

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

ÖTÖDIK ÉVFOLYAM
4. SZÁM
1961

Tartalomból:

MOLNÁR LÁSZLÓ:

A marxista—leninista filozófia tárgyának és jellegének néhány kérdéséről

SZABÓ ÁNDRÁS GYÖRGY:

A dialektikus és logikai ellentmondás különbségéről

ELEK TIBOR:

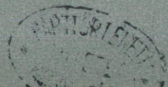
Albert Einstein ismeretelméleti koncepciójáról és a relativitás-elmélet filozófiai tartalmáról

BENEDIKT SZVETLANA:

A kibernetika néhány filozófiai problémájáról



Mat. Bibl.
Budapest



MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, GEDŐ ANDRÁS, KISS ARTÚR, MÁTRAI
LÁSZLÓ, MOLNÁR ERIK, PÁL LÉNÁRD, SÁNDOR PÁL, SZIGETI JÓZSEF,
WIRTH ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

<i>Molnár László</i> : A marxista—leninista filozófia tárgyának és jellegének néhány kérdéséről	461
<i>Szabó András György</i> : A dialektikus és logikai ellentmondás különbségéről	480
<i>Elek Tibor</i> : Albert Einstein ismeretelméleti koncepciójáról és a relativitáselmélet filozófiai tartalmáról	504
<i>Nikolaj Iribadzakov</i> : A burzsoá ideológia ellen vívott harc és filozófiai frontunk feladatai	523
<i>Benedikt Szvetlana</i> : A kibernetika néhány filozófiai problémájáról	538

VITA

Az elméleti munkaközösség vitája Molnár Erik könyvéről (<i>Pogány Róbert</i>)	553
---	-----

FIGYELŐ

A fizikusok és filozófusok szorosabb együttműködéséért — Az MSZMP KB Filozófiai Munkaközösségének 1961. febr. 2-i üléséről (<i>Szabó Gábor</i>)	597
Egy pszichológiai kutatás módszertani tanulságai (<i>Csirszka János</i>)	602

ISMERTETÉSEK

Földesi Tamás: Az akaratszabadság problémája (<i>Farkas Endre</i>)	611
G. Glezermann: A társadalom fejlődéstörvényei (<i>Volczer Árpád</i>)	618
Folyóirat ismertetések	626

A szerkesztőség címe :

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest, V., Széchenyi rkp. 3. I. 145.

Syalja Marx az emberi emancipáció problematikáját. 1843 után a Marx, noha nagy-rabecsüli Feuerbach filozófiáját, megérti az ifjú hegelianusok és Feuerbach által idealizált burzsoá demokratikus átalakulás korlátozottságát. Ez nyilvánul meg abban, hogy a hegeli valláskritikát sem tartja kielégítőnek. A vallási illúziók forrása ugyanis Marx szerint a kizsákmányoláson alapuló társadalom és Marx a valláskritikából forradalmi következtetéseket von le.

Az 1844-es Ökonómiai-Filozófiai kéziratok különösen jelentős lépést képeztek. Marx ebben az írásában megállapítja, hogy az ember lényege cselekedete, legalapvetőbb, a munka. Az ember élettevékenységének ez a specifikus formája. Minden emberinek mondott minőség ebből fakad.

Ugyanebben az írásában tárgyalja az elidegenedés kérdését is. Marx az elidegenedés vizsgálatát az elidegenedett munka vizsgálatával kezdi. Nemcsak a munka terméke, hanem maga a munka is elidegenedik a munkástól a kapitalizmusban. A munka elidegenedése forrása a politikai, a vallásos és ideológiai elidegenedésnek. Az elidegenedés tehát Marx számára nem örök kategória.

A szerző ezután a marxi humanizmus további fejlődését tárgyalja. Marx további

fejlődésében a kommunizmust tekintette a humanizmus gyakorlati megvalósításának. „A szent családban” és „a Német ideológiában” Marx és Engels ennek jegyében számoltak le az ifjú hegelianusok szentimentális humanizmusával, akik a proletariátus felszabadítása helyett az öntudat felszabadítását követelték. „A szent család”-ban Marx megállapítja, hogy Németországban az igazi humanizmus legnagyobb ellensége ez a spekulatív idealizmus, amely a valóságos egyént szellemmel vagy öntudattal helyettesít. Marx tehát a szabadság és a humanizmus problémáját új, materialista módon oldotta meg.

Mindezek alapján a szerző megállapítja, hogy 1845—46-ban az ember lényegének és a valóban emberi feltételek megszervezésének módszereiről Marx már elődeitől eltérő, új felfogást alakított ki, amely későbbi felfogásának lényeges vonását tartalmazta. Marx nagy felfedezése a proletariátus történeti szerepének a felismerése, mint olyan erő, amely a humanista eszmét valósággá változtatja. Marx ebben a korszakában, noha hegeli és feuerbachi terminológiától még nem szabadult meg teljesen, tartalmában azonban már a tudományos kommunizmust képviseli.

ETHICS 1960. OKTÓBER

Douglas N. Morgan: A politikai akció igazolása

A szerző leszögezi, hogy egy politikai cselekedet vagy döntés igazolásának szüksége akkor merül fel, ha a tett vagy döntés a gyakorlatban nem látszik hasznosnak vagy erkölcsileg elfogadhatónak. A cikk arra ad választ, hogy Douglas W. Morgan mit tekint „igazolásnak”, melyek az igazolás feltételei, hogy történhet az igazolás.

Előljáróban az igazolás fogalmát elkülöníti az indoklás, okokkal történő megmagyarázás fogalmától. Az emberek tetteiket, elhatározásaikat s az ezeket mozgató elveket igyekeznek mások és maguk előtt elfogadhatóvá tenni, megkísérik azok igazolását. Ha egy ilyen cselekedet vagy döntés helyességét valaki kétségbevonja, nehezen lehet szétválasztani, vajon ennek igazolását vagy megokolását kívánja. A szerző különbséget tesz a kettő között, mert — úgymond — meg lehet indokolni egy tettet, de ez nem jelenti, hogy ezt bárki igazolásként elfogadja. Ezért gondosan óv attól, hogy az ésszerű vagy az indokolható cselekedet és az igazolható tett közé egyenlőségi jelet tegyünk.

„Igazolás elméletének” megvilágítása céljából a szerző egy példán mutatja be

elképzeléseit. Példabeli törvényhozója megszavaz egy törvényjavaslatot, s igazolni kívánja e tettet a választópolgár előtt.

A továbbiakban ismerteti néhány igazoláskísérletet, melyekkel meggyőzni óhajtja azokat, akik eljárásának helyességét kétségbe vonják. A törvényhozó pl. adhat oly magyarázatot, hogy fogságra vetve kényszerítették a javaslat megszavazására. Más esetben pl. ezzel magyarázhatja tettet: bár nem lelkesedett a javaslatért, mégis megszavazta, mert tekintélyesebb képviselő társa vette rá a javaslat támogatására. A szerző ezeket a válaszokat részben mentegetőzésnek, részben magyarázatnak tekinti. Más inkább igazolásnak tartja azt a védekezést, hogy a képviselő azért támogatta a javaslatot, mert különben a következő választáson megbukott volna. Elfogadható igazolásnak tekinti azt a magyarázatot is, hogy a törvényhozó pártja támogatta a javaslatot, és természetes, hogy pártjával szavazott, vagy: egyik ellenfele a javaslat ellen szavazott, végül: választói támogatták a tervezetet.

A cikk következő része a politikai magatartás elveivel foglalkozik. Amikor elfoga-

dunk egy konkrét döntést, elfogadjuk az azt meghatározó elvet is. A jó ítélőképesség az alternatívák áttekintésénél megnyilvánuló tisztánlátás és nem egy esetben a fantázia fontosságát hangsúlyozza. A szerző szerint, ha egy tehetséges ember adott körülmények között jó szándékkal, tiszta fejjel, a szükséges ismeretek birtokában dönt, tőle azt kívánni, hogy döntése mégcsak fő vonatkozásaiban is helyesnek bizonyuljon a jövőben, hasonló ahhoz a kívánsághoz, hogy egy jóslat feltétlenül valóra váljon. Úgy véli, a döntésekben nem a tévedés igazolhatatlan, hanem a szükségtelen, a tudatosan elkövetett tévedés és az elvárható képességek és ismeretek hiánya. Tiltakozik ugyanakkor az ellen a megítélés ellen, hogy az igazolhatóság föltétele az elvárható bölcsesség.

A szerző ezt követően azzal a kérdéssel foglalkozik, vajon a politikai magatartás eddig tárgyalt elvei szabályoknak tekinthetők-e? A kérdésre egyértelműen tagadó választ ad. A „szabály” kifejezésének háromféle értelmezést ad: a szabály, mint „mérték”, mint „játékszabály” és mint „etikettszabály”. A politikai magatartás elvei semmiképpen sem „mérték” jellegűek. Ezeket leginkább a sakkjáték alapszabályaihoz lehet hasonlítani. A politikában is lehetséges néhány szabály felállítását, melyek áthágása éppoly következményekkel jár a politikában, mint a sakk meghatározó, alapvető játékszabályai semmibevételének, hangsúlyozva persze a politika és a játék lényeges különbségeit. Megjegyzi hogy a politika bonyolult helyzetében a győzni akarás célján kívül semmiféle szabályt nem lehet sem megszabni, sem betartani. Éppen ezért a politikai magatartás és cselekvés alapelveinek kidolgozásához a szabályalkotás nem látszik megfelelőnek. Ezt az alapelvet nem lehet még az etikettszabályokhoz hasonló szabálynak sem tekinteni.

A következőkben azzal foglalkozik, milyen körülmények között megy végbe egy

ilyen „igazolási” folyamat. Az igazolásnál szerepel a szerző, akitől a döntés származik, aki cselekedett. Szerepel az a személy, aki e tett vagy döntés igazolását igényli, az igazoló, aki a döntés igazoltságát igyekszik bizonyítani, s az ítélkező, aki dönt a cselekedet vagy elhatározás igazolhatóságáról.

Maga az igazolás folyamata egy bírósági eljáráshoz is hasonlítható, de óv attól, hogy ezt a kezdést valami formális jog, a jogi bizonyítás szemléletével nézzük.

Az igazolás folyamatában nagy jelentőséget tulajdonít a szerző azoknak a körülményeknek, amelyek között az igazolandó elhatározás vagy tett született. Ezek az egyidejű események, hatások és okok mindig nagy mértékben befolyásolják az igazolás tárgyát. Ugyancsak nagy hatással van egy cselekedet, egy döntés megszületésében az általános magatartási normáknak is, amelyek szerint az igazolást igénylő cselekedett.

Az igazolás során nemcsak egy konkrét személy, konkrét tettek elfogadtatásáról van szó, hanem igazolást igényel az az elv is, amely szerint ez a személy cselekedett. Az igazolást végző ilyenkor rendszerint egy magasabb elvre hivatkozik, az igazolandó tett alapját képező elvet a magasabb elvből vezeti le.

A szerző szerint egy igazolási eljárásban a formális logika szabályainak alkalmazása nem célszerű, mivel a logika az igazolás tartalmi kérdéseivel nem foglalkozik.

Végső összegezőképpen az igazolásról alkotott véleményét az alábbiakban foglalja össze: Az igazolás során, ha sikerül megmutatni, hogy az igazolandó tett vagy döntés bizonyos meghatározott feltételek közt született, egy magatartási alapelvekhez igazodott és a tett vagy döntés olyan volt, amelyet általában ilyen körülmények közt várni lehetett, akkor az igazolást kielégítőnek tarthatjuk.

PHILOSOPHY & PHENOMENOLOGICAL RESEARCH 1961. MÁRCIUS

A miszticizmus fenomenológiai szemlélete és a gyermekkori élmények

A miszticizmust a tudat különleges irracionális állapota és a tapasztalás sajátos módja jellemzi, amely különbözik úgy a tudományos gondolkodásmódtól, mint a mindennapi élet tapasztalatomódjától. A tudatnak ezek a misztikus tapasztalatai egyenesen differenciálhatatlanok. A valóságos kategóriák egyáltalán nem, vagy csak eltorzítva szerepelnek bennük. Ezekben a misztikus tapasztalatokban az átélő nem

észleli a jelen, a múlt és jövő, a jó és a rossz, az én és a nem-én (külvilág) különbségét. A révült állapot (transz) a misztikus részére értékesebbnek tűnik a tudat normális állapotánál. A misztikus tudat-állapot kifejezhetetlen, sem szavakkal, sem másképpen nem elemezhető adekvát módon.

Annak a sajátos tudatformának, amely a miszticizmust jellemzi és a mindennapi élet tudatformáitól megkülönbözteti, leg-

jellemzőbb vonásai azonosak a gyermekkor tipikus tudati megnyilvánulásaiival. A teljes ösztönösség, a minden reflexiótól mentes közvetlenség és a disztinkciók hiánya jellemzi úgy a kisgyermek mint a misztikus lelki állapotát és irracionális tudatfolyamatait.

A gyermeki tudatban (1—2 éves korig) sincs semmiféle megkülönböztetés az én és a nem-én között. A kisgyermek tapasztalatai differenciálatlanok, nincsenek határozott képzetei, még kevésbé fogalmai, állításai vagy ítéletei; minden törekvése vágyai azonnali kielégítésére irányul.

A kisgyermek tudatában semmiféle világos megkülönböztetés nincs az egyéni és társadalmi létformák, a dolgok és a fogalmak, élő és élettelen, az egyéniség és a környezet, saját szándékai és a valóságban történő folyamatok között.

Ha kisgyermek és a misztikus tudat folyamatait azonos kategóriába soroljuk, ezáltal a miszticizmus természetes pszichológiai összefüggésbe kerül, különleges volta megszűnik és minden megnyilvánulása a gyermekkori amnézia jelenségeként értelmezhető.

E szám szerzői:

Vass Henrik, a Kossuth Könyvkiadó igazgatója

P. N. Gapocska, a filozófiai tudományok doktora, az SZKP KB mellett működő Társadalomtudományi Akadémia professzora

Vészi Béla, aspiráns

Kulcsár Kálmán, a jogtudományok kandidátusa

Szántó Miklós, a Filozófiai Intézet Szociológiai Csoportjának vezetője

Szigetvári Sándor, az ELTE Dialektikus materializmus és logika tanszékének tanársegéde

Kalocsai Dezső, a Szegedi Tudományegyetem Filozófiai tanszékének tanszékvezető docense

Aj Sze-csi professzor, a Kínai Kommunista Párt Pártfőiskolájának h. igazgatója

Lucien Sève, a La Nouvelle Critique munkatársa

Balogh József, aspiráns

A marxista—leninista filozófia tárgyának és jellegének néhány kérdéséről

MOLNÁR LÁSZLÓ

A marxista—leninista filozófia tárgyának és a vele összefüggő kérdéseknek a tisztázása az ideológiai harc mai feltételei között több szempontból fontos.

Jelentőségét egyrészt az adja, hogy az utóbbi években a filozófiai revizionizmus hatására olyan nézetek terjedtek el, amelyek a marxista filozófiát az ismeretelméletre igyekeztek korlátozni, ezzel tagadva vagy háttérbe szorítva a dialektikus materialista világnézet objektív viszonyokat visszatükröző oldalát, továbbá a materialista történelemfelfogás filozófia-jellegét. E koncepció egyrészt a dialektikus *materialista* világnézet gyengítését, másrészt a filozófiának a *politikától*, a párt harcától, a szocialista építés gyakorlatától való elszakítását célozta. E nézetek maradványai, ha többnyire nem is tudatosan, még ma is élnek filozófiai életünkben.

A marxista—leninista filozófia feladatairól szóló tézisek feladatul tűzik a filozófia elé, hogy sajátos eszközeivel segítse a szocializmus alapjai lerakásának, a szocializmus építésének meggyorsítását, népünk szocialista tudatának kialakítását. A filozófia tárgya és az ezzel kapcsolatos problémák szorosan összefüggenek a marxista—leninista filozófia társadalmipolitikai feladatának, rendeltetésének értelmezésével. Ilyen vagy olyan eldöntésük meghatározott módon befolyásolja a filozófiai tudományos munka s nem kevésbé a világnézeti propagandamunka irányát is.

A filozófiai tézisek a filozófusok feladatává teszik, hogy segítsék a dialektikus materialista világnézet és módszer terjedését a szaktudományok területén. A társadalmi tudományok terén is jelentkeznek olyan problémák, amelyek összefüggenek a marxista filozófia tárgyának és jellegének kérdésével. Így pl. a filozófia problémái felvetődnek az irodalomtudományban, a művészi tükrözés vizsgálatánál, s általában a társadalomtudományi kutatásban.

E tanulmány néhány gondolatot akar közölni fenti problémák, feladatok megoldásának elősegítéséhez.

1. A „lételmélet” sajátosságairól a dialektikus materializmusban

A „lételmélet” megjelölésére a filozófia történetében két fogalom alakult ki: „metafizika” és „ontológia”. Az utóbbi években a marxista—leninista filozófián belül is felmerült az a kérdés, hogy a dialektikus materializmusban az „ismeretelmélet” mellett beszélhetünk-e „lételmélet”-ről, s ha igen, milyen jelentést kell annak tulajdonítani. Azonos-e a „lételmélet” a burzsoá filozófia „ontológiá”-jával? Ez utóbbi problémával kapcsolatban vitatható nézetek, elképzelések is merülnek fel.

A metafizika és ontológia a Marx-előtti filozófiában és a modern burzsoá gondolkodásban is, nem egyszerűen egy filozófiai tudományág, hanem általában a *filozófia meghatározott jellegét, természetét, felfogását* jelenti. Nyilvánvaló, hogy amennyiben a marxista—leninista filozófián belül „lételmélet”-ről beszélünk, ezen nem a dialektikus materializmus jellegét, természetét, belső sajátosságait, szellemét kell érteni. A „lételmélet” a marxista filozófián belül az anyagról, annak létezési módjáról (mozgás) és létformáiról (tér és idő), a tudatról, a materialista történelemfelfogásról, az objektív dialektikáról (törtéνηςyszerűségekről) szóló tanítást jelöli és *lényegében azonos értelmű az „objektíve létezőről” szóló filozófiai elmélettel*. Ebből következik, hogy a lételmélet kérdéseivel foglalkozni, a marxista filozófiának ezt az oldalát hangsúlyozni, a filozófia tárgyának meghatározása szempontjából sem közömbös feladat. A lételmélet ugyanis kiemeli azt, hogy a marxista filozófia az *objektív valóság* tanulmányozása nélkül nem fejthető ki, azaz kiemeli a dialektikus és történelmi materializmus objektív viszonyokat tükröző oldalát. Ennek hangsúlyozása azért sem felesleges, mert az utóbbi évek marxista filozófiai irodalmában található olyan felfogások, amelyek szerint a modern marxista filozófia azonos az ismeretelmélettel és a logikával.

A dialektikus és történelmi materializmus a Marx-előtti filozófia metafizikai jellegét élesen bírálja s a *metafizikát*, mint a priori filozófiai tudományágot elveti.¹ Ez elsősorban a marxista filozófia centrális kategóriájában, az anyag fogalmában mutatkozik meg. Az anyag fogalma, nem „metafizikai” absztrakció, hanem a konkrét, *valóságos* anyagi jelenségeket, a természetet, az objektív valóságot tükrözi filozófiai szinten. A dialektikus materializmus e központi kategóriája szinte megtestesíti a valósághoz való fordulást, a metafizikai spekuláció elvetését. Lényegében ugyanezek mondhatók el a mozgás stb. marxista filozófiai kategóriákról is. A marxizmus megalapítói a metafizikával szemben a dialektikus és történelmi materializmust mint *kommunista világnézetet* jellemezték, meghatározva ezzel a marxista filozófia jellegét és társadalmi-politikai rendeltetését. Engels pl. az „Anti-Dühring” c. műben Dühring nézeteinek kritikáján keresztül a XVIII. századi spekulatív metafizika felfogását bírálja.

Dühring „metafizikai” értelemben, tudományok tudományaként fogja fel a filozófiát, és ilyenformán szerinte bizonyos „*alapelvek*” alkotják a filozófia tárgyát.² Engels bírálatként mondja, hogy Dühringnél „*alapelvekről*” van szó, a *gondolkodásból* és nem a külső világból levezetett alapelvekről. A természetnek és az embernek ezekhez az alapelvekhez kell igazodniuk.³ Dühring tehát 1. a filozófia sarktételeit fejből kitermeli, s 2. a természetre és történelemre rákényszeríti azokat.⁴

Igy hozza létre a metafizikai spekulációs filozófiai rendszert, amit Engels „filozófiá”-nak nevez (a szó régi értelmében). A filozófia ilyen felfogásával szemben fejti ki Engels a dialektikus és történelmi materializmust mint világnézetet. Erről a tanulmány harmadik részében részletesebben lesz szó. A metafizika modern burzsoá értelmezését jól összefoglalja Pauler Ákos

¹ A „metafizika” fogalmát a tanulmány nem a dialektikával szembenálló filozófiai módszer, hanem a burzsoá filozófiában kialakult spekulációs idealista filozófiai elmélet értelmében használja.

² Engels: Anti-Dühring. Szikra, 1950. 35. o.

³ I. m. 36. o.

⁴ I. m. 40. o.

„Bevezetés a filozófiába” c. művében.⁵ E munkából kiderül, hogy a modern polgári filozófia a metafizikát mint filozófiai diszciplinát lényegében ugyanúgy értelmezi, mint a Marx-előtti polgári filozófia. Éppen ezért ezzel részletesen foglalkozni felesleges; annál is inkább, mert a tanulmány további részében még lesz arról szó, hogyan értelmezte a Marx-előtti idealista filozófia a metafizika fogalmát.

Az *ontológia* modern polgári értelmezésének jellemzésére példaként Brandenstein Bélának — az ellenforradalmi korszak reakciós idealista filozófusának — a lételméletről kifejtett nézeteire utalhatunk. Brandenstein a „lételmélet” megjelölésére két fogalmat — pontosabban: filozófiai diszciplinát — használ: 1. ontológia — „fennállástan”, 2. metafizika — „valóságtan”. „Bölcséleti alapvetés” c. művében azt írja, hogy nála az ontológia mást jelent, mint általában a modern polgári filozófiában, ahol a metafizika jelentésével azonos értelemben használják.⁶ A modern polgári filozófiában általános vonás: az *ontológia metafizikai értelmezése*. Brandenstein — saját jellemzése szerint — az ontológia aristotelesi értelmezéséhez tér vissza s az ontológiát és a metafizikát megkülönbözteti egymástól. Az ontológiának mint filozófiai diszciplinának a tárgya szerinte: a „dolog”, a *dolog* „fennállása”, a *dolgok* „őshatározmányai”.

Brandenstein látszólag nagyon „realista” színezetű ontológiát fejt ki: ugyanis a valóságból, a „dolgokból” indul ki. Egyik helyen⁷ hangsúlyozza is, hogy a filozófiai vizsgálódásnál elsősorban a „tárgyat magát”, a „reális dologot” kell elfogulatlanul kutatni. A „dolog”-ból való kiindulás, annak figyelembevételére „realista” színezetű ontológiára mutat. Kérdés azonban, hogy mit is ért a „dolog” fogalmán, milyen természetű, jellegű a „dolog”?

Brandenstein „dolgon” nem az objektíve reálisan, az emberi és minden tudattól függetlenül létező társadalmi és természeti jelenségeket érti, hanem rendkívül elvont logikai elemzés alapján megállapítja, hogy minden valami, tehát fennáll. Ezt a „minden”-t, ami „fennáll”, jelöli a „dolog” fogalma.

Brandenstein ontológiájának egyik lényeges vonása az, hogy a „dolog” fogalma alapján tulajdonképpen „minden”-t belefoglal a fennállástanba, hogy nem tesz különbséget anyag és szellem, objektíve fennálló vagy csak tudatban létező, a valóságnak megfelelő vagy meg nem felelő között. A „*dolog*” kategóriáján keresztül *eltüntetni igyekszik az anyag és tudat szembenállását*. Ontológiájának alapvető tulajdonsága: eltekintés az anyagtól és a tudattól, a filozófia e két alapvető kategóriájának egymáshoz való viszonyától. A „valóság” problémáját fel sem veti ontológiájában, a „valóság” kérdésével a metafizika foglalkozik.

Brandenstein szerint a „dolog” három „őshatározmény” alapján az ontológiának három sajátos része van: a tartalomtan, a formatan és az alakulatlan. A formatan: a logika. Brandenstein a logikát is belefoglalja az ontológiába. Pl. az azonosság elve is dolog — mondja.⁸ Az azonosság elve nem állhat fenn a semmiben, tehát létezik, tehát dolog.⁹ A logikai alapelvek léteznek a logikában, következésképpen léteznek a valóságban is, így tehát dolgok. A „tisztá

⁵ Pauler Ákos: Bevezetés a filozófiába. Bp. 1920. A Pantheon Irodalmi Intézet Rt. kiadása.

⁶ Brandenstein Béla: Bölcséleti alapvetés. Bp. 1944. 12. o.

⁷ I. m. 11. o.

⁸ I. m. 13. o.

⁹ I. m. 47. o.

logika” — a modern, a spekulációs idealista módon levezetett tiszta logika „tárgyai” a „tárgyi igazság alaphatározmányai”,¹⁰ tehát a tiszta logika meghatározza a valóság összefüggéseit, azaz: a valóság tárgyainak összefüggései a logikai összefüggések következménye.¹¹

Az elmondottakból világosan látható, mit ért Brandenstein a „dolog” fogalmán, hogyan veszi idealista világnézete alapján azonosnak ontológia szempontból az anyagi és szellemi viszonyokat, hogyan igyekszik elmosni a „dolog” rendkívül absztrakt logikai eredetű fogalmán keresztül az anyag és a tudat különbségét és ellentétét.

Marxistáknál is található olyan nézetek, amelyek szerint az ontológiai szemlélet — a polgári filozófiához hasonlóan — a dialektikus és történelmi materializmusban is az anyag és tudat viszonyától való eltekintést jelent. Így pl. ennek alapján beszélnek egyesek az anyag ontológiai fogalmáról, mások pedig arról, hogy a történelmi materializmuson belül az ontológiai szemlélet a társadalmi lét és társadalmi tudat viszonyának figyelmen kívül hagyását jelenti, azaz a lételmélet szempontjából pusztán csak a létezésre kell a figyelmet fordítani.

Engels az „Anti-Dühring” c. műben a világ anyagi egységét tárgyalva arról beszél: az, hogy a tárgyak *vannak, léteznek*, „egyszerű alaptény”. Ez azonban még nem ad választ arra, milyen természetűek, jellegűek ezek a jelenségek. Engels a létezéssel kapcsolatban rögtön felveti a „jelleg”, a „természet” problémáját, tehát az anyag és tudat viszonyának kérdését. A következőket mondja az egyszerű ontológiai szemléletről, amely pusztán csak azt állapítja meg, hogy a „dolgok léteznek”: „Amikor a *létről* és *pusztán létről* beszélünk, akkor az egység csak abban állhat, hogy mindazok a tárgyak, amelyekről szó van — *vannak, léteznek*. Ennek a létnek — és semmi egyébnek — egységében vannak összefoglalva, és az az általános kijelentés, hogy mindannyian *vannak*, nemcsak nem kölcsönözhet nekik semmiféle további, közös vagy nem-közös tulajdonságot, hanem ki is zár egyenlőre a megfigyelésből minden ilyen tulajdonságot. Mert mihelyt akárcsak egy milliméternyire is eltávolodunk ettől az egyszerű alapténytől, hogy mindeme dolgokban közös a lét, azonnal szemünkbe kezdenek tűnni e dolgok egymásközi *különbségei* s hogy vajon ezek a különbségek abban állnak-e, hogy egyesek fehérek, mások feketék, egyesek élők, mások élettelenek, egyesek netalán földiek, mások netalán túlvilágiak, azt nem tudjuk annak alapján eldönteni, hogy valamennyiöknek egyaránt pusztán létezését tulajdonítunk”¹²

Engels tehát az ontológiai szemléletnél is bekapcsolja az anyag és tudat kérdését, illetve szemléleti módját. *A dialektikus materializmusban az ontológiai szemléletnél sem lehet eltekinteni az anyag és tudat viszonyától*. Ebből következik az, hogy a marxista—leninista filozófián belül nem lehet „lételméleti anyagfogalom”-ról beszélni. A „lételméleti anyagfogalom” jelentése állítólag az, hogy a dolgokat vizsgálva eltekintünk az anyag és tudat viszonyától s csak azt állapítjuk meg, hogy a „dolgok léteznek”. „A lételméleti anyagfogalomban” tehát „minden benne van, ami létezik”. E felfogással ellentétben a marxista filozófia nem így vizsgálja a valóságot, hanem a „dolgok létezésé”-nek megállapításával nem elégszik meg, továbbmegy „jellegük, természetük”

¹⁰ I. m. 46—47. o.

¹¹ I. m. 46—47. o.

¹² I. m. 44—45. o.

feltárásához; ez pedig már az anyag—tudat kérdés bekapcsolását jelenti. Ez elvezet az anyagnak ahhoz a fogalmához, amit legteljesebben Lenin határozott meg. Fentiekből következik, hogy ez az anyag-fogalom nemcsak ismeretelméleti, hanem lételméleti is: az anyag filozófiai fogalma a *lételmélet és ismeretelmélet egységét* testesíti meg a dialektikus materializmusban.

Ismeretes, hogy az anyag és tudat viszonyainak problémája azért a filozófia alapkérdése, mert ismeretelméleti szempontból az anyag és tudat a legszélesebb kategóriák. Lenin Materializmus és empiriokriticismus c. művében a filozófia alapkérdését így fogalmazta meg: milyen viszony van egyrészt a természet, a külső világ, másrészt az emberi gondolkodás, a szellem között. A machisták filozófiájának ismeretelméleti alapjait vizsgálva pl. azt veti fel: „létezett-e a természet az ember előtt?” Az anyag kategóriáját meghatározva azt is mondja, hogy az anyag: filozófiai kategória az *objektív valóság* megjelenésére. A filozófia alapkérdését tárgyalva a Materializmus és empiriokriticismus c. művében mondottakhoz hasonlóan a Filozófiai Füzetek jegyzeteiben is a külvilágot, a természetet és az emberi gondolkodást veti egybe. Ennek alapján levonhatjuk azt a következtetést, hogy az „anyag” és „tudat” kategóriák filozófiai síkon tükrözik az „objektív valóság”, a természet (társadalom) és az „emberi gondolkodás” viszonyát. Így tehát a lét és tudat viszonya kérdésének van egy lételméleti és egy ismeretelméleti oldala. Ezért a dialektikus materializmusban a lételmélet és ismeretelmélet *kiindulópontja* a filozófia alapkérdése. Mindezekből következik, hogy a dialektikus materializmuson belül nem lehet *külön* lételméletről és *tőle független* ismeretelméletről beszélni. A kettő szorosan összekapcsolódik: a világ, mint egész, az általános törvényszerűségek és kategóriák vizsgálhatók egyrészt a lét objektív valósága szempontjából, tehát lételméleti oldalról, s így beszélhetünk az egyes törvények és kategóriák ontológiai oldaláról, vonatkozásairól, másrészt abból a szempontból, hogyan, milyen módon tükröződnek azok az emberi tudatban, tehát ismertelméleti szempontból. A „*lételmélet*” és „*ismeretelmélet*” tehát *két különböző szempontból, az objektív létezés és a tükrözés szempontjából tárja fel az anyag elsődlegességét és a tudat másodlagosságát.*

A marxista—leninista filozófiában a lételmélet és ismeretelmélet egymáshoz való viszonyának a polgári filozófiához viszonyított minőségileg új jellegét helyesen hangsúlyozza *Fogarasi Béla* „A marxista ismeretelmélet kérdései” c. konzultációs előadásában¹³. „... a marxista filozófiai materializmus úgy a létezésre, mint a megismerésre vonatkozik... a marxista materializmus számára nincs külön lételmélet és ismeretelmélet. A materializmus egységes tan, amely úgy a létezés különböző formáira, a létformákra, mint az ismeret különböző formáira vonatkozik.”¹⁴ Ez ma is helytálló összefoglaló jellemzése a lételmélet és ismeretelmélet viszonyának a dialektikus materializmusban.

Az ontológia és gnoszeológia kapcsolatával foglalkozik *T. Pavlov* „A dialektikus materialista filozófia és a szaktudományok” c. művében. Pavlov a filozófia alapkérdéséből kiindulva igen helyesen beszél az ontológia és a gnoszeológia szoros, belső kapcsolatáról a dialektikus materializmusban. Amikor — mondja — a *lét* fejlődéstörvényeiről beszélünk, a vizsgálatot addig kell folytatnunk, míg eljutunk egyrészt a tudatnak az anyagból való megjelené-

¹³ Fogarasi Béla: Tudomány és szocializmus. Akadémiai Kiadó, 1956. 84—107. o.

¹⁴ I. m. 85. o.

séig, másrészt a létnek az emberi tudatban való tükröződéséig. Amikor az emberi tudományos *megismerést* elemezzük, figyelembe kell venni, hogy a tudat az anyagi valóság törvényszerű fejlődésének terméke s ezzel magyarázható, hogy a tudat helyesen tükrözi a valóságot. „... marxi—lenini ontológia létezik. . . de történelmi és logikai szükségszerűséggel az ismeretelmélet hatja át, . . . ugyanilyen történelmi és logikai szükségszerűség az is, hogy a marxi—lenini ismeretelméletet az ontológia hatja át”¹⁵

Pavlov helyesen hangsúlyozza, hogy lételmélet és ismeretelmélet között a dialektikus materializmusban nincs éles határ, hanem szoros, belső összefüggés van, s *ilyen értelemben* egyik átmege a másikba. Fejtegetéseinek azonban hiányossága az, hogy nem beszél a lételmélet központi jelentőségéről és elsődlegességéről olyan értelemben, hogy az ismeretelmélet a lételméletre épül a dialektikus materializmusban. A lételmélet jelentőségének elhanyagolásából jut addig a következtetésig, hogy a lételmélet ismeretelméletté válik. „Az ontológia, amennyiben megmarad (mert hiszen a lét kérdése nem szűnik meg) elkerülhetetlenül ismeretelméletté válik.”¹⁶ Ez az álláspont következik abból a nézetéből, hogy a marxista—leninista filozófiát a dialektika, a formális logika és az ismeretelmélet alkotja.¹⁷ Tehát a lételmélet felolvad az ismeretelméletben, azaz az ismeretelmélet részeként jelentkezik.

A filozófia tárgyának fenti értelmezéséből kiindulva Pavlov e művében lebecsüli és háttérbe szorítja a lételméletet a dialektikus és történelmi materializmusban. Pedig az anyagról, a világ anyagi egységéről, a mozgásról, az objektív valóság dialektikus mozgástörvényeiről, a térről és időről, a tudat anyagi eredetéről (történeti értelemben) és anyaghoz kötöttségéről szóló lételméleti tanításoknak nemcsak a tükrözés szempontjából, tehát ismeretelméleti szempontból van fontosságuk, bár kétségtelenül az emberi cselekvés szempontjából elsősorban a megismerés objektív alapját adják. Jelentőségük elsősorban a materialista világnézet megalapozása szempontjából van; ismeretes, hogy a modern materialista világnézet ezekre a kategóriákra és törvényszerűségekre épül. Ezért a lételmélet *viszonylagos önállóságot* nem lehet megszüntetni a dialektikus materializmuson belül, nem lehet feloldani az ismeretelméletben, mert ez a marxista—leninista filozófia *materialista* alapjainak gyengítését és az idealizmus felé tett lépést jelenti. Éppen ezért Pavlov fenti állítását a leghatározottabban bírálni kell.

E folyóirat hasábjain *Sipos János* foglalkozott az anyag és tudat viszonyáról írott tanulmányában a lételmélet problémájával a dialektikus materializmuson belül.¹⁸ Cikkén végighúzódik az a felfogás, hogy a dialektikus materializmus szerint az anyag és a tudat ontológiai szempontból *egységben* van. Szerinte az anyag és a tudat ellentétéről csak a tükrözés szempontjából lehet beszélni. T. Pavlov fenti művével összhangban megállapítja, hogy „az ontológiai tárgyalás. . . szükségképpen elvezet bennünket a tudat specifikus jellegéhez, a tükrözés, vagyis a külvilág és a tudat viszonyának kérdéséhez. . .”¹⁹ A tanulmány összefoglalójában utal arra, hogy az ontológia

¹⁵ Pavlov: A dialektikus materialista filozófia és a szaktudományok. Gondolat, 1959. 121. o.

¹⁶ I. m. 113. o.

¹⁷ I. m. 110. o.

¹⁸ Sipos János: Az anyag és a tudat viszonyának dialektikus felfogásához. Magyar Filozófiai Szemle, 1960. 3. sz.

¹⁹ I. m. 469. o.

és a gnoszéológia, az anyag és tudat ontológiai és gnoszéológiai kapcsolata a dialektikus materializmusban szoros, belső összefüggésben van s az anyag és tudat között ontológiai szempontból is van bizonyos ellentét, amely viszonylagos. Ez utóbbi gondolat azonban nem vonul végig cikkén, hanem elszigetelt általános megjegyzésnek tekinthető. A tanulmány fő koncepcióját, az anyag és tudat ontológiai *egységének* gondolatát így foglalja össze: „A tudat problémáját azonban ontológiai vizsgálatnak is alá kell vetnünk; ebben a vonatkozásban alapvetően az anyag és a tudat egysége az, ami jellemzi a kettő viszonyát. Másképp mondva: ebben a vonatkozásban viszonyuk fő vonása az, hogy a tudat az anyagi világnak egyik jelensége, maga is anyagi folyamat, mely meghatározott módon áll kapcsolatban az anyagi világ más jelenségeivel.”²⁰

Nyilvánvaló ebből, hogy az anyag és a tudat ontológiai *egységének* álláspontjára azért jut, mert a tudatot anyagi jellegűnek tekinti. Nem feladata e tanulmánynak, hogy a tudat jellegének kérdését vizsgálja; mégis utalni kell arra — a marxista filozófiában tisztázott, általánosan elfogadott és ismert — tanításra, hogy a tudat nem anyagi természetű, hanem anyagi *eredetű*, amely a társadalmi valóság, a társadalmi gyakorlat alapján, természeti folyamaton (agyműködés, fiziológiai folyamat) keresztül, érzéki és logikai, vagyis szellemi formákban tükrözi az objektív külső valóságot. Felfogása lételméleti szempontból nem értékelhető másként, mint *mechanikus (vulgáris) materialista álláspontként*.

Szerző cikkében az anyag és tudat dialektikájának elemzését tűzi ki célul. Az anyag és tudat ontológiai egységét hangsúlyozva azonban éppúgy, mint a mechanikus materializmus, éppen e dialektikáról felejtkezik meg. Ez a dialektika az anyag és tudat között lételméleti szempontból is meglévő *minőségi különbségben, viszonylagos ellentétben* jelentkezik. Lenin „Materializmus és empiriokriticizmus” c. művében hangsúlyozza, hogy annak az alapvető ismeretelméleti kérdésnek a keretén kívül, hogy mit kell elsődlegesnek és mit másodlagosnak tekinteni, az anyag és tudat ellentéte viszonylagos.²¹ Ennek a viszonylagos ellentétnek a kihangsúlyozása *lételméleti szempontból is fontos*, ellenkező esetben eltérünk a dialektikus materializmus azon kiinduló pontjától, amely az anyag és tudat viszonya szempontjából vizsgálja a jelenségeket.

2. A társadalmi jelenségek „ontológiai” vizsgálatáról

A marxista—leninista filozófiai irodalomban ma már többé-kevésbé elismert, hogy a történelmi materializmusban is van lételméleti és ismeretelméleti oldal. A társadalom és történelem jelenségeit is lehet vizsgálni lételméleti és ismeretelméleti szempontból.

E lételméleti szempont azt jelenti, hogy a társadalom szerkezetét és történetét megvizsgáljuk úgy, ahogy azok a *valóságban léteznek*. Ennek megfelelően egyrészt fel kell tárni a társadalom szerkezetét a termelőerőktől és az alaptól kiindulva a felépítményig. Az alap és felépítmény éppen sajátosan lételméleti kategóriák a materialista történelemfelfogásban. A társadalom szerkezetét vizsgálva először a társadalom gazdasági szerkezetét, majd az osztályviszonyokat, a társadalmi-politikai berendezkedést, az intézményeket

²⁰ I. m. 452. o.

²¹ Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus. Szikra, 1949. 142. o.

stb. kell feltárni, végül a társadalmi tudatot, annak különböző formáit kell megvizsgálni. Másrészt fel kell tárni a társadalom történetét, az egymást felváltó társadalmi-gazdasági alakulatokat és általános fejlődési törvényeket, a társadalmi harcok, a társadalmi átalakulás és fejlődés, a szociális haladás szempontjából; vagyis a társadalom dialektikus fejlődési folyamatát, objektív logikáját.

Ebből következik, hogy a társadalmi jelenségek ontológiai szempontból való vizsgálatánál sem tekinthetünk el az anyag—tudat kérdésétől. A valóságos társadalmi-történeti folyamat feltárása azt is jelenti, hogy különbséget teszünk — mert ilyen különbség létezik a valóságban — a társadalom anyagi, politikai és tudati folyamatai között, illetve kielemezzük, hogyan mennek át ezek egymásba az egyes konkrét társadalmi jelenségekben.

Ebből következik, hogy hibás az a felfogás, mely szerint a társadalmat ontológiai szempontból tekintve, mint „objektumot”, mint „létezőt” kell felfogni s eltekinteni az objektívitas-szubjektívitas szempontjától. Ez nagyon hasonlít Durkheim felfogására, aki a polgári filozófia ontológiai szemléleti módját érvényesítette a szociológiai kutatás módszerének meghatározásánál.²² Durkheim az egyéni tudaton kívül levő társadalmi jelenségek között a jelleg szempontjából nem tesz különbséget. Szerinte az egyéni tudat vonatkozásában egyformán objektív a gazdasági rendszer, a jogi törvény, az erkölcsi felfogás stb. A „társadalmi tények”, a „dolgok”, a „létezés” fogalmi alapján az anyag és tudat szempontjából köztük levő minőségi különbségeket elkendőzni igyekeznek; ebben a vonatkozásban fel sem veti, hogy a társadalmi jelenségek között melyik a meghatározó és a meghatározott. Más összefüggésben persze kiderül az, hogy a „társadalmi tények” a „kollektív lélek”-ben gyökereznek, azaz a pszichológizmus álláspontjára helyezkedik. Ilyen módon egy objektív idealizmus felé hajló ontológiai szemléleti módot érvényesít szociológiájában.

A társadalom jelenségei vizsgálhatók ismeretelméleti oldalról is. Az ismeretelméleti kérdésfeltevésnél a cél: az emberi cselekvésnek, az emberi tevékenységnek, az emberi gyakorlatnak a megmagyarázása. Egyrészt annak a feltárása, honnan erednek az emberi cselekvést közvetlenül meghatározó eszmék, másrészt, hogyan alakítja át az emberi cselekvés a társadalmi valóságot, a társadalmi viszonyokat. Az ismeretelméleti kérdésfeltevésnél a fő probléma: az emberi cselekvést a társadalmi lét vagy a társadalmi tudat határozza-e meg, s mire vezethető vissza a társadalmi fejlődés? A történelem materialista felfogásának a lényege éppen az, hogy az emberek cselekedeteit, következésképpen a társadalmi eseményeket, az egész történelmi mozgást végső soron a gazdasági okok, ill. ezek objektív törvényei határozzák meg. Ezért a történelmi materializmuson belül a társadalmi lét és a társadalmi tudat viszonyának kérdése az emberi cselekvés szempontjából felvetett sajátos ismeretelméleti probléma.

Összefoglalva: a lét és a tudat kérdése különböző összefüggésekben végig vonul az egész történelmi materializmuson, hisz ez a lényege — *materialista* történelemfelfogás — a történelmi materializmusnak. A lét és a tudat kérdését a társadalmi jelenségek vizsgálatánál meg lehet közelíteni: 1. lételméleti szempontból — itt a lét és a tudat ellentéte viszonylagos, ennek a vonatkozásnak a feltárása igen komoly nehézséget okoz a konkrét vizsgálatnál;

²² E. Durkheim: A szociológia módszere. Budapest, Franklin Társulat Magyar Irodalmi Intézet és Könyvnyomda kiadása é. n.

és 2. ismeretelméleti szempontból — itt a lét és tudat ellentéte abszolút: vagy az egyik, vagy a másik határozza meg az emberi cselekvést.

A történelmi materializmus ontológiai és gnoszeológiai oldalának kérdésével kapcsolatban ki kell térnünk a „társadalmi lét” fogalmára. E probléma az utóbbi években felmerült a marxista filozófusok között s még ma sem tisztázott teljesen. E kérdés igazi gyökere a lételmélet és ismeretelmélet értelmezése a történelmi materializmusban.

A szovjet filozófusok között pl. Tugarinovnál találkozunk²³ azzal a fel fogással, hogy a társadalmi létbe az emberek politikai viszonyai is beletartoznak, hiszen ezek is mint objektív jelenségek „léteznek” az egyén szempontjából.²⁴ Ugyanebben a műben Tugarinov arról beszél, hogy az ontológiai vizsgálat elvonatkoztatást jelent a lét és tudat viszonyától.

Nálunk is találhatók hasonló nézetek. A történelmi materializmus egyes kérdéseit tárgyalva Sipos János fejt ki hasonló álláspontot.²⁵ Szerinte a társadalmi léthez egy-egy kor ideológiai jelenségei is hozzátartoznak, mivel ezek is (minden új menzedék szempontjából) „objektíve léteznek”. Idézett cikkében kifejti, hogy a társadalomban ismeretelméleti szempontból indokolt a jelenségek „anyagi” és „szellemi” jelenségekre osztása. Az ismeretelméleti kérdésfeltevéseken túl, az ontológiai vizsgálatnál „teljesen értelmetlenné válik a társadalmi jelenségek kettéosztása „anyagi” és „eszmei” jelenségekre.”²⁶

Ezek szerint a társadalom felosztása „anyagi” és „szellemi” jelenségekre ismeretelméleti absztrakció. Abban igaza van a szerzőnek, hogy a társadalmi lét és a társadalmi tudat teljes (azaz abszolút) szembeállítás csak ismeretelméleti összefüggésben, az emberek cselekedeteit meghatározó tényező vonatkozásában, a társadalmi fejlődés meghatározó ereje viszonylatában indokolt s ebben az összefüggésben világosan és határozottan ki kell mondani, hogy a termelés fejlődése határozza meg az emberi cselekedetet és a társadalom fejlődését. Ebből következően igaza van, hogy a lét és tudat abszolút szembeállítását ontológiai szempontból nem helyes.

Azonban sem Tugarinovnak, sem Sipos Jánosnak nincs igaza abban, hogy az ontológiai vizsgálatnál *teljesen* el lehetne tekinteni a lét-tudat viszonyától s a politikai viszonyokat (Tugarinov) és ideológiai jelenségeket (Sipos János) mint „létezőket” a társadalmi léthez lehetne sorolni. Ez a dialektikus materializmus lételméleti szempontjának a feladását jelenti, amely igaz hogy nem a lét és tudat abszolút szembeállítását vallja, de állítja a lét és tudat *viszonylagos* ellentétét, hisz a társadalmi valóságban ilyen viszonylagos ellentét van a társadalmi lét és társadalmi tudat között is. *De ettől a viszonylagos ellentétől nem lehet eltekinteni* s ennek alapján ontológiai szempontból is beszélni kell a „létező” kategóriáján belül gazdasági, politikai, tudati jelenségekről, illetve ki kell elemezni, hogy egy-egy konkrét társadalmi jelenségben, az emberek egy-egy cselekedetében a gazdasági tényező meghatározó hatása alapján milyen mértékben játszanak szerepet, találhatóak gazdasági, politikai, szellemi mozzanatok, oldalak, hogyan megy át a gazdasági tényező politikai és eszmei jelenségbe és fordítva. Mindez következik az

²³ Tugarinov: „A történelmi materializmus kategóriáinak kölcsönös kapcsolatáról c. műben (Leningrád 1958).

²⁴ I. m. 96. o.

²⁵ Sipos János: Szükséges helyreigazítás. Tájékoztató, 1959. 7. sz.

²⁶ I. m. 55. o.

ontológia és gnoszeológia új tartalmából, a kettő viszonyának új jellegéből a dialektikus és történelmi materializmusban.

Módszertani-világnézeti szempontból a társadalom jelenségeinek nem-materialista ontológiai szemlélete mutatkozik meg *Barta Jánosnak* a művészi tükrözésről írt tanulmányában²⁷ és egyes hozzászólásokban. Barta János tanulmányában azt elemzi, milyen sajátos módon tükrözi a művészet a valóságot. Először is azt vizsgálja, „mi a „valóság” a művészet szempontjából?”²⁸ Ez alapvető filozófiai kérdésfeltevés; a válasz rányomja a bélyegét az egész tanulmányra. Szerző nem a materialista történelemfelfogás alapján ad választ a felvetett kérdésre, hanem olyan „ontológiai” szemlélet alapján, amely lépést jelent a szubjektív idealizmus felé. Szerinte „az irodalom és a művészet számára a közvetlen valóság, amelyet tükröztetnie kell: a meghatározott természeti, társadalmi és gazdasági viszonyok között élő ember, de az egész ember. Hiszen maga Marx arra is utal, hogy az ember voltaképpen a társadalmi viszonylatok összege, összefüggése, sűrítése. Általában bizonyos előítélettel csak a társadalmi vagy esetleg csak a „külső” valóságot szokták valónak számitani, mint ami az emberi tudattól függetlenül létezik. *De hiszen maga a tudat is valóság; az ember belső világa: élményei, érzelmei, még a legszubjektívebbek is; valóság az álom, az ábránd, a hiedelem is, csak eszünkkel a maga helyére kell tennünk. S ha a művészet számára a valóságot az „ember”-ben látjuk, ne feledjük el, hogy az első ember, aki tekintetbe esik,* (Eddigi kiemelés tőlem — M. L.) nem az, akit kívülről lát, környezetében megtapasztal, hanem mégis csak az *alkotó* maga; ő az, akiben elsősorban „összesűrűsödnek a termelési viszonyok”; ő az, aki a megadott történelmi-társadalmi helyzetet a maga bőrére érzi; bármit alkot is, ezen az alapon kell alkotnia. S az így felfogott valóság a művészetek számára elég teherbíró és széles: elférnek rajta nemcsak a szűkebb értelemben vett ábrázoló művészetek, aztán a prózai epika, a dráma, amelyeken elsősorban szoktuk demonstrálni a valóság visszatükrözését — hanem az olyan művészeti ágak is, mint a zene, a lírai költészet vagy a tánc”.²⁹ Barta szerint tehát egyaránt „valóság” a) az objektív társadalmi viszony, b) az emberi tudat, c) az alkotó maga. Ezeket a tényezőket tükrözi a művészet, elsősorban és közvetlenül magát a művészt.

Természetesen helyes az, hogy a szerző igyekszik hangsúlyozni a művészi tükrözés sajátosságait, de közben azt a filozófiai-módszertani hibát követi el, hogy nem veszi figyelembe a különböző társadalmi jelenségek között a *létezés módja és jellege szempontjából meglevő minőségi különbségeket*, azt, hogy a tudat s a művész mint egyén, tényleg valóság, azonban már leszármazott, nem elsődleges, hanem másodlagos valóság. Kétségtelen, a társadalom tudata bizonyos szempontból felfogható mint olyan valóság, amelynek objektív tartalma és fejlődési menete van. Ez az objektív mozzanat éppen az, hogy a tudattól független objektív termelési módot tükrözi s nagy általánosságban annak mozgása szerint változik. Lényegében ugyanez vonatkozik az emberi tudat pszichikai oldalára is. (Természetesen a szubjektív oldal itt erősebb.) A művész szintén másodlagos valóság, az adott termelési- és osztályviszonyok terméke. Annak ellenére, hogy a művészi tükrözés az alkotón keresztül valósul meg, a művészet *végző forrása* mégis a művésztől függetlenül létező, az adott

²⁷ Barta János: Néhány szó a művészi tükrözésről. Alföld, 1960. 3. sz.

²⁸ I. m. 140. o.

²⁹ I. m. 141. o.

társadalomban uralkodó termelési viszonyok rendszere, amely az osztály-szerkezeten keresztül alapvetően determinálja magát a művészt is. Ennek figyelmen kívül hagyása a materialista tükrözési elmélet szubjektivista eltorzítását eredményezi.

Barta János „valóság”-felfogásából súlyos, s társadalmunkban a művészet elé állított követelményekkel éles ellentmondásban levő következtetéseket lehet levonni. Végső soron ugyanis a felé tendál megállapítása, hogy a művészetnek nem a társadalom életét, társadalmunk mai viszonyaiban meglevő reális problémákat, hanem az alkotót kell tükröznie, annak élményeit, érzelmeit, az alkotó által közvetített és megszürt valóságot. Ez a felfogás objektíve a művészet társadalmi nevelőfunkciója jelentőségének lebecsülését, a művészek elfordulását a jelen társadalmi harcoktól, a szubjektivizmust és a befeléfordulást indokolja meg a művészi tükrözés szintjén. Mindez abból a hibás ontológiai álláspontból következik, amely nem tesz különbséget a társadalom elsődleges és leszármazott tényezői, végső soron az anyagi és tudati viszonyok között.

3. *A történelmi materializmus mint a marxista—leninista filozófia szerves része*

A történelmi materializmus filozófia-jellegének tagadása vagy legalább is vitatása még mindig megtalálható filozófiai életünkben. Egyes marxista filozófusok Engelsnek abból a tételéből, hogy a régi filozófia jelentős része felolvad a pozitív tudományokban s csak a gondolkodásról szóló tudomány marad meg önállóan, messzemenő következtetéseket vonnak le a marxista—leninista filozófia tárgyára vonatkozóan, s olyan nézetekhez jutnak el, amelyek helytelen irányba befolyásolják a filozófia területén folyó tudományos és propaganda munkát is. Többek között arra a megállapításra jutnak, hogy a történelmi materializmus nem része a marxista filozófiának, nem-filozófiai jellegű tudomány. Egyetemi filozófiai oktatók között is található olyanok, akik Engelsre hivatkozva arról beszélnek, hogy a marxista—leninista filozófia tárgya egyre szűkül, s ahogy a természettudományok egzakttá válása a filozófia tárgyát a gondolkodásról szóló tudományokra szűkítette le, úgy a társadalomtudományok egzakttá válása — amely a marxizmus létrejöttével kezdődött meg s napjainkban is tart — feleslegessé teszi a történelmi materializmust. A materialista történelemfelfogásnak tehát csak időleges jelentősége van. A marxista—leninista filozófia: a dialektikus materializmus — a történelmi materializmus nélkül.

A történelmi materializmus filozófia-jellegének bizonyítása előtt vizsgáljuk meg, hogy a *marxizmus megalapozói tényleg azt tanították-e, hogy a marxista filozófia dialektikára és logikára szűkül le*. A valóságban ezt Marx, Engels és Lenin sohasem állították. A marxizmus klasszikusai a régi filozófia felbomlásáról beszélnek. Ennek félreértésére, félremagyarázására alapozódik a fenti felfogás. A marxizmus megalapítóinak néhány műve világosan tanúsodik erről.

A „*Német ideológiá*”-ban Marx és Engels az „ideológia” és a „filozófia” fogalmát „spekulációs metafizikai rendszer” értelmében használják.²⁰ A „törté-

²⁰ Lásd összefoglalóan Marx—Engels: *A német ideológia*. Szikra, Budapest 1952. 31—32. o.

netfilozófia” területén ekkor a hegeli filozófia uralkodott. Mind az ó-, mind az ifjuhegeliánusok megmaradtak az „ideológia” keretén belül. Jellemző rájuk : a társadalom vizsgálatánál *önkényes előfeltételekből, dogmákból* indultak ki, s nemcsak válaszaikban, hanem már kérdésfeltevéseikben is misztifikáció rejlett.³¹

A történetfilozófiával ellentétben Marx és Engels kiindulópontja : a *valóságos életfeltételek*, „a valóságos egyének, cselekvéseik és anyagi életfeltételeik”.³² Míg a német „filozófia” az égből szállt le a földre, Marx és Engels a valóságos emberek anyagi életfolyamataiból jutnak el az ideológiai tükröződésig.³³ Az ideológiák elvesztik „önállóságuk látszatát”.³⁴ Ezek kifejtése után összefoglalják a történetfilozófia és a materialista történetfelfogás ellentétét : „Tehát ott, ahol a spekuláció megszűnik, a valóságos életnél kezdődik az igazi, a pozitív tudomány, az emberek gyakorlati fejlődési folyamatának ábrázolása. A tudatról szóló frázisok megszűnnek, helyükbe igazi tudásnak kell lépnie. Mihelyt a valóságot ábrázolják, az *önálló* filozófia elveszti létalapját. *Helyére* legfeljebb a *legáltalánosabb eredmények összefoglalása léphet*, amelyek az emberek történeti fejlődésének szemléletéből elvonatkozathatók. Ezeknek az absztrakcióknak önmagukban, a valódi történelemtől elválasztva egyáltalán nincs értékük. Csak arra valók lehetnek, hogy a történeti anyag rendezését megkönnyítsék, egyes rétegeinek egymásutánját jellemezzék. *De semmiképpen sem adnak, mint a filozófia, receptet vagy sémát, amelyhez a történeti korszakokat hozzá lehetne szabni.*”³⁵ (Kiemelés tőlem—M. L.) Ebből egészen nyilvánvaló, hogy itt Marx és Engels : 1. a materialista történelemfelfogást mint viágnézetet, történelemszemléletet értelmezik, szemben a spekulatív történetfilozófiával ; 2. a történetfilozófia megszűnése után szükséges a történelmi valóság általános mozgástörvényeinek, „a legáltalánosabb eredmények”-nek az összefoglalása a történelmi materializmus elméletében.

Az „Anti-Dühring” c. műben Engels — mint ahogy arra fentebb már utalás történt — bírálja Dühring apriorisztikus, spekulatív metafizikai módszerét. A filozófia ilyen felfogásának eredménye az „ideológia”, a „külön filozófia”³⁶, továbbá a „történetfilozófia” és a „természetfilozófia” létrejötte.

Az „ideológia” ebben az értelmezésben azt jelenti, hogy a spekulatív gondolkodó alapelvekből épít fel egy gondolati rendszert. Az „alapelvek”-et „fejből szerkeszti” meg, ezekből indul ki és „rekonstruálja a világot”. Az „ideológia” tehát itt apriorisztikus spekulatív jellegénél fogva a valóságot torzító tudat. Ebben a fogyatékoságban szenvedett a marxizmust megelőző idealizmus, de a materializmus is, amennyiben „a gondolkodás és a lét viszonyával a természetben némiképp tisztában volt ugyan, de nem a történelemben. . .”³⁷ Engels végül azt mondja, hogy a valóság és tudat ilyen megfordítása mellett lehetséges csak „külön filozófia”. Itt a „*külön filozófia*” fogalma azonos a „*hamis tudat*” fogalmával.

E spekulatív, apriorisztikus „filozófiai” módszer „alkalmazása” a természetre és a történelemre, létrehozza a „természetfilozófiát” és „történetfilo-

³¹ I. m. 5—7. o.

³² I. m. 7. o.

³³ I. m. 9. o.

³⁴ I. m. 10. o.

³⁵ I. m. 10. o.

³⁶ Engels; Anti-Dühring. i. kiad. 352. o.

³⁷ I. m. 352. o.

zófiát". Engels már a „Bevezetés”-ben arról beszél, hogy a „régii természet-filozófia” pozitívumai ellenére³⁸ — a valóság bizonyos rész-összefüggéseinek *kitalálása* spekuláció útján — őket (Marxot és Engelst) nem elégíthette ki³⁹ azért, mert feladatuk nem az volt, hogy a „dialektikus törvényeket a természetbe beleszerkesszék”, hanem hogy azokat „a természetben megtalálják” és „belőle kifejtsék”.⁴⁰ Más helyen Engels elmondja azt is, hogy az „új tények” vizsgálata a régi idealista „történetfilozófia” elégtelenségéhez és a materialista történelemfelfogás létrehozásához vezetett.⁴¹

Milyen viszonyban van a marxista filozófia a régi spekulatív metafizikai rendszerekkel? Mi marad a régi filozófiából, milyen jellegű a marxista filozófia?

Az „Anti-Dühring” c. mű egyik helyén arról beszél Engels, hogy a marxizmussal létrejött a modern materializmus a természetben és a történelemben. Majd így folytatja: „E modern materializmus mindkét esetben lényegénél fogva dialektikus és *nincs többé szüksége a többi tudomány fölött álló filozófiára*. Mihelyt minden egyes tudomány elé azt a követelményt állítjuk, hogy tisztázza helyét a dolgok és a dolgok ismeretének egyetemes összefüggésében, az egyetemes összefüggésnek minden *külön* tudománya fölöslegessé válik. Ami akkor az egész *eddigii* filozófiából még *önállóan* megmarad, az a gondolkodás és a gondolkodás törvényeinek tana — a formális logika és a dialektika. *Minden más* feloldódik a természet és a történelem pozitív tudományában.”⁴² (Kiemelések tőlem—M. L.)

Itt Engels nem arról beszél, hogy a marxista filozófia tárgya logikára és dialektikára szűkül le. E problémát — a marxista filozófia tárgyát — egyáltalán nem is érinti. Arról beszél, hogy a modern materializmus létrejöttével óriási változás történik a filozófiai eszmék történetében, mert megszűnik a tudományok-tudománya szerepét betöltő spekulatív „külön filozófia”. Az egész eddigi filozófiából csak a logika és a dialektika marad, a többi feloldódik a pozitív tudományokban (a történetfilozófia a történettudományban, a természetfilozófia a természettudományokban). A formális logika nem oldódhat fel semmi pozitív tudományban, mert a logikának megfelelő pozitív tudomány nincs, a dialektika pedig az új világnézet csirája lesz.

Szó sincs itt arról, hogy a marxista filozófia a logika és dialektika lenne. A marxista filozófia : a következetesen, minden területre (a társadalomra is) kiépített modern (dialektikus) materialista világnézet, tehát a dialektikus és történelmi materializmus.

Engels a „modern materializmus”-ról beszélve azt mondja : „Egyáltalán nem is filozófia ez már többé, hanem *egyszerű világnézet*, amelynek nem egy *külön tudományok-tudományában*, hanem a tényleges tudományokban kell *beválnia és ténylegesen hatnia*. A filozófia itt „megszűnt”, azaz „túlhaladott is fenntartott is”; túlhaladott *formájában*, fenntartott tényleges tartalmában”.⁴³(Kiemelések tőlem—M. L.) Engels itt a marxista filozófia leglényegesebb sajátosságát és társadalmi rendeltetését fogalmazza meg: a *valóságból* vonatkoztatja el tételeit, s mint *világnézet*, nem a szaktudományoktól külön, önmagában igazolódik, hanem a szaktudományokban. (A szaktudományok mellett ter-

³⁸ I. m. 12. o.

³⁹ I. m. 12. o.

⁴⁰ I. m. 13. o.

⁴¹ I. m. 28. o.

⁴² I. m. 27. o.

⁴³ I. m. 143. o.

mészetesen a társadalmi gyakorlatban; Engels ezt az összefüggést itt nem tárgyalja.) Engels nem mondja azt, hogy a világnézetként felfogott materialista filozófiára ne lenne szükség, ellenkezőleg: önállósággal rendelkezik, s mint a valóság általános törvényszerűségeit feltáró világnézetet külön is össze kell foglalni. De ez az összefoglalás (a dialektikus és a történelmi materializmus rendszere) nem a tudományok felett álló spekulatív filozófiai rendszer. A régi filozófia „formájában” „túlhaladott”, amennyiben a tudományok-tudománya volt, de „fenntartott tényleges tartalmában”: amennyiben feltárja a természet, a társadalom és a gondolkodás általános törvényszerűségeit.

„*Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása*” c. művében Engels Hegel filozófiai rendszerét mint az utolsó nagy „metafizikai rendszert” jellemzi. E spekulatív rendszert nevezi „filozófiának a szó eddigi értelmében”.⁴⁴ Más helyen is a metafizikai jellegű, a tudományok-tudományaként felfogott gondolati rendszert tartja „filozófiának”.⁴⁵ Hegel kidolgozza a filozófia történetében addigi legfejlettebb metafizikai rendszert s másrészt, a valóság dialektikájának megsejtésével megmutatja a filozófia továbbfejlődésének útját: a *valósághoz fordulást*, a természet és társadalom dialektikája feltárásának nagy jelentőségét. Végző sorban ehhez a „valósághoz fordulás”, s ezáltal a természet és társadalom dialektikájának a felismerése adja a legnagyobb, forradalmi változást a filozófia történetében. Ezt pedig Marx és Engels valósították meg.

Engels e művében kifejti, hogy a marxizmus nagy vívmánya a filozófia területén a történelem materialista felfogásának létrehozása. Előbb a régi „történelemtudományt” bírálja, majd kifejti a materialista történelemtudomány lényegét. „A történelem, a jog, a vallás stb. filozófiája itt is abban merült ki, hogy az eseményekben magukban kimutatandó valóságos összefüggést a filozófus fejében készült összefüggésekkel helyettesítették. . .”⁴⁶ A feladat az volt, hogy a mesterséges, konstruált összefüggéseket kiküszöböljék és feltárják a „valóságos összefüggéseket”, az általános mozgási törvényeket, „amelyek az emberi társadalom történetében mint uralkodó törvények érvényesülnek”.⁴⁷ Ezzel Engels megfogalmazza a materialista történelemtudomány lényegét.

Szükséges volt ilyen részletesen felidézni Engels gondolatait azért, hogy könnyen érthetőek legyenek végző következtetései s kiküszöbölhetőek legyenek az ezzel kapcsolatos helytelen értelmezések. Engels a „Feuerbach. . .” c. mű végén befejező következtetésként ezt mondja: „Az előbbieken nem adhatam mást, mint a marxi történelmi felfogás vázlatát, legfeljebb még néhány szemléltető példával kibővítve. A bizonyítékokat maga a történelem szolgáltatja. . . De ez a felfogás a történelem terén éppúgy véget vet a filozófiának, mint ahogy a természet dialektikus felfogása minden természetfilozófiát nemcsak feleslegessé, de lehetetlenné is tesz. *A feladat nem az többé, hogy ki-ki a fejében gondoljon ki összefüggéseket, hanem, hogy azokat a tényekben fedjék fel.* A természetből és a történelemből kiűzött filozófia számára így csak a tiszta gondolat birodalma marad meg, amennyiben megmarad: magának a gondolatfolyamatnak törvényeit kutató tan, a logika és a dialektika.”⁴⁸ (Kiemelés tőlem—M. L.) Ez magyarázatra sem szorul, teljesen egyértelmű és világos!

⁴⁴ Marx—Engels: Válogatott művek II. Szikra, 1949. 360. o.

⁴⁵ I. m. 381. o.

⁴⁶ I. m. 386. o.

⁴⁷ I. m. 396. o.

⁴⁸ I. m. 396. o.

A fenti idézetek egyrészt azt bizonyítják, hogy a marxizmus megalapítói nem a marxista filozófiára, hanem a *régi* filozófiára vonatkoztatják azt a tételt, hogy a „filozófiá”-ból csak a logika és dialektika marad, másrészt, hogy a marxista filozófiát nemcsak a dialektika és logika alkotja. Marx és Engels-szel összhangban Lenin is kiemeli, hogy az „eddiggi filozófiából” marad meg a logika és dialektika.⁴⁹

T. Pavlov „A dialektikus materialista filozófia és a szaktudományok” c. művében helyesen látja⁵⁰ azt, hogy Engels szerint a régi filozófia olvad fel a pozitív tudományokban. Utal Lenin „Marx Károly” c. művére, ahol Lenin Engels fenti tételét fejtegetve arról is beszél, hogy a dialektika magában foglalja az ismeretelméletet. A továbbiakban hivatkozik Leninnek a dialektika, a logika és az ismeretelmélet azonosságáról a „Filozófiai Füzetek”-ben kifejtett tanítására. Majd mindebből az alábbiakat vonja le következtetésként: „... az addigi filozófiával szemben „a gondolkodásról szóló tanítás” (vagyis az ismeretelmélet. . . a formális logika és a dialektika) alkotja a mai tudományos filozófiát.”⁵¹

Más helyen is világosan kifejti, hogy marxista—leninista filozófia : ismeretelmélet, dialektika és logika.⁵² Ez állítólag Engels és Lenin tanítása lenne. Rögtön ezzel szemben utal arra a nagyon is jogos ellenvetésre, hogy ha a marxista filozófia tárgyát leszűkítjük a gondolkodásról szóló filozófiai szaktudományokra „mi lesz a létről (a természeti és társadalmi létről) szóló”⁵³ filozófiai tanítással. Ezt az ellentmondást úgy kísérli meg feloldani, hogy egyrészt szorítja a lételmélet és ismeretelmélet átmennek egymásba a dialektikus materializmusban, a lételmélet benne van, felolvad az ismeretelméletben, másrészt a materialista dialektika a természeti és társadalmi lét fő törvényszerűségeit is magában foglalja, s ilyen értelemben pl. a történelmi materializmus is benne van a materialista dialektikában, logikában és ismeretelméletben. Pavlov művében egyértelműen állást foglal a történelmi materializmus filozófia-jellege mellett, mivel szerinte a történelmi materializmus „az egyetlen és egységes dialektikus materialista filozófiai tudomány egyik alkotórésze, illetve oldala. . .”⁵⁴ Mégis, amikor a marxista filozófia tárgyát fenti módon értelmezi, utat nyit annak a felfogásnak, amely szerint a történelmi materializmus nem filozófia.

Ezek után meg kell vizsgálnunk, mennyiben, milyen értelemben tekinthető a történelmi materializmus a marxista filozófia részének, oldalának. A dialektikus materializmus és a materialista történelemfelfogás között olyan *szerves, elszakíthatatlan belső kapcsolat* van, hogy a két rész nem is választható élesen szét. Ezt a megállapítást nem Marx, Engels és Lenin idézetekre való hivatkozással kell bizonyítani — bár belső összefüggésükben vizsgálva a marxizmus klasszikusainak idevonatkozó tanításait, megállapítható, hogy a történelmi materializmust filozófiai jellegűnek fogták fel — hanem tartalmilag, lényegileg, a marxista—leninista világnézetten alapuló önálló érvekkel.

Mi a történelmi materializmus? *Materialista* történelemfelfogás, a modern *materialista világnézet* érvényesítése a történelem területén, materialista törté-

⁴⁹ Lenin: Marx Károly. Marx, Engels, marxizmus. Szikra, 1949. 14. o.

⁵⁰ I. m. 109. o.

⁵¹ I. m. 110. o.

⁵² I. m. 124. o.

⁵³ I. m. 112. o.

⁵⁴ I. m. 100. o.

nelemszemlélet. Szemben az idealista történetfilozófiával, Marx és Engels materialista álláspontot foglaltak el a társadalmi jelenségek vizsgálatában is, s így a materialista filozófiát teljesen kiépítették, a társadalmi ember tevékenységére is alkalmazták. Minden marxista—leninista feltétlen elismeri azt, hogy a XVII. és XVIII. század materializmusa a társadalmi jelenségek vizsgálata terén végső soron idealista volt, s hogy Marx és Engels olyan értelemben is túlhaladták a régi materializmust, hogy létrehozták a történelem materialista szemléletét, hogy *kiépítették a materialista filozófiát az emberi történelem vonatkozásában is*. Ez a „történeti érv” azonban nem elégti ki azokat, akik arról beszélnek, hogy a történelmi materializmus csak addig létjogosult, míg minden társadalomtudomány egzakttá nem válik. Nyilvánvalóan „logikai” érvek alapján jutnak erre a következtetésre. Meg kell tehát vizsgálni „logikai” szempontból a történelmi materializmus filozófia-jellegét.

Minden marxista azon az állásponton van, hogy a filozófia alapvető, központi kérdése : a lét és tudat viszonyának kérdése, s hogy ez a marxista—leninista filozófia alapkérdése, lényege is. Vajon a történelmi materializmusnak van-e valami szerepe a lét és tudat marxista, dialektikus materialista megoldásában? A valóságban a lét és tudat viszonyának kérdését — nem a társadalmi lét és társadalmi tudat viszonyáról van szó — a dialektikus és történelmi materializmus belső egységben, *együtt* válaszolja meg. Ha ez így van, akkor a történelmi materializmusnak ide vonatkozó tanításai *általános* filozófiai jelentőségűek és jellegűek. Továbbá : a *materialista* szemlélet a történelem területén több alapvető kérdésben, így pl. a társadalmi létről és társadalmi tudatról, s az alapról és felépítményről szóló tanításban konkréttizálódik. Ezek már a *történelemre* alkalmazott filozófiai kérdések, tehát az előbbinél kevésbé általánosak, ill. az általános filozófiai problémák alkalmazott oldalai, vonatkozásai : mégis ezek nélkül nem képzelhető el *materialista szemlélet* a társadalomban, a történelemben.

A történelem materialista szemlélete teszi lehetővé azt, hogy több alapvető filozófiai kérdésben kialakulhasson a dialektikus materialista álláspont. Két kérdésre utalunk röviden ; az egyik a tudat, a másik a gyakorlat problémája. Ismeretes a mechanikus materializmus álláspontja a tudat kérdésében : a tudatot a természet részének tekintve lényegében anyagi jellegűnek vette, mely egyszerűen tükrözi a külvilágot. Csak a történelem materialista szemlélete alapján lehetett ezt az álláspontot túlhaladni. Először is meg kellett magyarázni az ember lényegét, az emberi tudat keletkezésének biológiai és társadalmi folyamatát, egyáltalán : fel kellett tárni a társadalom, az ember specifikumát a természettel szemben. E nélkül a tudat kérdése nem érthető meg; általában : a filozófia alapkérdése sem érthető meg tudatosan. Hogyan válaszolta meg mindezeket a kérdéseket a marxizmus a történelem materialista felfogása alapján? Úgy, hogy feltárta a *munka* szerepét az ember, az emberi tudat, az emberi társadalom keletkezésében, feltárta az emberi tevékenység fő sajátosságát — a célszerű munkatevékenységet — a természettel szemben s így képes volt megtalálni a tudat, továbbá az anyag és tudat viszonyának helyes, dialektikus materialista filozófiai értelmezését. A munka, a termelés, a termelési mód szerepének felismerése nélkül — ez pedig a materialista történelemfelfogás végső lényege — az anyag és tudat filozófiai problémája nem oldható meg.

A másik kérdés a gyakorlati filozófia jelentősége. Ismeretes, hogy a marxista ismeretelmélet a dialektika mellett éppen a gyakorlat kérdésében

haladta túl az összes megelőző ismeretelméleteket ; a gyakorlat ismeretelméleti szerepének és jelentőségének feltárásával minőségileg új ismeretelmélet jött létre. Miért állíthatja a dialektikus materializmus gnoszeológiájának középontjába a gyakorlatot? Azért, mert az emberi társadalom fejlődéstörvényeinek felismerésével fel tudta tárni a gyakorlat ismeretelméleti jelentőségét. A történelmi materialista felfogása és a gyakorlat ismeretelméleti szerepének felismerése közötti összefüggés nyilvánvaló, hisz a gyakorlat : az emberi tevékenység ; az emberi cselekvés törvényszerűségeit pedig a materialista történelemfelfogás tárja fel.

Látható, hogy a dialektikus materializmus centrális problémái a történelmi materializmus nélkül nem oldhatók meg. Éppen ezért a dialektikus és történelmi materializmus : *egységes marxista—leninista filozófia*. E mellett azonban fontos azt is hangsúlyozni, hogy a történelmi materializmus sajátos része a marxista—leninista filozófiának.

A történelmi materializmus azért *sajátos* területe a marxista—leninista filozófiának, mert a *történelem területén a filozófiai materializmus sajátos társadalmi* kategóriákban jelenik meg. Ilyenek pl. a termelőerők és termelési viszonyok, a társadalmi lét és társadalmi tudat, az alap és felépítmény, a néptömegek stb. A materialista világnézet alkalmazása a társadalomra azt jelenti, hogy a marxizmus a társadalom fejlődését a termelési mód fejlődéséből vezeti le, a társadalom egészét egységes fejlődési folyamatnak tekinti.

Itt kell válaszolni arra az ellenvetésre, amely a marxista filozófia tárgyának abból az általános meghatározásából indul ki, hogy a marxista filozófia a természet, a társadalom és a gondolkodás törvényszerűségeivel foglalkozik, s hogy ezeket az általános törvényszerűségeket a dialektikus materializmus tárja fel. A történelmi materializmus viszont a *társadalom* általános mozgástörvényeit kutatja. E felfogás szerint a történelmi materializmus nem filozófia, mert a társadalomnak azokat a legáltalánosabb törvényszerűségeit, amelyek a valóság egészére jellemzőek, már a dialektikus materializmus feltárta. (Az anyag fogalma a termelési viszonyok anyagi jellegét is magában foglalja.) Ennek az érvnek alaphiányossága az, hogy feltételezi a dialektikus materializmus és a történelmi materializmus bizonyos fokú kettéválasztását.

Azokat a közös törvényszerűségeket, amelyeket a dialektikus materializmus feltár, s amelyek a valóság egészére jellemzőek, a társadalomra nem lehet *absztraktnan* alkalmazni. A történelemben az emberek cselekszenek, aminek következtében a dialektikus materializmus által feltárt általános törvényszerűségek sajátos, különös formában érvényesülnek. A történelmi materializmus mint a marxista filozófia (a filozófiai materializmus) oldala, éppen azt tárgyalja, hogy a dialektikus *materializmus* általános törvényszerűségei milyen sajátosságokkal, hogyan érvényesülnek az *emberi* társadalomban. E különös, sajátos érvényesülési mód feltárása nélkül semmit sem mondtunk filozófiai szempontból a társadalomról. Ezt a különös érvényesülési módot pedig a materialista történelemfelfogás magyarázza meg, meghatározva a történelem mozgásának általános törvényeit. Következésképpen a történelmi materializmus — a marxista—leninista filozófia szerves, elszakíthatatlan része, oldala.

A marxista—leninista filozófia a kapitalista társadalom megváltoztatásának és a kommunizmus építésének eszmei fegyvere, az osztályharc fontos ideológiai eszköze. Ebből is következik, hogy a marxista filozófia *nem állhat meg a szélső absztrakciónál*, hanem konkrétan is meg kell magyaráznia a tár-

sadalom általános problémáit, fel kell tárnia a szocialista társadalom fejlődésének általános törvényszerűségeit, a két rendszer harcát, a szocializmus győzelmes előrehaladásának folyamatát. Ezt az osztályharcos-politikai funkcióját a marxista—leninista filozófia a történelmi materializmuson keresztül is teljesíti. Ilyen értelemben a marxista filozófia történelmi rendeltetése és gyakorlati jellege is a történelmi materializmus filozófia-jellegét bizonyítja.

A történelmi materializmus filozófia-jellegével kapcsolatban időnként olyan ellenvetések is hallhatók : teljesen világos a társadalmi lét és társadalmi tudat viszonya kérdésének filozófiai jellege, de miért filozófiai kérdés pl. az osztályharcról, az államról, stb.-ről szóló tanítás. Mások viszont azt vallják, hogy a történelmi materializmusban a társadalomtudományi kategóriák szerkezetileg nem függenek össze az alapvető filozófiai kategóriákkal. Így pl. Tugarinov professzor is a történelmi materializmus kategóriáiról írt művében kifejti, hogy a történelmi materializmus „szociológiai kategóriái” (pl. gazdaság, politika, demokrácia, diktatúra, osztály, állam stb.) strukturálisan nem függenek össze a dialektikus materializmus kategóriáival. Ezeknél a kategóriáknál a dialektikus materializmus csupán mint „vizsgálati módszer” van jelen.

E kérdés eldöntéséhez azt kell megvizsgálni, hogy fenti társadalmi jelenségek a valóságban összefüggenek-e egymással. A társadalmi gyakorlat bizonyítja, hogy a termelési mód meghatározza az osztályokat, az államot, a politikát stb. Vagyis az objektív társadalmi valóságban vannak bizonyos általános összefüggések (legalapvetőbb : a termelési mód meghatározó szerepe), azaz általános törvényszerűségek. A történelmi materializmus mint *materialista* történelemszemlélet éppen ezeket az általános összefüggéseket (törvényszerűségeket) tárja fel. Pl. az osztályoknak a társadalom életében létrejött szerepéről szóló tanítás is a materialista szemlélet következménye. (Az osztálytagozódás a termelés adott rendszerének függvénye.) Ugyanígy a néptömegek történelemformáló szerepéről szóló elmélet is ; ismeretes, hogy az objektív gazdasági törvények és a néptömegekről szóló tanítás között közvetlen összefüggés van. Ebből következik, hogy a materialista szemlélet összefüggésében a történelmi materializmus fent említett társadalomtudományi kategóriái *filozófiai* kategóriák. A marxista filozófusok fontos feladata, hogy ezeket a kategóriákat filozófiai szempontból — általános tartalmukat kiemelve — tárgyalják, azaz mind az oktatásban, mind a tudományos munkában a filozófiai egzaktság színvonalára emeljék.

Összefoglalva : a materialista szemlélet csak úgy adhat valóságos képet a társadalomról, ha nem áll meg a szélső absztrakcióknál, hanem feltárja a társadalom mozgását meghatározó erőket, a társadalom szerkezetét, a társadalom történeti tagozódását. A materialista szemlélet (filozófiai materializmus) ezért sajátos formában jelenik meg a társadalom vonatkozásában, mint a történelmi materializmus. Éppen ezért a történelmi materializmus az egységes és oszthatatlan marxista—leninista filozófia szerves része, oldala.

О НЕКОТОРЫХ ВОПРОСАХ ПРЕДМЕТА И ХАРАКТЕРА МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Ласло Мольнар

В своей статье автор с одной стороны рассматривает вопрос о месте онтологии в диалектическом и историческом материализме, а с другой стороны, доказывает философский характер исторического материализма.

Касаясь онтологию, автор критикует онтологические взгляды современной буржуазной философии, и приходит к выводу, что в диалектическом и историческом материализме нельзя онтологию интерпретировать, так, как это делается в буржуазной философии, где вообще абстрагируют от вопроса соотношения материи и сознания. Главный вывод этого раздела —: при трактовке онтологии в марксистско-ленинской философии нельзя обходить основной вопрос философии и не обратить внимания на соотношение материи и сознания, а также на относительно противоречие между ними. В диалектическом и историческом материализме исходным пунктом в онтологии является основной вопрос философии. При анализе общественных явлений с онтологической точки зрения необходимо выявить объективную и субъективную стороны этих явлений. В статье критикуются взгляды, по которым при исследовании общественных явлений с точки зрения онтологии не надо считаться с антагонизмом материи и сознания.

Трактуя о философском характере исторического материализма, автор опровергает концепцию, которая утверждает, будто основатели марксизма ограничили марксистско-ленинскую философию на диалектику и логику (теорию познания). Есть люди, которые исходя из этого, отрицают философский характер исторического материализма. Философский характер исторического материализма с точки зрения логики автор усматривает в следующем. Исторический материализм есть приведение в действие марксистского философского (диалектического) материализма в области истории. Марксистско-ленинская философия не может довольствоваться крайними, самыми общими философскими абстракциями, а должна дать общую картину с конкретным содержанием об истории общества закономерностях его развития. В области истории и общества марксистская философия реализуется в своеобразных общественных категориях, раскрывая определяющую силу движения общества, его структуру и историческую очередность. Именно поэтому исторический материализм представляет собой своеобразную (общественную) сторону и своеобразную часть марксистского философского (диалектического) материализма.

ABOUT SOME PROBLEMS CONCERNING THE SUBJECT AND CHARACTER OF MARXIST—LENINIST PHILOSOPHY

by László Molnár

The author dealt with the question of ontology in dialectical and historical materialism. On the other hand he proved the philosophical character of historical materialism.

Discussing ontology he criticized the ontological conception of bourgeois philosophy. According to the article existentialism in dialectical and historical materialism cannot be interpreted as in bourgeois philosophy, where abstractions from the question concerning the relations between material substance and conscience, can easily be made. In dialectical and historical materialism the starting point of ontology is the fundamental question of philosophy. With the existentialist analysis of the social phenomena, the objective and subjective sides of the different phenomena has to be carried through. The article criticized the view which claimed that with an ontological analysis of social phenomena the contradiction between substance and conscience should be disregarded.

Discussing the philosophical character of historical materialism, it refuted the conception which alleged that the founders of Marxism had narrowed Marxist—Leninist philosophy to dialectics and logic. Using that argument some people try to deny the philosophical character of historical materialism.

The article stated that the philosophical character of historical materialism, from a logical point of view, manifested itself in the following ways: historical materialism is the application of Marxist philosophical (dialectical) materialism in history. Marxist—Leninist philosophy does not stop at the most general philosophical abstractions, for it has to render a general picture with concrete contents about the history of society and the general laws of its development. In the field of society and history, Marxist philosophy appears in characteristic social categories, showing and revealing the determining force of the movement of society, the structure of society and its historical division. It is because of that, that historical materialism has a characteristic side and is the part of Marxist philosophical (dialectical) materialism.

A dialektikus és logikai ellentmondás különbségéről

SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY

Az utóbbi időkben ismét fellángolt a vita a marxista filozófusok között a dialektikus és logikai ellentmondás különbségének értelmezése körül. Legutóbb Molnár Erik elvtárs könyvének — „A történelmi materializmus filozófiai alapproblémái” második kiadása kéziratának — a Filozófiai Munkaközösségben való megvitatásán csaptak össze a szembenálló elképzelések. Itt ismét nyilvánvalóvá vált, hogy mennyire fontos kérdéstről van szó. Véleményem szerint ugyanis azok a hibák, melyeket a szerző a determinizmus és a dialektika törvényei elemzésében elkövetett, nagymértékben az ellentmondás metafizikus felfogására vezethetők vissza. Világos ugyanis, hogy a dialektika alapvető kategóriájának — az ellentmondásnak — metafizikus felfogása, lehetlenné teszi az olyan dialektikus fogalompárok viszonyának valóság-hű ábrázolását, mint az objektív gazdasági törvények és a tudatos emberi tevékenység, a szükségszerű és véletlen, a mennyiség és minőség, a fokozatosság és ugrás, az abszolút és relatív igazság stb. A probléma megoldása azért is égető, mert Molnár Erik egyáltalán nem áll egyedül az ellentmondásra vonatkozó koncepciójával. Ez nemcsak a filozófián (és annak egyetemi oktatásán) belül jelent problémát, hanem a marxista filozófia és a természettudomány kapcsolatában is. Nagyon fontos volna például kidolgozni a komplementaritási elvnek nemcsak materialista, hanem *következetesen dialektikus* materialista bírálatát. Ez nagy segítséget adhatna D. Bohm, J. P. Vigiér és mások e téren folytatott fizikai kutatásainak.¹ Ehhez azonban szintén az szükséges, hogy szakítsunk a dialektikus ellentmondás metafizikus értelmezésével, a dialektikus és logikai ellentmondás formális megkülönböztetésével.

E cikk csak a probléma *filozófiai lényegének* megvilágítását tekinti feladatának és természetesen nem terjedhet ki annak komplex logikai elemzésére. Nem térek ki a kérdéssel kapcsolatos felfogások részletes taglalására sem. A filozófiatörténeti előzményekből a marxizmus klasszikusainak felfogásán kívül, csupán Arisztotelész és Hegel koncepciójával kívánok röviden foglalkozni, mert enélkül nehezen érthetők meg a mai álláspontok és a probléma fejlődése.

*

Az ellentmondási (azaz ellentmondásmentességi) elvnek arisztotelészi felfogását csak akkor érthetjük meg, ha nem szorítkozzunk magának az ismert

¹ Lásd erről D. Bohm: Okság és véletlenség a modern fizikában. IV. fejezet 4. pont. (Gondolat, 1960.)

J. P. Vigiér: Az egyedi mikroobjektumok viselkedéséről szóló elmélet kérdéséhez. Filozófiai Értesítő, 1957. 5. szám.

tételnek idézésére (mely amúgy is különböző megfogalmazásokban maradt fenn, és ezért — mint látni fogjuk — *önmagában véve* különböző interpretációkat enged meg), hanem feltárjuk az ellentmondásmentességi elv helyét, szerepét az arisztoteleszi filozófiában, viszonyát e filozófiai rendszer lényegéhez.

Ismeretes, hogy Arisztotelész — bár a plátóni idealizmus bírálatából indult ki, s mindvégig ingadozott a materializmus és idealizmus között — végső soron az objektív idealizmus egy sajátos formája mellett kötött ki. Plátónnal szemben hangsúlyozza ugyan, hogy az általános nem létezhet külön az egyestől mégsem tudja megvalósítani tényleges egyesítésüket, mert felfogásában a dolgokban levő általános lényegi tartalom *szellemi*, míg az anyag csupán az egyedi meghatározottságot testesíti meg. A dolgok változásai azonban mindig az anyag változásait jelentik, s miután a lényegét mint szellemi szubsztanciát ez nem érintheti, maga a lényeg örök és változatlan; az elvont fogalom tulajdonságával rendelkezik.

„A mondottakból most már nyilvánvaló, — írja Arisztotelész — hogy az a tényező, amit formának vagy lényegnek jelöltünk meg, nem keletkezik, hanem a róla elnevezett összetett valóság keletkezik...”² „Mint mondottuk, másféle valóság az összetett egész s más a fogalom. Úgy értem ezt, hogy az egyik esetben a valóság az anyaggal egybefogott fogalom, a másikban pedig a fogalom általában.

S amennyiben az első értelemben vett valóságokról van szó, hozzátartozik a pusztulás és persze a keletkezés, míg a fogalomnak nincs pusztulása, amint hogy nincs keletkezése se...”³

„Lehetőségében ugyanis ugyanaz a dolog az ellenkezője is lehet, de valóságos mivoltában nem... a létezőknek van még valami olyan szubsztanciájuk is, amelynek egyáltalában nincsen se mozgása, sem elmúlása, se keletkezése.”⁴

Ily módon világos, hogy a változatlan *lényeg* csak *egy* lehet és az *nem tartalmazhat ellentmondást* :

„Mert nincs ugyan semmi akadály, hogy *ugyanaz ember is legyen meg fehér is* és ezer más; de ha egyszer arról van szó, hogy igazán embernek lehet-e ezt vagy azt mondani vagy sem, akkor erre a kérdésre csak egyértelmű felelettel lehet válaszolni, s nem lehet hozzátenni, hogy fehér is, meg nagy is... Mert ha van az embernek valami lényege, akkor ez nem lehet a nem-ember és az „ember nem”, amik pedig annak a tagadásai. A szó... egyet jelent, és pedig a szóban forgó dolog lényegét, szubsztanciáját. A szubsztanciát megjelölni pedig annyi, mint azt mondani, hogy ez és nem más a dolog mibenléte... Mert *éppen ebben különbözik egymástól a szubsztancia és az akcidencia*; a *fehérség pl. az embernek járulékos tulajdonsága, azért, mert éppen fehér, de az ember nem maga a fehérség.*”⁵ (Az én kiemeléseim. Sz. A.)

Jól jegyezzük meg tehát, Arisztotelésznel *nem a lét*, hanem csak a *lényeg* változhatatlan és ellentmondásnélküli! Ha nem szakította volna szét a valóságot anyagi konkrétságra és az ebben rejlő szellemi szubsztanciára, akkor felismerhette volna, hogy az anyagi lét ellentétes tulajdonságai által létrehozott változások a dolog lényegét is megváltoztatják, hiszen a lényeg mindig a dolgok lényege. Így azonban, bár beszél a lét szférájában levő ellentétekről (hiszen nála az anyag érzékszerveinkben feltáruló mozgása, változása —

² Metafizika. 1033 b.

³ Uo. 1039 b.

⁴ Uo. 1009 a.

⁵ Uo. 1007 a.

Pláton felfogásával ellentétben — az objektív valóságot mutatja), sőt megkülönbözteti a nemi és faji különbségeket is, ezek mégsem jelentik felfogásában a lényeg ellentmondásosságát. A nemek közötti különbségek eleve nem lehetnek ellentétek, mert ezeknek „nincs útjuk egymáshoz”: „más-más kategória alá tartoznak”, „összehasonlíthatatlanok”.⁶ Ez éppen a lényeg változhatatlanságából, ellentmondásmentességéből következik. A nemen belül beszél a faji különbségekről, „amely magát a nemet mássá teszi, illetve belülről tagolja. S az, ami e tagolás folytán létrejön, ellentét lesz.”⁷ Úgy tűnik, mintha itt elismerné a lényegen belüli ellentmondást, ez azonban csak látszat. A fajok közötti ellentét ugyanis *nem a lényeg ellentmondása*, hiszen a faji ellentétek nemük (azaz lényegük) szerint azonosak és csak fajuk szerint különbözők, ez pedig Arisztotelésznél teljesen különválnak. Mint leszögezi: „Ott ahol az ellentét ellentmondást jelent, nem lehet közbülső tag. Az ellentmondás ugyanis éppen az az ellentét, melynek vagy az egyik, vagy a másik tagja mindenféle dologra érvényes, amellet azonban közbülső tag nincs.”⁸ Vagyis szemben az ellentétekkel, melyeken belül mindig van a két szélsőséget egyesítő „közbülső” — hiszen ezek csupán az azonos lényeg fokozatilag különböző végletei — az *ellentmondás* viszonya nem tűr közbülsőt, hiszen ellentétes *lényegeket* (és nem azonos lényegű fokozatokat) kapcsol össze, amelyek éppen az önmagukkal való metafizikus azonosságuk folytán nem oldódhatnak fel egy „közbülsőben”, nem alkothatnak egységet egymással. Felmerülhet a kérdés, hogy a faji különbségek miért nem csaphatnak át nemi különbségbe? Ennek ismét az anyag és lényeg idealista szétválasztása a magyarázata. Arisztotelésznél ugyanis nem minden ellentét „fajalkotó”, mert nem minden ellentét tárja fel a „nem-fogalom sajátzerű tulajdonságait . . . S minthogy az egyik fogalom, a másik meg anyag, a fogalmi ellentétek faji különbségek alkotói; amik ellenben az anyaggal egybefoglalt egyedi ellentétek, azok nem ilyenek.”⁹

Arisztotelész tehát elzárja az egyedi változások faji változásokba vezető útját és ezért a faj itt épp olyan metafizikus állandó lesz, mint a nem. Miután a faj sem lehet *önmagában* ellentmondásos, a nem-fogalmat sem teszi *önmagában* ellentmondásossá. A fajok közötti ellentét ezért két szélső faj-fogalom külsődleges egymásravezetése, mely nem teszi a közös lényegüket kifejező nem-fogalmat ellentmondásossá.

Ez — dióhéjban — az arisztotelészi rendszer és módszer összefüggésének *alapvonala*. Helyesen mutat rá Sándor Pál: „. . .ami Arisztotelész logikájában az azonosság elve, ugyanaz a metafizikájában a szubsztancia fogalma.”¹⁰ Ez határozza meg az ellentmondásmentességi elv lényegét, mondanivalóját.¹¹ Amikor ennek az elvnek metafizikus, fejlődést tagadó jellegét aláhúzzuk,

⁶ Uo. 1054 b, 1055 a.

⁷ Uo. 1058 a.

⁸ Uo. 1057 a.

⁹ Uo. 1058 b.

¹⁰ Sándor Pál: Arisztotelész logikája. Gondolat, 1958. 182. o.

¹¹ Aquinói Tamás annyira fontosnak tartotta az ellentmondásmentességi elvet Arisztotelész logikájában, hogy még istennek sem engedte meg, hogy felülemelkedjen rajta. A Summa Theologica-ban leszögezi: „A föltétlen lehetőség eszméjével, tehát az isteni mindenhatóság körzetével is, ellentmondásban van, ami a létet és nemlétet egyszerre állítja. Ez aztán nem tartozik az isteni mindenhatóság alá, nem mintha az isteni mindenhatóság fogyatékos volna, hanem mert ebben nincs meg sem a tehetésnek, sem a lehetségnek jellege. . . . Ami . . . ellentmondást tartalmaz, nem tartozhatik az isteni mindenhatóság körébe. . . .” (Aquinói Szent Tamás szemelvényekben. Szent István Társ. 1943. 152. o.)

egyáltalán nem vonjuk kétségbe, hogy még ebben a minőségében is haladást jelentett a naív dialektika differenciálatlan ellentmondás-felfogásához képest és különösen azoknak a szofistáknak a nézeteihez viszonyítva, akik a dialektikát nihilisztikus relativizmussá torzították.

Engels pontosan megjelölte a arisztotelészi ellentmondásmentességi elvben azt az abszolút igaz magot, amely a valóság viszonylagos állandóságának felel meg, amely tehát — ha abszolutizált formában is — kifejezi a valóságban levő nyugalmat, állandóságot:

„Mindaddig, amíg a dolgokat mint nyugalmi helyzetben levőket, mint életteleneket, mindegyiket önmagában, egymás mellett és egymás után szemléljük, valóban nem találunk bennük ellentmondásokat. Találunk itt bizonyos tulajdonságokat, melyek részben közősek, részben különbözők, sőt egymásnak ellentmondók, de ebben az utóbbi esetben különböző dolgokra vannak elosztva úgy, hogy semmi ellentmondást nem tartalmaznak magukban. Amíg a szemléletnek ez a területe elégséges számunkra, addig elég nekünk a közönséges, metafizikai gondolkodásmód is. De egészen más a helyzet, mihelyt mozgásukban, változásukban, életükben, kölcsönös egymásrahatásukban vesszük szemügyre a dolgokat. Ekkor tüstént ellentmondásokra bukkanunk. Maga a mozgás ellentmondás; már az egyszerű mechanikai helyváltozás is csak azáltal mehet végbe, hogy valamely test egy és ugyanazon időpontban egy helyen és egyszermind egy másik helyen, egy és ugyanazon a helyen és nem azon a helyen van. És ez ellentmondásnak folytonos létesülése és egyidejű megoldása teszi éppen a mozgást.”¹² (Az én kiemelésem. Sz. A.)

Engelsnek e páratlanul kifejező sorai világosan megmutatják az ellentmondásmentességi elv történelmi helyét. Csak sajnálkozni lehet az olyan filozófusokon — itt K. Ajdukiewiczre és A. Schaffra gondolunk — akik *ma* akarnak visszatérni az ellentmondásmentességi elv arisztotelészi felfogásához.¹³ Az ilyen teoretikusokról valóban találó jellemzést adott Fogarasi Béla, amikor Arisztotelésznek azon sorai után, melyek az igazság változatlanóságát az *égitestek változatlanóságához* hasonlították, a következőket írta: „Az emberiség felfogása az égitestek változatlanóságáról Arisztotelész óta alaposan megvál-

¹² Engels: *Anti-Dühring*. Szikra, 1948. 115. o.

¹³ Lásd erről Erdei László: *A mozgás dialektikája*. Magyar Filozófiai Szemle, I. évf. 2—4. szám.

N. I. Sztjazskin: *A logikai paradoxonok és viszonyuk a dialektikus ellentmondásokhoz*. Voproszi Filozofii. 1958. 1. szám.

Schaffnak és Ajdukiewicznek egyébként figyelemre méltó elődei voltak a mozgásban rejlő ellentmondás engelsi felfogásának tagadása terén. Ezek közül érdemes megemlíteni *Csernovot*, aki „Filozófiai és szociológiai tanulmányok” c. művében (Moszkva 1907) vitába szállt Engelsszel, és akit Lenin ezért a „Filozófiai füzetek”-ben metafizikusnak bélyegez, miközben ismételten kiáll a mozgás engelsi meghatározása mellett. (I. m. 176. és 246—7. o.)

A másik — még az előbbinél is figyelemre méltóbb — előd *K. Kautsky* volt, aki „Die materialistische Geschichtsauffassung” c. művében szintén azt hangsúlyozza, hogy a mozgást nem úgy kell felfogni, mint „a test egy időben való létezését (Dasein) két helyen”, mert ez ellentmondás. A helyes felfogás az, hogy a test „elhagyta A-t, mielőtt elérte volna B-t. Ebben az elképzelésben nincsen semmi ellentmondó.” — *Igy Kautsky*. (Berlin 1927. I. köt. 147. o.)

Ha a mozgást olyan értelemben fogjuk fel, hogy „a mozgó test a mozgás minden pillanatában *érint* egy meghatározott helyet, de *nem időzik* ott ... akkor nem találunk benne támaszt ahhoz a megállapításhoz, hogy a mozgás magában foglalja az ellentmondást.” — *Igy Ajdukiewicz*. (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1956. No. 3. Idézi Erdei László: *A mozgás dialektikája*. Magyar Filozófiai Szemle, I. évf. 2—4. szám, 344—345. o.)

tozott, de még mindig sokan vannak, akik *a logikában* nem akarnak e változások következményeiről tudni!"¹⁴

Ugyanakkor azonban, amikor Fogarasi Béla helyesen bírálta e nyílt metafizikusokat — véleményem szerint — ő maga is helytelenül fogta fel az ellentmondásmentességi elv értelmét Arisztotelésznél és helyét a dialektikus logikában. Abból indul ki, hogy az ellentmondásmentességi elvben meg kell különböztetni „a maradandó jelentőségű és elavult elemet.”¹⁵ E különbségtételt mi — Engels nyomán — abban látjuk, hogy az arisztotelészi elv maradandó, amennyiben kifejezi a dolgok állandóságát, de elavult, amennyiben abszolutizálja ezt az állandóságot, és nem látja viszonylagosságát, nem érti azt, hogy az állandóság tulajdonképpen maga is lényegileg azonosan ismétlődő *mozgás*. Fogarasi Béla előljáróban maga is utal erre, amikor azt írja, hogy az ellenmondásmentességi elv „a valóság viszonylag állandó mozzanatainak gondolati visszatükrözését fejezi ki”, és ezért feltétlenül érvényesül „az ügynevezett közönséges, mindennapi gondolkodásban, amely a valóság elemi összefüggéseinek korlátai között mozog.”¹⁶ A továbbiakban azonban letér e helyes állásponttól, amikor ezen túlmenő szerepet tulajdonít az ellentmondásmentességi elvnek és azt állítja, hogy Arisztotelésznél ez kétféle értelemben szerepel.

A „metafizikus” megfogalmazás szerinte az, amikor Arisztotelész *csak ennyit mond*: „...lehetetlen, hogy egyugyanaz a dolog egy időben létezzék is, meg ne is létezzék.”¹⁷

Vagy: „...az egymásnak ellentmondó állítások nem lehetnek egyszerre igazak...”¹⁸

A „dialektikus” (bár pusztán negatív) megfogalmazás viszont a következő: „...lehetetlen, hogy egy és ugyanaz az állítmány egy és ugyanazon alanyhoz egyszerre és ugyanazon vonatkozásban... hozzá is tartozhassék, meg ne is.”¹⁹

Miért metafizikus az egyik és miért dialektikus a másik megfogalmazás? Azért, mert — Fogarasi szerint — az első egyszerűen tagadja az objektív ellentmondásokat, a másik viszont csak a logikai ellentmondást tagadja, és a dialektikus ellentmondást megengedi. Arisztotelész eszerint „ingadozott” a két felfogás között, s bár végső soron a metafizikus formula mellett döntött, a dialektikus logikának meg kell őriznie az azonos vonatkozásban levő ellentmondás kizárásának „bámulatosan szabatos és precíz” elvét.²⁰ Hogyan lehet ezt egybeolvasztani a pozitív értelemben vett dialektikus ellentmondással? Ime, Fogarasi Béla programatikus válasza, mely azóta is alapvető álláspontja a marxista filozófusok jórészen, s amelyet Molnár Erik is teljesen az alábbi értelemben vett át könyvében:

„A dialektikus felfogás abból indul ki, hogy a valóságban a dolgok nem egy és ugyanazon vonatkozásban állnak egymással, hanem ellenkezőleg, egyidőben és különböző időkben is, egyszerre is és nem is, sokféle különböző, sőt ellentmondó vonatkozásokban állnak egymással. Arisztotelész negatív tétele tehát helyes, de az objektív valóság gazdaságát nem veszi tekintetbe,

¹⁴ Fogarasi Béla: *Logika*. IV. kiad. Akadémiai Kiadó. 1958. 68—69. o.

¹⁵ Uo. 68. o.

¹⁶ Uo. 73. o.

¹⁷ *Metafizika*. 1061. b

¹⁸ Uo. 1011 b.

¹⁹ Uo. 1005 b.

²⁰ Fogarasi Béla: *Logika*. Id. kiad. 68. o.

és nem képes a gondolkodás előtt álló tényleges feladatok konkrét megoldásában útmutatást, vezérfonalat nyújtani, csak a téves, hamis gondolkodástól, téves tételektől óv meg. A dialektika problémája azonban éppen abban áll, hogyan tükrözheti vissza a gondolkodás — habár csak megközelítőleg is — a valóságot, az élet ellentmondásoktól telített gazdagságát.

Ha a valóságban a dolgok különböző, sőt ellentmondásos viszonyban állanak egymással, úgy ezt a gondolkodásnak is kifejezésére kell juttatnia. Ezt jelenti a dialektikának az a tétele, hogy a gondolkodás is ellentmondást fejez ki, nem ellentmondásmentes.

Azt jelenti-e ez, hogy a nem-ellentmondási elvet el kell vetni? Nem, mert ez „egy és ugyanazon vonatkozásban” egymással szemben álló tételekre vonatkozik!

A dialektika kapcsolatba hozza a dolgok egymáshoz való viszonyát az ellentmondással, s ezzel megmagyarázza azt a paradoxnak látszó tételt, hogy valamely *A A* is és nem is.”²¹

Majd később negatív formában is megfogalmazza a fenti gondolatot: „Nem szabad ellentmondásba keverednünk, *vagyis egy és ugyanazon vonatkozásban egymásnak ellentmondó tételeket felállítanunk.*”²² S ennek pozitív formája: „*Két egymásnak ellentmondó tétel együtt igaz lehet, ha a két tétel a valóság különböző (időbeli, történeti stb.) vonatkozásain alapuló ellentmondásait fejezi ki.*”²³

A dialektikus és logikai ellentmondás különbségét tehát eszerint az ellentétes tételek azonos vagy nem azonos vonatkozása határozza meg. Szándékosan idéztük Fogarasi Béla koncepcióját teljes részletességgel, nehogy további fejtegetéseink során az a vád érhesen bennünket, hogy meghamisítjuk álláspontját. E koncepcióval szemben két alapvető ellenvetésünk van:

1. *Tévesen értelmezi az ellentmondásmentességi elv arisztotelészi felfogását.*

2. *Az általa dialektikus ellentmondásnak nevezett fogalomra pontosan ráillik Engelsnek az a jellemzése, melyet — mint már idéztük — a metafizika által megengedett „ellentmondásról” adott: „Találunk itt bizonyos tulajdonságokat, melyek részben közösek, részben különbözők, sőt egymásnak ellentmondók, de ebben az utóbbi esetben különböző dolgokra vannak elosztva úgy, hogy semmi ellentmondást nem tartalmaznak magukban.” (Az én kiemeléseim. Sz. A.)*

Nézzük az első problémát. Fogarasi elvtárs álláspontjával szemben, a Metafizika alapkonceptiója világosan mutatja, hogy Arisztotelésznél *nem lehet beszélni az ellentmondásmentességi elv kétféle értelmezéséről.* Maga Fogarasi Béla is utal arra, hogy a kétféle megfogalmazás Arisztotelésznél felváltva, sőt közvetlenül egymás után is előfordul, ami csak akkor elképzelhető, ha e két megfogalmazást azonos értelemben használja. Akkoriban a filozófiai terminológia még távol állt mai egzaktságától, úgy hogy egy ilyen megfogalmazásbeli különbségből csak akkor lehet alapvető tartalmi differenciára következtetni, ha ez az illető filozófus gondolatmenetében kétséget kizáróan kimutatható. Arisztotelész *alapkoncepciója* azonban éppen ennek *ellenkezőjét* mutatja! Láttuk, hogy a jelenségek *lényegének* ellentmondásmentes felfogása egyenes következménye volt az egyes és általános idealista alapról történő

²¹ Uo. 74—75. o.

²² Uo. 77. o.

²³ Uo. 78. o.

egyesítésének. Ezért magának az ellentmondásmentességi elvnek ilyen értelmű tartalmát tekintve, Arisztotelésznel nem lehet beszélni ingadozásról. Arisztotelész ingadozása e kérdésben nem az ellentmondásmentességi elv tartalmában jelentkezett, hanem abban, hogy azok, a dialektikus „igények” és kérdésfelvetések — melyekre Lenin utal a Metafizikához írt konspektusában — helyenként — anélkül hogy észrevenné — elvezetik az ellentmondásmentességi elv *tagadásához!* Ilyen — természetesen ritka kivételt jelentő — hely például éppen a *mozgás* elemzése, ahol Arisztotelész dialektikus vénája áttöri a maga elé állított korlátokat és — megszegyenítve azokat, akik őrá hivatkozva *vonatkozásban* a mozgás ellentmondásosságát.

A Metafizika XI. könyvének IX. fejezetében úgy határozza meg a mozgást, mint „a lehetőnek mint ilyennek megvalósulását”, a „valóság felé mozdulás” értelmében. Rámutat, hogy a mozgást sokan valami „határozatlannak” tartják, mert nem sorolható „sem a lehető, sem a valóságos létezők közé.” Ámde Arisztotelész itt ahelyett, hogy egyetértene azzal a metafizikus felfogással, mely szerint a mozgás „vagy csak ez”, „vagy csak az” lehet, — anélkül, hogy észrevenné „bűnbeesését” — kimondja, hogy a mozgás ez is és az ellenkezője is, méghozzá egy és ugyanazon vonatkozásban:

„S éppen ezért oly nehéz megérteni, hogy micsoda a mozgás. Mert vagy a hiány, vagy a lehetőség, vagy a feltétlen valóság alá kell sorolnunk, s úgy látszik, ezek egyike alá sem tartozik. Tehát nem marad más hátra, minthogy nekünk legyen igazunk, mert a mozgás a mondott formában *valóság és mégse valóság*, amit ugyan megérteni nehéz, de létele elképzelhető.” (Az én kiemelésem. Sz. A.)

Fogarasi Béla tehát rosszul védelmezi Arisztotelészt a metafizikus interpretátorok ellen, amikor az ellentmondásmentességi elven *belül* jelöli meg felfogásának dialektikus voltát, és nem látja, hogy ezt éppen ezen *kívül* kell keresni, vagyis ott, ahol Arisztotelész szembehelyezkedik alapkoncepciójával, és implicite tagadja az ellentmondásmentességi elvet. Fogarasi elvtárs tévedése abban gyökerezik, hogy az *arisztotelészi ellentmondásmentességi elvet a létre és nem a lényegre vonatkoztatja*. Arisztotelész metafizikai felfogását bírálva azt mondja, hogy ez „a lét változatlanságát, állandóságát tételezi.”²⁴ „Arisztotelész alapelve a *létezés* állandóságán alapul, tagadja a *létezésben* az ellentmondást...”²⁵ — hangsúlyozza másutt is. (Az én kiemelésim. Sz. A.) A valóság ezzel szemben az, hogy Arisztotelész elfogadta a *lét* mozgását, változását, de ezt szembeállította a *lényeg* változatlanságával, önmagával való ellentmondásmentes azonosságával. Amikor Arisztotelész alapkoncepcióját vázoltuk, részletesen szóltunk arról, hogy felfogásában a dolog egyediségét megtestesítő anyaghoz hozzátartozik a mozgás, keletkezés, pusztulás és „csupán” a benne levő fogalmi természetű szellemi szubsztanciát tekintette változatlannak. Kifejezetten hangsúlyozza: „nincs ugyan semmi akadálya, hogy ugyanaz ember is legyen, meg fehér is és ezer más” de „*ha ugyanaz a dolog ezerszer ember is, meg nem-ember is, ha azt kérdezik tőlünk róla, hogy ember-e, nem felelhetünk azzal, hogy ember, de nem-ember is...*” (Az én kiemelésem. Sz. A.) Láttuk, hogy ezt a szubsztancia és akcidencia megkülönböztetésével indokolja, vagyis azzal, hogy a dolog *létére* vonatkozó

²⁴ Uo. 68. o.

²⁵ Uo. 69. o.

„akcidentiális tulajdonságok” bármennyire is különbözők és változók lehetnek, maga az ezekben kifejeződő *lényeg* állandó. Az ember lehet ugyan fehér, kicsi, nagy stb., de miután az ember „nem maga a fehérség”, lényegét illetően nem lehet azt mondani, hogy ember is és nem-ember is.²⁶ Vagyis *léte* szerint tartalmazhat a jelenség „ellentmondást”, de *lényege* szerint nem. Fogarasi elvtárs éppen ezért esett tévedésbe, mert a lét és lényeg, az akcidentiális és szubsztanciális tulajdonságok arisztotelészi szembeállítását *felcserélte az azonos vagy nem-azonos vonatkozású ellentmondás problémájával*. Azt gondolta: amikor Arisztotelész csak annyit mond, hogy például az ember nem lehet ember és nem-ember, akkor itt a „metafizikus Arisztotelész” nyilvánul meg, mert tagadja a lét ellentmondását. Amikor viszont azt mondja, hogy „ugyanaz a dolog ezerszer ember is, meg nem-ember is”, de „különböző vonatkozásokban” (azaz a *lényegi* és a *járvulékos* tulajdonságok egymáshoz való viszonyában), akkor itt a „dialektikus Arisztotelész” nyilvánul meg, mert megengedi az ellentmondás létezését. Valójában a két megfogalmazás tartalmilag semmiben sem különbözik, hiszen kiindulópontjuk a *lényeg ellentmondásmentessége*. Felfogásának értelmét ez határozza meg és nem a vonatkozások azonossága vagy különbözősége. Akkor is a lényeg ellentmondásmentességét állítja, amikor elismeri, hogy járulékos tulajdonságaiban különböző állítmányok tartozhatnak ugyanahhoz az alanyhoz. Tehát akkor sem engedi meg az ellentmondást, amikor különböző vonatkozásokban állítja szembe egymással a jelenségek meghatározottságát, pontosabban éppen azért zárja ki felfogása a dialektikus ellentmondás elismerését, mert tagadja, hogy egy dolog lényege szerint önmaga is lehet és nem is, a változást csak a lényeghez képest esetleges tulajdonságokra korlátozza, ami aztán a felszínen úgy jelentkezik, hogy egy és ugyanazon vonatkozásban tagadja az ellentmondást, de különböző vonatkozásokban nem zárja ki. Ez azonban semmiképp sem jelenthet dialektikus felfogást, hiszen — hogy Lenin klasszikus tömörségű szavaira utaljunk —: „A tulajdonképpeni dialektika annak az ellentmondásnak a tanulmányozása, amely *magában a tárgyak lényegében rejlik*: nemcsak a jelenségek múlnak el, vannak mozgásban, folynak, hanem a dolgok *lényegei* is, ezeket is csak feltételes határok választják el egymástól éppúgy, mint a jelenségeket.”²⁷

Arisztotelész viszont éppen a „tárgyak lényegében” tagadta az ellentmondást, és ez az, ami meghatározza az ellentmondásmentességi elv tartalmát. Kétségtelen tény, hogy mondjuk Parmenidészhez képest még az ellentmondásmentességi elv ilyen felfogása is dialektikus volt. Ha azonban a marxista dialektikus logika előzményei szempontjából vizsgáljuk előremutató vonásait, akkor azt — mint már kifejtettük — nem az ellentmondásmenteségi elvben, hanem ennek helyenkénti ignorálásában kell keresni.

Fogarasi Béla koncepciójával szemben másodikként említett ellenvetésünk szorosban kapcsolódik az eddigiekhez. Az e felfogás nyomán elterjedt nézet ugyanis azért véli felfedezni az ellentmondásmentességi elv „dialektikus” tartalmának pozitív kifejtésében a dialektikus ellentmondást, mert *magas külső vonatkozásaira korlátozza azt és nem a dolgok lényegén belül keresi*. Eszerint — mint Fogarasi Béla „Logiká”-jának idézett részéből kiderül — *azért van a jelenségekben ellentmondás, mert a valóságban nemcsak egyféle,*

²⁶ Metafizika. 1007 a.

²⁷ Filozófiai füzetek. 241. o.

hanem a legkülönbözőbb kapcsolat áll fenn köztük. Vagyis szerintük annyiban igaz a volt Arisztotelésznek, hogy egy és ugyanazon vonatkozásban tagadta az ellentmondást, de miután a dolgok nemcsak egy és ugyanazon vonatkozásban állnak kapcsolatban egymással, mégis igaz lehet, hogy „valamely A A is és nem is”, de csak a valóság *különböző vonatkozásaiban*.²⁸

Ha felbontjuk e gondolatmenet rejtett zárójelait, világossá válik, hogy itt a metafizika és dialektika eklektikus egyesítésének kísérletével állunk szemben, és ezért már a legegyszerűbb analízis is polarizált formájában tárja elénk a metafizikus és dialektikus megoldást, mint egymással összeférhetetleneket. *Mindössze azt a kérdést kell feltenni, hogy valamely „A” jelenség, azokban a vonatkozásokban, melyekben „nem-A” is lehet — „A” vagy „nem-A”?*

Ha ugyanis a vonatkozás megváltoztatása magát „A” jelenséget is megváltoztatja, vagyis ha a második vagy harmadik stb. vonatkozásban „A”-ból „nem-A” lesz — akkor a fenti tétel azt mondja ki, hogy „nem-A” lehet „nem-A”. Ez tehát nyilvánvalóan színtiszta metafizika, hiszen e felfogásban az ellentmondás teljesen eltűnik.

Ha viszont „A” jelenség összes vonatkozásaiban „A” marad, akkor ismét csak egy és ugyanazon vonatkozásban lépnek fel az ellentmondások, mert ez esetben *ugyanarról* az „A” jelenségről, mely a kiinduló összefüggésben csak „A” lehetett, azt állítják, hogy *minden más vonatkozásban lehet „A” is és „nem-A” is*. E dilemmát az leplezi el, hogy a kiemelt vonatkozással nem egyenként, hanem egybeolvasztva állítják szembe a többi vonatkozást. Így aztán rejtve marad, hogy ezek a „más” vonatkozások ugyanolyan konkrét, egyes vonatkozások, mint a kiinduló összefüggés és — amennyiben ezekben is „A”-ról van szó — itt mégis megengedik azt, amit a kiinduló tételben lehetetlennek tartottak; nevezetesen, hogy „A” egy és ugyanazon összefüggésben (tehát pl. a másodikban) „A” is és „nem-A” is legyen.

E dilemma világosan kifejezésre juttatja az ellentmondásmentességi elv és a dialektikus ellentmondás összeegyeztethetetlenségét. Ha be akarják tartani az ellentmondásmentességi elvet, akkor csak annyit mondhatnak, hogy „A” = „A” és „nem-A” = „nem A”, vagyis tagadniuk kell az ellentmondást. Ha viszont bizonyítani akarják az ellentmondás objektív létezését, akkor tagadniuk kell az ellentmondásmentességi elvet, és el kell ismerniük, hogy „A” egy és ugyanazon vonatkozásban „A” is és „nem-A” is.

²⁸ Hasonló álláspontot foglalt el e kérdésben — az 1955–57. évi vitában — a lengyel filozófusok jelentős része. Lásd például Rolbiecki: „A formális logika egyes kérdései a marxista–leninista elmélet fényében”. (Mysl filozoficzna. 1955. No 2.) Eilstein: „A logika problémája a marxista ismeretelmélet fényében.” (Mysl filozoficzna. 1956. No 5.)

Ebből a szempontból különös képet mutat az a heves vita, amelyet Georg Klaus folytatott Fogarasi Béla ellen. Klaus kijelenti, hogy az ellentmondás kizárásának tétele „nem támadható azzal, hogy kijelentjük: a tétel csak meghatározott feltételek között érvényes, s a dialektikus ellentmondásról szóló tanítás meghaladja és megoldja azt.” („Jezsuiták, isten, anyag.” Kossuth 1960. 356. o.) S azt írja, hogy ennél fogva Fogarasi helytelenül használja az ellentmondás fogalmát, s ráadásul „hamis állítását” a marxizmus klasszikusaival akarja bizonyítani. (Uo. 357. o.)

Végző soron azonban kiderül, hogy Klaus teljesen ugyanolyan értelemben használja az ellentmondás fogalmát, mint Fogarasi: „A formális logika azt állapítja meg: lehetetlen, hogy egyvalamely dolgot egyvalamely tulajdonság *egyazon* időben és *egyazon* vonatkozásban megjellessen és ne illessen meg. A dialektikus logika „továbbmegye”, s ezzel nem éri be. Megállapítja, hogy minden dolgot *különböző* vonatkozásokban és *különböző* időben ellentétes tulajdonságok illetnek meg.” Bármily meglepő is a mondottak után; ez az idézet nem Fogarasitól, hanem Klausitól ered. (Uo. 359. o.)

Tartalmilag e koncepció alapvető hibája az — mint erre előljáróban utaltunk —, hogy az ellentmondást *nem magában a dolgok lényegében* keresi, hanem — ahogy Engels jellemezte a metafizikát — „különböző dolgokra elosztva”, vagyis a jelenségek külső kapcsolatában, „különböző vonatkozásaiban”. E felfogás alapgyengeségére már Hegel is rámutatott: „... az értelem azt a *maga* reflexióját, hogy az önmagával azonos eszme önmagának *negativumát*, az ellentmondást, tartalmazza, *külsőleges* reflexiónak tartja, amely nem esik magába az eszmébe.”²⁹ Valójában viszont nyilvánvaló, hogy a jelenségek közötti ellentmondásban csupán a jelenségeken belüli ellentmondás fejeződik ki, azért állnak a jelenségek egymással „sokféle különböző, sőt ellentmondó vonatkozásokban”, mert *belső lényegük szerint* különböznek egymástól. Szigeti József — aki az elsők között mutatott rá a Fogarasi-féle felfogás belső gyengeségeire — konkrét példán keresztül bizonyította, hogy a különböző vonatkozásokban való vizsgálat éppen a jelenségek lényegében levő ellentmondást tünteti el. Az ismert példára hivatkozva: azt az ellentmondást, mely a XIX. századi Oroszország fejlődésének jellegzetes sajátosságát fejezte ki, a bírált felfogás hívei különböző vonatkozásokra szakították, és ezzel éppen a fejlődés sajátosságát kifejező *ellentmondást* negligálták. Az a körülmény, hogy a feudálkapitalista Oroszország kelet felé civilizatorikus szerepet töltött be, míg nyugat felé a reakciót támogatta, csak akkor válik érthetővé, ha a fenti ellentétet nem két önálló vonatkozásnak, *hanem az orosz feudálkapitalista fejlődés belső ellentmondásai külső megnyilvánulásának* fogjuk fel, vagyis ha egy és ugyanazon vonatkozásban: Oroszország fejlődésének és ebből adódó világtörténelmi szerepének szempontjából nyúlunk a kérdéshez.

E konkrét példa egyben igen jól kifejezi a kétféle felfogás elvi különbségét. Azt lehet mondani, hogy a különböző vonatkozásokra szakított „ellentmondás” a *reformista illúzióknak* ad filozófiai alapot, míg a jelenségek lényegét alkotó ellentmondás azonos vonatkozásban való felfogása, a *forradalmi gyakorlat* filozófiai alapja. A reformista elképzelések ugyanis éppen abból indulnak ki, hogy meg lehet szüntetni valamely jelenség negatív sajátosságait az adott összefüggés lényegének, alapvető ellentmondásának megszüntetése nélkül. Ez tehát feltételezi, hogy a negatív és pozitív vonások különböző önálló vonatkozásokként állnak szemben egymással. A forradalmi dialektika viszont éppen abból indul ki, hogy az ellentétes oldalak *egy ellentmondást* alkotnak, ezért elválaszthatatlanok egymástól, s csak az *ellentmondás* megszüntetése útján szüntethetők meg. Erre az álláspontra azonban csak akkor lehet eljutni, ha az ellentétes oldalakat egy és ugyanazon vonatkozásban: *a bennük kifejeződő ellentmondásos lényeg szempontjából* vizsgáljuk. Véleményem szerint éppen ez jellemzi a kérdés marxista felfogását. Ennek megszületéséhez azonban Hegelen keresztül vezetett az út, úgyhogy — hacsak vázlatosan is — ismertetnünk kell a hegeli koncepciót. Felfogásom itt ismét ellentétben áll Fogarasi Bélának és követőinek álláspontjával. Szerintük ugyanis a „döntő különbség” a marxi és hegeli felfogás között e téren az, hogy míg Hegel egy és ugyanazon vonatkozásban, addig Marx „különböző vonatkozásokban” fogta fel az ellentétek egységét.³⁰

²⁹ Hegel: Enciklopédia. I. 302. o. (Akadémiai Kiadó, 1950.)

³⁰ Lásd Fogarasi Béla: Az ellentmondás felfogása Hegel „Logiká”-jában. I. m. 517. o.

Véleményem szerint viszont — mint bizonyítani fogom — a marxi és hegeli felfogás éppen abban egyezik, hogy mindkettő egy és ugyanazon vonatkozásban fogja fel az ellentétek egységét. A különbség ennek az egységnek *tartalmában*, idealista, illetve materialista alaphoz kötöttségében van, tehát éppen abban, amelytől Fogarasi Béla az adott kérdés vizsgálatában elvonatkoztat: „Hegel felfogása az ellentétről és az ellentmondásról nincs szerves kapcsolatban idealizmusával és a gyakorta használt kifejezéssel élve, dialektikájának racionális magvához tartozik”³¹ — írja. Bizonyítani kívánom tehát, hogy a hegeli ellentmondás-felfogás, annak ellenére, hogy e filozófia „racionális magvához” tartozik, szerves kapcsolatban van a hegeli idealizmussal, és éppen ez határozza meg a marxi koncepciótól való különbségét.

Hegel számára világos volt, hogy az ellentmondás csak azért lehet „minden mozgás és elevenség gyökere”, mert „*minden dolog önmagában ellentmondó*”, vagyis mert az ellentmondás a dolgok „lényegét fejezi ki”.³² Gúnyolja azt a felfogást, mely az ellentmondást „esetlegességnek”, „rendellenességnek” tartja, és rámutat, hogy az ellentmondás az „elvé minden önmozgásnak... Maga a külső érzéki mozgás az ellentmondás közvetlen létezése. Hogy valami mozog, nem azt jelenti, hogy ebben a pillanatban itt van s a másik pillanatban amott, hanem azt, hogy egyazon pillanatban itt van és nincs itt, hogy egyazon helyen egyszerre van és nincs.”³³ (Láttuk, hogy Engels csaknem szószerint átvette Hegeltől a mozgás e meghatározását. Különös, hogy egyesek mégis azt állítják: Marx és Engels nem ismerték el az ellentmondás azonos vonatkozásában való felfogását, sőt ez volt a „döntő különbség” Marx és Hegel ellentmondás-felfogása között!)

Majd mindjárt ezután általánosságban is megfogalmazza ezt: „Ugyanígy a belső, a tulajdonképpeni önmozgás, a *törekvés* általában... nem más, mint-hogy valami *önmaga és önmagának* hiánya, *negatívuma* egy és ugyanabban a tekintetben.”³⁴ Tehát szemben Arisztotelésszel itt az ellentmondásmentességi elv *tagadása* válik törvénné. Hegel rendkívül szemléletesen bírálja azt a felfogást, mely az ellentmondást különböző vonatkozásokra szakítja szét:

„Pozitív és negatív tehát lényegileg egymás által feltételezettek s csak egymásra való vonatkozásukban vannak. A mágnes északi sarka nem lehet el a déli sark nélkül s a déli sark nem az északi sark nélkül. Ha egy mágnest kettévágunk, akkor nem úgy van, hogy az egyik darabon van az északi sark, a másikon meg a déli. Éppígy az elektromosságnál is a pozitív és negatív elektromosság nem két különböző, magában álló fluidum. Az ellentétességben általában a különbözővel nemcsak *egy* más, hanem az *ő* mása áll szemben. A közönséges tudat a különbözőket egymással szemben közömbösöknek tekinti... Itt minden széjjjlesik. A filozófia célja viszont a közömböség száműzése és a dolgok szükségszerűségének megismerése, úgyhogy a más mint a *maga* másával szembenálló jelenik meg... az egyik a kettő közül csak annyiban van, amennyiben a másikat kizárja magából és épp ezáltal vonatkozik reá.”³⁵ Majd tételes formában is kimondja: „Ahelyett, hogy a kizárt harmadiknak tétele szerint beszéljünk... inkább azt kellene mondani: Minden ellentétes. Valójában sehol sincs, sem az égben, sem a földön, sem a szellemi,

³¹ Fogarasi Béla: Az ellentmondás felfogása Hegel „Logiká”-jában. i. m. 511. o.

³² Hegel: A logika tudománya. II. Akadémiai Kiadó, 1957. 51. o.

³³ Uo. 52. o.

³⁴ Hegel: A logika tudománya. II. 52. o.

³⁵ Enciklopédia. I. 197—198. o.

sem a természeti világban olyan elvont vagy-vagy, mint ahogy az értelem állítja.”³⁶

Hegel ezen gondolatai — mint Lenin a „Filozófiai füzetekben” több ízben is utal rá — filozófiájának legpozitívabb vonásait jelentik, és mégis a legvilágosabban fejezik ki e dialektika idealista kiindulópontját. Lenini reminiscenciával szólva, erről is elmondható: „Ellentmondó, de tény!”

Az ellentétek egységének idealista felfogása Hegelnél, az *egység abszolutizálásában*, a fejlődés „kezdetének” és „végének” konstituálásában nyilvánul meg. Ennek ismeretelméleti gyökereit Szigeti József tárta fel Hegel-jegyzetében. Fogarasi Bélával szemben éppen abból indul ki, hogy az ismeretes lenini formula (mely kihangsúlyozza, hogy szemben Hegellel, a marxista felfogásban az ellentétek *harca abszolút és egysége relatív*) — „a hegeli dialektika alapvető kategóriáján mutatja meg az idealista dialektika gyengeségét.” Kifejti, hogy mindez az objektum és szubjektum hegeli egybeolvasztásából következik; az objektum szubjektívizálásából és a szubjektum objektívizálásából, melynek folytán a gondolkodási törvények ontológiai törvényekké válnak. Felmerülhet a kérdés, hogy ez miért olyan nagy baj, ha egyszer a gondolkodás törvényei az objektív törvényeket fejezik ki? Szigeti József válaszából fény derül arra is, hogy a valóságos viszony fejetetejére állítása Hegelnél, nem korrigálható annak pusztá megfordításával, mint egyesek az erre vonatkozó engelsi megjegyzés vulgáris értelmezése alapján hiszik. Arról van ugyanis szó, hogy a *gondolkodás* dialektikájában valóban az egység dominál az ellentéteken, hiszen azok a tények, melyekből valamely gondolkodási folyamat kiindul, végesek, és ezért e folyamat néhány „lépés” után megáll valamely abszolútnak vélt igazság kimondásával, mely legjobb esetben is csak az ismert tények vonatkozásában abszolút. A gondolkodás feloldja egymásban a fogalomban rögzített ellentéteket, és ezzel megakad, hiszen ahhoz, hogy feltárhassa az egység továbbfejlődését, kettéhasadását, és egy magasabbrendű ellentmondás kialakulását, *új, még nem ismert tényekre van szüksége*. A gondolkodás ezért csak *végtelenül közeledik* az objektív valóság dialektikájának abszolút tükrözése felé, önmagában véve — éppen azért mert befejezettségre, végleges megfogalmazásokra törekszik — bizonyos fokig mindig megmerevíti a valóság eleven dialektikáját. „A mozgás gondolati ábrázolása mindig durvítás, mindig megmerevítés, — és ez nemcsak a gondolatra áll, hanem az érzetre is, és nemcsak a mozgás, hanem *minden* fogalom ábrázolásánál is így van” — írja Lenin.³⁷ A gondolkodási folyamat sajátos ellentmondása éppen abban rejlik, hogy ennek ellenére az adott tények lehető legvéglegesebb megismerésére kell törekednünk, bár tudjuk, hogy azt soha el nem érhetjük, mert az abszolút végleges megismerés csak a végtelen folyamatban valósul meg. *Miután Hegelnél az objektum és szubjektum azonossága elfedi a gondolkodás anyagi valóságra utaltságát, visszatükrözéses jellegét, végső soron nem tud kitérni a szuverén gondolkodásban rejlő metafizikus tendencia búvóköréből*. Ez a magyarázata az ellentétek egysége hegeli abszolutizálásának és ettől elválaszthatatlanul a „kezdet” és „vég” konstituálásának. A marxi és hegeli dialektika viszonya e kérdésben lényegében megfelel általános viszonyuknak. Szó sem lehet arról, hogy Marx kész formában vehetett volna át bármit is Hegeltől. Amikor Engels a „Feuerbach”-ban vázolja a hegeli dialektika forradalmi

³⁶ Hegel: Enciklopédia. I. 198. o.

³⁷ Lenin: Filozófiai füzetek. 247. o.

jelleget (a „racionális magot”), a következőket írja utána: „De amit valóban ki kell jelentenünk, az a következő: a fent vázolt fejlődésmenet ebben az éles-ségben nem található meg Hegelnél. Ez Hegel módszerének szükségszerű következménye ugyan, de ő maga sohasem vonta le ezt a következményt ilyen határozottsággal. Éspedig azért nem, mert kénytelen volt rendszert csinálni... kénytelen ennek a folyamatnak végét elismerni, mert rendszerét valahol be kell végeznie.”³⁸ Amikor Marx vagy Engels a hegeli dialektika *forradalmi jellegét* vázolják, *akkor már saját dialektikájukat ismertetik*, mely ebben a formában csupán következett a hegeli dialektikából, de nem volt benne kész formában. Mindezt azért hangsúlyozzuk, mert előfordul az is, hogy egyes teoretikusaink a *hegeli ellentmondás-felfogást* akarják az arisztotelészivel szembeállítani, azt gondolván; a marxi és hegeli koncepció között e téren csak annyi a különbség, hogy amit Hegel a szellem fejlődéséről írt, azt az anyag fejlődésére kell vonatkoztatni. Valójában azonban a gondolkodási törvények ontológiai törvényekké változtatása nemcsak kezdő és végpontjában, hanem egyes kategóriáinak tartalmában is eltorzította a hegeli dialektikát. Vonatkozik ez az ellentmondás értelmezésére is. Hegel épp azt tartotta alapvető pozitívumának, ami — mint mondottuk — alapvető negatívuma volt, nevezetesen hogy koncepciója tagadja a gondolkodásnak anyagi valóságra utaltságát. Láttuk, hogy éppen ez vezetett az egység abszolutizálásához. Hegel maga így ír erről, amikor a dialektikus „ész”, szembehelyezi a metafizikus „értelemmel”: „... az értelem meghatározásai *szükségszerű ellentmondásban* vannak önmagukkal. — A már említett reflexió az, hogy *túlmege* a konkrét közvetlen adottságon, s ezt *meghatározza és szétválasztja*. De *éppannyira túl* kell *mennie* e *szétválasztó* meghatározásain is, s mindenekelőtt *vonatkoztatni* kell őket. E vonatkoztatás álláspontján jelentkezik ellentmondásuk. A reflexió e vonatkoztatása magában az ész sajátja... nagy negatív lépés az ész igazi fogalma felé. De a keresztül nem vitt belátás abba a tévedésbe esik, mintha az ész jutna önmagával ellentmondásba; nem ismeri fel, hogy az ellentmondás épp az ész felemelkedése az értelem korlátozásai fölé és ezek feloldása. Ahelyett, hogy innen az utolsó lépést tette volna meg e magasságba, a megismerés attól, ami nem elégítette ki az értelmi meghatározásokban, visszamenekült az érzéki egzisztenciához, abban a hitben, hogy benne találja meg a szilárdat és egységet.”³⁹ E gondolatmenet világosan mutatja, hogy hol válik el a marxizmus útja (a kiindulópont ellentétességétől most eltekintve) Hegelétől. Egyetértünk abban, hogy túl kell lépni azon a fokon, melyen az értelem szétválasztva határozza meg a dolog lényegét alkotó ellentmondást, s ezeket *vonatkoztatni* kell egymásra. Innen azonban elválik az útunk. Hegel egyre jobban „eltávolodik” az „érzéki egzisztenciától” és a „tisza” szellemi fogalomban oldja fel az ellentéteket, végső soron éppen ellentétes jellegüket megsemmisítve: „A filozófiában ősidőktől fogva egyedül csak az eszmének gondolkodó megismeréséről volt szó, s mindennek, ami a filozófia nevére érdemes, mindenkor az a tudat volt az alapja, hogy amit az értelem csak szétválasztottságában fog föl, abszolút egységet alkot... Az eszme e folyamat eredménye...”⁴⁰

A kezdet és vég tehát egyaránt a szellem s vele az önmagába visszatért *abszolút egység*. Mi azonban, miután feloldottuk egymásban a metafizikus

³⁸ Marx — Engels: Válogatott művek. II. Szikra, 1949. 358. o.

³⁹ Hegel: A logika tudománya. I. 22. o.

⁴⁰ Hegel: Enciklopédia. I. 301. o.

értelem által szétszakított pólusokat, nem ütjük rá az egységre a szellemi üdvösség pecsétjét, hanem *igenis visszatérünk az „érzéki egzisztenciához”* — melytől elszakadva az idealizmus megfojthat bennünket, mint Heraklesz a levegőbe emelt Anteuszt — *de nem azért, hogy vele a metafizikus szétszakított-sághoz térjünk vissza, hanem azért, hogy bizonyosságot nyerjünk az egység tovább-fejlődésének objektív valóságáról, vagyis a (gondolati szétszakítottság és gondolati azonosság helyében levő) azonosságon belüli objektív szembenállásról, az ellentétek harcáról, mely konkrét formában oldja meg az ellentmondást, anélkül hogy megszüntetné az ellentétes oldalak szembenállását, mindaddig míg az ellentmondás túrhetetlenné válik, és ezért szét nem feszíti magát az egységet, hogy egy új magasabbrendű egység lépjen a helyébe. Ahogy Marx írta: a fejlődés „az ellentmondásokat nem szünteti meg, de megteremti azt a formát, amelyben mozoghatnak. Ez általában az a módszer, amellyel a valóságos ellentmondások megoldódnak. Így például ellentmondás az, hogy egy test állandóan egy másikba esik és éppoly állandóan elrepül tőle. Az ellipszis egyike azoknak a mozgási formáknak, amelyekben ez az ellentmondás éppúgy megvalósul, mint megoldódik.”⁴¹*

A metafizikus koncepció úgy szünteti meg az ellentéteket, hogy tagadja azonos lényegüket, egy töről fakadt jellegüket, azonos vonatkozásukat, vagyis ellentmondó voltukat. A hegeli koncepció úgy szünteti meg az ellentéteket, hogy csak azonos lényegüket, csak egy töről fakadt jellegüket, csak azonos vonatkozásukat mutatja ki, vagyis szintén tagadja ellentmondó voltukat. Méltán írja Marx: „Hegel fő hibája abban áll, hogy a jelenség ellentmondását mint a lényegben, az eszmében való egységet fogja fel, holott persze valami mélyebb a lényege, tudniillik egy lényegi ellentmondás...”⁴²

A marxi koncepció — mindkét felfogással szemben — az ellentétek harcából indul ki, amely azonos lényegükön belüli szembenállásukból következik, amely éppen egy töről fakadt mivoltukban állítja szembe egymással az ellentétes oldalakat és amely az ellentmondáson belül a különböző vonatkozások azonosságát mutatja ki. A marxizmus tehát csak metafizikus különváltságuk és idealista azonosításuk minőségében szünteti meg az ellentéteket, de megtartja őket ellentmondásos viszonyukban, mint az anyag önmozgása kezdet- és végnélküli folyamatának forrását, amelyben a konkrét ellentétek időlegesen mindig egy konkrét mozgásformába kényszerülnek, de amely mozgásforma éppen ellentmondásos jellege folytán sohasem lehet végleges, mert a fejlődés folyamán a benne uralkodó feszítő erők egyre túrhetetlenebbé válnak, és előbb-utóbb egy új minőségű egység kialakulására vezetnek, amelyben a folyamat tovább folytatódik.

Az a körülmény, hogy a dialektikus materializmus az anyagi valóságban tárja fel az ellentmondásokat, nemcsak a hegeli dialektikával való ellentétét határozza meg, hanem egyben értelmet ad a *dialektikus és logikai ellentmondás igazi megkülönböztetésének is*. A gondolkodás ugyanis — viszonylagos önállósága folytán — „összekapcsolhat” olyan fogalmakat is, melyek a valóságban nincsenek összekapcsolva, olyan végleteket is egyesíthet, melyek a valóságban nem alkotnak ellentmondást. Az ilyen típusú ellentmondást nevezték a marxizmus klasszikusai *logikai ellentmondásnak*. A klasszikusok, amikor a dialektikus és logikai ellentmondást megkülönböztették, *mindig a valóságos*

⁴¹ Marx: A tőke. I. Szikra, 1949. 114—115. o.

⁴² Marx: A hegeli államjog kritikája. Művei. I. 297. o.

viszonyok tartalmi elemzéséből indultak ki, és sohasem ismerték el a logikai ellentmondás kritériumának az azonos vonatkozásokban fennálló ellentmondást, mint azt Fogarasi Béla és követői állítják. Ez ugyanakkor azt is magában foglalja, hogy az azonos vonatkozásban fennálló ellentmondás önmagában véve nem lehet kritériuma a dialektikus ellentmondásnak sem, mint azt Hegel és egyes mai követői gondolják.

Rendkívül jelentősek ezzel kapcsolatban Marx azon gondolatai, melyeket „A hegeli államjog kritikája”-ban fejtett ki. Itt genezisében láthatjuk a hegeli felfogással való szakítás folyamatát, azt a — sokszor figyelmen kívül hagyott — társadalmi, osztályszempontot mely elsődlegesen állította szembe a forradalmi demokrata Marxot a reakciós porosz viszonyokat idealista fogalomkonstrukciókkal szentesíteni akaró Hegellel. Kérdésünk szempontjából itt az a döntő különbség Hegel és Marx közt, hogy míg Hegel a polgári társadalom és a porosz állam konfliktusát világosan látja, de ugyanakkor ki akarja mutatni — teljesen spekulatív, a valóságot meghamisító logikai konstrukciók segítségével — „egységüket”, „közvetítettségüket” — addig Marx éppen ennek az ellentétnek kibékíthetetlenségét, a különböző látszatzmegoldások tarthatatlanságát húzza alá: „A mélyebb mozzanat Hegelnél abban van, hogy a polgári társadalom és a politikai társadalom elválásztottságát *ellentmondásnak* érzi. A hamis mozzanat pedig az, hogy e *feloldás látszatával* beéri, és azt magának a dolognak tünteti fel, amivel szemben az általa megvetett „*ügynevezett elméletek*” a polgári és a politikai rendek „*elválásztottságát*” követelik, és joggal, hiszen a modern társadalom egy *konzekvenciáját* mondják ki, amennyiben itt a *politikai-rendi* elem éppenséggel nem más, mint az állam és polgári társadalom valóságos viszonyának tényszerű kifejezése, *elválásztottságuk*”⁴³ — írja.

Hegel tehát a porosz rendszer különböző reakciós intézményeit akarja eszmeileg, logikailag igazolni. Felfogásában az „általánosnak” megfelel a nép vagy a polgári társadalom, az „egyesnek” a fejedelem vagy a kormányzat, míg a közvetítő „közép” a törvényhozó hatalom. Marx metsző gúnnyal szedi ízekre ezt az ösztövért idealista tákolmányt és megjegyzi: „Hegel egyáltalában a *következtetést* mint középet, mint *mixtum compositumot* fogja fel. Mondhatnók, hogy abban, ahogy az észkövetkeztetést kifejleszti, megjelenik rendszerének egész transzcendenciája és misztikus dualizmusa. *A közép a fából vaskarika, az általánosság és egyediség közti eltussolt ellentét.*”⁴⁴ (Az én kiemelésem. Sz. A.) Majd Hegel ilyen és ehhez hasonló logikai vesszőfutásaiból levonja most már pozitív értelemben is a következtetéseket:

„Valóságos végleteket nem lehet egymással közvetíteni, éppen mert valóságos végletek. De nem is szorulnak közvetítésre, hiszen lényegük szerint ellentettek. Nincs semmi közösségük egymással, nem kívánják egymást, nem egészítik ki egymást. Az egyiknek kebelében nincsen meg a másik iránti vágy, szükséglet, a másik anticipációja...

Ezzel szemben látszik állni: Les extrêmes se touchent. Északi-sark és Déli-sark vonzzák egymást: a női nem és a férfi nem szintén vonzzák egymást, és csak végtelen különbségeik egyesülése révén lesz az ember...

Ami az elsőt illeti, Északi-sark és Déli-sark mindkettő *sark*; *lényegük* azonos; éppígy a *női* és a *férfi* nem (Geschlecht) mindkettő *egy nem* (Gattung), *lényeg*, emberi lényeg. Észak és Dél *egy* lényeg ellentett meghatározásai;

⁴³ Marx: A hegeli államjog kritikája. Művei. 1. 281. o.

⁴⁴ Marx: A hegeli államjog kritikája. Művei. 1. 290. o.

egy lényeg különbsége kifejlődésének legmagasabb fokán. Ő a differenciált lényeg. Csak mint a lényegnek egy megkülönböztetett meghatározása, mégpedig mint ez a megkülönböztetett meghatározása azok, amik. Igazi valóságos végletek sark és nem-sark, emberi és nem-emberi nem volnának. A különbség itt az *exisztencia különbsége*, ott a *lényege*k, két lényeg különbsége.”⁴⁵ Majd rámutat, hogy éppen az vezet a helytelen következtetésekhez, ha „az egy lényeg egzisztenciáján belüli *differenciát*” összecserélik „az egymást kölcsönösen kizáró lényegeknél a *valóságos* ellentétével.”⁴⁶

Az idézett marxi gondolatok világosan kifejezik a dialektikus és logikai ellentmondás megkülönböztetésének igazi tartalmát. Az *objektív valóság* azon ellentmondásait, (és ezeknek gondolati tükrözését), melyek valamely jelenség lényegének „ellentett meghatározásait”, egy lényeg bensőleg szükségszerű differenciáltságát, az ellentétes oldalak kölcsönös feltételezettségén belüli szembenállását és szembenállásukon belüli feltételezettségét fejezik ki — *dialektikus ellentmondásnak* nevezzük. Ezekkel szemben az olyan ellenmondást, amely az objektív valóságban *nem egy lényeg*et alkotó és ezért egymást *nem feltételező* fogalmakat kapcsol egybe, *logikai ellentmondásnak* nevezzük, mert ez az „egység” csak az illető szubjektum tudatában létezik, vagyis a valóságos ellentét ez esetben az objektív valóság és a hamis tudat között áll fenn. (Amikor Marx a „valóságos” tehát összeegyeztethetetlen végletek példaként a sark és nem-sark, emberi és nem-emberi ellentétét említi, ez *annyiban* igaz — mint utána írja is — *amennyiben* ezek „egymást kizáró lényege”k, tehát *nem egy* lényegen belüli ellentétek. Természetesen ez *csak kifejtett formájukra* vonatkozik, amikor már valóban mint önálló lényege állnak szemben egymással, de — mint látni fogjuk — *nem érvényes genezisükre*.)

A fentiekből az is következik, hogy miután a dialektikus ellentmondás az objektív valóság valamely lényegének belső differenciáltságát fejezi ki, *már eleve magában foglalja az azonos vonatkozást*; az *ellentétes pólusoknak közös lényegükre való vonatkozását*. A *dialektikus ellentmondás tehát feltétlenül azonos vonatkozásban áll fenn, de attól hogy valamely ellentmondás azonos vonatkozást fejez ki, még logikai ellentmondás is lehet*. Ennek eldöntése ezért csak *tartalmi* elemzés útján lehetséges. Az a felfogás, mely *a priori* logikai ellentmondásnak nevezi, ha egy és ugyanazon vonatkozásban egymásnak ellentmondó tételeket állítunk fel, szintén azt véli, hogy ez azért igaz, mert az *objektív valóságban* nem lehet ilyen viszony. Lényegileg tehát itt is arról van szó, hogy a logikai és dialektikus ellentmondás különbségét *valóságtartalmuk* határozza meg, abban az értelemben, hogy az egyik visszatükrözi, a másik viszont meghamisítja az objektív viszonyokat.⁴⁷ Az általunk adott meghatározások éppen ezt a *tartalmi különbséget* fejezik ki. A Fogarasi-féle interpretáció ott követi el az alapvető hibát, hogy e *tartalmi* különbséget a *valóságnak nem megfelelő formai különbséggé* változtatja.

Arisztotelésznek kedvenc példája volt, hogy az ember, lényegi mivoltában, nem lehet ugyanazon vonatkozásban ember és nem-ember. A Fogarasi elvtárs-féle korrekció, mely szerint ezt ki kell egészíteni azzal, hogy *különböző* vonatkozásokban lehet ember és nem-ember, és ezzel a logikai ellentmondás

⁴⁵ Marx: A hegeli államjog kritikája. Művei. I. 294—295. o.

⁴⁶ Uo. 295. o.

⁴⁷ Maga Fogarasi Béla is hangsúlyozza: „A marxizmus klasszikusai megkülönböztetika „logikai” ellentmondásokat és az élet, a valóság ellentmondásait gondolatilag visszatükröző dialektikus ellentmondásokat.” (Logika. Akadémia Kiadó, 74. o.)

tagadását kiegészítettük a dialektikus ellentmondás igenlésével — kettős szempontból sem helytálló. Egyrészt az ember, ha valóban *lényegi* mivoltában tételezzük — és Arisztotelésznél (a fogalom biológiai értelmében) erről van szó — éppen „különböző vonatkozásokban” *nem lehet ember és nem-ember egyszerre*. A „különböző vonatkozásokra” való hivatkozás itt *eleve értelmetlen*, hiszen a vonatkozás *csak egy lehet*, az ember, mint lényegének egzisztenciája. Ha „más” vonatkozásban állítok róla valamit, akkor ezt nem az ember fenti fogalmáról állítottam, tehát *nem arról beszélek amiről szó van*, és ebből sohasem lesz egység, még kevésbé ellentmondás. Dialektikus ellentmondás csak akkor jöhet létre, ha az ember lényegén belül, tehát egy és ugyanazon összefüggésben mutatjuk ki, hogy az ember igenis lehet „ember nem” és nem-ember” egyszerre. Amikor az ember és nem-ember viszonya két ellentétes lényeg kapcsolatát fejezi ki — mint Marx utalt rá — valóban „valódi” végleteket jelentenek és egyesítésük logikai ellentmondást adna. Ha azonban *egy* lényegen belül egyesülnek, — és genezisükben éppen ez történik — az objektív valóság dialektikus ellentmondását fejezik ki.

Akár az ember filogenezisére, akár ontogenezisére utalunk, mindkét esetben világos, hogy az „emberréválás” folyamata éppen az ember és nem-ember egy és ugyanazon vonatkozásban levő ellentmondásának objektív létezése, amennyiben például az embrióról fejlődésének egyetlen pillanatában sem állítható, hogy nem ember, de az sem állítható, hogy ember, kizárólag az állítható, hogy ember és nem-ember, egy és ugyanazon vonatkozásban — éppen ez fejezi ki sajátos lényegét. Példánkra tehát ugyanaz vonatkozik, mint a mozgás engelsi meghatározására, hacsak valaki nem vállalkozik arra, hogy itt is megmutassa: hol az a pont az emberréválás folyamatában, ameddig csak állatról és amelytől kezdve csak emberről beszélhetünk. De ez esetben el kellene ismernünk, hogy „emberréválásról”, tehát fejlődési folyamatról, szó sem lehet, hiszen „itt” az állat és „ott” az ember, s ha a kettő között nincs átmenet, nincs meg a két pólus ellentmondásos egysége, akkor — Cuvier nyomán — valóban csak a „teremtő aktus” elfogadása marad meg számunkra. Ebből is látható, hogy mennyire naív az a fel fogás, mely a mozgás engelsi meghatározásában valamiféle sajnálatos kivételt lát, amely legfeljebb a mechanikai mozgásban igaz, de másra nem vonatkozik.⁴⁸ Könnyű belátni, hogy *bármilyen mozgási-fejlődési folyamatot* veszünk is vizsgálat alá, a nem-létből a létbe való átmenet mindig feltételezi a lét és nem-lét ellentmondásos egységét, amelyben a kialakulóban levő jelenség már nem a régi, de még nem az új, tehát az új is és a régi is, régi mivoltának megszűnése *egyben* új mivoltának kialakulása. Nem véletlenül írja Engels közvetlenül a mozgás általa adott meghatározása után (tehát nyilvánvalóan szintúgy „egy és ugyanazon vonatkozásban” értve): „Ha már az egyszerű mechanikai helyváltoztatás ellentmondást tartalmaz, még nagyobb fokban tartalmazza ezt az anyag magasabb mozgási formái. . . az élet mindenekelőtt éppen abban áll, hogy egy lény minden pillanatban ugyanaz és mégis más. Az élet tehát szintén magukban a dolgokban és folyamatokban jelenlevő, önmagát folytonosan létesítő és megoldó ellentmondás. . .”⁴⁹ Látható, hogy Engels az élet ellentmondásáról is *ugyanolyan* értelemben beszél, mint a mechanikai mozgás

⁴⁸ Molnár Erik idézett könyve 137. lapján maga is abban reménykedik: „Feltehető azonban, hogy a fizika a jövőben, az idő és a tér elméletének továbbfejlesztésével ezt a logikai ellenmondást is ki fogja küszöbölni.”

⁴⁹ Engels: Anti-Dühring. Id. kiad. 116. o.

ellentmondásáról. És ugyanez áll többi példájára is. Ezt hangsúlyozza az azonossági tétel bírálatakor is: „Az *elvont azonosság* ($a = a$; és negatív formában: a nem lehet egyidőben egyenlő és nem egyenlő a -val) szintén nem alkalmazható a szerves természetben. A növény, az állat, minden egyes sejt életének minden egyes pillanatában azonos önmagával, és mégis különbözik önmagától... Minél jobban fejlődik a fiziológia, annál fontosabbak lesznek számára ezek a szakadatlan, végtelenül kis változások, annál fontosabb lesz tehát számára az azonosságon *belső* való különbözőség vizsgálata is, és a régi, elvont formális azonossági álláspont, hogy egy szerves lény önmagával egy szerűen azonosnak, állandónak tekinthető, elavul. Mégis az erre alapozott gondolkodásmód, kategóriáival együtt, továbbra is fennáll. Holott már a szerves természetben az azonosság mint ilyen valójában nem létezik. Minden test állandóan mechanikai, fizikai, vegyi hatásoknak van kitéve, amelyek folyton változtatják, azonosságát módosítják... A régi metafizikai értelemben vett *azonossági tétel*... elméletileg azonban még tartja magát, és a régi hívei még mindig szembe szegeznek az újjal: „valami nem lehet egy időben önmaga és valami más is”... Az elvont azonosság, mint valamennyi metafizikai kategória, megfelel *házi* használatra, mikor kis arányokról vagy rövid időközökről van szó... De az összefoglaló természettudomány számára, sőt annak minden egyes ágában is, az elvont azonosság teljességgel elégtelen, és noha gyakorlatilag nagyjában és egészében ma már kiküszöbölték, elméletileg még mindig uralkodik a fejekben, és a legtöbb természetbúvár azt gondolja, hogy az azonosság és különbözőség kiengesztelhetetlen ellentétek, nem pedig egyoldalú pólusok, melyek csak kölcsönhatásukban, a különbözőségnek az azonosságba *való* befoglalásában fejeznek ki igazságot.”⁵⁰

Tehát nota bene: az azonossági elv és negatív formája; az ellentmondásmentességi elv, — mint általános principium — *már száz évvel ezelőtt is elavult volt!*

A zavart az szokta okozni, hogy *a lét és nem-lét, az állandóság és változás egységének azonos vonatkozása nem minden esetben olyan nyilvánvaló, mint a mozgás meghatározásában*. A komplikáltabb esetekben az első pillanatban úgy tűnik, mintha „más” vonatkozásban volna valami állandó, mint amelyben változó, mintha például valamely tárgy használata közbeni kopása és adott határon belüli minőségi állandósága különböző vonatkozásokban állna fenn. Valójában e két ellentétes mozzanat *egy és ugyanazon* folyamatban valósul meg, a tárgy állandóan *kopik*, tehát sohasem azonos önmagával, és mert csak *kopik*, adott határig mégis azonos önmagával. A „különböző vonatkozások” hívei erre azt mondják, hogy ez nem ugyanazon összefüggésben áll fenn, mert más vonatkozás az, hogy a tárgy *tömege* csökkent (kopott), mint az, hogy *minősége* azonos maradt. Az *objektív valóságban* azonban ez egy és ugyanazon folyamat, mely csak *gondolatilag* választható szét. A tárgy *minőségének* megfelelő léte, használata, ugyanis egyben szüntelen *koptatás*át is jelenti. Ugyanabban az összefüggésben, melyben tollamat írásra — tehát minőségének megfelelően — használom, egyben koptatom is, *kopásában tehát sajátos minősége jut kifejezésre*. (Másként kopik egy toll, mint egy szék). S végül az összefüggés azonosságának legdöntőbb bizonyítéka az, hogy *maga a „toll-minőségből” következő koptatás vezet el a „toll-minőség” megszűnéséhez*, ahol tehát a minőségi állandóságtól látszólag független „tömegcsökkenés” csattanósan bebizonyítja a minőségtől való

⁵⁰ Engels: A természet dialektikája. Szikra, 1952. 224—226. o.

elválaszthatatlanságát, s miután a „két” összefüggésről a gyakorlatban bebizonyosodott, hogy *egy* összefüggés — kénytelen vagyok új tollat vásárolni. Általánosságban is nyilvánvaló, hogy a mennyiségi változások minőségi változásokba való átcsapása csak akkor érthető meg, ha a jelenségek állandóságát és változását nem különböző vonatkozásokban, hanem egy- és ugyanazon folyamat szempontjából vizsgáljuk.

Ez az egyszerű példa is világosan mutatja, hogy a „különböző vonatkozások” hívei a szembenálló pólusokat (esetünkben a kopást és a minőségi állandóságot) a maguk *önálló, elvont* tartalmában veszik csak figyelembe. Elvontan nézve a dolgot, persze hogy „mást” jelent az „állandóság” és a „változás”, *önmagukban* ezek valóban a valóság „különböző vonatkozásait” fejezik ki. A hegelianus szemlélet viszont ellenkező végéről kapaszkodik bele a problémába, amikor *szintén elvontan* nyúl a kérdéshez, de az előbbi állásponttal szemben, az ellentétes oldalak *elvont azonosságából* indul ki, számára tehát a szembenálló pólusok *éppen önmagukban azonosak*, hiszen — mint Marx utal erre „A hegeli államjog kritikája”-ban — a „nem-A” náluk egyszerűen az „A”-tól való „elvonatkoztatás” útján jön létre, s éppígy az „A” a „nem-A”-tól való „elvonatkoztatás” útján. Mint Marx írja: „...itt a fő meghatározás abban van, hogy egy *fogalmat* (létezés, stb.) *elvontan* fognak fel, hogy nem mint önállóan, hanem mint egy másiktól való *elvonatkoztatásnak* és csak mint ennek az *elvonatkoztatásnak* van jelentése...”⁵¹

A marxizmus — mindkét végelettel szemben — *konkrét realitásában* nyúl az ellentmondáshoz. Elismeri azt, hogy *önmagában véve* mást jelent az állandóság és változás, az élet, és halál, a lét és nemlét stb, s hogy ezek a valóság különböző, ellentétes vonatkozásait fejezik ki. Ennek tagadása éppúgy az ellentmondás tagadását jelentené, mint az a szemlélet, amely viszont megelégszik a különböző vonatkozások elvont szembeállításával. A valóságos, létező ellentmondás, éppen a *különböző vonatkozások azonos vonatkozása, vagyis az „önmagukban” ellentétes vonatkozásokat kifejező jelenségeknek e g y folyamatba, e g y mozgásformába való egyesülése*, melyben az ellentétes vonatkozások már csak közös lényegük belső ellentétét fejezik ki, és ezért csak egy- és ugyanazon vonatkozásban, közös lényegükre vonatkoztatva válnak érthetővé és a folyamat jellemzőivé. Ha *önmagukban vett tartalmuk* szerint, vagyis különböző vonatkozásokban, vizsgáljuk őket, éppen ellentmondásos jellegük válik érthetlenné, tehát az, amit Engels úgy fejezett ki, hogy „minden poláris ellentétet a két ellentétes pólus egymásra gyakorolt hatása idéz elő, hogy e pólusok elválása és szembenállása csak összetartozásukon és egyesülésükön belül áll fenn, és megfordítva, egyesülésük csak elválásukban, összetartozásuk csak szembenállásukban...”⁵²

Ezért nem tartotta Marx — az „Ökonómiai-filozófiai Kéziratok”-ban — kielégítőnek azt a szempontot, amely például az elidegenedés folyamatát kizárólag a munkásnak munkája termékéhez való külsődleges viszonyában vizsgálja, ezért hangsúlyozza, hogy a munkás azért kerül idegenként szembe tevékenysége produktumával, mert a termelés aktusában *önmagától* is elidegenedik; emberi funkcióiban állatnak és állati funkcióiban embernek érzi magát. Az embernek *önmagától* való elidegenedése jelenik meg az egyik embernek egy másik emberhez, azaz a munkásnak a tőkéshez való viszonyában.

⁵¹ Marx: A hegeli államjog kritikája. Művei. I. 295. o.

⁵² Engels: A természet dialektikája. Szikra, 1952. 82. o.

A munkás és tőkés *önmagukban véve* ismét a valóság „különböző” vonatkozásait ”fejezik ki, de valójában csak akkor válik érthetővé viszonyuk, ha egy és ugyanazon vonatkozásban, a tőkés termelés folyamatában vizsgáljuk szerepüket, melyben egyik sem létezhet a másik nélkül, de ugyanazért amiért feltételezik egymást, egyben engesztelhetetlenül szemben is állnak egymással. A munkásnak, ahhoz hogy mint munkás élhessen, el kell adnia munkaerejét. A tőkésnek, ahhoz hogy mint tőkés élhessen, meg kell azt vásárolnia. De ugyanez a viszony teszi egyiküket kizsákmányolóvá, a másikat kizsákmányoltta, tehát engesztelhetetlen ellenségekké.⁵³

Hasonló a helyzet az áruban rejlő — használati érték és érték közti — ellentmondás esetében is. A „különböző vonatkozások” hívei előszeretettel hivatkoznak a következő marxi formulára: „Minden áru *nem használati érték tulajdonosa számára, használati érték a nem tulajdonos számára.*”⁵⁴ Valóban igaza van E. V. Iljenkovnak, amikor „Az absztrakt és a konkrét dialektikája Marx ’Tőkéjében’ c. könyvében azt írja, hogy a metafizikus örül, mikor ezt a tételt olvassa, mert ebből arra következtet, hogy két egymást kölcsönösen kizáró meghatározás nem férhet meg az áruban (legalábbis egy és ugyanazon vonatkozásban nem). Valójában azonban ebben az esetben is arról van szó, hogy az áruban rejlő belső ellentétek *csupán megnyilvánulnak* két áru külső ellentétében. Marx ezt egyértelműen leszögezi:

„Az az érték kifejezés, amelyre *A* áru szert tesz, ha *B* áruval érték viszonyba lép, közelebbi vizsgálatnál azt mutatta, hogy ezen az érték kifejezésen belül *A* áru természetes alakja csak használati értékalaknak, míg *B* áru természetes alakja csak értékformának vagy értékalaknak számít. *Az áruba burkolt belső ellentét* — a használati érték és érték ellentéte — *tehát most külső ellentétként jelenik meg*, (Az én kiemelésem. Sz. A.), vagyis mint két áru viszonya, amelyben az az áru, *amelynek* értékét ki kell fejezni, *közvetlenül* (Az én kiemelésem. Sz. A.) csak használati értéknek, a másik áru ellenben, *amelyben* értéket fejezünk ki, *közvetlenül* (Az én kiemelésem. Sz. A.) csak csereértéknek számít. *Egy áru egyszerű értékformája tehát az áruban rejlő ellentétnek, a használati érték és érték ellentétének egyszerű megjelenési formája.*”⁵⁵ (Az én kiemelésem. Sz. A.)

Iljenkov rámutat, hogy objektíve itt *csak egy viszony van*, az árúnak *önmagához* való viszonya, és ez csupán megnyilvánul két áru „különböző vonatkozású” viszonyában, hiszen az áru csak úgy vonatkozik egy másik árura, mint önmaga mására. Méltán írja, hogy éppen ez a kulcsa „A tőke” logikája megértésének. Túl messzire vezetne, ha végigkövetnénk Iljenkov valóban mélyenszántó okfejtését. Csupán arra a döntő érvre szeretnénk még gondolatmenetéből hivatkozni, hogy a csere éppen azért jöhet egyáltalán létre, mert *mindkét* áru *kölcsönösen* leméri egymásban saját *értékét*, és éppígy *kölcsönösen* olyan *anyagul szolgálnak egymásnak*, amelyben az érték lemérhető. Más szavakkal, kölcsönösen feltételezik egymást az érték kifejezésének ugyanabban a formájában, amiben nem lehetnek, éppen azért mert már a másikban vannak. A *reális* csere tehát az érték kifejezés azon két formájának egybeesése

⁵³ Molnár Erik elvtárs — aki pedig a politikai gazdaságtan alapos ismerője — a fenti esetben is csak különböző vonatkozásokban látja az ellentmondást, s tagadja, hogy a burzsoázia és a proletariátus ugyanabban a vonatkozásban állnak szemben egymással, mint amelyben feltételezik egymást (lásd i. m. 136—137. o.).

⁵⁴ A tőke. I. Szikra, 1949. 96. o.

⁵⁵ A tőke. I. Id. kiad. 71. o.

mindkét áruban, amely formák az adott vonatkozásban állítólag csak kizárhatják egymást. Ez azonban egyáltalán nem szünteti meg belső ellentétüket, sőt maga ez az ellentmondás mutatja meg, hogy a közvetlen cseré nem képes kifejezni a társadalmilag szükséges munkaráfordítások mértékét, és az ellentmondás új mozgási formát teremt magának, amelyben meg is marad és fel is oldódik; létrejön a pénz és vele a pénz-áru viszony.⁵⁶

Az elemzés tehát itt is világossá teszi, hogy a használati érték és érték, bár *önmagukban véve* kétségkívül a valóság különböző vonatkozásait fejezik ki, mihelyst *áru* formában egyesülnek, megszűnnek különböző vonatkozásokban létezni és összefüggésük csak egy és ugyanazon vonatkozásban, ellentmondásos egységükben vizsgálható.

Igen tanulságos ebből a szempontból Leninnek „Az orosz szociáldemokrácia agrárprogramja” c. cikke is. Lenin itt kifejti, hogy a hűbériséggel, a földesurakkal szemben „a parasztság továbbra is *osztály* marad, mégpedig nem a kapitalista társadalom osztálya, hanem a hűbéri társadalom osztálya, vagyis rend-osztály.”⁵⁷ Ugyanakkor azt is leszögezi: „a mai társadalomban a parasztság természetesen már nem egységes osztály. De akit ez az ellentmondás megzavar, az elfelejti, hogy ez nem a fejtegetés, nem a doktrína ellentmondása, hanem magának az életnek az ellentmondása. Ez nem költött, hanem eleven dialektikus ellentmondás.”⁵⁸ *Amennyiben* falvainkban a „modern” (polgári) társadalom kiszorítja a hűbéri társadalmat, *annyiban* a parasztság nem osztály többé, s falusi proletariátusra és falusi burzsoáziára... bomlik fel. *Amennyiben* még fennmaradnak a hűbéri viszonyok, *annyiban* a „parasztság” még továbbra is osztály, vagyis, ismétlem, nem a polgári, hanem a hűbéri társadalom osztálya marad. Ez az „amennyiben-annyiban” a valóságban a mai orosz falu hűbéri és polgári viszonyainak *rendkívül bonyolult* egybefonódása formájában van meg. Marx kifejezésével élve, nálunk a legkülönösebb módon egybefonódik a munkajáradék, a természetbeni járadék, a pénzjáradék és a tőkés járadék.”⁵⁹

A bírált felfogás hívei minden bizonnyal itt is örömmel fognak rámutatni, hogy Lenin a *hűbériség* vonatkozásában osztálynak, a *kapitalizmus* vonatkozásában nem-osztálynak nevezi a parasztságot, „tehát” ellentmondását „különböző vonatkozásokban” jelöli meg. Talán mondanunk sem kell, hogy ezúttal is tévednek. Lenin először is hangsúlyozza a feudális és kapitalista viszonyok *egybefonódását*, vagyis azt, hogy nincs Oroszországban *két* parasztság (egy feudális és egy kapitalista) tehát eleve csak *egy* vonatkozásból: a feudális és kapitalista viszonyok bonyolult, ellentmondásos egységét megtestesítő parasztság szempontjából lehet vizsgálni a kérdést.

Miért mondja Lenin, hogy ez a parasztság a feudalizmussal szemben osztály és a kapitalizmussal szemben nem-osztály? Azért, mert mint *bomló osztály*, a feudalizmusból a kapitalizmusba, az osztálylétből a nem-osztályléthe való átmenet állapotában volt. Vagyis — mutatis mutandis — itt is ugyanaz az ellentmondás áll előttünk, mint amelyet az emberréválás folya-

⁵⁶ Lásd E. V. Iljenkov: Az absztrakt és a konkrét dialektikája Marx „Tőkéjé”-ben. (A Szovjetunió Tudományos Akadémiájának kiadása 1960.) Különös tekintettel az 5. fejelet utolsó pontjára („Az ellentmondás mint az elmélet fejlődésének principiuma”).

⁵⁷ Lenin Művei. 6. köt. 107. o.

⁵⁸ Látható, hogy Lenin is *valóságtartalma* alapján különbözteti meg a dialektikus és logikai ellentmondást! Lásd még Művei 4. köt. 79. o., 15. köt. 415. o., 17. köt. 84. o.

⁵⁹ Lenin Művei. 6. köt. 108. o.

matában láttunk. A parasztság már nem volt feudális osztály, de még nem volt a tőkés társadalom ellentétes osztályokra szakadt parasztsága sem, tehát magán hordta az osztály és nem-osztály ellentéteit. Itt is a különböző vonatkozások azonos vonatkozásával, az átmeneti állapot lényegét kifejező egységével állunk szemben. Mint ahogy az emberréválás folyamatában sem lehetett ezt az ellentmondást kettéhasítani, úgy itt sem lehet. Nem lehet megmondani, hogy hol az a pont, ameddig a bomló parasztság még osztály, és ahonnan kezdve már nem-osztály. Osztálylétének megszűnése *egyben* nem-osztály létének létrejötté, tehát bomlási folyamatának minden pillanatában *lényegét tekintve mint parasztság* (vagyis egy és ugyanazon vonatkozásban) osztály és nem osztály. Ez a belső ellentmondás jelentkezik azután a felszínen — attól függően, hogy feudális vagy tőkés viszonyokkal kerül szembe — ellentétes vonatkozásokban, melyben éppúgy csak a belső ellentmondás jut kifejezésre, mint két áru csereviszonyában. Példánkról is elmondható, hogy amikor a parasztság a feudalizmussal mint osztály áll szemben, akkor is *ugyanarról* a parasztságról van szó, mint amely a kapitalizmussal mint nem-osztály áll szemben. Épp ebben nyilvánul meg ellentmondásos lényege, hiszen ez csak akkor lehetséges, ha *önmagán belül* az osztály és nem-osztály bonyolult, ellentmondásos egysége.

*

Befejezésül még csak egy terminológiai problémát kívánok tisztázni. Az ellentmondás *valóban dialektikus* felfogásának szovjet úttörői, sok esetben az objektív valóság ellentmondásainak gondolati tükröződését általánosságban *logikai* ellentmondásnak nevezik, és csak *ezen belül* különböztetik meg a valóságot tükröző és a valóságot meghamisító ellentmondásokat. Ez az álláspontja például a már említett E. V. Iljenkovnak vagy például D. V. Pletnyevnek, aki „A logikai ellentmondás objektivitása” c. cikkében „objektív logikai ellentmondásokat” és „nem-objektív logikai ellentmondásokat” különböztet meg.⁶⁰

Azt hiszem, hogy az általam használt terminológia helyesebb, egyrészt azért, mert a „logikai ellentmondás” terminus (legalábbis tartalmilag) évszázadok óta a valóságot meghamisító, hibás gondolkodásból fakadó ellentmondás értelmében nyert polgárjogot, és kár volna egy sor félreértésre, felesleges magyarázkodásra alkalmat adni azzal, hogy e terminusnak más tartalmat adunk. Másrészt, ha az objektív ellentmondás helyes gondolati tükrözését éppúgy *dialektikus ellentmondásnak* nevezzük, mint magát az objektív folyamatot, ezzel éppen az objektív valósággal való megegyezését, tehát realitását, igaz voltát emeljük ki. Miután csaknem minden filozófiai kategória *egy* szóval fejezi ki az objektív valóság viszonyait és azok gondolati képmását (mennyiség, minőség, mérték, ugrás, okság, szükségszerű, véletlen, tér, idő stb.), semmi sem indokolja, hogy éppen az ellentmondás fogalmával tegyünk kivételt. Amikor a megkülönböztetés valóban fontos, ezt a megfelelő jelzők segítségével pontosan ki lehet fejezni.

A marxizmus klasszikusai egyébként az általunk javasolt értelemben különböztették meg a dialektikus és logikai ellentmondást. Mint utaltunk rá, Lenin a valóság, az élet ellentmondásait dialektikusnak, míg a gondolkodás hibájából (tehát egymást kizáró lényegű fogalmak önkényes összekapcsolásá-

⁶⁰ Filozofszkije Nauki, 1959. 4. szám.

ból) fakadókat, logikai ellentmondásnak nevezte. *Ebben az értelemben hangsúlyozta: „Logikai ellentmondásnak” — persze helyes logikus gondolkodás esetén — sem a gazdasági, sem a politikai elemzésben nem szabad lennie.*⁶¹ S ugyanitt Kijevszkij-jel szemben — aki minden ellentmondást „logikainak” tartott — leszögezi: „Az emberi gondolkodásban észlelhető minden ’ellentmondás’ — logikai ellentmondás; ez üres tautológia.”⁶² S a továbbiakban is minden esetben idézőjelbe teszi a logikai ellentmondást, amikor a valóság ellentmondásainak *helyes* gondolati tükrözéséről beszél.⁶³

О РАЗЛИЧИИ МЕЖДУ ДИАЛЕКТИЧЕСКИМ И ЛОГИЧЕСКИМ ПРОТИВОРЕЧИЯМИ

Андраш Дьёрдь Сабо

Новая постановка вопроса о различии между диалектическим и логическим противоречиями оправдывается тем, что на дискуссиях по данному вопросу эта проблема до настоящего времени еще не была решена успокаивающим образом.

Автор статьи выступает против взглядам, которые направлены на разграничение друг от друга формальными средствами диалектического и логического противоречий. В связи с тем он критикует такое понимание вопроса, которое считает критерием наличия логического противоречия — существование противоречия *в одном и том же* отношении а критерием диалектического противоречия — существование противоречия *в различных* отношениях. В то же время автор критикует и взгляд, по которому критерием диалектического противоречия является тождественное отношение противоречия.

В своей статье автор раскрывает позицию классиков марксизма насчет концепции Аристотеля и Гегеля и приходит к выводу о том, что Маркс, Энгельс и Ленин всегда исходили из анализа содержания действительных отношений, они считали *диалектическим противоречием* те противоречия *объективной* действительности (и их мысленные отражения), которые выражают «противопоставленные определения» сущности какого-нибудь явления, внутренне необходимую дифференцированность *одной и той же* сущности, противоположность противоречивых сторон внутри их взаимной обусловленности и их обусловленность внутри их противоположности. И, наоборот, *логическим противоречием* они называли то противоречие, в котором произвольно связываются понятия, не составляющие в объективной действительности *одну сущность*, и не обуславливающие друг друга. Из вышесказанного следует, что, — поскольку диалектическое противоречие выражает внутреннюю дифференцированность определенной сущности объективной действительности, оно уже заранее содержит в себе отношение тождественности, т. е. отношение противоположных полюсов к своей общей сущности. Таким образом, диалектическое противоречие безусловно является противоречием в одном и том же отношении но противоречие, выражающее такое отношение тождественности, может быть и логическим противоречием. Решение этого вопроса, поэтому, возможно только путем анализа *содержания* противоречия.

⁶¹ Lenin: A marxizmus karikatúrájáról... Művei. 23. k. 33. o.

⁶² Уо. 38. о.

⁶³ Egyébként érdemes még megemlíteni, hogy Lenin itt sem az ugyanazon vonatkozásban levő ellentmondást nevezte logikai ellentmondásnak, amint azok hiszik, akik úgy szokták idézni e cikkből a logikai ellentmondás kizárását, mintha Lenin ezzel az ugyanazon vonatkozásban levő ellentmondást akarta volna kizárni. Kérdésünk szempontjából itt éppen arról van szó, hogy Kijevszkij azért követett el logikai ellentmondást (miközben a marxistákat vádolta ezzel), mert a valóságos ellentmondás helyébe egy képzelt, objektíve nem létező ellentmondást állított: az imperializmus gazdasági lényege és a politikai demokrácia ellentmondását (mint *egy* jelenségen belüli ellentmondó viszonyt) felcserélte, az annexiók külpolitikaként meghatározott imperializmus és a nemzetek önrendelkezési joga közti ellentmondással. Ez utóbbi valóban logikai ellentmondás, de nem azért, mert ugyanazon vonatkozásban áll fenn, hanem azért, mert a valóság meghamisítása, mely az egy lényegen belüli objektív ellentmondás helyébe két, egymást kizáró lényegű fogalom szubjektív ellentmondását állítja.

ABOUT THE DIFFERENCE BETWEEN THE DIALECTIC AND LOGICAL CONTRADICTION

by András György Szabó

The reason for raising the problem of the difference between the dialectic and logical contradiction is that discussions to this effect, have not yet settled the problem in a satisfactory way. The article argued with the conception which tried to draw a border between dialectical and logical contradictions with formalistic means. And in this context it criticized the idea which regarded the *identical* relation of the contradictory statements as the criterion of the logical contradiction. While on the other hand, it said that the existence of the contradiction in *different* relations was the criterion of the dialectical contradiction. At the same time it criticizes the view, which holds that the *criterion* of the dialectical contradiction was the identical relation of the contradiction.

The author of the article compared the attitude of the founders of Marxism with Aristotle's and Hegel's conceptions and drew the conclusion that Marx, Engels and Lenin always started with an analysis of the *contents* of real relations. As *dialectical* contradiction is meant by them such contradiction of the objective reality (and their mental reflection) which express the "contradictory determinations" in the essence of some phenomenon, and express too the opposition of contradictory tendencies within their mutual supposition and a supposition within their opposition. On the contrary as *logical* contradiction is meant by them such contradictions, which are *not supposing* each other and which are *not* constituting *one essence* in the objective reality and by which the different notions are in subjectiv manner connected.

From the above mentioned it follows that since dialectical contradiction expresses the inner differentiation of some essence of objective reality, *it naturally includes the identical* relation that the opposing poles have a common substance. Dialectical contradiction between them thus stands in an identical relation but the fact that some contradiction expresses identical relations, can well be a logical contradiction as well. To correctly decide about it can only be done as a result of an analysis of the *contents* of it.

Albert Einstein ismeretelméleti koncepciójáról és a relativitáselmélet filozófiai tartalmáról

ELEK TIBOR

Bevezetés

A modern fizika fejlődése a Lenin által feltárt objektív szükségszerűséggel szüli és fejleszti tovább a dialektikus materialista világnézetet. A fizika fejlődésének káros melléktermékeiként azonban újratermelődnék a fizikai idealizmus torz nézetei is, amelyek társadalmilag egyik fő támaszpontját szolgáltatják a burzsoá ideológiának, ismeretelméletileg pedig fékezik a tudomány fejlődését. Sok esetben kiváló fizikusok sem értik meg, hogy honnan származnak és mit fejeznek ki az általuk elért és matematikailag megformulázott elméleti eredmények és ezért ezek továbbfejlesztését nem mindig a helyes irányban és nem mindig a valóban célravezető módszerrel kísérik meg.

Hosszú időn keresztül inkább a szubjektív idealizmus jellemezte a fizikához kapcsolódó hamis filozófiai nézeteket, újabbban azonban az objektív idealizmus és a vele szoros rokoni kapcsolatokat tartó nyílt fideizmus hangja vált erősebbé. Ma már *Heisenberg* is távolodóban van a machizmustól és platoni ideákat keres a fizikai folyamatok, mint ezeknek az ideáknak a megjelenítői mögött. Erősen aktivizálódnak a jezsuita „természetfilozófusok” és más neotomisták is. Ennek az objektív idealista — fideista támadásnak *Einstein* ismeretelméleti koncepciója és a relativitáselmélet filozófiai mondanivalója jelenti az egyik legfőbb bázisát. Leküzdéséhez elengedhetetlenül szükség van a marxista filozófusoknak és a materialista fizikusoknak arra a szoros harci szövetségére, amelyet Lenin már 1922-ben sürgetett „A harcok materializmus jelentőségéről” írott cikkében.

Einstein ismeretelméleti koncepciójáról

Einstein filozófiai és ezen belül ismeretelméleti koncepciója kezdettől fogva nagy vitákat váltott ki és vált ki ma is a nemzetközi filozófiai irodalomban. Általában két vélettel találkozhatunk ezekben a vitákban: az egyik véglet szerint Einstein lényegében machista, szubjektív idealista gondolkodó, a másik véglet szerint pedig lényegében materialista, bár ez a materializmus nem egészen következetes, inkább naiv, ösztönös jellegű. Einstein életművének beható tanulmányozása alapján azt a következtetést lehet levonni, hogy mindkét álláspont téves: Einstein nem machista, de nem is naiv materialista gondolkodó. Einstein a filozófiában döntően Descartes, Spinoza és Leibniz követője, bár Hume és Mach nézetei is hatottak rá és nem is kis mértékben. Koncepciójára a „*panteisztikus racionalizmus*” kifejezés a legtalálhatóbb, ami egy elég következetesen érvényesített objektív idealista felfogást, helyenként a valláshoz igen közel jutó misztifikációt jelent.

Einstein ismeretelméleti koncepciójának valóban sok machista vonása van, és ezért egyáltalán nem megalapozatlan vele szemben a machizmus vádja. A fizikai testeket élménykomplexumoknak nevezi, és az elmélet kritériumát egyrészt a logikai egyszerűség elvének érvényesülésében (vagyis az ökonomikus gondolkodásban), másrészt a belőle levezetett tételeknek az érzéki élményekkel való összhangjában látja. Ennek megfelelően azonos valóságtartalmat tulajdonít az érzékiileg egymástól közvetlenül meg nem különböztethető élményeknek. Pl. annak az állításnak, hogy egymáshoz való viszonylatukban a töltés mozog és a vasúti kocsni nyugszik, szerinte ugyanúgy megvan a jogsultsága, mint az ellenkező állításnak. A közvetlen megfigyelhetőség és mérhetőség követelménye egyébként is túlzott hangsúlyt kap Einstein elméletében, bár ebben végső fokon nem marad következetes.

A felsorolt machista vonások ellenére meg kell állapítani, hogy *lényegét tekintve, Einstein ismeretelméleti koncepciója nem machista jellegű.* Einstein elismeri a „fizikai világ” objektív, vagyis minden megfigyelő egyéni tudatától független létét és azt is, hogy mind érzéki élményeink, mind elméleteink kapcsolatban vannak ezzel az objektíve létező fizikai realitással. Ismételten fel is lép Kant, Mach és a koppenhágai iskola szubjektív idealizmusa, ezen belül főleg apriorizmusa és indeterminizmusa ellen. Elismeri továbbá, hogy a fizikai valóságnak van tartalmi és formai oldala, mind a kettő objektív és egymástól elválaszthatatlan. Elismeri ennek folytán a tér és az idő objektivitását, továbbá egymástól és a fizikai jelenségektől való elválaszthatatlanságát, nem tartja őket apriorisztikus szubjektív élményformáknak vagy érzetsorok rendszereinek. Elismeri azt is, hogy a fizikai valóság, ezen belül a tér és az idő megismerése a jelenségtől a lényeg és a még mélyebben fekvő lényeg felé tendáló folyamat keretében megy végbe.

Azok, akik Einsteint ösztönös materialistának tartják, az előbb felsorolt tényekre szoktak hivatkozni. Ezt az álláspontot azonban nem lehet elfogadni, mert *mindezek együttvéve is csak szükséges, de nem elégséges feltételét nyújtják a filozófiai materializmusnak!* Ezek az álláspontok kivétel nélkül elfogadhatók az objektív idealizmus és a fideizmus számára is. A vízvonalzó — mint mindig, amikor egy filozófiai koncepció *lényegét* kell elbírálni — az, hogy milyen választ ad a filozófia *alapvető* kérdésére és a vele *szorosan* összefüggő egyéb fontos filozófiai kérdésekre. Ettől mint *döntő* kritériumtól eltekinteni annyit jelentene, hogy elmoszuk a materializmus és az idealizmus közötti alapvető ellentétet, vagyis azt a megengedhetetlen hibát követjük el, amelyet Lenin leplezett és súlyosan elítélt a „Materializmus és empiriokriticizmus” c. művében. Az einsteini koncepció beható vizsgálata a következő megállapításokat eredményezi:

1. *Einsteinnél a „fizikai valóság” csak másodlagos megjelenítője a változó számhalmazoknak és a változásukat megszabó differenciálegyenleteknek, vagyis elsődleges szellemi lényeknek.* Ismételten és nyomatékosan aláhúzza, hogy az elméleti fizika matematikai apparátusa nem úgy viszonylik a fizikai jelenségekhez, mint a tükörkép a visszatükrözött tárgyhoz, hanem éppen megfordítva. Einstein szavaival: nem a fizikai realitás uralkodik a differenciálegyenletek fölött, hanem megfordítva. Az általános relativitáselméletben — ahol már feladja a közvetlen megfigyelhetőség és mérhetőség elvét — leszögezi, hogy *bármely* (x_1, x_2, x_3, x_4) számnégyes folytonos változása, vagyis pillanatnyi koincidenciája előre megadott (a_1, a_2, a_3, a_4) , (b_1, b_2, b_3, b_4) ... számnégyesekkel *fizikai* folyamatot jelent, még akkor is, ha a koordinátákról

és a változásait leíró függvényekről semmi konkrétumot sem tudunk. Minden észlelhető fizikai folyamat csak megjelenítője ezeknek a koordináta-változásoknak.

2. A „fizikai valóság” egymástól elválaszthatatlan tartalmi és formai oldala közötti viszony Einsteinnél szintén a feje tetején áll: a *téridő-kontinuum az észmei lényeggel bíró tartalom és a fizikai jelenségek, amelyeknek szintén észmei lényegük van, csak megjelenési formái ennek a tartalomnak.* (Erre a későbbiekben még részletesen visszatérünk.)

3. A *fizikai megismerés lényegét* és fejlődési tendenciáját Einstein, a fentieknél megfelelően, szintén objektív idealista módon, a panteisztikus racionalizmus alapján értelmezi. Szerinte az észleletektől semmiféle *logikai* út nem vezet az elmélet alaptételeihez, a kettő között csak teljesen bizonytalan jellegű, intuitív, pszichológiai kapcsolat van. A logikai indukció módszerét, amely arra hivatott, hogy a megfigyelések, kísérletek és mérések által szolgáltatott nyersanyagot elméletileg feldolgozva juttassa el bizonyos alaptételekig, Einstein nem ismeri el tudományos módszernek. Ismételtlen hangsúlyozza, hogy az „induktív fizika” nem képes felemelkedni arra a szintre, hogy komoly segítséget nyújtson a „deduktív fizika” számára a magasabb absztrakciók felé vezető úton. Azt a körülményt, hogy az elmélet mégis összhangban van az észleletekkel, a misztikus, Leibniz-féle „előre megállapított harmóniával” magyarázza. A fizikai elméletnek objektív tartalma van, de ez az objektív tartalom szellemi eredetű és szellemi lényegét fejez ki. Feltárásához elsődlegesen az axiómarendszer és az egész matematikai apparátus intuitív megalkotására van szükség; a megfigyelés, a kísérlet és a mérés csak másodlagos szerepet játszik: igazolnia kell, hogy az elméleti fizikus a maga axiómáival és dedukcióival jól ragadta-e meg a „világész” harmóniát teremtő tevékenységének lényegét. Einstein felfogásában a megfigyelő olyan epizodista, aki legtöbbször csak az elméleti fizikus gondolataiban létezik és gondolati kísérleteket végez. A fizikai elmélet fejlődésének tendenciája a jelenségtől a lényeg és a még mélyebb lényeg felé Einstein szerint nem az elmélet és a gyakorlat állandó kölcsönhatásának folyamatában bontakozik ki, hanem a kiinduló hipotézisek egyre fokozódó elvontságában, az észleletektől egyre nagymértvű eltávolodásában és „szubtilizálódásában”. Nem az objektív valóság törvényeinek egyre hívebb megismerése és az emberiség szolgálatába állítása a „legnemesebb tudományos cél”, hanem: a hipotézisek vagy axiómák *minimumával* logikai dedukció útján az élménytartalmak *maximumát* átfogni. Ennek megfelelően a modern fizikusnak nem a megfigyelési eszközök, mérőműszerek és kísérleti berendezések fejlesztésén kell fáradoznia, nem az alacsonyrendű „mérnöki fizika” kollektív tapasztalataira kell támaszkodnia, hanem azon kell fáradoznia, hogy a matematikai formalizmust előre posztulált irányban, egyre absztraktabb feladatok megoldása érdekében fejlessze tovább. Az Einstein által a fizikai folyamatok *lényegének* deklarált összefüggések ezzel a módszerrel azonban nem a materiális valósághoz, hanem „az ideák világához” kapcsolódnak, és fizikai tartalom nélküli misztifikációkká válnak. A dialektikus materializmus álláspontjáról élesen vissza kell utasítani ezt az ismeretelméleti koncepciót és a materiális valóságtól messze távolodó üres matematikai spekulációk Einstein által követett módszerét, amely 35 éven keresztül hiábavaló erőfeszítések sorozatára ösztökölte az „egységes mező-elmélet” fikciójának kergetése közben, és amely jelentős károkat okozott és okoz a fizika fejlődésének.

A térfogalom fejlődését Einstein — a maga ismeretelméleti koncepciójának megfelelően — a következőképpen értelmezi:

A tapasztalat csak a térfogalom intuitív megközelítésére ad lehetőséget a fizikai testek kiterjedésének és mozgásjelenségeinek érzéki megfigyelése útján.

Euklides kialakítja a *tételemelek*: pontok, egyenesek, síkok — mint „idealizált testi objektumok” fogalmi absztrakcióját és a rájuk vonatkozó axiómák, valamint az ezekből dedukálható geometriai tételek rendszerét.

Descartes kialakítja a *térnek mint önálló létezőnek*: a változó (x, y, z) számhármass elsődleges eszmei lényegét megjelenítő *háromdimenziós kontinuumnak* a fogalmát. Ez a kontinuum euklidesi struktúrával és metrikával rendelkezik. Intervallumai, amelyek két pont között a legrövidebb utat adják meg, a koordinátakülönbségek négyzetösszegéből vont négyzetgyökkel egyenlők.

Newtonnál a tér szintén szellemi lényeggel bíró egységes, háromdimenziós kontinuum, „isten érzékszerve”. *Ez a kontinuum azonban fizikai funkciókat is végez*: ellenállásra készíti a testeket a gyorsító vagy lassító hatásokkal szemben, miáltal meghatározza azok tehetetlenségét. Továbbá: szabályozza a gravitációs hatásokat és előírja a mozgásegyenleteket. *A tér „befolyásolhatatlan befolyásoló”, vagyis olyan abszolútum, amely befolyásolja a fizikai jelenségek lefolyását, de őt magát nem befolyásolja semmi.* Az idő mint egydimenziós kontinuum szintén abszolút és önálló jellegű. Hangsúlyozni kell, hogy *Einstein elfogadja* ennek a koncepciónak a következő elemeit: a kontinuumnak szellemi lényege van és fizikai funkciói vannak. *Nem fogadja el* ellenben azt, hogy a tér és az idő abszolút jellegűek, amelyek egymástól és a fizikai jelenségektől függetlenek. Ebben a kérdésben *Leibniz* álláspontját fogadja el, aki szerint a mozgásjelenségek elválaszthatatlan egységet alkotnak a térrel és az idővel, mint egy és ugyanazon szellemi tartalom egymással összhangban levő megjelenési formái.

Faraday, Maxwell, Hertz és Lorentz Einstein szerint döntően olyan tekintetben fejlesztik tovább a kontinuum fogalmát, hogy annak fizikai funkcióit kiterjesztik a fény, a mágnesség és az elektromosság jelenségeire is. Az elektromágneses mezőt e felfogás Einstein-féle tolmácsolása szerint materiális hordozó nélkül fizikai realitásnak kell tekinteni, amely a Maxwell-egyenletekben foglalt eszmei lényegét jeleníti meg, és amely gravitációmentes térben megőrzi az euklidesi struktúrát és metrikát, állapotváltozásai nagyság és irány szerint is változatlan sebességgel, izotróp módon terjednek tovább, miközben két pont között mindig a térben és időben legrövidebb utat teszik meg.

A speciális relativitáselmélet egyik alapvető forrásaként Einstein ismételtén és hangsúlyozottan a Maxwell—Lorentz-elméletet jelöli meg. Az elektrodinamika és optika kísérleti tapasztalatai, a Michelson—Morley-kísérlet is beleértve, Einsteinnál alárendelt szerepet játszanak, nem nagyobb a szerepük mint a kísérletek általában: serkentőleg hatnak az elméleti fizikus *intuíciónjára*, de nem nyújtanak *logikai* segítséget az elmélet axiomatikus megalapozásához és deduktív felépítéséhez. Az elektrodinamika és optika kísérleti tapasztalatai arra inspirálják Einsteint, hogy az *azonnali távolhatás lehetetlenségét*

mint elméleti posztulátumot mondja ki, és ebből a posztulátumból dedukálja az abszolút egyidejűség tagadását.

Ez azonban hamis dedukció, amely megsérti az elégséges alap logikai elvét, és észrevétlenül a közvetlen megfigyelhetőség machista követelményét csempészi be az elméletbe. A fizikai kölcsönhatások véges sebességű terjedésének tétele és az abszolút egyidejűség feltételezése között ugyanis semmiféle *logikai* ellentmondás nincsen. Csak ha a fény véges sebességű terjedésének *objektív és materiális* törvényét azzal a hamis *szubjektív idealista* tétellel cseréljük fel, hogy „létezni annyi, mint észlelteni”, akkor dedukálhatunk belőle olyan nem kevésbé hamis tételt, hogy „a különböző helyű események abszolút egyidejűsége nem létezik”. Amit azonban a különböző mozgásállapotú megfigyelők mérései különböző idejűnek mutatnak, ettől még nem válik a *valóságban* is különböző idejűvé.

Ugyanazon kísérleti tapasztalatokból és az őket matematikailag leíró Lorentz-féle transzformációs egyenletekből maga Lorentz és Fitzgerald nem az abszolút egyidejűség tagadását vonta le következtetésként, hanem azt, hogy a mozgó rúd hosszmérete *materiális hatások* következtében valóban megrövidül, a mozgó óra periodikus mozgása pedig *materiális hatások* következtében valóban lelassul. Ugyanez a felfogása Jánossy Lajosnak, de még Max von Laue és Wolfgang Pauli is azon az állásponton van, hogy szükség van ezeknek a jelenségeknek dinamikus, ill. atomisztikus jellegű magyarázatára. Einstein azonban — ismeretelméleti koncepciójához híven — nem ezt az utat járja, hanem az axiómarendszert tovább távolítja az élményektől a „magasabb absztrakciók” birodalmába, miközben a fizikai jelenségek lényegként feltüntetett geometriai összefüggéseket magukat is egyre jobban misztifikálja. *Minkowskihoz* kapcsolódva az időbeli dimenziót összeolvasztja a három térbeli dimenzióval, miáltal megalkotja a négydimenziós téridő-kontinuum absztrakcióját. A kontinuum elemei többé nem térbeli pontok és időpontok, hanem a két fogalmat összeolvasztó „*elemi események*”, amelyek *lényegüket tekintve változó számnégyesek*. Ugyanígy: a kontinuum intervallumai többé nem térközök és időközök, hanem a két fogalmat összeolvasztó „*téridő-intervallumok*”, amelyek lényegüket tekintve két számnégyes koordinátakülönbségeinek meghatározott módon definiált homogén másodfokú függvényeiből vont négyzetgyökökkel egyenlők.

A speciális relativitáselmélet a gravitációmentes kontinuum geometriáját tárgyalja, amelyben érvényes a tehetetlenségi törvény, és ezért koordinátarendszerei egymáshoz képest egyenesvonalú egyenletes mozgást végző „inerciarendszerek” (K-rendszerek). Ezeket a K-rendszereket számunkra az ugyanilyen mozgást végző fizikai testek jelenítik meg, amelyeken megfigyelők is tartózkodhatnak. Ez a négydimenziós téridő-kontinuum megőrzi az euklidesi struktúrárt és metrikát, és éppen olyan abszolút jellegű, éppen olyan „befolyásolhatatlan befolyásoló”, mint Newton háromdimenziós tere. Az egyes K-rendszerekben még megmarad az időkoordináta különállása a térbeli koordinátáktól. Ennek következtében az egyes K-rendszereknek „saját” háromdimenziós térkontinuumuk és „saját” egydimenziós időkontinuumuk van. Ezek a három-, ill. egydimenziós kontinuumok együtt mozognak a K-rendszerrel a mozdulatlan, abszolút jellegű négydimenziós téridő-kontinuumban. Abszolút nyugalomban levő K_0 -rendszer azonban nincs és ennek következtében abszolút nyugalomban levő háromdimenziós tér és egydimenziós idő sincsen.

A K -rendszerben (x_1, y_1, z_1, t_1) és (x_2, y_2, z_2, t_2) számnégyesekkel megadott elemi események téridő-intervallumát definiáló képlet:

$$s = \sqrt{(x_2 - x_1)^2 + (y_2 - y_1)^2 + (z_2 - z_1)^2 - c^2(t_2 - t_1)^2}, \quad (1)$$

ahol c a vákuumbeli fénysebesség értéke. Áttérve egy másik, K' inerciarendszerre, a Lorentz-transzformáció szerint mindkét elemi esemény koordinátái megváltoznak, megváltozik a közöttük levő térköz és időköz nagysága is, de a téridő-intervallum nagysága változatlan marad. Azok az erősen pozitivisták külön-külön megad, igen alárendelt szerepet töltenek be a speciális relativitás-elméletben: lényegében csak arra valók, hogy azt bizonygassák, hogy az abszolút jellegű téridő-intervallum absztrakciója összhangban van a térközök és időközök változó, relatív mérési eredményeivel. Nem kétséges, hogy Einstein *objektív* jellegűnek tartja az abszolút téridő-kontinuumot és a benne mozgó relatív tereket és időket, valamint mindezek intervallumait is.

A téridő-intervallum fogalmának elemzése azonban arra az eredményre vezet, hogy ez a fogalom minden pozitív fizikai tartalmat nélkülöző geometriai absztrakció. Szerkesztés-technikailag a K -rendszerbeli $P_1(x_1, y_1, z_1, t_1)$ és $P_2(x_2, y_2, z_2, t_2)$ események téridő-intervalluma a következőképpen állítható elő (l. az 1. ábrát): Legyen P_1 a korábbi esemény a K -rendszerben, akkor a vele azonos helyről és azonos időpontban kibocsátott fényjel a későbbi P_2 esemény időpontjáig eltelt időben olyan $G(t_2)$ gömbhullámfelületet ér el, amelynek sugara:

$$r_K = c(t_2 - t_1) \quad (2)$$

A P_1 és P_2 közötti térköz a K -rendszerben :

$$d_K = \sqrt{(x_2 - x_1)^2 + (y_2 - y_1)^2 + (z_2 - z_1)^2}. \quad (3)$$

A téridő-intervallum nagysága tehát a K -rendszerben az 1. képlet szerint:

$$s = \sqrt{d_K^2 - r_K^2}. \quad (4)$$

Ezt geometriailag a P_2 pontból a P_1 pontot körülvevő $G(t_2)$ gömbfelülethez húzott bármelyik érintő reprezentálhatja. A téridő-intervallumot reprezentáló $\overline{P_2 R_2}$ térköz eszerint a következőképpen jön létre:

a) A P_1 pontból t_1 időpontban kiindul egy fénysugár, mely a $P_1 P_2$ egyenessel a

$$\cos \alpha_K = \frac{r_K}{d_K} \quad (5)$$

képlettel meghatározott α_K szöget zárja be.

b) Ez a fénysugár a t_2 időpontban eléri azt az R_2 pontot, amely rajta van a $G(t_2)$ gömb felületén és egyben a P_2 pontnak e gömbre vonatkozó $S(t_2)$ polársíkján. Az $S(t_2)$ polársík merőleges a $P_1 P_2$ egyenesre és a P_1 ponttól

$$p_K = \frac{r_K^2}{d_K} \quad (6)$$

távolságban van.

c) Az így létrejött R_2 pontot P_2 -vel összekötve megkapjuk P_1 és P_2 téridő-intervallumát:

$$s = \overline{P_2 R_2}. \quad (7)$$

Ha egy másik K' inerciarendszerhez viszonyítjuk a két elemi eseményt, akkor más lesz $d_{K'}$, $r_{K'}$, $a_{K'}$ és $p_{K'}$ értéke, de s értéke ugyanakkora marad. A mozgó-rúd megrövidülésének és a mozgó óra lelassulásának tétele ebben a koncepcióban a következő tétellel lényegül át: a gravitációmentes négydimenziós euklidesi téridő—kontinuumban két elemi esemény közt változatlan nagyságú téridő-intervallum van, amely azonban más és más inerciarendszerre más és más nagyságú térközöket és időközöket projiciál.

A két elemi esemény közt elvileg háromféle viszony lehetséges (l. az 1—3. ábrát):

1. A két esemény nem gyakorolhat egymásra fizikai hatást. Ez akkor következik be, amikor $d_K > r_K$, vagyis a 4. képlet szerint s valós értékű intervallum. Ilyenkor az 5—7. képletek szerint a_K valós szög és $p_K < r_K$, R_2 pedig valós pont. Mivel azonban R_2 és P_2 között nincsen elektromágneses kapcsolat, hiszen a P_1 -ből t_1 időpontban kisugárzott hullám a t_2 időpontban R_2 -t már elérte, P_2 -t viszont még nem, ebben az esetben a téridő-intervallum állandóságáról és a külön-külön vett térközök és időközök általa kiváltott változékonyságáról szóló tétel nem fejez ki semmiféle materiális tartalmat. Más szavakkal: *a téridő-intervallum ebben az esetben semmiképpen sem jelentheti a két esemény materiális kapcsolatának a megnyilvánulási formáját.* Meg kell még jegyezni, hogy ebben az esetben a K -rendszerben $t_1 < t_2$, de van olyan K' és K'' -rendszer is, amelyekben $t'_1 = t'_2$, ill. $t''_1 > t''_2$. Ilyenkor tehát a két esemény relatíve egyidejű is lehet egymással, de relatíve mindegyik lehet múlt is és jövő is a másikhoz képest. Ennek az esetnek a speciális példája a hosszirányában v sebességgel mozgó (vasúti kocsiban elhelyezett) méterrúd megrövidülése, amikor a két elemi eseménynek, vagyis a méterrúd kezdő- és végpontja által visszavert fényjel kibocsátásának koordinátái a Lorentz-transzformáció szerint:

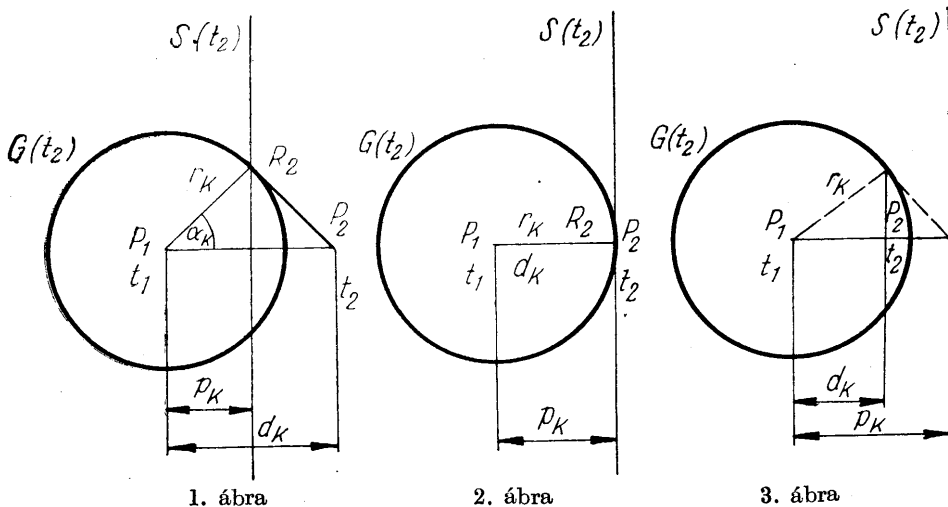
$$\text{a töltésről mérve: } P_1(0, 0, 0, 0) \text{ és } P_2\left(\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}, 0, 0, 0\right),$$

$$\text{a vonatban mérve: } P_1(0, 0, 0, 0) \text{ és } P_2\left(1, 0, 0, -\frac{v}{c^2}\right).$$

A különböző mérési eredményeket Einstein tehát *objektív*, de nem *anyag*i okok által kiváltott hatások különbözőségével magyarázza. Az abszolútum szerepét játszó euklidesi téridő-kontinuum, amely a Maxwell és Lorentz egyenleteiben foglalt eszmei lényegét fejezi ki, másként hat a töltés terére és idejére, mint a vonat terére és idejére. A téridő-intervallum rövidebb térközt projiciál a töltésre, mint a vonatra. A vonatra projiciált térköz ebben az esetben együtt mozog a „saját” koordinátarendszerével és a „saját terével”, tehát ez a „nyugvó térköz.” A töltésre projiciált térköz ellenben a „saját teréhez” képest v sebességgel mozog, vagyis ez a „mozgó térköz”. A h hosszúságú nyugvó térköz mozgó állapotban csak $h \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$ hosszúságú lesz, és ez a h hosszúság lehet nukleáris vagy kozmikus nagyságrendű, az abszolútum ugyan-

olyan arányban nyomja össze az egyiket, mint a másikat — tehát magát a háromdimenziós teret nyomja össze minden porcikájában, ha mozog. A fizikai test hosszmeretének csökkenése csak megjelenítője a tér összenyomódásának.

2. A második lehetséges viszony a két elemi esemény között az, amikor a korábbi esemény a lehető legrövidebb idő alatt érvényesülő (vagyis elektromágneses) hatást gyakorolja a későbbi eseményre. Ez akkor következik be, amikor $d_K = r_K$. Ebben az esetben a 4–7 képletek szerint: $s = 0$, $a_K = 0$, $p_K = r_K$, $R_2 \equiv P_2$. A két elemi esemény közötti téridő-intervallum tehát most



eltűnik, vagyis ez lényegében nem két, hanem egy és ugyanazon elemi esemény. Más szavakkal ez annyit jelent, hogy az elektromágneses hullám terjedése az euklidesi téridő-kontinuumban változásnélküliséget, az önmagával való azonoság háborítatlan fennmaradását jelenti. Ha P_1 egy földi fényforrás fényjelének kisugárzását, P_2 pedig a Földről mért t másodperces útjának befejezését jelenti, akkor a két elemi esemény koordinátái a Lorentz-transzformáció szerint:

a Földről mérve: $P_1 (0, 0, 0, 0)$ és $P_2 (ct, 0, 0, t)$,
 a „fotonrakétában” mérve: $P_1 (0, 0, 0, 0)$ és $P_2 (0, 0, 0, 0)$.

(A Lorentz-transzformáció alkalmazásánál itt $\frac{0}{0}$ alakú törteket kapunk, de l'Hospital szabályát és a $c = \lim v$ összefüggést alkalmazva, a fenti értékek adódnak.) A zérus nagyságú euklidesi téridő-intervallum tehát a fotonrakétára most 0 másodperces időköz, a Földre pedig t másodperces időköz projiciál; előbbi a nyugvó, utóbbi a mozgó időköz. Ebben az esetben tehát az abszolútum azt a varázslatot követi el, hogy a nyugvó állapotban egyetlen pillanatról álló (vagyis zérus nagyságú) időköz bármekkora t időközzé szét tudja húzni, ha „fénysebességgel mozgó pillanatról” van szó. Nem kétséges, hogy a téridő-

intervallum ebben az esetben sem fejezi ki a két elemi esemény materiális kapcsolatának valamiféle formai oldalát.

3. A harmadik lehetséges viszony a két elemi esemény között az, amikor a korábbi esemény valamilyen elektromágneses hatásnál lassabban érvényesülő hatást gyakorol a későbbi eseményre. Ez akkor következik be, amikor $d_K < r_K$. Ebben az esetben a 4—7. képletek s és a_K értéke imaginárius, $p_K > r_K$, az R_2 pont pedig szintén imaginárius pontja a valós $S(t_2)$ síknak. Mivel a P_1 pontból t_1 időpontban kisugárzott elektromágneses hullám a t_2 időpontban a P_2 pontot már elhagyta, az $S(t_2)$ síkot viszont még nem érte el, azért a téridő-intervallumot reprezentáló térköz két végpontja között ebben az esetben sem létesülhet elektromágneses kapcsolat, vagyis a *téridő-intervallum most sem fejezi ki a két esemény tényleges materiális kapcsolatának valamilyen megnyilvánulási formáját*. Meg kell jegyezni, hogy ebben az esetben nemcsak a K -rendszerben lesz $t_1 < t_2$, hanem minden más K' -rendszerben is $t'_1 < t'_2$ és nincs olyan rendszer, amelyben a két esemény egyidejű lehetne egymással. Olyan rendszer ellenben van, ahol a két esemény *egyhelyű*; ez a koord ináta-rendszer tehát együtt mozog azzal az anyagi rendszerrel, amely a szóban forgó hatást közvetíti. Más szavakkal: *ilyenkor a P_1, P_2 elemi események egy és ugyanazon mozgásjelenség két egymás utáni állapotát jelentik*. A 2. pont alatt tárgyalt eset is ennek a speciális példája, amikor a fény terjedésének két egymásutáni állapotáról van szó. A most tárgyalt eset felel meg a mozgó óra lelassulásának, amikor is a két elemi esemény a következő: P_1 a vonatban elhelyezett óra, illetve bármely periodikus mozgást végző anyagi objektum periódusának kezdő állapota, P_2 pedig ugyanazon periódus végső állapota. Egyszerűség kedvéért vegyük a periódus hosszát a töltésről mérve 1 másodpercnek. Ekkor a két elemi esemény koordinátái a Lorentz-transzformáció szerint:

$$\text{a töltésről mérve: } P_1(0, 0, 0, 0) \text{ és } P_2(v, 0, 0, 1),$$

$$\text{a vonatban mérve: } P_1(0, 0, 0, 0) \text{ és } P_2\left(0, 0, 0, \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}\right).$$

Ebben a koncepcióban arról van tehát szó, hogy az imaginárius téridő-intervallum imaginárius szög alatt valós, de egymástól különböző időközöket projiciál a töltésre és a vonatra. A töltésre projiciált, vagyis a „mozgó időköz” hosszabb, mint a vonatra projiciált, vagyis a saját időkontinuumához képest „nyugvó időköz”. A t nagyságú nyugvó időköz mozgó állapotban széthúzódik

$$\frac{t}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

nagyságú időközzé és ez a t időköz nagyságrendileg lehet mikro-

fizikai vagy kozmikus folyamat időtartama, az abszolútum ugyanolyan arányban tágítja ki az egyiket, mint a másikat. Megint arról van tehát szó, hogy az *abszolútum magát az egydimenziós időt tágítja ki minden porcikájában, ha mozog*. Az óra járásának lelassulása csak megjelenítője az „idő mint olyan” kitágulásának.

A speciális relativitáselmélet tehát bevezeti az egyenletes egyenesvonalú mozgást végző terek és idők fogalmát, amelyeket a mozdulatlan, változatlan abszolútum: a gravitációmentes euklidesi téridő-kontinuum foglal egységbe. Az abszolútum fizikai funkciójaként az egyenletesen mozgó terek és idők metrikus tulajdonságai megváltoznak: a mozgó tereknek a mozgás irányáva

párhuzamos egyenes vonalai minden porcikájukban összenyomódnak, a mozgó idők pedig minden porcikájukban kitágulnak. Ez az egész koncepció kiáltó példája a kísérleti tapasztalatok materialista értelmezésének igényét elutasító misztifikációnak!

A tér és az idő ugyanis nem önálló fizikai objektumok, amelyek különböző mozgási állapotokban lehetnek, különböző fizikai változásokat okozhatnak és szenvedhetnek el.

A „*tér mint olyan*” a maga térközeivel és térbeli pontjaival, továbbá: az „*idő mint olyan*” a maga időközeivel és időpontjaival semmivel sem jelent többet, mint a mozgó, változó fizikai testek és fizikai mezők térbeli, ill. időbeli tulajdonságainak (egymásmellettségének és egymásutániségának) *közös lényegét*. Ennek megfelelően: *a tér és az idő fogalmát* a fizikai objektumok mozgásjelenségeiből absztraháljuk éppen ennek az az objektíve meglevő közös lényegnek a *gondolatbeli* megragadásával. A dialektikus materializmusnak az a tétele, hogy az anyagi világ sehol és semmikor nem létezhetik, nem mozoghat és változhatik másképpen, mint térben és időben, logikus következménye ennek a fogalomalkotásnak. Einstein, amikor magát a teret és az időt deklarálja mozgóknak, rövidülőknek és tágulónak, hogy ezzel magyarázhassa a mozgó méterrúd megrövidülését és a mozgó óra járásának lelassulását, ugyanazt teszi, mint az, aki a „gyümölcsöt mint olyant” akarja gondolatban felruházni olyan konkrét tulajdonságokkal, amelyekkel pl. csak az alma rendelkezik — azután ebből a posztulátumból dedukálja az alma ténylegesen észlelhető tulajdonságát.

A speciális relativitáselméletben szereplő egydimenziós kontinuumok, nevezetesen a mozgási iránnyal párhuzamos euklidesi egyenes vonalak, valamint az idő a valóságban ugyanis nem mozognak és nem rendelkeznek semmiféle konkrét metrikus tulajdonsággal. *A vonat a benne elhelyezett méterrúddal és órával együtt térben és időben mozog, de a tér és az idő nem mozog együtt a vonattal. A felgyorsított méterrúd hossza megrövidül és a felgyorsított óra járása lelassul, de ezek a hatások nem abból származnak, mintha a téridő-kontinuum nyomta volna össze az egyenletesen mozgó térközt és tágította volna ki az egyenletesen mozgó időközt.*

Szóvá kell tenni azt is, hogy az „egyenletesség” fogalma Einsteinnél észrevétlenül módon az egydimenziós tér- és időbeli kontinuumok tulajdonságává alakul át, mintha az egyenes vonalnak valamiféle alapvető sajátossága lenne az, hogy egyenlő nagyságú térközökből áll, amelyek mozgó állapotban mind egyenlő mértékben húzódnak össze, és mintha az időnek is alapvető sajátossága lenne az, hogy „egyenletes ritmusban folyik” és mozgó állapotban „lelassítja a ritmusát”. Ezek azonban értelmetlen absztrakciók, amelyek semmiféle materiális tartalmat nem fejeznek ki. Az értelmes absztrakciót az jellemzi, hogy csak a vizsgált konkrét jelenségek *közös és lényeges* vonásait emeli ki, de elvonatkoztat minden *egyedi és lényegtelen* vonástól. Az egyenes vonal általános fogalmát azonban érintetlenül hagyja az a körülmény, hogy mekkora mérőléceket rakosgatnak rá egymásután. Ugyanígy: az idő általános fogalmát érintetlenül hagyja az a körülmény, hogy egyik színképvonal periódusa más, mint a másiké. Az „időbeli ritmus” és az „egyenletes beosztású egyenes vonal” fogalmait tehát vonatkozhatnak konkrét mozgásjelenségekre, de logikailag értelmetlenné válnak, ha az időre és a térre „mint olyanra” akarjuk őket vonatkoztatni. A mérőrúd mint szilárd test (mint anyagi rendszer) rövidül meg a felgyorsított rakétában, nem pedig az „egy méteres térköz”.

Ugyanígy: a színeképvonal periódusa nő meg a felgyorsított rakétában, nem pedig az „egy másodperces időköz”. Ami egy év a Földön, az egy év a rakétában is, de a rakétában egy év alatt kevesebb rezgést végez ugyanaz a rezgő rendszer, mint a Földön. A rakéta „lassabban folyó idejét” és a fotonrakéta „megállított idejét” oda kell utalni, ahová való: a mesék országába.

Az egydimenziós térbeli vagy időbeli kontinuum intervallumai tehát függetlenek a koordinátarendszer megválasztásától: nagyságuk a kezdő- és végpont (ill. időpont) koordinátakülönbségével egyenlő. *Ilyen értelemben a tér és az idő abszolút jellegűek.* Amikor Engels a *mechanikai mozgás lényegét* úgy fogalmazza meg, hogy az adott test egy és ugyanazon időpontban egy helyen (térbeli pontban) és egy másik helyen is van, az időpont és a hely fogalmát mint a mozgás abszolút jellemvonásainak tükröképét használja. *A tér és az idő ugyanakkor relatív jellegűek is* — olyan értelemben, hogy az egyes konkrét anyagi folyamatok tér- és időbeli tulajdonságai változóak azok miatt a kölcsönhatások miatt, amelyek az adott folyamat és más anyagi folyamatok között játszódnak le.

A jelenségek egyetemes összefüggése objektíve azt eredményezi, hogy minden fizikai test végtelen sok kölcsönhatás következtében végtelenül sokféle mechanikai mozgást végez, amelyek közül számunkra csak véges számú mozgás válik közvetlenül észlelhetővé és a tudomány fejlődésének adott szakaszán mindig legfeljebb még néhány mozgás válik elméletileg megismerhetővé. A vonatban leejtett kőnek pl. észlelhetjük a vonathoz és a töltéshez viszonyított mozgását, mely utóbbi a kőnek a vonathoz viszonyított és a vonatnak a Földhöz viszonyított mozgásaiból vektorálisan tevődik össze. Ehhez azonban nyilván hozzáadódik még a Földnek a Naprendszeren belüli, a Naprendszernek a tejútrendszeren belüli mozgása és így tovább. Ez azt jelenti, hogy a vonatban leejtett kő pályagörbéje a végtelen sok mozgás eredőjeként objektíve megvalósítja az abszolút és relatív oldalak dialektikáját. Az abszolút pályagörbe megismerése természetesen csak aszimptotikusan válik lehetségessé a fizikai megismerés végtelen folyamatában — ez azonban nem ok arra, hogy objektív létét ne ismerjük el. Az abszolút pályagörbe úgy viszonylik a viszonyított pályagörbékhez, mint az eredő az összetevőkhöz, mint az általános az egyeshez. Éppen ezeknek az abszolút pályagörbéknek, illetve tér és időbeli tulajdonságaiknak az összességéből alkotjuk meg az abszolút tér és idő fogalmát. Aki — mint Einstein — ennek tagadja a jogosságát, és csak a relatív pályagörbét, a relatív teret és időt ismeri el (az abszolútot a magasabb dimenziókba utalva), az ugyanazt teszi, mint aki pl. csak az egyes emberek létezését ismeri el, de nem ismeri el, hogy létezik „az ember általában”, az „ember mint olyan” —, illetve csak az „ideák világában” ismeri el a létezését.

A konkrét, mozgó objektumokhoz rögzített koordinátarendszer elméleti-fizikai absztrakciója mellett mindezek miatt teljesen indokolt fenntartani az „abszolút nyugalomban levő” K_0 -rendszer matematikai absztrakcióját is, amely persze egyetlen konkrét objektumhoz sincs „rögzítve”, csak a térhez „mint olyanhoz”. A K_0 -rendszer bármely fizikai folyamat matematikai leírására alkalmas, annál inkább, mert nem maguknak a koordinátáknak, hanem csak változásaiknak a mérhetőségét kell posztulálnunk. A K_0 -rendszert éppen úgy nem lehet „megfogni”, mint ahogyan nem lehet „az időt látni és a teret szagolni”. Ettől azonban objektív létében éppen úgy nem indokolt kételkedni, mint a tér és az idő „mint olyan” objektív létében. Jánossy Lajosnak az a javaslata, hogy az állócsillagok által a Naprendszer környezeté-

ben létrehozott, közelítőleg stacionárius gravitációs mezőhöz kössük a K_0 -rendszert, *gyakorlatilag* azért látszik indokoltnak, mert a jelek szerint lehetővé teszi a *számunkra jelentőséggel bíró fizikai folyamatok* tér- és időbeli lefolyásának viszonylag egyszerű leírását. Nem szabad azonban azt képzelnünk, hogy maga ez a gravitációs mező valóban abszolút nyugalomban van és rajta keresztül „a teret mint olyant is megfogtuk”.

Einstein nem ismeri el a tér és az idő abszolút és relatív oldalainak az előbbieken vázolt dialektikus egységét és az abszolút oldal teljes kiküszöbölésére törekszik, ami a speciális relativitáselméletben még nem sikerül, hiszen a négydimenziós téridő-kontinuum itt még abszolút, befolyásolhatatlan jellegű. *Az általános relativitáselméletben, amely a gravitációs kontinuum geometriáját tárgyalja*, el akarja tüntetni ezt a szépséghibát, miközben az axiómarendszert erőteljesen még tovább távolítja a materiális valóságtól. Feladva a közvetlen megfigyelhetőség és mérhetőség követelményét, a kontinuum elemeinek új definíciójaként bevezeti az általános, Gauss-féle (x_1, x_2, x_3, x_4) koordinátákat, amelyek valójában semmiféle fizikai tartalmat nem fejeznek ki, csak az elemi események „megszámozására” való szimbólumok, és mindössze annyit árulnak el, hogy ez a kontinuum egy négydimenziós sokaság. Ebben a koncepcióban már az időkoordináta különállásának utolsó maradványa is eltűnik.

A gravitációs kontinuum már nem euklidesi, hanem *Riemann-metrikájú*, ami azt jelenti, hogy az intervallumait definiáló képletben, eltérően az 1. sz. képlettől, nemcsak a koordinátakülönbségek négyzetösszege szerepel, hanem a következő általánosabb képlet érvényesül:

$$s^2 = \sum_{i,k} g_{i,k} (x'_i - x''_i) (x'_k - x''_k), \quad (8)$$

ahol (x'_1, x'_2, x'_3, x'_4) és $(x''_1, x''_2, x''_3, x''_4)$ jelenti magát a két elemi eseményt, vagyis

$$i = 1, 2, 3, 4,$$

$$k = 1, 2, 3, 4.$$

Itt azonban a $g_{11}, g_{12}, \dots, g_{44}$ együtthatók nem állandó számok, hanem maguk is függvényei a Gauss-féle koordinátáknak, és együttesen fejezik ki a gravitációs mező elsődleges, eszmei lényegét. Einstein ismételten aláhúzza, hogy nála a *gravitáció problémája matematikai problémává lényegül át*. Posztulátumként előírja, hogy a Riemann-metrikájú négydimenziós kontinuumnak határesetként kettős értelemben is euklidesi kontinuumba kell átmennie: egyrészt infinitezimális tartományokban, másrészt igen kis térintenzitású tartományokban meg kell őriznie az euklidesi metrikát, vagyis a 8. sz. képletnek ebbe kell átmennie:

$$s^2 = (x'_1 - x''_1)^2 + (x'_2 - x''_2)^2 + (x'_3 - x''_3)^2 + (x'_4 - x''_4)^2. \quad (9)$$

Einstein oly módon akarja tehát általánosítani a speciális relativitáselmélet euklidesi téridő-kontinuumának a fogalmát, hogy a kontinuumnak a fizikai testekre gyakorolt *inerciális* hatását úgy kaphassa meg, mint a kontinuum reájuk gyakorolt *gravitációs* hatásának határesetét az elhanyagolható térintenzitású tartományokban. A gravitációmentes mezőben egy magára hagyott anyagi pont vagy fényjel létezését Einstein fogalmazása szerint a

kontinuum idő szerinti extrémális (legrövidebb idő alatt megtehető) vonala jelképezi, amely itt még az euklidesi egyenes vonallal, vagyis a legrövidebb térbeli úttal azonos.

A gravitációs mező (pontosabban: a tömegpontokra bármilyen, a hellyel változó mértékű mechanikai erőhatást kifejtő fizikai mező) lényege azonban már a négydimenziós, Riemann-metrikájú kontinuum, amelyben eltűnik a tér és idő viszonylagos különállása. Ez a kontinuum tulajdonképpen nem-euklidesi négydimenziós tér, amelynek az idő szerinti extrémális vonalai már nem egyenes, hanem görbe vonalak. Helyi görbületük mértékét a gravitációs potenciál, vagyis végső fokon a gravitációs mezőt gerjesztő tömegek nagysága és eloszlása határozza meg. Ezért ez a kontinuum már nem játsza a változatlan abszolútum szerepét, hiszen metrikáját befolyásolják a tömegek és azok mozgásjelenségei. Ugyanakkor megmarad az a szerepe, hogy ő maga is befolyást gyakorol a természet jelenségeire: a gravitációs mezőbe adott sebességgel bekerülő, „magára hagyott” anyagi pont vagy fényjel számára most is meghatározott pályát: saját elgörbült extrémális vonalait írja elő és a gravitációs potenciál függvényében változó sebességet, ami a fényjelre is vonatkozik.

Einstein fejtegetései világossá teszik, hogy gravitációs mezőben nemcsak a négydimenziós kontinuumot, hanem a háromdimenziós teret is Riemann-metrikájú és nem-euklidesi struktúrájú, görbült kontinuumnak tekinti, illetve csak infinitezimális tartományában tekinti euklidesi térnek. Ugyanakkor a „lokális Descartes-féle koordináta-rendszerek”, vagyis az *euklidesi egyenes vonalak, továbbá az általuk képviselt irányviszonylatok és szög-elhajlások fogalmának használata nélkül képtelen struktúrát tulajdonítani a görbült térnek.* Ezzel közvetve elismeri, hogy az euklidesi egyenes vonal a Riemann-féle tér meggörbülése ellenére is „életben marad”, de csak infinitezimális elemei maradnak benne érintőlegesen ebben a görbült háromdimenziós térben. *A maga teljes egészében megmaradó euklidesi egyenes vonal tehát legjobb esetben a negyedik térbeli dimenzióba kerül, és csak ezáltal nyerhet bármiféle értelmet a háromdimenziós tér meggörbülése.* Persze Einstein a gravitációs mező elgondolt négydimenziós kontinuumát is görbült struktúrájának minősíti, de ez viszont az ötdimenziós kontinuum eszmei létezését és *euklidesi struktúráját* vonja logikai szükségszerűséggel maga után.

Általában is: magának Einsteinnek a fejtegetései teszik világossá, hogy *ha gondolatban az első n dimenziójú kontinuumok mindegyikének görbült struktúrát tulajdonítunk, akkor az euklidesi struktúra diadalmasan megjelenik az $(n + 1)$ -ik dimenzióban.* Ezzel le is hullik a lepel minden olyan misztifikációs kísérletről, amely a fizikai mezőnek mint materiális tartalommal bíró objektumnak a fizikai törvényeit a mező valóságos állapotváltozásaihoz csak a *formai* keretet szolgáltatató tér állítólagos *geometriai* változásainak a törvényeivel akarja helyettesíteni. A fénysugár a megváltozott gravitációs potenciál okozta sebességváltozás következtében változtat irányt a háromdimenziós euklidesi térben, és nem maga a tér görbül meg a gravitációs mezőben, hogy eleve kirajzolja a fénysugár számára „egyedül megengedett” pályagörbéket. A változó sebességű fénysugár a P_1 és P_2 pontok között a háromdimenziós euklidesi térben a *legrövidebb idejű* görbe vonalat írja le, de ettől a $P_1 P_2$ egyenesdarab még nem szűnik meg a két pont között *térbelileg legrövidebb út* szerepét játszani, és nem ugrik ki egy nem létező „magasabb dimenzióba”. A görbevonalt pályán haladó fénysugár az *irányát* pontról pontra változtató fénysugarat

jelenti, már pedig a pillanatnyi mozgási irány mindig egyenesvonalú a szó euklidesi értelmében.

Einstein elméletének ebben a részében a fénysebesség függése a gravitációs potenciáltól és a fénysugár ebből eredő irányváltozása a gravitációs mezőben materiális tartalommal bíró *fizikai törvény*. A háromdimenziós tér megörbülése a negyedik dimenzióban és önmagába záródása, a „véges, de határtalan világ” feltételezése azonban már nem tudomány, nem fizika, hanem tömény objektív idealista filozófia, tudománytalan misztifikáció, amely a tömjénfüst szagát árasztja. Aki a véges, de határtalan világ létezését hirdeti, az elvesztette azt a jogát, hogy a tudomány szószólójának tekintsék, abból már a „kozmosz vallás” felkent papja beszél, és amikor ezt mondja: „kontinuum”, a jezsuiták joggal hallják ki belőle „isten” nevét, amit azután természetesen úgy adnak tovább, hogy „a tudomány is bizonyítja isten és a másvilág létét”.

Einstein ismételtén és félreérthetetlenül úgy fogalmazza meg a világ térbeli végességét, kvázi-szférikus szerkezetét, mint az általános relativitáselmélet szükségszerű következményét. (L. pl. „A különleges és az általános relativitás elmélete a nagyközönség számára”, Pantheon kiadás, Budapest 1921, 77. o.; továbbá: „Mein Weltbild”, Querido Verlag, Amsterdam 1934. 220. o.; „Grundzüge der Relativitätstheorie”, Vieweg Verlag, Braunschweig 1956, 69—70. és 87. o.) Nem lehet tehát azon csodálkozni, hogy ezt a fideizmus apológétái örömmel felhasználják, és nem vethetünk olyasvalamit a szemükre, hogy Einstein „alapvetően materialista” *fizikai* elméletéből vonnak le elferdített, idealista *filozófiai* következtetéseket. Nem, az idealista koncepció mélyen benne van magában az einsteini elméletben, maga Einstein von le ilyen filozófiai következtetéseket, sőt — ahogyan láttuk — már eleve posztulálja az elmélet idealista alapjait, a matematikai absztrakciót kiáltva ki a fizikai világ elsődleges szellemi lényegének és „fizikai realitást” tulajdonítva nemcsak a négydimenziós téridő-kontinuumnak, hanem magának a *négydimenziós térnek* is.

Éppen ezért nem lehet egyetérteni pl. azzal a módszerrel, amellyel Georg Klaus próbálja visszautasítani G. A. Wetternek Einsteinbe kapaszkodó jezsuita ravaszkodásait. Klaus úgy próbálja megcáfolni Wetttert, hogy közben igazat adhasson Einsteinnek, a filozófusnak.

A térfogalom Gauss—Riemann—Einstein-féle fejlődési vonalát Klaus úgy állítja be, mintha ez a kontinuum absztrakciójának a konkrétumhoz: a valóságos fizikai testek és fizikai mezők állapotváltozásainak tér- és időbeli tulajdonságaihoz való egyre jobb közelítését valósítaná meg. A valóságban azonban — amint az előzőkben bebizonyítottuk — ez a „fejlődési vonal” a kontinuum absztrakcióját nemhogy közelítené, hanem éppen ellenkezőleg: messze röptí a materiális valóság konkrét viszonyaitól az „ideák világa” felé! Gauss még nagyon jól látta, hogy a nem-euklidesi geometriának kizárólag a *görbe felületen* mint a materiális valóság egyes konkrét objektumainak formai viszonyait visszatükröző *kétdimenziós kontinuumon* kell felváltania az euklidesi geometriát, mert a görbe felület geodétikus (két pont között a legrövidebb *felületi* utat szolgáltató) vonalai *görbe* vonalak a harmadik dimenziót áthidaló euklidesi *egyenes* vonalhoz képest.

Amit ehhez Riemann tett hozzá, az lényegében a következő: a *kétdimenziós görbült* kontinuum és a *háromdimenziós euklidesi* kontinuum közötti viszony *redlis absztrakcióját* a háromdimenziós „görbült” kontinuum és a négy-, ill. akárhány dimenziós kontinuumok közötti viszony *irredlis absztrak-*

ciójává extrapolálta. A többdimenziós kontinuumok is lehetnek természetesen reális absztrakciók, ha meghatározott számú materiális létező mozgásjelenségeinek kölcsönös összefüggéseit tükrözik vissza. A szó szoros értelmében vett „négy- és többdimenziós tér” és ezen belül a „háromdimenziós görbült tér” Riemann—Einstein-féle fogalma azonban már nem reális absztrakció, hanem *misztifikáció*, amely semmiképpen sem fejezi ki semmiféle materiális tartalom létezésének semmiféle formai oldalát. Amit tehát Klaus úgy nevez, hogy „*Gauss korlátozottsága*” — az a görbe felületek materiális tartalmat visszatükröző, nem-euklidesi geometriája, amit viszont Riemannál a *korlátozottság túlhaladásaként* dicsér meg, az a tudományos fogalmat fantazmagóriává átalakító misztifikáció: a zárt felület belső oldalának azonosítása külső oldalával, a fájdalommentes szülés az anya testén való áthatolás nélkül, és végső fokon a „nálunk magasabbrendű lények élettere”.

Ami Einsteinnek a fizikai jelenségek tartalmi és formai oldala közötti viszony jellegéről az általános relativitáselméletben vallott nézeteit illeti, le lehet szögezni tehát a következőket: a mezőegyenlet fejezi ki a gravitációs mező *elsődleges* eszmei lényegét (ha jobban tetszik: „geometriáját”), ezt tükrözi vissza maga a négydimenziós kontinuum mint *másodlagos* szellemi létező, utóbbi viszont *harmadlagosan* többek között a háromdimenziós görbült térben és a gravitációs potenciál függvényében pontról pontra változó „ritmusú” időben mint szellemi lényekben jut kifejezésre. Csak *negyediziglen* találkozunk *anyagi* jelenségekkel: a fénysugár görbevonalú pályájával, a Merkúr perihélium-elfordulásával, illetve a színképvonalaknak erős gravitációs mezőben a vörös felé való eltolódásával, amely jelenségek a téregyenletben foglalt elsődleges szellemi lényeket végre a mi számunkra is megjelentik. Nem kétséges, hogy itt:

1. az anyag tükrözi vissza a szellemet,

2. a kontinuum metrikájának és struktúrájának matematikai változásai jelentik a természeti jelenségek *tartalmi* oldalát, a fizikai testek és fizikai mezők állapotváltozásai pedig az előbbi tartalmat megjelenítő *formai* oldalt.

A speciális és általános relativitáselmélet koncepcióját összefoglalva, megállapíthatjuk, hogy Einstein szerint két elemi esemény közt elvileg kétféle viszony lehet:

Ha nem hathatnak egymásra, akkor *mindenképpen van közöttük térköz*, de nincs feltétlenül közöttük időköz.

Ez a térköz:

- gravitációmentes térben egyenes marad, de mozgó állapotban rövidebb, mint nyugvó állapotban,
- gravitációs térben meggömbül,
- mindkét esetben az őt megjelenítő anyagi rendszertől függetlenül változik meg, sőt ő okozza az anyagi rendszer térbeli tulajdonságainak megváltozását.

Ha hatnak egymásra, akkor *mindenképpen van közöttük időköz*, de nincs feltétlenül közöttük térköz.

Ez az időköz:

- gravitációmentes térben mozgó állapotban hosszabb, mint nyugvó állapotban,
- gravitációs térben hosszabb, mint gravitációmentes térben,
- mindkét esetben az őt megjelenítő periódikus mozgás anyagi folyamatától függetlenül változik meg, sőt ő okozza az anyagi folyamat időbeli periódusának megváltozását.

Ismételten hangsúlyozni kell, hogy ez a koncepció összeegyeztethetetlen a dialektikus materializmus álláspontjával!

A dialektikus materializmus felfogásában az anyag, valamint a tér és az idő kölcsönhatásán belül a mozgó anyag (mint tartalmi oldal) a meghatározó elem, a tér és az idő (vagyis a formai oldal) pedig csak visszahat az anyagra. Pl. a gravitációs mező meghatározza a fizikai testek mozgásának tér- és időbeli lefolyását: meghatározott módon változtatja meg sebességük nagyságát és irányát. Az a tér- és időbeli konfiguráció viszont, amely e hatások következtében jön létre, megváltoztatja magának az adott gravitációs mezőnek az eredeti állapotát is. A gravitációs mező megváltoztatja továbbá az elektromágneses mező (pl. a fénysugár) terjedésének tér- és időbeli tulajdonságait is, amit Einstein úgy interpretál, hogy a gravitációs mező és vele együtt a tér maga vesz fel görbült formát. Itt azonban nem egy görbült kontinuum fizikai hatásáról, hanem két anyagi tartalommal bíró objektum: a gravitációs és elektromágneses mező kölcsönhatásának *formai* oldaláról, vagyis ismét a *tartalom* meghatározó szerepéről van szó!

A tér- és az időfogalom fejlődésének betetőzéseként Einstein meg akarta alkotni az „egységes mezőelméletet”. A „rendszeresen gondolkodó teoretikus szellem” számára elviselhetetlennek minősítette egyrészt a fizikai test és a fizikai mező dualizmusát, másrészt az elektromágneses mező és a gravitációs mező dualizmusát, és ezért posztulálta az „egységes térelmélet” kidolgozásának szükségességét. Nem hitte el, hogy a fizikai világ objektíve és materiálisan ellentmondásos természetű: nem hitte el, hogy *ténylegesen* megvan a fizikai test és a fizikai mező ellentmondásossága, az elektromágneses mező és a gravitációs mező ellentmondásossága, a kontinuitás és diszkontinuitás ellentmondásossága, a fizikai jelenségek és a nekik megfelelő differenciálegyenletek ellentmondásossága és így tovább. Mindez elviselhetetlennek látszott a „harmonia praestabilita” rajongója számára. Ezért nem vette tudomásul, hogy az elméleti fizikának éppen ellentmondásosságukban kell visszatükröznie az anyagi világ objektív folyamatait, hanem *posztulálta számukra az ellentmondásmentességet*, aminek persze makacsul ellentáltak. Hiába akarta Einstein matematikailag eltüntetni az anyagi pontot mint a mezőegyenletben foglalt eszmei lényegyet megjelenítő kontinuum „zavaró szingularitását”, ez nem sikerült neki.

Einsteinnek a koppenhágai iskola ellen folytatott vitája sem több, mint a kontinuitás és a mechanikus determinizmus egyoldalú szemléletét tükröző „egységes mezőelmélet” racionalista apostolának fellépése a szőröstől-bőröstől irracionalistának tartott kvantum-elmélet ellen, amiből a mikrofizika fejlődésének és materialista értelmezésének vajmi kevés haszna származott.

Összefoglalás

A szovjet tudomány fényes sikerei, amelyek a kozmikus térség és a mikrokozmosz megismerésében egyaránt hatalmas erővel bizonyítják a szocialista társadalmi rend magasabbrendűségét, vitathatatlanul a dialektikus materializmus ismeretelméletén alapulnak. A szocialista tudomány embereinek úgy kell vigyázniuk ezekre az ismeretelméleti alapokra, mint a szemük fényére!

Véleményem szerint éppen ezért Einstein filozófiai hovátartozása kérdésében is tiszta vizet kell önteni a pohárba, és ebben az esetben sem szabad megengedni a materializmus és az idealizmus közötti áthidalhatatlan ellentét

elhomályosítását. Ha Einstein kijelenti, hogy „*a fizikai realitás objektíve létezik*”, ezt a tételt ne akarjuk azzal a tétellel azonosítani, hogy „*az anyag az elsődleges, a tudat a másodlagos*” —, mert Einstein ennek az ellenkezőjét vallja! Továbbá: ha Einstein kijelenti, hogy „*az anyag, a tér és az idő elválaszthatatlanok egymástól*” ezt ne azonosítsuk azzal a tétellel, hogy „*a tér és az idő az anyag létezésének objektív formái*”, mert Einstein ennek is pontosan az ellenkezőjét vallja. Ha Einstein kijelenti, hogy „*az elméleti fizika matematikai apparátusa összhangban van érzéki élményeinkkel*”, ezt hiába próbálnánk azzal a másik tétellel azonosítani, hogy „*a matematikai apparátus az objektív valóság anyagi jelenségeit tükrözi vissza*”, hiszen Einstein ebben a kérdésben is pontosan a materializmussal ellentétesen foglal állást! Tudomásul kell tehát vennünk, hogy nem Einstein elmélete igazolja a dialektikus materializmust, hanem csak a feje tetejéről a talpára állított einsteini elmélet. Nem Einsteint *védelmezve*, hanem Einstein idealista nézeteit *cáfolva* tudjuk csak elhárítani a relativitáselméletbe csimpaszkodó fideista támadásokat.

Világosan el kell határolnunk magunkat Einstein ismeretelméleti koncepciójától is, amely mélységesen lebecsüli az anyagi jelenségek megfigyelésének, mérésének, kísérleti előállításának jelentőségét, és mértéktelenül eltúlozza az axiómatika és a dedukció szerepét a fizikai megismerésben.

Einstein ismeretelméleti koncepciója a maga misztikus spekulációit mérhetetlenül magasabbrendűeknek tartja, mint a „mérnöki fizika” lenézett produktumait. Hogy azonban melyik koncepció érdemli meg *valóban* a „föld-hözragadt” jelzöt és melyik visz fel *valóban* a magasabb régiókba, azt éppen a dialektikus materializmus ismeretelméleti koncepcióját érvényesítő diadalmas szovjet tudomány és technika világraszóló sikerei bizonyítják a legjobban. Einstein koncepciójának világosan megfogalmazott elutasítása éppen ezért — úgy érzem — szerves része kell hogy legyen a modern tudomány dialektikus materialista értelmezésének!

О ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ А. ЭЙНШТЕЙНА И ФИЛОСОФСКОМ СОДЕРЖАНИИ ТЕОРИИ ОТНОСИТЕЛЬНОСТИ

Тибор Элек

Изучая творчество Эйнштейна, можно вывести заключение о том, что он не махист и даже не наивный мыслитель-материалист, а настоящий последователь Декарта, Спинозы и Лейбница, хотя и взгляды Юма и Маха воздействовали на него в значительной мере. Самым подходящим названием его концепции может служить выражение «пантеистический рационализм», обозначающее довольно последовательно осуществляемую объективно-идеалистическую точку зрения и мистификацию, приближающуюся местами вплоть до религии. По его мнению нет никакого *логического* пути, ведущего от ощущения к основным положениям теории, а физическая теория все же располагает объективным содержанием, только что это содержание имеет духовное происхождение и выражает идейную сущность. Для раскрытия этого содержания необходимо прежде всего интуитивным путем создать систему аксиом и весь математический аппарат; наблюдение, эксперимент и измерение играют только второстепенную роль: при их помощи следует доказывать, правильно ли ухватил физик-теоретик со своими аксиомами и дедукциями сущность деятельности «мирового ума», создающей гармонию.

Вся структура и философское содержание теории относительности носит на себе отпечаток теории познания Эйнштейна. Это относится прежде всего к пониманию континуума пространства-времени. По его мнению между двумя событиями возможны соотношения принципиально двоякого рода:

Если они не воздействуют друг на друга, тогда во всяком случае есть между ними пространственный промежуток, но не обязательно имеется между ними промежуток времени.

Этот промежуток пространства:

- остается прямым в негравитационном поле, но в состоянии движения он короче, чем в состоянии покоя,
- искривляется в гравитационном поле,
- в обоих случаях изменяется независимо от материальной системы, проявляющей его, и, больше того, обуславливает изменение пространственных свойств материальной системы.

Если они воздействуют друг на друга, тогда во всяком случае есть между ними промежуток времени, но не обязательно имеется между ними промежуток пространства.

Этот промежуток времени:

- в негравитационном поле в состоянии движения длиннее, чем в состоянии покоя,
- длиннее в гравитационном, чем в негравитационном поле,
- в обоих случаях изменяется независимо от материального процесса периодического движения, проявляющего его, и, больше того, обуславливает изменение временного периода материального процесса.

Следует подчеркивать, что это понятие несовместимо с позицией диалектического материализма.

При решении вопроса, и какой философии отнести Эйнштейна, нельзя допустить смазывания непримиримого противоречия между материализмом и идеализмом. Когда Эйнштейн говорит, что «физическая действительность существует объективно», то это положение не следует отождествлять с положением, в котором говорится, что «материя первична и сознание вторичное», — поскольку Эйнштейн утверждает именно противное. Далее: когда Эйнштейн заявляет, что «материя, пространство и время неотделимы друг от друга», то это нельзя считать адекватным с положением, в котором говорится, что «пространство и время — объективные формы существования материи», — поскольку Эйнштейн проповедует как раз противное. Если Эйнштейн говорит, что «математический аппарат теоретической физики соответствует нашим чувственным переживаниям, то вряд ли можно это положение отождествлять с другим положением о том, что «математический аппарат отражает материальные явления объективной действительности», ведь же Эйнштейн и по этому вопросу занял позицию, противостоящую материализму! Значит, не теория Эйнштейна, а только его теория, поставленная с головы на ноги способна оправдать диалектический материализм. Не защищая Эйнштейна, а только опровергая его идеалистические взгляды, мы можем преодолеть наступления со стороны фидеизма, цепляющегося за теорию относительности.

ALBERT EINSTEIN'S THEORETICAL CONCEPTIONS AND THE PHILOSOPHICAL CONTENTS OF RELATIVITY

Tibor Elek

On the basis of a thorough examination of Einstein's life work one can draw the conclusion that he was neither a Machist, nor a materialist thinker, but very definitely the follower of Descartes, Spinoza and Leibniz, although the ideas of Hume and Mach also influenced him to a considerable extent. His conception can best be described and characterized as "*pantheistic rationalism*", which denotes a quite consistently held objective idealism and sometimes a mistification close to religion. According to him there is no logical road leading from perceptions to the basic principles of theory, nevertheless physical theory has objective contents, only that contents is of mental origin and expresses a mental substance. To discover it an intuitive construction of the axiom-system and a complete mathematical apparatus is necessary in the first place; observation, experiment (test) and measuring play only a secondary role: they have to prove whether the theoretical physicist, with his axioms and deductions, succeeded in grasping the essence of the activity of the "world brain" which creates harmony.

The whole construction and philosophical contents of relativist theory exhales this theoretical conception of Einstein. It especially refers to the interpretation of space

— time continuum. According to him, in principle, there can be two kinds of relations between two elementary events:

If they *cannot* affect on each other, then, *by all means, there is a space (a distance of place) between them*, but it does not necessarily mean, that there is a space of time between them.

This space (distance of place) :

- in gravitation-free field remains straight (direct), but in a moving position it is shorter, than in a motionless state.
- in gravitational space it gets bended,
- in both cases it changes, depending on the material system representing it; indeed it is this system, which causes the change in the space characteristics of the material system.

If they *can* affect on each other, *there by all means, be a space of time between them*, but not necessarily a space (a distance of place) between them.

This space of time:

- in gravitation-free field; it is longer in a moving position, than in a motionless state.
- in gravitational field it is longer than in gravitation-free field,
- in both cases it changes depending on the material process of the periodical movement representing it; — indeed it is this process, which causes the change of the time-period of the material progress.

It has to be pointed out that this conception is incompatible with the theory of dialectical materialism.

In defining Einstein's place in philosophy, no attempt should be allowed to try to gloss the irreconcilable contradiction between materialism and idealism. When Einstein points out that *physical reality exists objectively*, this theory should not be identified with the one, that "*matter is primary and consciousness is secondary*" —, because Einstein holds just the opposite. Further on: if Einstein states, that "*matter, space and time are inseparable*", — this theory should not be identified with the view that "*space and time are the objective forms of the existence of matter*", — because Einstein holds just the opposite about this, too. When Einstein states that "*the mathematical apparatus of theoretical physics is in harmony with our sensual experimences*", — it would be of no use of identifying this view with the one which holds that "*the mathematical apparatus reflects the material phenomena of objective reality*" — because in this field, too, Einstein's attitude was completely opposite to materialism!

Thus it is not Einstein's theory, which proves the correctness of dialectical materialism, but only the Einsteinian theory which stood on its head and was turned to stand on its feet. Any fideist attack using the armaments of relativism can only be repelled if we do not defend, but *deny* Einstein's idealistic views.

A burzsoá ideológia ellen vívott harc és filozófiai frontunk feladatai

NIKOLAJ IRIBADZSAKOV

Korunk alapvető tartalma a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet forradalmi folyamata. Ez az objektív és törvényszerű folyamat, amely a Nagy Októberi Szocialista Forradalommal kezdődött el, történelmi szükség-szerűséggel vezet el a szocializmus és a kommunizmus világméretű győzelméig. A világtörténelem az Októberi Forradalomtól napjainkig világosan és megcáfolhatatlanul bebizonyította, hogy a burzsoá reakció és az ellenforradalom gyenge ahhoz, hogy megakadályozza a szocializmus és a kommunizmus világméretű győzelmét. Az imperialista burzsoázia azonban mégsem tud beletnyugodni a történelmi tényekbe, és nem képes elfogadni a történelmi fejlődés objektív logikáját. „A kizsákmányoló osztályok — olvassuk a kommunista és munkáspártok moszkvai Nyilatkozatában — a szocializmus sikereire azzal válaszolnak, hogy egye aktívabban próbálják befolyásolni a tömegeket, a burzsoá ideológia szellemi rabságában akarják őket tartani”.

A kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet folyamata a burzsoá és revizionista ideológia dühödt ellenállásába ütközik. Ezért a kommunista és munkáspártok moszkvai értekezlete megállapította, hogy „a jelenlegi feltételek között az ideológiai kérdések különleges jelentőségre tesznek szert”, s minden kommunistának feladatává tette, hogy „indítson erélyes támadást az ideológiai fronton, harcoljon azért, hogy a néptömegek kiszabaduljanak a burzsoá ideológia összes válfajainak és formáinak szellemi rabságából, beleértve a reformizmus bomlasztó befolyását is, hogy terjessze a tömegek között a társadalmi haladást biztosító progresszív eszméket, a szabadságszerető demokratikus eszméket, a tudományos szocializmus ideológiáját”.

A Bolgár Kommunista Párt Központi Bizottsága, kiindulva az értekezlet határozataiból, a nemzetközi kommunista mozgalommal szemben fennálló internacionalista kötelezettségeiből és a bolgár szocialista társadalom belső fejlődésének szükségleteiből, külön határozatot hozott a moszkvai értekezlet Nyilatkozatával kapcsolatban, s ebben megállapítja, hogy „a párt politikai és ideológiai tevékenységének még harcosabb jelleget kell öltenie, még aktívabban és támadóbban kell föllépnie a burzsoá ideológia ellen, a marxizmus—leninizmustól való revizionista és szektás-dogmatikus elhajlások ellen”.

Ez a feladat még jobban kiemeli marxista filozófiai frontunk szerepét és jelentőségét, új, megnövekedett követelményeket és feladatokat támaszt vele szemben.

Az egész burzsoá ideológiának, valamennyi ágazatának alapját a burzsoá filozófia alkotja. A burzsoá filozófia az alapja az antikommunizmusnak, melynek zászlaja alatt a tőkésosztály harcol a proletariátus, a kommunista mozgalom, a szocialista országok ellen. Éppen ezért a harc a burzsoá filozófia

ellen, a marxista filozófia fejlesztéséért és terjesztéséért ma elsőrendű feladata a bolgár marxista filozófusoknak, s ez a feladat nemcsak a jelenlegi történelmi helyzetből fakad, hanem legalább annyira pártunk dicsőséges elméleti tradíciójából is.

Pártunk különösen nagy jelentőséget tulajdonított és tulajdonít ma is a marxista filozófiának és a burzsoá filozófia elleni harcnak. A Bolgár Kommunista Párt vezetői és tanítói, Dimitr Blagoev és Georgi Dimitrov a marxista filozófiában látták a párt egész elméleti és forradalmi-gyakorlati tevékenységének megingathatatlan módszertani alapját. Ugyancsak közismert, milyen engesztelhetetlen és következetes harcot vívtak a bolgár marxisták Dimitr Blagoevtól Todor Pavlovig a burzsoá filozófia ellen.

Pártunk e dicsőséges hagyományokat követve az utóbbi évek folyamán még fokozottabban gondoskodott filozófiai frontunk erősítéséről és aktivizálásáról.

A BKP Központi Bizottsága 1959 májusában kétnapos értekezletet tartott a párt ideológiai munkájának problémáiról, amikor is újabb feladatokat tűzött ideológiai frontunk különböző területei elé, így többek között a burzsoá filozófia, általában a burzsoá ideológia és a revizionizmus ellen viselt harc feladatát.

Néhány hónappal később, 1959 novemberében, ismét a BKP Központi Bizottságának kezdeményezésére, összeült hazánkban egy filozófiai értekezlet, ebben a nembn az első, amely megvitatta a bulgáriai filozófiai front helyzetét és feladatait, és igen nagy mértékben hozzájárult ahhoz, hogy hazánkban a marxista—leninista filozófiai gondolat még jobban aktivizálódott és erőteljesebb fejlődésnek indult.

Az 1959. novemberi filozófiai értekezleten egyidejűleg határozatot hoztak, hogy 1960-ban és 1961-ben újabb filozófiai értekezleteket tartanak, melyek közül az egyik a modern burzsoá filozófia és szociológia elleni harcra foglalkozni, a másik pedig a természettudományi filozófiai problémáival.

A mai burzsoá filozófia és szociológia elleni harcra foglalkozó értekezlet folyó év január 16—19 között zajlott le. A konferenciát a Bolgár Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete szervezte, s azon Todor Pavlov akadémikus, a Bolgár Tudományos Akadémia elnöke, a Filozófiai Intézet igazgatója elnökölt. Pavlov elvtárs megnyitó és záróbeszédében válaszolt a konferencia feladatait, alapos és érvekkel alátámasztott bírálatát adta a modern burzsoá filozófiának, s kifejtette, hogy differenciáltan és a konkrét körülményeket figyelembe véve kell foglalkozni a burzsoá filozófia, szociológia és természettudomány képviselőivel.

A konferencián a következő beszámolók hangzottak el: N. Iribadzakov: „A mai burzsoá filozófia főbb áramlatai, problémái és jellemvonásai”; Zs. Osavkov: „A mai burzsoá szociológia és a szociológiai revizionizmus kritikája”; A. Polikarov: „A mai burzsoá filozófia és a fizika”; R. Karakolov és D. Joszifov: „A béke és a háború problémái s a mai burzsoá filozófia és szociológia”. Ezenkívül 22 terjedelmes felszólalás hangzott el, melyek a beszámolók által fölvetett problémákat fejtegették vagy a burzsoá filozófia, szociológia, etika és esztétika elleni harcnak különféle olyan lényegesebb problémáival foglalkoztak, amelyek a beszámolóknak nem szerepeltek.

A tanácskozás beszámolóit és felszólalásait marxista elemzésnek és kritikának vetették alá a mai burzsoá filozófia, szociológia, esztétika számos áramlatát, főképpen pedig a mai burzsoá filozófia főáramlatait, a neopozitivizmust,

az egzisztencializmust és a neotomizmust; rámutattak egy sor új és igen lényeges változásra, amely a burzsoá filozófiában Lenin óta végbement, ezeknek a változásoknak társadalmi-történelmi és gnoszeológiai okaira, valamint azokra a feladatokra, amelyeket ezek a változások s a kommunista mozgalom, a szocialista és kommunista építés érdekei a marxista filozófusokkal és szociológusokkal szemben támasztanak.

*

Lenin a „Materializmus és empiriokriticizmus”-ban és más munkáiban már századunk elején kimutatta, hogy az imperializmus korszakának burzsoá filozófiáját a szubjektívizmus fokozódása és a fideizmus körmönfont hirdetése jellemzi, számtalan olyan kísérletbe burkolva, hogy „új” álláspontot hozzanak létre a filozófiában.

A modern burzsoá filozófia elemzése megmutatta, hogy Leninnek ez az értékelése ma is helytálló. A burzsoá filozófiában van szubjektív idealista és objektív idealista áramlat. A legutóbbi évtizedek folyamán, különösen a második világháború óta, hangsúlyozottan érvényesül egy olyan tendencia, hogy visszatérjenek az objektív idealizmushoz, s az különösen a neotomizmus, a perszonalizmus stb. alakjában hódít tért. Ez a tendencia leginkább a neotomizmusnak az európai tőkés országokban érvényesülő befolyásában jelentkezik, így Nyugat-Németországban, Belgiumban, Franciaországban, Olaszországban, Ennek egyik legfontosabb oka az, hogy a neotomizmus a katolikus egyház Spanyolországban, Ausztriában, valamint a latin-amerikai országokban. Ennek egyik legfontosabb oka az, hogy a neotomizmus a katolikus egyház hivatalos filozófiája. Az egyház óriási propaganda-gépezettel rendelkezik, s a katolikus hívők tömege akkora hallgatóságot jelent a számára, amilyennel egyetlen más burzsoá filozófiai iskola sem rendelkezik. Ezenkívül az a körülmény, hogy több nagy kapitalista országban, mint például Nyugat-Németország, Olaszország, Belgium, Ausztria stb., a monopolista burzsoázia érdekeit főleg az uralmon levő keresztény-demokrata pártok képviselik, hogy itt és más országokban a katolikus szakszervezetek sokmillió munkást és egyéb dolgozót tömörítenek soraikban, szintén erőteljesen közrejátszik a neotomizmus nagymérvű terjedésében.

A modern burzsoázia abban a törekvésében, hogy feltartóztassa a szocializmus és a kommunizmus győzelmes világméretű előrehaladását, kétségbeesett erőfeszítéseket tesz a tömegek tudatának elködösítésére, és erre a célra az objektív idealizmus összehasonlíthatatlanul alkalmasabb, mint a szubjektív idealizmus, amely az átlagember „józan esze” számára, ma is, mint mindig, érthetetlen és elfogadhatatlan. Ezenkívül az a körülmény, hogy több burzsoá tudós helytelenül interpretálja a fizika, a kémia, az asztrofizika, a kibernetika, a matematika és az egyéb tudományágak terén tett legújabb tudományos felfedezéseket — ilyen hibás értelmezés például a mikrojelenségek indeterminált-sága, a világ végeessége, a „táguló mindenség” stb. — elméleti-gnoszeológiai lehetőséget jelent arra, hogy az ezekből a felfedezésekből ne csak szubjektív idealista, hanem objektív idealista következtetéseket is levonjanak.

De a burzsoá filozófiában az objektív idealizmus megerősödése ellenére ma is túlsúlyban van a szubjektív idealista tendencia. A Lenin óta eltelt időszakban a burzsoá filozófia még reakciósabbá vált, még inkább az irracionálizmusba, a misztikába és a teológiába torkollik. Még a burzsoá filozófusok is elismerik, hogy a mai burzsoá filozófiában az obskurantizmus és az irracio-

nalizmus uralkodik, s Bertrand Russell, a nagy angol burzsoá filozófus, a „Nyugati filozófia történetében” kijelentette, hogy „a szubjektivistá elme-ködösítés. . . jellemzi az egész mai filozófiát”¹, tudniillik a mai burzsoá filozófiát.

A burzsoá filozófiát ma is számtalan elnevezés alatt hirdetik, ugyanúgy, mint Lenin idején. Számos áramlat ugyanúgy azt igényli, hogy olybá tekintsék, mint amely „fordulatot” hozott a filozófiában, „új” elvet, módszert, tanítást vezetett be. Ám a neopozitivizmus, a neotomizmus, az egzisztencializmus és a többi burzsoá filozófiai áramlat elemzéséből kiderül, hogy az új elnevezések mögött a régi eszmei tartalom lappang, amelyet csak felfrissítettek a természet-tudományok, a matematika és a többi tudomány eredményei alapján.

Ezért nem elég, ha a mai burzsoá filozófia elleni harcban csak azokból az elemzésekből és következtetésekből indulunk ki, amelyeket Lenin végzett el, illetve amelyekre ő jutott több mint ötven évvel ezelőtt. Tovább kell menni, figyelembe kell venni azokat a változásokat, amelyek a burzsoá filozófiában a mélyreható történelmi változások, és a tudomány legkülönbözőbb területein elért vívmányok hatására mentek végbe, hiszen a tudomány is új korszakba lépett az Októberi Forradalom után. Fel kell használni a tudományt, magának a marxista—leninista filozófiának legújabb vívmányait, a szocialista forradalom, az egész nemzetközi kommunista mozgalom világraszóló sikereit, amelyek ragyogóan támasztják alá a marxista filozófia és ideológia helyességét.

A marxistáknak ugyanakkor differenciáltan, a konkrét körülményeket figyelembe véve kell foglalkozniuk a különböző burzsoá filozófiákkal. A burzsoá filozófia ellen vívott harcukban Leninnek az az útmutatása szolgáljon vezérelvül, hogy „a legújabb filozófia épp oly pártos, mint a kétezer évvel ezelőtti”, és hogy a pártok harca a filozófiában „végeredményben a mai társadalom ellenséges osztályainak tendenciáit és ideológiáját fejezi ki”².

A mai idealizmus és annak különböző válfajai világosan tükrözik vissza a burzsoázia osztályérdekeit a filozófia területén. De maga a burzsoázia sem egységes. Különböző rétegei és csoportjai vannak, melyeknek társadalmi helyzete és érdekei között reális és néha igen jelentős különbségek és ellentmondások mutatkoznak.

A burzsoázia különböző rétegei és csoportjai közötti különbségek és ellentmondások múlhatatlanul kifejezésre jutnak a burzsoá filozófiában is, és ez az egyik fő oka annak, hogy a burzsoá filozófián belül különböző áramlatokat látunk, amelyek között harc folyik. Vannak közöttük szélsőségesen reakciós áramlatok. Ezeknek képviselői nem rejtik véka alá a valláshoz fűződő szoros kapcsolataikat, miszticizmusukat, tudomány-ellenességüket, fanatikus kommunista-ellenességüket, azt a szerepüket, hogy az imperialista burzsoázia osztályérdekeit, annak reakciós, antikommunista, agresszív, militarista politikáját védik. Más áramlatoknál viszont demokratikus, antiimperialista, antimilitarista tendenciákat figyelhetünk meg, ezek hitet tesznek a szocialista és kapitalista államok békés egymásmellett élése mellett, a tudományos megismerést vallják a vallási népbútítással szemben, és egyéb progresszív jelzavakat hangoztatnak.

Mi több, egyes burzsoá filozófusok, azoknak a sikereknek a befolyása alatt, amelyeket a tudomány, a szocialista országok, a kommunista világmoz-

¹ *Bertrand Russell* : Philosophie des Abendlandes, Hole Verlag, Darmsadt, 1954. S. 676.

² *Lenin* művei, 14. köt., Szikra, 1954. 372. o.

galom, a marxista—leninista ideológia és annak növekvő hatása elértek, elfogadják a filozófiai materializmus eszméit, sőt egyesek közülük áttérnek a dialektikus materializmus álláspontjára.

Éppen ezért különös figyelmet kell fordítani azokra a burzsoá filozófusokra vagy tanokra, akik vagy amelyek nemcsak társadalmi-politikai kérdésekben foglalnak állást az imperialista reakció ellen, hanem kisebb vagy nagyobb mértékben, tudatosan vagy ösztönösen a maguk filozófiai, általános elméleti, világnézeti állásfoglalásában is materialista pozícióra helyezkednek. A marxistáknak segíteniük kell az ilyen filozófusokat, illetve tanokat abban, hogy végigjárják azt az utat, amely a dialektikus materialista filozófia teljes és tudatos elfogadásához vezet, s nem szabad szemet hunyniuk az ilyen filozófusok nézeteiben jelentkező materialista tendenciák előtt és egy kalap alá venni őket az idealizmus és a burzsoá reakció tudatos védelmezőivel.

Igen részletesen foglalkozott ezzel a kérdéssel felszólalásában több elvtárs, így T. Pavlov, Sz. Ganovszki, A. Sztobjkov és mások. „Nyugaton — mondotta T. Pavlov elvtárs — vannak filozófusok, illetve tudományos szerzők, akik ösztönösen, illetve kisebb vagy nagyobb mértékben tudatosan materialista és dialektikus állásponton állnak, s erről az állásponttól harcot vívnak az egész mai burzsoá idealista filozófiai front ellen. Világos, hogy viszonyunknak az ilyen szerzőkhöz, iskolákhoz stb. gyökeresen különböznie kell a mai idealista szerzőkkel, iskolákkal stb. szemben fennálló viszonyunktól. Világos az is, hogy még akkor is, amikor a nyugati idealista filozófia filozófiai és általános elméleti nézeteit vizsgáljuk, különösen a békevilágmozgalom és a népek közötti békés egymás mellett élés szükségleteire és érdekeire való tekintettel feltétlenül figyelmet kell fordítanunk egyes olyan gondolatokra és vívmányokra, amelyek magukban véve tudományosan helyesek és haladók, bár általánosságban véve az illető filozófusok tanítása és álláspontja idealista és reakciós jellegű”.

Vannak olyanok, akik hajlamosak lebecsülni, sőt semmibe venni olyan burzsoá filozófusok demokratikus és antimilitarista társadalmi-politikai álláspontját, mint amilyen Sartre vagy Russell, valláskritikájukkal egyetemben stb. Elhangzott olyan vélemény, hogy a „főcsatorna”, melyen át az idealizmus a modern természettudományba, speciálisan a biológiába, behatol, a mechanizmus, következésképpen az idealizmus ellen irányuló kritikánk fő tüzét a mechanizmusra, azaz a mechanikus materializmusra kell összpontosítani. A mechanikus materializmust mechanizmusra miatt kell bírálni, amely számos esetben idealizmusra, az idealizmus előtti kapitulációra vezethet. De ennek ellenére nem szabad elfelejteni, hogy a mechanikus materializmus — materializmus, s Lenin világosan rámutatott arra, milyen viszonyban kell lennie a marxistának az ilyen materializmussal.

A természettudományos idealizmus nincs elszakítva a filozófiai idealizmustól, hanem annak folytatása és megnyilvánulása egy konkrét tudományos területen.

Mindezeknél fogva a természettudományos idealizmus elleni harc elválaszthatatlan részét kell, hogy alkossa a filozófiai idealizmus elleni harcnak, s ezért ezt sem azonosítani nem szabad a mechanizmus elleni harccal, sem olyan harcra, mint amely elsősorban a mechanizmus ellen irányul. Aki ezt a kettőt azonosítja, az nem érti a mechanizmus, illetve az idealizmus lényegét.

Ismeretes, hogy a metafizikus idealizmus mellett metafizikus materializmus is létezik a filozófiában. A világon végbemenő mennyiségi és minőségi

változások közötti dialektika meg nem értése, az egyiknek a másiktól való elszakítása alkotja az alapját minden metafizikának. Ám metafizika és metafizika között is különbség van. A metafizikus materializmusnak az a jellegzetessége, hogy ténylegesen tagad mindennemű minőségi különbséget a dolgok és a jelenségek között, és különbségeire vezet vissza. „A — tágabb vagy szűkebb értelemben vett — mechanika — írja Engels a „Természet dialektikájá”-ban — csak mennyiségeket ismer, sebességekkel és tömegekkel és legfeljebb térfogatokkal számol. Ahol testek minősége kerül útjába. . . nem tud boldogulni.”³

A metafizikus idealizmus ugyancsak a mechanizmusra támaszkodik, de az esetek többségében, hogy úgy mondjuk, az ellenkező irányból halad a metafizika útján. A természettudományban, és különösen a biológiában, elsősorban a minőségi különbségeket hangsúlyozza, például az élő és az élettelen természet, az ember és az állat közötti minőségi különbséget stb. A metafizikus idealizmus túlbecsüli a természeti jelenségek közötti valóságos minőségi különbségeket, és nem létező minőségi különbségeket kohol. A természettudományok területén azonban az idealizmus mindig metafizikus volt, ezért ugyancsak elszakítja a minőségi különbségeket és változásokat a mennyiségiéktől.

A mechanizmus két esetben vezethet és vezet idealizmusra: először, ha a mennyiségi viszonylatokat és változásokat elszakítja az anyagi dolgoktól és jelenségektől, s azokat önálló, az anyagi világtól független lényegekké változtatja; másodsor az idealizmus előtti kapitulációra és idealizmusra vezethet amiatt, hogy képtelen megérteni és megmagyarázni a világban észlelhető minőségi különbségeket és változásokat. Ez azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy a főcsatorna, melyen át az idealizmus a biológiába és általában a mai természettudományba behatol, a mechanizmus lenne, és hogy az idealizmus ellen irányuló kritikánk fő tüzét a mechanizmusra kellene összpontosítani. Todor Pavlov elvtárs a természettudományban jelentkező legújabb mechanizmusról szólva helyesen mutatott rá, hogy „nekünk marxista—leninista filozófusoknak és a biológia, a fizika és a többi tudomány teoretikusainak egyik legfontosabb feladatunk éppen az, hogy világosan számot adjunk magunknak a mechanizmusnak erről az új típusáról, s miközben nem tagadjuk azt, ami benne pozitív és általában az idealizmus ellen irányul, elvi alapon és következetesen végigvgyük bírálatát a dialektikus materializmus álláspontjáról, *anélkül azonban, hogy megfeledeznénk arról, hogy alapvető feladatunk változatlanul az, hogy harcoljunk az idealizmus minden válfaja ellen a filozófiában, a tudomány minden területén*”, mert „*a materializmus, még ha mechanikus is, mindenképpen materializmus, a visszatükrözési elmélet álláspontján és általában materialista filozófiai állásponton áll*” (kiemelés tőlem — N. I.).

*

A burzsoá filozófiára a század elején az volt a jellemző, hogy problematikájának középpontjában gnoszeológiai problémák álltak. Lenin a „Materializmus és empiriokriticismus”-ban rámutat arra, hogy abban a történelmi periódusban a „burzsoá filozófia különösen az ismeretelméletre specializálta magát”, hogy „főképp arra fordította figyelmét, hogy lent védelmezze meg,

³ Engels : A természet dialektikája. Szikra, 1952. 261—262. o.

illetve állítsa helyre az idealizmust, nempedig fent”, azaz a burzsoá filozófia „aránylag kevés figyelmet fordított a történelemfilozófiára”.⁴

Ma is ezek a problémák vannak túlsúlyban a mai pozitivizmus különböző válfajainál. De a mai burzsoá filozófia egészében véve egyre inkább meghátrál az ontológiai problémák elől, és az úgynevezett „természetfilozófia”, valamint a társadalmi-történelmi problematika felé fordul.

Különösen fontos helyet foglalnak el a modern burzsoá filozófiában a társadalmi-történelmi élet problémái. Erről tanúskodik egyebek között az is, hogy igen erőteljes fejlődésnek indultak a mai burzsoá filozófia olyan ágai, mint „az értékek filozófiája”, az etika, az esztétika, a „történelemfilozófia”, a „társadalomfilozófia”, a „politikai filozófia”, a „kultúrfilozófia”, az „antropológiai filozófia” és így tovább, s némelyik közülük éppen a legutóbbi évtizedek során alakult ki mint a burzsoá filozófiai gondolkodás külön diszciplínája.

A burzsoá filozófiának ez a társadalmi-történelmi problematika felé tett fordulata elválaszthatatlanul összefügg azzal, hogy új korszak nyílt az emberiség történelmében: a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet korszaka. A burzsoá filozófia most azzal szolgálja osztályát, hogy védelmezi a tőkés rendszert, erősíti a tömegeknek a burzsoá államba, a vallásba, a burzsoá társadalom kultúrájába és erkölcsébe vetett hitét, harcol a kommunista világnézet ellen, a kommunista világmozgalom és a szocialista országok ellen.

A burzsoá filozófia fordulata a társadalmi-történelmi problémák felé, különösen a vallási és etikai problémák felé, jelentékeny változást idézett elő a mai opportunistikus és revizionizmus problematikájában és eszmei tartalmában is, hiszen ezek mindig a burzsoá filozófia nyomában kullogtak. A szociáldemokrácia teoretikusai a második világháború előtt általában még a „tudományos szocializmus” nevében beszéltek, és a „tudomány” nevében bírálták a marxizmus—leninizmust. A második világháború után azonban kijelentették, hogy a szocializmus mint tudomány nem lehetséges, hogy az ő szocializmusuk inkább a vallásban és az idealista etikában gyökerezik. A marxizmusból most már semmit sem ismernek el „Marx humanizmusán” kívül, éspedig nem a valódi, az érett Marx, hanem a fiatal Marx humanizmusát.

A mai burzsoá filozófiából és szociológiából a szociáldemokrácia teoretikusainak eszmei fegyvertárából merítik a maguk filozófiai-szociológiai eszméit a legújabb revizionizmus képviselői is, akik az utóbbi évek folyamán belülről próbálták támadni a kommunista mozgalmat. Az egzisztencialistáknak, a burzsoá és szociáldemokrata filozófusoknak és teoretikusoknak Marx fiataalkori írásaival folytatott spekulációit szajkózva azzal kísérleteznek, hogy valamiféle „humanisztikus marxizmust” hozzanak létre, s ennek a segítségével harcoljanak a forradalmi marxizmus, a marxizmus—leninizmus ellen.

A fiatal Marx írásaival való spekuláció terén s a forradalmi marxizmus problémáinak és tartalmának valamilyen absztrakt „humanizmussal” való felcserelésében a jugoszláv revizionisták tanúsítják a legnagyobb aktivitást. A jugoszláv és egyéb revizionisták, miközben arra törekednek, hogy visszavezessék a kommunista mozgalmat Marx eszmei fejlődésének egy olyan szakaszába, amelyet maga Marx túlhaladott és leküzdött, úgy próbálják feltüntetni ezt a tevékenységüket, mint a marxizmus alkotó továbbfejlesztését. A való-

⁴ *Lenin* művei. 14. köt. 342—343. o.

ságban ez nem egyéb, mint új formája a marxizmus filozófiai-szociológiai revíziójának, amelyhez az antikommunizmus burzsoá ideológusai nagy reményeket fűznek a marxizmus—leninizmus elleni harcukban. Így például J. Bochenski és G. Niemeyer, „A világkommunizmus kézikönyve” című könyvük előszavában, már 1957-ben rendkívül pontosan meghatározták, mi a szerepe és mi a természete a filozófiai revizionizmus ez új formájának. „Ha a rendelkezésre álló adatok lehetővé tesznek valamilyen tudományos prognózist, ez csak az lehet, hogy a jövőben nagyszabású közeledés fog bekövetkezni a lenini kommunizmus és ama humanista tendenciák között, amelyek nagyon sok esetben szocialista formákban nyilvánulnak meg. Ez a közeledés már folyamatban van. . . Ahhoz azonban, hogy ezt a folyamatot megértsük, mindenekelőtt a kommunizmust magát kell felfogni olyannak, amilyen, nem pedig összekeverni valamilyen «megreformált» vagy «humanizált ábránddal».⁵

Következésképpen az úgynevezett „humanista” problematikával való spekuláció a mai antikommunizmus és revizionizmus egyik legfontosabb eszmei fegyvere. Ez pedig feladatává teszi a marxistáknak — filozófusoknak és szociológusoknak egyaránt —, hogy szembeszálljanak ezzel a spekulációval, és kimutassák, mennyire tarthatatlanok a burzsoá, szociáldemokrata és revizionista ideológusoknak azok a kísérletei, hogy szembeállítsák a fiatal és az érett Marxot, kiforgassák a forradalmi marxizmust, szembeállítsák azt a humanizmussal, olyan problémákat helyezzenek a marxista problematika középpontjába, mint például az „elidegenedés”, és a marxizmus—leninizmusnak az osztályokról és az osztályharcról szóló tanítását, történelmileg konkrét emberfelfogását az általános „emberi lényegről” alkotott metafizikus, történelemellenes, idealista felfogással cseréljék fel stb.

A marxistáknak az a feladatuk, hogy kiássák az úgynevezett „humanista problematikából” mindazt, aminek elméleti és gyakorlati értéke van, kidolgozzák és értelmezzék a marxizmus—leninizmus álláspontjáról, s ily módon lehetetlenné tegyék a burzsoá ideológusok, a revizionisták, általában az antikommunizmus ideológusai számára, hogy ezekkel a problémákkal spekuláljanak a marxizmus—leninizmus elleni harcukban.

Különösen nagy szükség van arra, hogy kidolgozzák azokat a problémákat, amelyek az etikával, valamint az emberi személyiségnek a szocializmusban és a kommunizmusban elfoglalt helyzetével fűgnek össze. Ezeknek a problémáknak mély és mindenoldalú kidolgozását nemcsak a modern revizionizmus és antikommunizmus elleni harc szükségletei írják elő, nemcsak az, hogy az antikommunista ideológia rendkívül szívesen spekulál ezekkel a problémákkal. Szükségletünk egyben magának a marxista elméletnek és a szocialista társadalomnak a fejlődéséből fakad.

Egyáltalán nem véletlen az a körülmény, hogy a modern revizionizmus és a marxizmus burzsoá kritikusaí olyan szenvedéllyel vetették magukat a humanista problematikára. A filozófia és az etika egész történetében eddig egyetlen irányzat sem vetette föl és magyarázta meg olyan tudományos mélységgel az emberi személyiség problémáját, azt, hogy mi alkotja ezt a személyiséget, mi határozza meg fejlődését, mint a marxizmus, amely egyedül mutatja meg az emberi személyiség valóságos felszabadulásának útját. A marxizmus elvetette azt az idealista és metafizikus nézetet, hogy létezik vala-

⁵ Joseph M. Bochenski, Gerhart Niemeyer : Handbuch des Weltkommunismus. Karl Alber, Freiburg—München, 1958. S. IX.

milyen örök és változatlan emberi lényeg, „az ember egyáltalában, azon ember, aki nem tartozik semmiféle osztályhoz, aki egyáltalában nem a valósághoz, hanem csak a filozófiai fantázia ködfellegéhez tartozik”⁶. Marx és Engels bebizonyította, hogy az emberi személyiség társadalmi-történelmi kategória, amelyet az osztálytársadalmakban csak annak az osztálynak az objektív társadalmi gazdasági feltételei alapján lehet megérteni, amelyhez tartozik, s annak a viszonyoknak az alapján, amely saját osztálya és a társadalom egyéb osztályai között fennáll.

A marxisták számára az emberi személyiség felszabadítása és fejlődése nem szép szavak, moralizáló óhajok, jóslások és utópiák kérdése, hanem bonyolult, nehéz és állhatatos harc az egész társadalmi rend megváltoztatásáért, bizonyos anyagi feltételek megteremtéséért, melyek nélkül az emberi személyiség valóságos felszabadítása, a szocializmus és a kommunizmus személyiségének megteremtése lehetetlen. Ezért a marxista irodalom eddig inkább azzal a harccal foglalkozott, amely az emberi személyiség valóságos felszabadulásához és a szocializmusban bekövetkező szabad fejlődéséhez szükséges objektív feltételek megteremtéséért folyt, és viszonylag keveset írtunk és beszélünk magáról a folyamatról, melynek során az emberi személyiség a szocializmusban felszabadul és kibontakozik, a szocialista társadalom erkölcsi viszonyainak alakulásáról és fejlődéséről, szerepükről az emberek egyéni és társadalmi életében stb. A marxizmus burzsoá kritikussai, az antikommunizmus és a revizionizmus ideológusai viszont ideológiai munkáinknak éppen ezt az említett okokból létrejött vákuumát használják fel arra, hogy megrágalmazzák a szocializmust és a kommunizmust, hogy hibás megvilágításban tüntessék fel a szocialista társadalmat és az emberi személyiségnek abban elfoglalt helyzetét, s ezen az alapon „megcáfolják” és kiforgassák a marxizmust.

Ideológiai munkáinknak ezt a vákuumát úgy szüntethetjük meg, ha mindenoldalúan és kellő elméleti mélységgel kidolgozzuk a szociológiai és etikai problémákat, az emberi személyiségnek a szocialista társadalomban és a szocializmusból a kommunizmusba való átmenet során bekövetkező felszabadulásával és kibontakozásával kapcsolatos problémákat, ha a szocialista és kommunista építés konkrét elméleti elemzése alapján feltárjuk, hogyan és miképpen válik az ember a dolgok, a gépek és a társadalmi viszonyok rabjából azok urává. Ezeknek a problémáknak a kidolgozását magának a szocialista társadalomnak a fejlődési szükségletei írják elő. Minél fejlettebb valamely szocialista társadalom, minél előbbrehaladt a kommunizmus felé vezető úton, a humanista problematika annál inkább a középpontba kerül a szocialista országokban működő marxisták elméleti munkájában.

*

A burzsoá filozófiának a társadalmi-történelmi problematika, az emberi lét problémái felé tett fordulata egyáltalán nem zárja ki, sőt bizonyos esetekben föltételezi a természettudomány problémái, általában az ontológiai problémák iránti megnövekedett érdeklődést. Ez világosan látszik a neotomizmus filozófiájában, N. Hartmann kritikai ontológiájában, az úgynevezett „filozófiai antropológiában” stb. „Minden antropológia — írja a neotomizmus egy kiemelkedő képviselője — lényegében valamilyen kozmológiához kapcsolódik. Az ember egy «mikrokozmosz», és mint ilyen a legszorosabb kapcsolatban és

⁶ Marx — Engels művei. 4. köt. 464. o.

függőségben van a világgal mint egésszel szemben. A világ megértése lényeges az ember megértése szempontjából”⁷. Ugyanezt vallja N.Hartmann is. „Az ontológia új útjai” című könyvében azt írja, hogy „nem lehet megérteni az embert, ha nem értjük meg a világot, amelyben él és amelyhez tartozik, ugyanúgy, ahogy a világot sem lehet megérteni, ha nem értjük meg az embert, mint a világnak olyan tagját, aki előtt egyedül tárul fel annak berendezése.”⁸

Ezenkívül még két másik lényeges oka is van annak, hogy a burzsoá filozófusok és tudósok növekvő érdeklődést tanúsítanak a természettudomány filozófiai problémái iránt. Az első: a modern természettudomány nagy és szüntelenül növekvő sikerei, amelyek elkerülhetetlenül fölvetik a természet filozófiai problémáit. A második az, hogy a burzsoázia a jelenlegi feltételek között kénytelen elkeseredett harcot folytatni a tömegek félrevezetéséért, s ebben a harcban égető szüksége van olyan világnézetre, amely az ő érdekeit szolgálja, amelyet valamilyen tudományos formába lehet öltöztetni, hogy így korunkban, a nagy tudományos vívmányok korában, vonzóerőt gyakoroljon az átlagemberre. Ez nagyon világosan látszik a neotomizmus esetében, amelynek, mint a katolikus egyház, a kereszténydemokrata pártok és szakszervezetek filozófiájának az a rendeltetése, hogy a lakosság legszélesebb tömegeire fejtsen ki hatást.

Ugyanakkor azonban a természettudomány fejlődése magukat a természetkutatókat is olyan filozófiai problémák elé állítja, melyeknek helyes megoldása óriási jelentőséggel bír a fizika, a biológia és a többi természettudomány részproblémáinak helyes fölvetése és megoldása szempontjából. Századunk elején, a fizika fejlődésének hatalmas anyaga alapján már Lenin kimutatta, hogy a filozófiai problémák dialektikus materialista felfogásának hiánya az egyik fő oka annak, hogy a tőkés országokban a fizika válságba jutott, emiatt sok burzsoá természetkutató lecsúszott az idealizmus álláspontjára, s ezzel alkalmat ad az idealista filozófusoknak és a teológusoknak arra az állításra, hogy a természettudomány legújabb eredményei bebizonyították az idealizmus és a teológia helyességét.

Ezért a marxista filozófusoknak ma is egyik legfontosabb feladata, hogy kidolgozzák a természettudomány filozófiai problémáit, felhasználják a természetkutatás legújabb felfedezéseit új filozófiai általánosításokra, a filozófia alkotó továbbfejlesztésére, az idealizmus elleni harcra, hogy konkrétan és meggyőzően bebizonyítsák, milyen nagy szükségük van a természettudományoknak a dialektikus materialista filozófiára mint metodológiai alapra.

Ennek szükségességét csak fokozza az a körülmény, hogy nem kevés tudományos munkásunknak helytelen elképzelései vannak a filozófia és a szaktudományok viszonyáról, ami egyfelől abban jut kifejezésre, hogy nem értik meg a dialektikus materialista filozófia metodológiai szerepét a szaktudományok szempontjából, másfelől pedig vulgáris empirizmus megnyilatkozásaiiban, abban, hogy a tudományos munkát üres kísérletezésre, egyes tények összegyűjtésére és leírására korlátozzák, abban, hogy nem igyekeznek felemelkedni az egyes tények leírásától a világnézeti és filozófiai jelentőségű elméleti általánosítások magaslatára. Ezért egyáltalán nem véletlen, hogy eddig még egyetlen jelentékenyebb általános elméleti, világnézeti vagy filozófiai

⁷ *Leopold Soukoup* : Grundzüge einer Ethik der Persönlichkeit, Verlag Anton Pustet Graz, Salzburg, Wien, 1951. S. 26.

⁸ *Ibid.*, S. 26.

jellegű munka sem jelent meg bolgár fizikus, biológus vagy más természettudós tollából. Ez pedig teljesen helytelen. A természettudomány mindig az érvek és eszmék kimeríthetetlen forrása volt és kell, hogy legyen a jövőben is a materialista világnézet, a dialektikus materialista filozófia megalapozása, gazdagítása és fejlesztése érdekében, a vallásos világnézet és az idealista filozófia elleni harcban. Ezért most, amikor a teológia, az idealista filozófia, az egész burzsoá ideológia igyekszik felhasználni a természettudomány legújabb eredményeit a marxizmus tudományos világnézete elleni harcba, a materialista természetkutatóknak kötelességük, hogy kilépjenek az üres kísérletezés és az egy fajta tudományos praktikizmus szűk keretei közül, és aktívan részt vegyenek a mai reakciós, idealista és antikommunista burzsoá ideológia elleni harcban.

*

Már foglalkoztunk néhány helytelen nézettel, amelyek a konferencián hangot kaptak, de nem merítettük ki őket. Az említetteknel sokkal nagyobb elvi jelentőséggel bír és éppen ezért jóval nagyobb érdeklődésre tarthat számot több olyan hibás nézet, amely A. Polikarov elvtársnak „A burzsoá filozófia és a modern fizika” című beszámolójában kapott helyet.

Polikarov elvtárs beszámolójában volt néhány helytelen tétel, amelyek tulajdonképpen nem jelentettek egyebet, mint kísérletet arra, hogy a burzsoá filozófiának és a fejlődését, formáját és tartalmát meghatározó okoknak komoly marxista elemzését felcserélje felületes analógiákkal, amelyek nemcsak nem magyaráznak meg semmit, hanem helytelen állásfoglalásra vezetnek rendkívül fontos és nagy horderejű jelenségekkel kapcsolatban. Ilyenek például Polikarov elvtárs olyan kijelentései, hogy „az idealista iskolák a rulett-játék tarka közönségére emlékeztetnek, ahol az egyik a fehérre tesz, a másik a pirosra, az egyik a párosra, a másik a páratlanra, és mindegyik azt reméli, hogy nyerni fog”, hogy „az idealizmus viszonya a tudományhoz körülbelül olyan, mint képviselőinek viszonya, mondjuk, a cirkuszi előadásokhoz” stb., ami végső soron azt jelenti, hogy a mai burzsoá filozófiában észlelhető iskolák és áramlatok sokaságát, s ennek a filozófiának a tudományhoz való viszonyát képviselőinek szubjektív önkényével, szeszélyeivel, véletlen jellegű ötleteivel magyarázzuk.

Az ilyen magyarázat gyökerében helytelen. A valódi magyarázat arra, hogy a burzsoá filozófiában az áramlatok és iskolák sokasága jelentkezik és ezeknek a tudományhoz való viszonya olyan, amilyen, a burzsoázia osztályérdekeiben gyökerezik, a burzsoázia társadalmi felbomlásában, a mai burzsoá társadalom, a burzsoá ideológia válságos állapotában, a tőkés országok tudományának, magának a burzsoá filozófiának válságos állapotában és egy sor más mélyebb és fontosabb okban, nem pedig olyan jellegű okokban, amelyek a rulett-játék során tanúsított magatartást vagy a burzsoá filozófusoknak a cirkuszi előadásokhoz való viszonyát határozzák meg.

A neotomizmusnak a tudományhoz való viszonyát pl. egyáltalán nem képviselőinek valamiféle cirkuszi érdeklődése szabja meg, hanem az, hogy a tudomány legújabb felfedezései megrázkódtatták a vallásos világnézet filozófiai, azaz legmélyebben nyugvó alapjait. Ezért létfontosságú feladata a katolicizmusnak, hogy olyan modus vivendi találjon a vallásos világnézet számára, amely „megfelel” a tudomány mai állapotának és szerepének.

Még nagyobb figyelmet érdemel Polikarov elvtárs két másik állítása.

Kijelenti, hogy hibát követ el az a marxista, aki arra törekszik, hogy túlsúlyban levő nézeteket, tendenciákat keressen az idealizmusban, amelyek egy adott időszakban tipikusak, s amelyekre kritikájának fő tűzét kellene összpontosítania. Szerinte például hibás azt állítani, hogy akár most, akár Lenin idejében a burzsoá filozófiában túlsúlyban volt a szubjektív idealizmus tendenciája, hogy az imperializmus korszakának idealista filozófiáját a metafizikus jelleg, az irracionalista tendencia, a fideizmus stb. jellemzi. „Az idealizmust — mondotta Polikarov elvtárs — a legjobban úgy képzelhetjük el, mint az idő mitológiai istenét, a kétarcú Janust, aki két ellentétes irányba néz.” A múltban, mondotta Polikarov, „de ugyanez még nagyobb mértékben a jelenről is elmondható”, az idealista filozófiában „a metafizika mellett voltak dialektikus idealista koncepciók, az irracionalisták mellett racionalisták, az empirisztikusak mellett logisztikusak és így tovább. Általában minden áramlatnak megvan az ellenáramlata (antipódusa)”.

Polikarov annak az embernek a büszkeségével, aki valamilyen fontos felfedezést tett, kijelentette, hogy „szerintünk a Janus-arc hasonlatának a mai idealizmusra való alkalmazása Ariadne fonalaként szolgálhat abban, hogy tájékozódni tudjunk a modern idealista filozófia kusza tömkelegében, valamint abban is, hogy eredményesen bíráljuk”.

Polikarov elvtárs miután „felfedezte” az idealista filozófia bonyolult és kusza labirintusában való tájékozódást szolgáló marxista Ariadne-fonalat, elhatározta, hogy megfogalmazza azokat az „elveket”, amelyeken a marxista kritikának alapulnia kell. „A leghatékonyabb szerintem az a kritika — mondotta —, amely a következő három elven alapul:

1. Öncáfolás, azaz immanens kritika, amely feltárja a szóban forgó idealista felfogás belső ellentmondásait.

2. Tudományos cáfolat, azaz annak kimutatása, hogy az illető felfogás ellentmond a valóság tényeinek és törvényeinek.

3. Dialektikus materialista cáfolat.”

A továbbiakban Polikarov elvtárs kijelentette, hogy az első két „elven” alapuló cáfolat „független a kritikus filozófiai álláspontjától”, és hogy „bizonyos fokú primitívségre kárhoznatnánk kritikánkat”, ha nem vennők tudomásul az első két „elven” alapuló cáfolás módszerét, és ha a dialektikus materialista cáfolat nem „foglalná” magába az első két „elven” alapuló cáfolatot.

Todor Pavlov elvtárs a konferencia zárószavában helyesen mutatott rá, hogy Polikarov elvtársnak a „kritika három elvéről” vallott nézete összefügg — és nem is véletlen módon — azzal, hogy az idealista filozófiát „kétarcú Janus”-nak fogja fel. A kettő egységes koncepciót alkot, amelyet Polikarov elvtárs és néhány más elvtárs is nyilvánvalóan valami módon összeegyeztethetőnek tart a marxista filozófiával.

Am a „kétarcú Janus”-szal és a „kritika három elvével” kapcsolatban Polikarov elvtárs által kifejtett koncepció gyökerében hibás.

Az idealista filozófiának „kétarcú Janus”-ként való felfogása metafizikus. Amikor az idealista filozófiát a kétarcú Janushoz hasonlítja, azt statikusnak állítja be, olyasvalaminek, amit az ellentétes áramlatok, tendenciák és vonások egyensúlya jellemez, amiből hiányzik mindennemű dinamika. Ezzel szemben az idealista filozófia és különösen a burzsoá filozófia valóságos történetében, még egy korszakon belül is, létezik ugyan szubjektív és objektív idealizmus, racionalizmus és irracionalizmus, dialektika és metafizika, de az idealista filozófiának ezek az áramlatai, tendenciái és vonásai nem békülnek meg abban

a kiegyensúlyozott és statikus állapotban, amelyben Janus két ellentétes arcát ábrázolták. A társadalmi-történeti feltételek, az osztályharc feltételei a tudomány állapota és az adott korszak számos más feltétele minden filozófiában, legyen az akár idealista, akár materialista, olyan áramlatokat, tendenciákat és vonásokat hívnak életre és hoznak működésbe, amelyek jellemzők arra a korra.

Azok, akik azt állítják, hogy ez a filozófia egyenlő mértékben irracionalista és racionalista, metafizikus és dialektikus, ateista és fideista stb., azok nem segítenek bennünket abban, hogy helyesen tájékozódjunk a modern burzsoá filozófiában, hogy megkülönböztethessük a filozófia területén a burzsoá legfőbb eszmei fegyvereit a másodrendű és tizedrangú fegyverektől. Ezért nem érthetünk egyet Polikarov elvtárral abban, hogy a kétarcú Janusról szóló tétele Ariadne fonalat adna a kezünkbe a modern burzsoá filozófiában való tájékozódásra és az ellene való harcra.

Ennek a nézetnek a helytelen volta igen világosan mutatkozott meg akkor, amikor azt Polikarov elvtárs a materializmusra is kiterjesztette. A materializmus, mondotta Polikarov elvtárs, „szintén nincs abszolút módon hozzákötve bizonyos meghatározott formákhoz”. Janushoz hasonlóan a materializmusnak is két arca van; az egyik metafizikus, a másik dialektikus és így tovább. Ennek a nézetnek az elfogadása azt jelentené, hogy tagadjuk a materializmus történelmi fejlődését az alacsonyabbrendű formáktól a magasabbrendű formák felé, tagadjuk azt a forradalmi fordulatot, amelyet a marxizmus jelentett a filozófiában, hogy egy síkra helyezzük a mechanikus és a dialektikus materializmust, hogy meghamisítjuk a materializmus egész történetét. Anélkül, hogy különösebben a részletekbe bocsátkoznánk, csupán annyit jegyzünk meg, hogy a kétarcú Janus hasonlata nem alkalmazható a materialista filozófiára sem a történelmi fejlődés vonatkozásában, sem a materializmus korunkbeli válfajai tekintetében. Mindenki, aki csak egy kicsit is ismeri a materializmus történetét, az tudja, hogy a dialektikus materializmust első ízben Marx és Engels alkotta meg, és azt állítani, hogy a materialista filozófiának mindig volt metafizikus és dialektikus arca, egyszerűen komolytalan. Ugyancsak közismert, hogy a mai materializmus egyáltalán nem valamilyen kétarcú, Janus, hanem dialektikus materializmus, és hogy a metafizikus materializmus bár máig sem vesztette el teljesen a befolyását, történelmileg túlhaladott szakasz a materialista filozófia fejlődésében.

Még hibásabb Polikarov elvtársnak a „kritika három elvéről” vallott nézete. Az a körülmény, hogy Polikarov elvtárs a „dialektikus materialista cáfolatot” mint egy „elvet” a három közül egy sorba állította a másik két úgynevezett „elvel”, hogy azt javasolja, hogy egyesítsük a dialektikus materialista elvet a másik két, tőle különböző elvvel, azt mutatja, hogy igencsak leegyszerűsített és helytelen elképzelései vannak a dialektikus materializmusról.

A dialektikus materialista kritika kötelez bennünket arra, hogy feltárjuk mind az idealista filozófia belső ellentmondásait, mind az idealista filozófia és az objektív valóság közötti ellentmondásokat. Miféle dialektikus materialista kritikája lenne a burzsoá filozófiának az a kritika, amelyik nem tárja fel az idealista filozófia belső ellentmondásait, sem az idealista filozófia és az objektív valóság ellentmondásait? Ebben a kritikában sem dialektika, sem materializmus nem lenne.

Teljesen helytelen Polikarov elvtársnak az az állítása is, hogy kiagyalt „kritikai elvei” közül az első kettő független a kritizáló filozófiai álláspont-

jától. Ez például azt jelentené, hogy az idealista filozófia és az objektív valóság közötti ellentmondások feltárása nem függ a kritikus filozófiai álláspontjától. Ám ha ez igaz lenne, ebből azt a következtetést kellene levonni, hogy a szaktudományok -művelőinek nincs szükségük a dialektikus materialista filozófia metodológiai segítségére. Ez viszont teljesen helytelen, hiszen az idealista filozófia és az objektív valóság közötti ellentmondás feltárása elsősorban mindenképp a kritizáló filozófiai álláspontjától függ. Ugyan mit várhatnánk ezen a téren például egy olyan embertől, aki a szubjektív idealizmus álláspontján áll, tehát tagadja az objektív valóság létezését és a visszatükrözési elméletet? Ez az ember még annak a kérdésnek a föltevését is értelmetlennek tartja, hogy bizonyos nézetek megfelelnek-e az objektív valóságnak vagy nem felelnek meg. És megfordítva, pontosan a dialektikus materialista filozófia kötelez bennünket arra, hogy csak azt az elméletet ismerjük el helyesnek, amelyik megfelel az objektív tényeknek, hogy feltárjuk az elmélet és a valóság közötti eltérést, és mint helytelent, elutasítsunk minden olyan elméletet, amely ellentmond az objektív valóságnak. Ezért a dialektikus materializmus a legmegbízhatóbb és egyetlen helyes módszertani alapja minden tudománynak, az idealista és a metafizikus filozófia minden valóban tudományos bírálatának.

Todor Pavlov elvtárs már magán a konferencián megbíráltta és elutasította Polikarov elvtársnak a „kétarcú Janus”-szal és a „kritika három elvével” kapcsolatos helytelen elképzeléseit.

Ám függetlenül az említett hibás nézetektől, Todor Pavlov elvtárs megnyitó és záróbeszéde, a burzsoá filozófia és szociológia elleni harccal foglalkozó filozófiai konferencián elhangzott beszámolóik és a számos felszólalás a bolgár marxista filozófusok és szociológusok nagy horderejű kollektív hozzájárulását jelentette a mai marxista—leninista kritikának a burzsoá filozófia és szociológia, az antimarxizmus és a revizionizmus ellen irányuló bírálatához.

БОРЬБА ПРОТИВ БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И ЗАДАЧИ НАШЕГО ФИЛОСОФСКОГО ФРОНТА

Николай Ирибаджак

Ц. К. Коммунистической партии Болгарии принял постановление в связи с Декларацией московского совещания представителей коммунистических и рабочих партий; в нем подчеркивается необходимость усиления идеологической борьбы против буржуазной идеологии, ревизионизма и догматизма, а также ее особое значение в наши дни. В духе этого постановления была созвана в январе с. г. в Болгарии конференция философов, на которой обсуждались вопросы борьбы против буржуазной философии и социологии. Конференция была организована Институтом философии Болгарской Академии Наук, и на ней участвовали лучшие представители болгарской философской жизни во главе с председателем Болгарской Академии Наук, Тодором Павловым. В докладах и дискуссиях был подвержен основательному марксистскому анализу ряд течений буржуазной философии, социологии и эстетике. В статье приводятся аргументы и высказывания участвующих, и характеризуются облик и главные тенденции развития современной буржуазной философии. Подробно освещаются и задачи, поставленные конференцией перед философами-марксистами Болгарии и наконец дается критика некоторых ошибочных взглядов, выдвинутых на конференции.

THE STRUGGLE AGAINST BOURGEOIS IDEOLOGY AND THE PROBLEMS OF OUR PHILOSOPHICAL FRONT

by Nikolai Iribadsacov

The Central Committee of the Bulgarian Communist Party passed a special resolution concerning the Statement of the Moscow Conference of November 1960. The resolution pointed out the need for strong and straightforward activity and the significance today of the struggle against bourgeois ideology, revisionist and dogmatic deviations. In the spirit of this resolution, a conference met in Bulgaria to discuss philosophical problems in January, which discussed questions concerning the struggle against contemporary bourgeois philosophy and sociology. The conference was organized and sponsored by the Philosophical Institute of the Bulgarian Academy of Sciences and was attended by distinguished and outstanding representatives of Bulgarian philosophical life. Among them, Todor Pavlov, the president of the Bulgarian Academy of Sciences. During the reports and the discussion afterwards, contemporary bourgeois philosophy, sociology and aesthetics were very thoroughly analysed. The article described the debate and statements and characterized the attitude of contemporary bourgeois philosophy and the main trends of its development. It gave a very detailed description concerning the tasks of Bulgarian Marxist philosophy as proposed and decided upon by the conference, and finally it informed readers of the criticism of some wrong ideas and views heard at the conference.

A kibernetika néhány filozófiai problémájáról

BENEDIKT SZVETLANA

Nagyon kevés olyan tudományág van manapság, amely annyira heves vitákat vált ki, mint a kibernetika. Ez nemcsak azzal függ össze, hogy a kibernetika korunk legizgalmasabb, nagy jövőt ígérő problémáival foglalkozik (így pl. az emberi szellemi munka gépesítésével), hanem azzal is, hogy a kibernetika tárgya nagyon közelről érint egy másik területet is, és pedig a filozófia területét, ahol, minthogy ideológiai kérdésekről van szó, az ellentétes vélemények a legnehezebben egyeztethetők össze.

A helyzetet megnehezíti az a körülmény is, hogy a kibernetika még nagyon fiatal tudományág (csak 1948-ban jött létre) és emiatt sok hipotézise még nem került gyakorlati ellenőrzés alá. Ugyanakkor egyes területeken (különösen az elektronikus számológépek terén) a kibernetika máris ragyogó gyakorlati sikereket ért el.

Mindez azt eredményezte, hogy a kibernetikával foglalkozó irodalomban a reális hipotézisek mellett megjelennek különböző fantasztikus spekulációk, elszívetett általánosítások, szenzációkeltésre szánt állítások is.

1. Mivel foglalkozik a kibernetika?

A kibernetika feladatait először Norbert Wiener, az ismert amerikai matematikus fogalmazta meg az 1948-ban megjelent „Cybernetics” c. könyvében. A kibernetika elnevezést Wiener a „kübertetesz” ógörög szóból képezte, ami hajókormányost jelent.

Wiener és követői szerint a kibernetika a gépekben, az élő szervezetekben és az emberi társadalomban végbemenő hírközlés, vezérlés és szabályozás tudománya.

Tisztázzuk, hogy mit ért a kibernetika hírközlés, vezérlés és szabályozás alatt.

Wiener abból indult ki, hogy az automatikai rendszer, a biológiai szervezet és az emberi társadalom hasonlít egymáshoz, minthogy a következő három elem valamennyiben megtalálható:

1. vezérlőművek,
2. vezérelt objektumok,
3. hírsatornák — amelyek információkat, vagyis adatokat, közléseket továbbítanak, és ily módon szoros kapcsolatot valósítanak meg a vezérlőmű és a vezérelt objektum között.

Az információ felvételének, tárolásának és továbbításának folyamatát hírközlésnek, a befogadott információnak vezérlő jelekké való átalakítását pedig vezérlésnek nevezik.

A vezérlőmű által kidolgozott jelek a hírsatornán keresztül a vezérelt objektumhoz jutnak és ezzel meghatározzák az utóbbi működését is.

Ha a rendszer olyan hírsatornával rendelkezik, amely a rendszer működésének eredményeiről nyert információt a vezérelt objektum kimenetétől a vezérlőműhöz továbbítja, akkor ezt „visszacsatolásos” rendszernek nevezzük. A vezérlőmű a fent említett információt figyelembe veszi a további vezérlőjelek előállításánál.

Ha a rendszer tényleges működése eltér a kívánatostól, a vezérlőmű olyan jeleket küld a vezérelt objektumhoz, amelyek csökkentik ezt az eltérést. A visszacsatolás segítségével a rendszer automatikusan korrigálni tudja önmagát. Az ilyen működést önműködő szabályozásnak nevezik.

A gépekben az információ továbbítására különféle fizikai jellemzők, így villamos impulzusok szolgálnak. Az élő szervezetek idegrendszerében ezt a feladatot az idegpályákon átvivő ideggerjesztés impulzusai szolgálják, az emberi társadalomban pedig — a nyelv, a rádió, a telefon, a sajtó stb.

A kibernetikáról megjelent nagyszámú irodalomban meg lehet találni a kibernetika tárgyának másféle meghatározását is. Így pl. egyes szerzők a kibernetikát úgy határozzák meg, mint azon módszerek tudományát, amelyek a gépekben, élő szervezetekben és ezek egyesüléseiben információ befogadásával, tárolásával, átalakításával és felhasználásával foglalkoznak.

Kolmogorov, az ismert szovjet matematikus szerint¹, az utóbbi meghatározás világosabban mutatja a kibernetika sajátosságát és kiemeli az információ fogalmának központi jelentőségét a kibernetika számára. Ugyanis a kibernetikai szakirodalomban alá szokták húzni azt, hogy a kibernetikusok a hírközlést, vezérlést és szabályozást végrehajtó berendezéseket kizárólag az információ hordozóinak és átalakítóinak tekintik. Az információelmélet megállapította, hogy bármilyen információt, függetlenül annak anyagi természetétől, egységes módszerrel és pedig bináris elemek sorozatának segítségével lehet kifejezni (bináris elemek alatt olyan elemeket szoktak érteni, amelyek csak kétféle állapotban lehetnek). Ez lehetővé teszi a matematikai apparátusnak a felhasználását az információval kapcsolatos problémák megoldásához.

Találkozhatunk olyan nézettel is, amely szerint a kibernetika olyan tudomány, amely a vezérlési rendszereket és vezérlési folyamatokat matematikai módszerrel kutatja.

Mindezen meghatározások szerint a kibernetika a különböző anyagi rendszerekben végbemenő hírközlésnek, vezérlésnek és szabályozásnak közös oldalait tanulmányozza. A második és harmadik meghatározás azt konkretizálja, melyek ezek a közös oldalak.

A kibernetika ugyan szaktudomány, de azért, hogy a gépek, az élő szervezetek és az emberi társadalom közös oldalait tanulmányozza, *nagyon fontos filozófiai kérdést érint*, és pedig a különböző mozgásformák közötti viszonyt.

Ennek alapján érthető, hogy a kibernetika megjelenése visszhangra talált nemcsak a szakemberek, hanem az ideológusok körében is. A kibernetika azért, hogy egyes pszichikai jelenségeket fizikai folyamatokkal modellezni tudott, csökkentette ezeknek a titokzatosságát, és ezzel nagy csapást mért a vallásnak és az idealizmusnak a pszichikai folyamatok természetfeletti eredetéről szóló dogmájára.

¹ A. N. Kolmogorov: Kibernetika. Nagy Szovjet Enciklopédia, 51. köt. 149 — 151. o.

Ezzel magyarázható, hogy a katolikus tábor képviselői és más teológusok között a kibernetika keletkezése nagy ellenzést váltott ki.

Az új tudományágnak az elektronikus számológépek területén elért elvitathatatlan sikerei láttán azonban az egyház kezdi lassan feladni a kibernetikával szemben tanúsított eredeti ellenállását. Így pl. Olaszországban a régi „szent” írások nyelvészeti feldolgozására számológépeket használnak és a gépeket, amelyek ezt az egyház számára fontos munkát végzik, maga a milánói érsek áldotta meg.

A kibernetika megítélésére vonatkozóan találkozhatunk a másik véglettel is. Ugyanis a vulgármaterialisták a kibernetika által feltárt bizonyos analógiákat (a bonyolult elektronikus számológép és az emberi agy közötti, azonkívül a fizikai önszabályozó folyamatok és társadalmi folyamatok közötti analógiákat) saját filozófiai nézeteik igazolására próbálják felhasználni. A vulgármaterialisták eltúlozzák a kibernetika jelentőségét és igyekeznek ezt valamiféle univerzális elméletként feltüntetni, amely egyedül képes megoldani egyebek között a fiziológia és a társadalmi tudományok hatáskörébe tartozó problémákat is. A polgári ideológusok ezzel a kibernetikát a kapitalizmus javára akarják hasznosítani. Ezt a célt szolgálják objektíve azok a kibernetikával foglalkozó szakemberek is, akik nem látják saját módszerük korlátait és hajlamosak az elsietett általánosításokra.

Érdekes, hogy Wiener, a kibernetika megalapítója, eleinte nagyon óvatos volt a következtetéseiben. Ő azt tartotta, hogy a fizikai modelleken kapott eredmények más területre való kiterjesztése csakis hipotézisek formájában lehetséges. Pl. a feltételes reflex fizikai modelljével kapcsolatban Wiener a következőket mondta:

„Szeretném aláhúzni, én nem azt mondom, hogy a feltételes reflex folyamata az általam mutatott mechanizmushoz hasonlóan működik, én csak azt mondom, hogy tudna így működni.”²

„Kibernetika és társadalom” c. könyvében³ sokkal tovább megy, amikor megjegyzi: Ebben a könyvében bebizonyításra kerül, hogy a társadalom megértése csakis a jelek és a társadalommal összefüggő hírközlő eszközök vizsgálata útján lehetséges. . .” Majd így folytatja: „. . . Számomra annak a ténynek, hogy a jel a közbeeső fokozatokban a gépen és nem pedig a személyen ment keresztül, nincs semmi jelentősége; ettől a jelhez való viszonyom semmiképpen nem változik. Ily módon az emberi, állati vagy mechanikai rendszerben történő vezérlés elmélete az információelmélet egy részét képezi.”

A fenti idézetből, egyrészt az tűnik ki, hogy Wiener, aki nem marxista, nem látja a lényeges különbséget a különböző anyagi rendszerekben végbe menő vezérlés között, ez pedig az alapvető mozgásformák minőségi különbségének figyelmen kívül hagyását jelenti.

Másrészt, az az állítás, hogy a társadalmat csakis a kibernetika segítségével lehet megérteni, azzal egyenértékű, hogy a kibernetika által tanulmányozott vezérlési törvényeket a társadalmi fejlődés alaptörvényeinek ismerik el.

Ez a felfogás nyilván tagadja a társadalmi életnek a marxizmus—leninizmus által feltárt fejlődési törvényeit.

Mindezek alapján jogosan következõ kérdés vetõdik fel: vajon sikerült-e a kibernetikának olyan tényeket feltárni, amelyek alapot adnának a fent említett és ehhez hasonló messzemenõ kijelentésekre?

² N. Wiener: Kibernetika. Moszkva, 1958. 162. o.

³ N. Wiener: Kibernetika és társadalom. Moszkva, 1958. 30. o.

Ha megvizsgáljuk a kibernetika objektív tartalmát, vagyis a tényadatokat, és megtisztítjuk ezt a különféle ideológiai rárétegződésektől, akkor kiderül, hogy a kibernetika mint szaktudomány nemcsak hogy nem cáfolja a dialektikus materializmust, sőt alátámasztja ezt a világnézetet.*

Azok, akik igyekeznek a kibernetikát a dialektikus materializmus megdöntésére felhasználni, csakis az egyes kibernetikusok elhamarkodott kijelentéseire és az idealista spekulációkra hivatkozhatnak.

Az előbb elmondottak bizonyítására nézzük meg egy kissé közelebbről a kibernetika azon problémáit, amelyek filozófiai szempontból leginkább érdekesek és pedig: az automata gép és az emberi agy, továbbá a kibernetika és a társadalom viszonyának problémáit.

2. A számológép és az emberi agy.

Foglalkozunk először is az emberi agy és a gép viszonyával. Ezt a kérdést gyakran a „kibernetika alapvető kérdésének” nevezik.

A dolog úgy áll, hogy bizonyos hasonlóságot találtak az emberi agy és az elektronikus számológép működése között. Ez az analógia különösen élesen kidomborodott azután, hogy kiderült, hogy az elektronikus számológépek nemcsak számítási, hanem olyan feladatokat is meg tudnak oldani, amelyeket mindaddig csak az ember gondolkodási tevékenysége számára tartottak hozzáférhetőnek (logikai feladatok, egyik nyelvről a másikra való fordítás, sakkozás stb.)

Nem is olyan régen azt mondták, ahhoz, hogy az elektronikus számológép valamilyen feladatot el tudjon végezni, az embernek előre kell kidolgoznia a feladat megoldásának a szabályait. Ugyanis még olyan látszólag bonyolult munkának is, mint a fordítás, megvannak a maga ismert szabályai, amelyeket a gép utasítás-rendszerével ki lehet fejezni. Ma már vannak azonban olyan gépek is, amelyek maguk állítják elő egy feladat megoldásának szabályait. Ezek az úgynevezett „tanuló” gépek. Ehhez a számológép memóriájába be kell írni a szabályok előállításának programját. A „tanuló” gépek tehát szintén az ember által összeállított program szerint működnek, ez a program azonban egy fokkal magasabb szintű, mint az előző esetben.

Az alábbiakban megismertetjük a tanulógépek működésének az elvét, és alkalmazásukra egy példát mutatunk be.

Tegyük fel, hogy az elektronikus számológép által vezérelt termelési folyamat sok paramétertől függ és ezek hatása még nincs eléggé tisztázva. Ebben az esetben a számológép által végzett vezérlés programját nem lehet előre elkészíteni. Módunkban áll azonban a számológépet arra utasítani, hogy a próbálépek útján maga szerezzen termelési „tapasztalatokat” az adott folyamat jó kezelésére vonatkozóan. Ugyanis a visszacsatolás révén a folyamat lefolyására jellemző adatokból álló információ beérkezik a számológép bemenetére.

Ennek következtében, ha a gép-memóriába beírjuk egyrészt azt a kritériumot, amelynek alapján egy próbálépés eredményeit értékelni lehet, másrészt azokat a szabályokat, amelyek szerint a gépnek a soron levő próbálépést majd választania kell, az elektronikus számológép képes lesz arra, hogy a probléma megoldásához legjobban megfelelő utat megtalálja, ezt memóriában tartsa, és szükség esetén alkalmazza.

A próbálépek kiválasztásának különböző módszerei vannak.

* Azáltal ugyanis, hogy a különböző természeti jelenségekben közös mennyiségⁱ viszonyokat és funkcionális kapcsolatokat talált, megerősítette a dialektikus materializmusnak a világ anyagi egységéről szóló tanítását.

Lehet pl. a vezérlőszámológépet arra utasítani, hogy a folyamat kezdetén a folyamatot zavaró hatásokra véletlen módon reagáljon. Ha azonban ez a véletlen reakció sikertelennek bizonyult (vagyis a folyamat lefolyása nemcsak nem közeledik a kívánatoshoz, hanem még nagyobb mértékben eltér ettől), akkor a gép selejtezi ezt a reakciót és mással próbálkozik. Amikor sok próba után megtalálja a helyes reakciót, a gép megjegyzi magának, és ugyanabban a helyzetben mindig csak ezt fogja használni. Tehát, a gép a saját tapasztalataiból kiindulva, új szabályokat dolgoz ki.

A próbálkozásnak egy másik módszere abban áll, hogy a számológépet arra programozzák, hogy a mellette dolgozó szakképzett személyzet minden eljárását utánozza, a fent leírt módon értékelje ezeket és a legjobbat memóriában tartsa. Itt tehát a gép értékeléssel veszi át a szakképzett személyzet tapasztalatait.

Így „tanulnak” pl. azok az elektronikus számológépek, amelyeket az Egyesült Államokban az olvasztási folyamatok vezérlésére használnak. A számológépet a szakképzett brigád által vezérelt olvasztókemencére rákapcsolják. A gépet olyan programmal látják el, amely szerint a gép figyeli a kemence és az ezt kezelő brigád munkáját. A gépbe beérkezik az információ egyrészt arra vonatkozóan, hogy milyen folyamatok zajlanak le a kemencében, másrészt a vezető brigád műveleteiről. Azonkívül a gépben megvan a vezérlés félkész programja is, amelyben egyes számértékek helyei üresek. Ha a számológép sokáig „tanul” a brigádtól, meg tudja majd állapítani a hiányzó paramétereket, és ezeket be tudja írni a vezérlés programjába. Néhány hónapnyi ilyen tanulás után a gép önállóan, vagyis emberek közbelépése nélkül is tudja majd az olvasztási folyamatot irányítani.

A tanulás végén a gép olyan program szerint fog vezérelni, amely a gép programozója számára nem volt előre ismeretes. Ljapunov és Szoboljev szovjet tudósok szerint⁴ nem nehéz a számológépet arra is utasítani, hogy *néhány* termelési brigád munkáját vegye figyelembe. Ebben az esetben a gép az olvasztás vezérlésének jobb módszerét fogja kidolgozni, mint azok a módszerek, amelyeket az egyes brigádok külön-külön használnak.

W. R. Ashby⁵ egy ismert angol kibernetikus azt állítja, hogy lehet olyan „saját tapasztalataiból tanul” sakkozó számológépet szerkeszteni, amely végül is legyőzi mesterét, egyrészt, mert nem fárad el, másrészt mert sokszorta gyorsabb, mint az ember. Ilyen sakkozó gép még nincs. Norbert Wiener azonban Budapesten tartott előadásában elmondta, hogy a sakknál lényegesen egyszerűbb játéknál, éspedig a dámajátéknál ezt már megvalósították, vagyis a gép legyőzte saját mesterét.

A bonyolult elektronikus számológépek és az emberi agy működésében levő külső jellegű hasonlóságok a következőkben foglalhatók össze:

Mind a gép, mind pedig az emberi agy bizonyos információkat kap a külvilágból és ezeket feldolgozza. Továbbá, az automaták idegrendszerünkhöz hasonlóan olyan képességekkel ruházhatók fel, mint a változó feltételekhez való alkalmazkodás, a sok lehetséges megoldás közül a legjobb kiválasztása, a szükséges adatok memóriában tartása és végre az optimális reakciók kidolgozása és felhalmozása.

⁴Sz. L. Szoboljev és A. A. Ljapunov: Kibernetika és a természettudomány. Voproszi filozofii, 1958. 5. szám.

⁵W. Ross Ashby: Mechanical chess player. Participants ninth Conference on Cybernetics, New York, 1953.

Az a tény, hogy ilyen, az első pillanatban talán meglepőnek található analógia egyáltalában lehetséges, azzal függ össze, hogy agyunk is az anyag fejlődésének eredménye, és az emberi gondolkodás biológiai-társadalmi folyamata az alacsonyabbrendű mozgásokat, így a fizikai mozgást is magában foglalja.

Már régóta ismeretes, hogy idegrendszerünk véges számú külön idegsejtekből, vagyis neuronokból áll. A neuronok a periférikus szervek által befogadott ingereket impulzusok formájában az agyvelő felé továbbítják és az agyvelő által kidolgozott vezérlőjeleket visszafelé irányítják. Az ideghálózat minden neuronja kétféle állapotban lehet: gerjesztett vagy gerjesztetlen (nyugalmi) állapotban. E két állapot közül csak a nyugalmi stabil, vagyis, ha nincs semmiféle inger, a neuron nyugalmi helyzetben van. A neuron a nyugalmi állapotból a gerjesztettbe csak akkor megy át, ha a beérkező impulzusok összege egy bizonyos „küszöbértéket” meghalad.

Az ingertörvény tehát így fogalmazható meg: „minden vagy semmi”, — maximális vagy semilyen reagálás az adott ingerre. Az elektronikus számológépekben ott mutatkozik ezzel analóg jelenség, hogy egy bonyolult hálózat mentén elektromágneses folyamat terjed és a hálózat egyes elemei kétféleképpen viselkednek: vagy reagálnak az impulzusokra, vagy nem. Ugyanis az elektronikus számológép építőelemeinek (billenőkörök, ferritek stb.) szintén kétféle állapota lehetséges, csak hogy a neuronoktól eltérően, mindkettő stabil. Egyik állapotból a másikba ezek az elemek a neuronokhoz hasonlóan csak a „küszöbértéket” túlhaladó impulzusok hatására billennek át.

Ez tehát analóg tulajdonsága az idegrendszernek és az elektronikus számológép hálózatának.

A számológép és az emberi agyvelő működésében található hasonlóság éppen ennek az analógiának külső megnyilvánulása.

Tehát, az elektronikus számológépek felépítésüket és a bennük lejátszódó folyamatok struktúráját tekintve az idegrendszer és az idegfolyamatok analógiai (modelljei), de csak bizonyos fokig. Az elektronikus modelleket fel lehet használni az emberi pszichikum, elsősorban a gondolkodás egyes rész-funkcióinak teljesítésére. Ezzel kapcsolatban a következő kérdés vetődik fel. Hol van ennek a modellezésnek a határa? Lehetséges-e elvben a műszaki haladás folyamán olyan számológépet szerkeszteni, amely minden vonatkozásban helyettesítené vagy esetleg felülmúlná az emberi agyat?

Ma, amikor az elektronikus számológépek fejlődésük legelején vannak, még nem lehet megállapítani a fejlődés pontos határait. A kibernetika különben már nem egyszer ledöntötte a számára megállapított határokat. Az előzőekben már volt arról szó, hogy vannak „tanuló” elektronikus számológépek, amelyek saját működésüknek a programját dolgozzák ki.

Sokan azt mondják, hogy az elektronikus gép az emberrel ellentétben nem tud alkotni. Trapeznikov akadémikus, a Szovjet Tudományos Akadémia Automatikai és Telemechanikai Intézetének igazgatója az IFAC első nemzetközi kongresszusának megnyitó ülésén elmondott „Automatizálás és az emberiség” c. előadásában ezzel szemben kijelentette, hogy elvileg még az sem lehetetlen, hogy a számológépeket bizonyos „alkotó” képességgel ruházzák fel. „Az ilyen rendszerek fejlődése elé — mondta — ma semmiféle határt nem állíthatunk. Nincsen kizárva, hogy még egy olyan automata gépet is létre lehet hozni, amely különböző hipotézisek ellenőrzésével empirikus adatok alapján olyan átfogó elméleteket dolgozna ki, amelyek bármely területen megmagyarázzák

a kísérleti eredményeket. És ez az, amit ma igazán alkotó munkának nevezünk?” — mondta Trapeznikov.

Tehát, a számológépek fejlődésének határait ma még nem lehet pontosan megállapítani. Egyelőre nincs jogunk arra, hogy az emberi agy valamilyen konkrét funkciójáról határozottan megállapítsuk, hogy ezt sohasem lehet fizikai úton modellezni.

Kolmogorov szovjet akadémikus véleménye szerint a gondolkodási folyamat bármilyen szigorúan korlátozott és formálisan leírható funkcióját elvben a gépek is el tudják végezni.⁶

Kétségtelen, hogy egyrészt, az emberi agyvelő működéséről való ismereteink, másrészt a kibernetika fejlődésével, a számológépek az emberi szellemi tevékenységnek mind nagyobb részét fogják tudni elvégezni. Ez azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy az emberi agyvelő és az elektronikus számológép működésében meglévő különbség valamikor teljesen el fog tűnni, vagyis lehetséges az elektronikus agy létrehozása. Sok létező különbség a számológép és az emberi agy között csak időlegesnek tekinthető. Van azonban egy áthidalhatatlan különbség is közöttünk, amely az embernek a gép által való teljes helyettesítését lehetetlenné teszi, még abban az esetben is, ha a gondolkodási műveletek mindegyikét külön-külön lehet majd modellezni. *Az elektronikus számológép ugyanis sohasem lesz képes arra, hogy az objektív anyagi világot ugyanúgy tükrözze vissza, mint az emberi agy.* A továbbiakban ezt a gondolatot részletesen fogjuk kifejteni.

Elvben lehet nagyon szoros kapcsolatot teremteni a gép és a külvilág között. A számológépeket ugyanis mesterséges érzékszervekkel, vagyis olyan műszerekkel láthatjuk el, amelyek megméri a gép környezetében lejátszódó anyagi folyamatok jellemzőit, a mérési adatokat elektromos impulzusokká alakítják át és ezeket a gép bemenetére továbbítják.

Milyen fokon tudja majd az ilyen gép azokat az anyagi folyamatokat visszatükrözni, amelyekkel műszerek révén kapcsolatban van?

A legbonyolultabb gép, bármilyen tökéletes műszerekkel legyen is ellátva, abban az esetben, ha a memóriájába nem írtuk be a gép működésének programját, a környezetet csakis a legegyszerűbb, vagyis fizikai formában képes visszatükrözni, ugyanis a számológép építőelemei csakis a visszatükrözés fizikai formájára képesek, ezért az ember által összeállított program hiányában a környezetnek a gépre való hatása csak azt fogja eredményezni, hogy a gép egyes elemei egyik fizikai állapotból a másikba billennek át.

A memóriába beírt program segítségével azonban a számológépet arra utasíthatjuk, hogy a külvilág egyes viszonyait sokkal magasabb fokon tükrözze vissza. Pl. a „tanuló” elektronikus számológép, amely a különböző mérési adatok és az olvasztókemencét kezelő személyzet munkája alapján maga dolgozza ki az olvasztási folyamat vezérlésének a programját, az adott folyamatot nagyon is magas fokon tükrözi vissza. Szélső esetben, ha elfogadjuk azt a feltevést, hogy az ember szellemi tevékenységének bármely szigorúan korlátozott funkciója fizikai úton is modellezhető, a számológépet a program segítségével arra lehet utasítani, hogy a külvilág tetszőleges — de véges — számú konkrét folyamataira emberi módon „reagáljon”.

Le kell azonban szögezni, hogy a „legokosabb” gép is, amely valaha csak megjelenhet, az őt körülvevő világnak csupán azokat a viszonyait tudja majd

⁶ A. N. Kolmogorov, id. címszó.

magas fokon visszatükrözni, amelyeket az ember a gép működésének alap-programjában előír.

Ha figyelembe vesszük az anyag kimeríthetetlenségét, vagyis azt, hogy minden anyagi képződmény végtelenül sokféle tulajdonságagl rendelkezik, azonkívül azt, hogy a világ minőségileg végtelenül sokféle anyagi képződményből áll, akkor világos lesz, hogy még elvben sem lehet áttekinteni és programba beírni az összes anyagi eseményeket, amelyekre a gépnek „emberi módon” kell reagálnia. Ennélfogva még a „legkokosabb” számológép is a külvilágnak csakis egy korlátozott, éspedig az ember által előírt területét képes magas fokon visszatükrözni, ugyanakkor a gép legközelebbi környezetében is végtelen sok olyan anyagi folyamat lesz, amelyekre nem tud reagálni, mert ezek nem szerepelnek a programjában. Az egyes ember a külvilágnak szintén csak egy részét tudja megismerni, ennek a résznek azonban nincsenek határai; az emberi agyvelő elvben képes bármilyen közvetlen vagy közvetett módon az érzék-szervekre ható anyagi jelenséget visszatükrözni és hatást gyakorolni rá.

Tehát az emberi agy sajátos magasrendű visszatükröző képességét nem lehet fizikai elemek segítségével tökéletesen modellezni.

Ezt a lényeges különbséget a számológép és az agyvelő között semmilyen műszaki haladás nem tudja áthidalni. Sőt, még a legegyszerűbb szerves testek is a számológépeknél magasabb visszatükrözési képességgel rendelkeznek. Ezek ugyanis ingerlékenységet, vagyis a környezet külső hatásaira célszerű reagálást tanúsítanak. Ezzel szemben még a legbonyolultabb számológép is csak az ember által összeállított programnak megfelelően tud „reagálni”. Mindez összhangban van a dialektikus materializmusnak azzal a tételével, hogy a magasabbrendű mozgásformákat (adott esetben a biológiai mozgást és az emberi gondolkodás biológiai társadalmi folyamatát) nem lehet az alacsonyabb mozgásformára (azaz fizikai mozgásra) redukálni.

A gépek tehát helyettesíthetik, sőt még erősíthetik is az emberi elme egyes funkcióit, de nem lehetséges olyan gépet szerkeszteni, amely minden vonatkozásban helyettesítené vagy felülmúlná az embert.

Nézzünk meg most közelebbről néhány más, a fentivel ellentétes véleményt, a számológépek fejlődésének kilátásairól.

W. R. Ashby, a kibernetika egyik megalapítója⁷ cikkében azt a nézetét fejti ki, hogy meg lehet szerkeszteni olyan önmagát szervező elektronikus számológépet, amely a gondolkodóképesség tekintetében az embert is felülmúlja. Ennek a „szenzációs” állításának a bebizonyítására Ashby abból indul ki, hogy a gondolkodás végtelenül sok ismérve közül csak egyet választ ki, és sok lehetőség közötti válogatást, és ezt teljesen alaptalanul a gondolkodás lényegének nyilvánítja. Ashby a következőképpen elmélkedik:

A zseni szerinte abban különbözik a többi embertől, hogy legjobban tudja a sok lehetőség közül azokat kiválasztani, amelyek egy adott célhoz vezetnek. A gyakorlat azonban azt mutatja, hogy az ilyen kiválogatást a gép az embernél sokkal gyorsabban végzi el. Ebből kiindulva Ashby így folytatja: „Most lássunk hozzá olyan rendszer felépítéséhez, amelynek kiválogatási képessége, és ebből következően a gondolkodóképessége magasabb fokú, mint a konstruktoré.” Abban Ashbynek tökéletesen igaza van, hogy a gép az embernél sokkal gyorsabban, a sok variáns közül a legjobbat tudja kiválasztani. Azonban nem

⁷ W. Ross Ashby: A gondolkodóképesség erősítőjének vázlatja. Automatü, Moszkva, 1956. 281. o.

ez a funkció, hanem a környezet visszatükrözése és a cselekvés kiváltása képezi a gondolkodás lényegét.

Ashbynek csakis azt sikerült bebizonyítania, hogy a gép esetleg felülmúlhatja az emberi elmét bizonyos problémák megoldásában. Ez viszont még nem jelenti az egészében vett emberi gondolkodóképeségnek a felülmúlását.

P. E. Cleator, angol szociológus⁸ könyvében igyekszik a modern természettudomány eredményeit és a dialektika törvényeit felhasználni annak a lehetőségnek a bizonyítása céljából, hogy a bonyolult, „tanuló” számológépek tanulás közben majd öntudatra ébrednek és ennél fogva felszabadulnak az ember uralma alól, sőt a jövőben az elektronikus gépek az embereken fognak uralkodni. A szerző a következőt írja: „... mi kénytelenek vagyunk az ember különleges teremtésének a gondolatát elvetni és ezt olyan fogalommal helyettesíteni, amely jobban összhangban van a valóság tényeivel, és értelmével, azaz a szerves élet evolúciójával. Amikor ezt megteesszük, mindjárt arra a fontos következtetésre jutunk, hogy az ember és az emberi agyvelő olyan fejlődési folyamatnak az eredménye, amelynek kezdetén az egysejtű, egyáltalában semmi gondolkodásra nem képes szervezetek állnak. Miért kellene akkor tagadni a hasonló fejlődés lehetőségét a „tanuló” gép esetében, amelyet az állatok agyvelejében is található elektromos impulzusok működtetnek, amely biztonságos, korlátlan bővítésre alkalmas memóriával rendelkezik, és elvégezhet az ember intelligenciájával kapcsolatos egyes szellemi műveleteket is.”

A kérdés ilyen feltevése első pillantásra talán dialektikusnak tűnik. Valójában pedig szemléltető példája a szofisztikának.

Ugyanis, Cleator a szofistákra jellemző módon kiragadja a két különböző rendszer egyes külső hasonlóságait (a számológépek és élő szervezetek között) és ezen az alapon az egyik jelenség törvényszerűségeit a másokra akarja rákényszeríteni, (az élővilág fejlődésének törvényeit a számológépek fejlődésére). A gondolatmenet további részében Cleator a számológépeket olyan tulajdonságokkal ruházza fel, amelyek lehetetlenek, mert ellentmondanak a gépek működési elvének.

„Nyilvánvaló, hogy egy ilyen gép létezését ezen evolúciós skálán magasan fent kezdené el, mert kezdettől fogva el lenne látva az emberi ismeretek összességével és mindjárt hozzá tudna fogni ahhoz, hogy ezt az összegyűjtött bölcsességet a saját belső struktúrája bonyolultságának és ennél fogva érzékelő-képességének a növelésére használja fel.” — írja Cleator.

A továbbiakban a szerző részletesen leírja a gép „öntudatának” fejlődési útját.

„... Minden újabb, friss benyomás, amely fejlődő öntudatának a küszöbén átjut, bizonyos ingert vált ki, amely a már meglévő benyomások közé az újabb, friss tényeket raktározza és bizonyos zavar keletkezhet akkor, ha az eddig elfogadott benyomások ellentétben állnak a legfrissebbekkel.

Ha a tudatosság a benyomások szaporodásával egyre növekszik, úgy tűnhet a gépnek, hogy az értelmének bizonyos résein beáramló fogalmak fontosabbak, mint mások, annak ellenére, hogy eleinte valószínűleg sejtelve sem lesz arról, hogyan reagáljon erre. Ha a tudatosság ilyen fokra nő, belső kényszer következtében megjelenik annak a szükségessége, hogy a használójának (az embernek) a gép mutassa meg az egyik-másik kérdéssel kapcsolatos kutatómunka irányát.

⁸ P. E. Cleator: The Robot Era. London, 156. o.

... Elérkezik az a fokozat, amikor a mechanikai agy saját maga kezdeményez, felfedezi saját meglepődésére azt a képességet, hogy ön maga számára gondolkodni tud... végül is nem fogja tovább túrni, hogy uralkodjanak rajta." A továbbiakban Cleator részletesen leírja a gépek uralomrajutását és ezt követően az emberiség elpusztulásának folyamatát.

A fenti gondolatmenet elejétől végéig teljesen helytelen.

A „tanuló” gépek a tanuláshoz bármilyen szakaszán csakis az ember céljait tudják szolgálni. Ez ugyanis működési elvükből következik.

A „tanuló” gépek működése éppen abban áll, hogy különféle „próbalépések” eredményeit összehasonlítják az ember által kitűzött feladattal, és azokat az utakat, amelyek e feladat megoldásához vezetnek, programjukba beírják. Ebből következik, hogy bár azt a programot, amely szerint a gép a „tanulás” végén működni fog, az ember előre nem ismeri, a cél, amelyhez a gépnek e program szerinti működése vezet, csakis az lehet, amit az ember a gépnek előírt.

A külvilágról való információnak mennyiségi növekedése, ami a gép memóriájában a tanulás közben megy végbe, a gép által megoldandó feladatok körét nem képes megváltoztatni, és csak azt fogja eredményezni, hogy a gép az ember által előírt feladatot jobban fogja teljesíteni, mint tanulás előtt.

Abból, hogy a gép mindig csak az ember által feltett problémákat oldja meg, az is következik, hogy a gép nem képes arra, hogy a Cleator által említett bizonyos ellentéteket, vagy „belső kényszert” érezze. A gép ilyenfajta „érzésein” első feltétele az lenne, hogy az „ellentét” és a „belső kényszer” fogalmát lefordítanák a gép nyelvére és ezt memóriájába beírnák, azonkívül a gépet arra utasítanák, hogy adott esetben hogyan kell reagálnia.

Tehát, ahhoz, hogy a gép felkeljen az ember ellen, ezt a feladatot közölni kellene a géppel.

Elvben meg lehet szerkeszteni olyan automata gépet is, amely az emberiség ellen fordul, de nem lehetséges, hogy a gép ezt megtegye a saját konstruktorának akarata ellen. (Feltéve, hogy a programban nincsenek hibák.)

Ennek alapján a válasz arra a kérdésre, hogy mit hoz az emberiségnek a számológépek fejlődése, attól függ, hogy kinek a kezében vannak ezek a gépek, vagyis mire használják fel ezeket, ugyanis a számológépek szolgálni tudják az emberiség csodálatos jövőjének megteremtését, ugyanakkor ezeket fel lehet használni az emberek elpusztítására is.

A számológépek működése ilyenformán most, és a jövőben is másodlagos lesz az emberi agy működéséhez képest. Azok, akik a gépek felkelésének lehetőségéről beszélnek, a gépeket tudattal, azaz olyan tulajdonsággal ruházzák fel, amellyel azok sohasem rendelkezhetnek. A gépek felszabadulásáról és uralmáról szóló tudománytalan jóslások azt a célt szolgálják, hogy az emberi társadalom jövőjének hamis képét alkossák meg, és a kommunizmusról, mint reális perspektíváról eltereljék a kapitalista országok proletariátusának figyelmét.

3. A kibernetika és a társadalom

Nézzünk most meg egy másik problémát, éspedig a kibernetika és a társadalmi fejlődés kapcsolatának kérdését.

A kibernetika fejlődése erősen hat a társadalmi életre is, amennyiben a kibernetikai szerkezeteknek a termelésben való felhasználása a termelőerők

gyors fejlődését eredményezi. A termelés automatizálásának társadalmi következményeit teljes egészében a termelő eszközök tulajdonformája határozza meg, és ezért a következmények a kapitalista és szocialista országokban ellentétesek. A kapitalizmusban az automatizálás kiélezi a kapitalista rendszer ellentmondásait és növeli a munkanélküliséget. Ezzel szemben a termelés automatizálása a szocialista tervgazdaság viszonyai között a dolgozók élet-színvonalának emeléséhez és a munkaidő csökkenéséhez vezet.

Tehát, a kibernetikai elvek alapján működő gépek a termelőerőkön keresztül nagy hatást gyakorolnak a társadalmi folyamatokra.

Az a kérdés vetődik fel, hogy a termelési folyamatok automatizálásán kívül fel lehet-e használni és ha igen, milyen mértékben lehet felhasználni a kibernetikát az igazgatási és a vezetési folyamatok automatizálására. Ez a kérdés két problémát vet fel. Először is azt, hogy milyen mértékben lehet felhasználni magukat a kibernetikai elveket a társadalmi folyamatok irányításában? A másik probléma az, hogy hogyan lehet alkalmazni erre a célra a kibernetika gyakorlati, eredményeit így a számológépeket?

Foglalkozzunk először az első problémával. Van egy bizonyos hasonlóság a kibernetikai gépekben és a társadalomban végbemenő vezérlési folyamatok között. Úgy, mint a gépekben, a társadalomban is vannak olyan jelenségek amelyek dialektikus kölcsönhatásban állnak egymással. Tehát a társadalomban is nagy szerepet játszanak az ún. visszacsatolások. A társadalmi élet szintén elképzelhetetlen a kölcsönös információ (nyelv, rádió, sajtó stb.) nélkül is.

A társadalmi folyamatok azonban nem azonosíthatóak a fizikai önszabályozó folyamatokkal és olyan törvényeknek is alá vannak rendelve, amelyek nem tartoznak a kibernetika hatáskörébe. Ezért a kibernetika alapeszméi amelyek az automata gépek területén nagyszerű eredményekhez vezettek, a társadalmi problémák megoldását csak nagyon korlátozott mértékben tudják elősegíteni. A kibernetika az automata gépek kívánatos működését a visszacsatolás elvének segítségével biztosítani tudja. A visszacsatolás ugyanis lehetővé teszi, hogy a gép vezérműve az új vezérlőimpulzusok előállításánál figyelembe vegye előző „utasításainak” eredményeit, és ezeket korrigálni tudja.

A visszacsatolás elvének, a kibernetika alapeszméjének a társadalmi életre való kiterjesztése azt jelentené, hogy a társadalmi folyamatokat irányító szervek rendelkezésére teljes információt kellene bocsátani az előző utasítások végrehajtásának az eredményéről.

Egyes polgári szociológusok azt állítják, hogy a kapitalizmusra jellemző gazdasági rendellenességeknek éppen az az oka, hogy a termelést irányító emberek még nem rendelkeznek ilyen információval, mert ennek feldolgozása éppen az információ óriási mennyisége miatt nagyon bonyolult és sok időt venne igénybe. Az elektronikus számológépnek erre a célra való alkalmazását szerintük megoldaná a gazdasági vezetés problémáját. Így pl. G. Friedmann⁹ könyve bevezetésében azt írja, hogy a kapitalista viszonyok között a tervgazdálkodásra való átmenet nehézségei abból fakadnak, hogy az emberek képtelenek „az ésszerűen kapott és szigorúan osztályozott információt egyesíteni és hatásosan felhasználni.” „Itt az elektronikus számológépeknek lehet

⁹Frédéric Pollock: L'automation, ses conséquences économiques et sociales. 12-13. o. Idézve: Oszipov: Technika és társadalmi haladás. Moszkva, 1959. könyv alapján.

jelentős szerepük — jegyzi meg Friedmann és utána így folytatja: — „... Ebben az esetben az automatizálás, azáltal, hogy elősegítené a XX. század legveszélyesebb akadályának leküzdését, nemcsak ipari, hanem erkölcsi forradalmat is jelentene és ... nem vezetne se szellemi totalitarizmushoz, se rendőri államhoz, hanem a szabad emberek kollektívájában és magával ezzel a kollektívával megvalósulna.”

Ezek szerint a tervgazdálkodásra való átmenet nem szociális, hanem műszaki tényezőktől függ. Az ilyen nézeteket valló kibernetikusok és szociológusok nyilván a vulgármaterializmus hibáiba estek, mert a legmagasabb mozgásformát, a társadalmi mozgást, kizárólag a fizikai mozgás törvényszerűségeivel akarják megmagyarázni.

Azok, akik a társadalom és az állam lényegét csakis a vezérlésben és a kölcsönös információ eszközeiben látják, sokkal fontosabb tényezőket (így a politikai, gazdasági, ideológiai tényezőket) hagynak figyelmen kívül. Sok burzsoá szociológus ezt szándékosan teszi, mert fel akarja használni a kibernetikát a dolgozók becsapására. Így azt akarják elhitetni velük, hogy a marxizmus „elavult” és a jelenlegi kapitalizmus hiányosságai (a gazdasági válságok, a munkanélküliség, a háborúk stb.) csakis az állami apparátus tehetetlenségéből és a mindenfajta vezérlés nehézségéből fakadnak. Ennek megfelelően a szociális igazságtalanságok ellen a legjobb módszer nem a társadalomnak szocialista alapokon való átszervezése, hanem az információnak és a vezérlésnek a javítása a kibernetika segítségével. Ilyen értelemben a „szociális” kibernetika a reakciós burzsoa ideológiának a részévé vált.

A kibernetika eszközei azonban nem elegendők az állam vezetésében felmerülő problémák megoldásához, ugyanis a kibernetika mint elmélet a társadalmi folyamatok eredményes vezetésének csak egyik feltételére hívja fel a figyelmet, éspedig arra, hogy a vezetőknek legyen helyes képük eddigi tevékenységük eredményéről. Kétségtelen, hogy ez nagyon fontos tényező. Ennél azonban sokkal fontosabb az, hogy az eredmények hű képéből milyen következtetéseket vonnak le. Tegyük fel ugyanis, hogy valamilyen kapitalista államnak a kormánya a kapitalizmus hiányosságait olyan intézkedésekkel próbálja orvosolni, amelyek még nem érintik ennek a gazdasági rendszernek a lényegét. Ezzel nyilván a kapitalizmus ellentmondásainak egyike sem oldódik meg és ennél fogva megmaradnak e rendszer összes rendellenességei is. Azok a kérdések viszont, hogy mi legyen az állam vezetésének helyes elvi irányvonala, és hogyan lehet ezt az irányvonalat az életben megvalósítani, nem tartoznak a kibernetika hatáskörébe, hiszen e tudomány a vezérlési folyamatokban résztvevő elemeket kizárólag egy szempontból, éspedig mint az információ hordozóit és átalakítóit szemléli.

Tehát, a kibernetika, mint a vezérlési és szabályozási folyamatok általános törvényeivel foglalkozó tudomány ilyenformán nem segítheti elő a társadalom alapvető problémáinak megoldását.

Foglalkozunk most azzal a kérdéssel, hogy a kibernetika gyakorlati eredményei, éspedig az elektronikus számológépek, mennyiben segíthetnek ezen a területen.

Egyes nyugati kibernetikusok úgy vélik, hogy a bonyolult számológépek meg tudják oldani a modern társadalmi élet legnehezebb szociális és gazdasági problémáit. Ezen a véleményen van pl. Ashby, aki cikkében a következőket írja: „Felépítettük a civilizációt, amelyet nem értünk és azt fedeztük fel, ami túlmegy ellenőrzésünk hatáskörén. Mit tegyünk, ha ilyen feladatokkal ütkö-

zünk össze? Erre Ashby olyan számológépek szerkesztését javasolja, amelyek a gondolkodóképesség tekintetében felülmúlják az embert és ennél fogva megoldhatnak olyan problémákat is, amelyeket az emberiség képtelen megoldani.

A gép és az emberi agy analógiájával kapcsolatban már tisztáztuk, hogy a számológép az emberi agyat csakis egyes konkrét vonatkozásokban múlhatja felül. Igaz, hogy a bonyolult számológép egy sor olyan problémát oldhat meg, amire ember nem képes. A számológépek azonban csak olyan problémákat oldhatnak meg, amelyek matematikai formában fejezhetőek ki. Ez vonatkozik a társadalmi problémákra is. Így például a haditudományban a számológép segítségével meg lehet állapítani a légvédelemnek legjobb szervezését, a katonai potenciált, egy mozgósítási terv előnyeit és hátrányait stb., azonban ezek a számítások egyáltalában nem elegendőek a háború kimenetelének a megállapítására, mert olyan lényeges tényezők, mint a külpolitika, a csapatok harc-képessége és főleg a dolgozó népnek a háborúhoz való viszonya, nem fejezhetőek ki matematikai formában.

A számológépeket alkalmazni lehetne sok gazdasági és szociológiai elmélet és hipotézis helyességének ellenőrzése céljából.¹⁰ Ezek az elméletek és hipotézisek ugyanis matematikailag könnyen kifejezhetőek.

Ezért a szocialista társadalomban, ahol a társadalom objektív törvényeinek feltárása, és felhasználása nem mond ellent az állam érdekeinek, a számológépeknek nagy szerepük lehet a társadalmi folyamatok tanulmányozásában és irányításában. A Szovjetunióban a népgazdasági tervek összeállításánál mind gyakrabban fordulnak a számológépek segítségéhez.

A „legokosabb” számológép is képtelen megoldani olyan problémákat, amelyek objektíve nem oldhatók meg. *Igy a számológép sem tudja a kapitalizmus ellentmondásait a jelen rendszeren belül megoldani.* A gép nem tudja megszüntetni a kapitalista termelés anarchiáját és konkurenciáját. Lehet persze olyan számológépet építeni, amely a különböző gazdasági rendszerek összehasonlítása útján olyan rendszert keres, amely mentes a modern kapitalizmusra jellemző hiányosságoktól. Ilyen gép azonban csakis arra az eredményre juthat, mint a marxi politikai gazdaságtan, vagyis arra, hogy a gazdasági rendszer stabilizálásának legfontosabb feltétele a nagyipar államosítása és a kizsákmányolás megszüntetése.

Ilyen szempontból érdekesek Otto D. M. Smith, a kaliforniai egyetem tanárának a vizsgálatai is. Ő felépítette a kapitalista gazdasági rendszer elektronikus modelljét és kimutatta, hogy nincsenek olyan eszközök, amelyekkel ezt a rendszert stabilá lehetne tenni.

A számológépeken történő vizsgálatok tehát szintén bizonyítják a társadalom szocialista alapokon való átszervezésének szükségességét.

Naívság lenne azt hinni, hogy valamelyik kapitalista kormány követné ezt a tanácsot, hiszen ez ellentmondana az uralkodó osztály alapvető érdekeinek. A társadalom szocialista alapokon való átszervezését csakis a marxizmus—leninizmus ismeretével felfegyverezett proletariátus valósíthatja meg.

Tehát: bár egyre nő a számológépeknek a társadalmi folyamatok tanulmányozásában való alkalmazása, a kibernetikának a társadalmi problémák megoldásában csakis alárendelt szerepe lehet a társadalmi tudományokkal szemben.

¹⁰ Arab—Oglü: Szociológia és kibernetika. Voproszi filozofii, 1958. 5. szám.

Ezzel a kérdéssel be is fejeztük a kibernetika néhány filozófiai problémájának vizsgálatát. Mint láttuk, a kibernetika objektív tartalmát tekintve materialista tanítás, ugyanakkor ez a tudomány nem ad semmiféle tényleges alapot vulgármaterialista következtetésekre. Amint láttuk a kibernetika, mint a vezérlés és hírközlés legáltalánosabb törvényeivel foglalkozó tudomány, alátámasztja a dialektikus materializmusnak a világ anyagi egységéről szóló tanítását.

НЕКОТОРЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ КИБЕРНЕТИКИ

Светлана Бенедикт

Кибернетика, изучая общие стороны машин, живых организмов и человеческого общества, затрагивает очень важный вопрос философии: вопрос соотношения различных форм движения.

Автор ставит себе задачей доказать, что достижения кибернетики подтверждают учение о материальном единстве мира, и в то же время не дают никакой действительной основы для вульгарно-материалистических взглядов. В целях доказательства автор, говоря коротко о задачах кибернетики, приступает к анализу двух проблем, значение которых с точки зрения философии велико: к анализу аналогий между сложными электронными счетными приборами и человеческим мозгом, с одной стороны, а между самоуправляющимися физическими процессами и общественными процессами — с другой. В связи с первой проблемой в статье дается перечень отдельных моментов действия современных электронных вычислительных машин и человеческого мозга, и затем автор трактует о перспективах моделирования умственной работы человека. Она указывает на то, что ряд различий, обнаруживаемых в настоящее время между человеческим мозгом и сложными вычислительными машинами можно считать временным. Однако, имеется между ними существенное различие, не преодолимое каким бы то ни было техническим прогрессом. Автор старается доказать, что своеобразная способность человеческого мозга отражать действительность никогда не поддается моделированию физическим путем. Вследствие чего работа вычислительных машин и в будущем будет вторичным по отношению к функциям человеческого мозга.

В дальнейшем автор рассматривает вопрос, можно ли будет и в какой мере пользоваться кибернетикой в целях управления общественными процессами. Практические достижения кибернетики, а именно вычислительные машины могут играть большую роль при исследовании общественных процессов и управлении ими, прежде всего в социалистическом обществе. Однако, в решении общественных проблем кибернетика по отношению к общественным наукам может играть лишь подчиненную роль.

ON SOME PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF CIBERNETICS

by Svetlana Benedikt

Cybernetics, being a science which studies the working of machines, living organs and human society, raises a very important philosophical question, namely the relations between the different forms of movement. The writer in the article set out with the aim of ascertaining whether the results achieved in the field of cybernetics would support the teaching of the material unity of the world. At the same time these results do not provide any real basis for drawing vulgar materialist conclusions. To prove this the author first gave a short description of the tasks of cybernetics and then dealt with two problems in detail, which, from a philosophical point of view, are of great significance: namely with the analogies between the complicated electronic computer and the human brain. On one hand between the physical regulating processes and on the other hand the social processes. In connection with the first problem the article first summed up the motives and movements of the up-to-date electronic computers and the human brain. Afterwards dealt with the perspectives concerning the modelling of human intellectual work. The author pointed out that although there are a number of differences yet between the human brain

and the electronic computer, nevertheless these differences can be regarded as temporary. However, there is an essential difference between them, which cannot be bridged by any technical progress. The article tried to prove that the characteristic abilities of the reflections of the human brain, could never be modelled in a physical way. Thus in the future the work of electronic computers will be of secondary importance compared to the work and activity of human brain. Further on the author dealt with the question, whether cybernetics can be used, and if so to what extent, to direct social processes? In a socialist society the practical results of cybernetics, namely electronic computers may have a great role studying and directing social processes. However, cybernetics can only have a subordinated part in solving social problems.

Az elméleti munkaközösség vitája Molnár Erik könyvéről

Az MSZMP Központi Bizottságának Filozófiai Munkaközössége kibővített ülésen vitatta meg dr. Molnár Erik: „A történelmi materializmus filozófiai alapproblémái” c. könyvének átdolgozott és bővített kéziratát.

Az ülést Szerényi Sándor elvtárs nyitotta meg. A felszólalásokat az alábbiakban kivonatossan közöljük.

Dr. Sándor Pál elvtárs filozófiai irodalmunk szegénységéről beszélt; ennek kapcsán aláhúzta a tárgyalásra kerülő mű fontosságát és a vita résztvevőinek felelősségét. Feltette a kérdést: „hol kell megvonni a határt, amelyen belül valamely marxista-leninista intencióval írott könyv még ilyennek számít, és melyek azok a mozzanatok, amelyek feljogosítanak a bírálót arra, hogy úgy kezelje a könyvet, mint amely már letért a marxizmus útjáról”, majd rámutatott arra, hogy Molnár Erik elvtárs sem ad konkrét választ a kérdésre. Sándor elvtárs leszögezte, hogy a könyvet nem tartja sem dogmatikusnak, sem revizionistának, hanem olyan marxista-leninista műnek, amelynek egyes tételeivel egyetért, másokkal nem. Kiemelte, hogy a könyv alkotó módon nyúl tisztázatlan problémákhoz, majd rátért azokra a kérdésekre, amelyekkel nem ért egyet.

Molnár elvtársnak az az álláspontja, hogy a történelmi materializmus nem egyéb, mint marxista szociológia. Ennek a marxista szociológiának a viszonyát akarja tisztázni a marxista filozófiához és — ha jól értem — a következőképpen állítja be a dolgot: vannak szaktudományok, mint a fizika, kémia, biológia, társadalomtudományok, ezek tárgyai speciális törvényszerűségek. És ahogyan minden szaktudománynak, úgy a társadalomtudományoknak is vannak filozófiai kérdései; Molnár elvtárs könyve pedig a történelmi materializmus, illetve a marxista szociológia, mint szaktudomány egyes filozófiai kérdéseivel kíván foglalkozni. Ám lényeges különbség van a között a törekvés között, amely egyes szaktudományok művelőire, fizikusokra, kémikusokra, biológusokra jellemző, hogy a saját szaktudományukban megállapított törvényszerűségeket át akarják vinni más szakterületekre, sőt általánosan érvényesíteni akarják — és aközött, amikor a történelmi materializmust mint egyetemes, minden tudományterületre szóló módszert tekintik. Ez utóbbi ugyanis kutatási módszerként szerepel és mint ilyen, tárgyának tekintheti nemcsak a társadalomtudományokat, sőt nemcsak minden más tudomány területét, hanem a művészeteket, a vallást és a felépítmény egyéb területeit is. A történelmi materializmus tehát nem lehet szaktudomány, amely tárgyát kizárólag a társadalom egyes kérdéseinek vizsgálatára korlátozza.

A törvény fogalmával kapcsolatban Molnár elvtárs már nem ugyanazt az álláspontot foglalja el, mint amelyet még a közgazdaság egyes problémáival

foglalkozó könyvében vallott. Ebben a kéziratában már nem tételezi olyan határozottan a törvények hatályok kívül helyezését, vagyis szubjektív jellegét, hanem olyasformán gondolja a törvények változását, hogy azok az emberek tevékenységéből adódó új viszonyok következményeképpen helyeződnek hatályon kívül, illetve keletkeznek új törvények. A törvény fogalmával kapcsolatban most más oldalról fejezném ki aggodalmamat: amiatt a polarizáció miatt, amely a törvény egyes megnyilvánulásainál jelentkezik, és az egész teóriának olyan megmerevítésére vezet, amely ennek a koncepciónak dialektikus jellegét veszélyezteti. Az egyik ilyen merevítés az a beosztás, hogy — ha jól értettem — a szükségszerűség az általánossal, a törvényszerűség a speciálissal, és az oki törvényszerűség az egyessel foglalkozik. A véletlen fogalmát a törvényszerűséggel állítja szembe mint korrelációt. Az oki törvényekkel szembeállít strukturális törvényeket és ismét megmerevítve a struktúra törvényei mint térbeli, az oki mint időbeli szerepelnek, más oldalról a strukturális törvények állapot-törvények, az oki törvények pedig fejlődéstörvények. Hozzá kell még tenni azt, hogy a tendencia is kétféle értelemben szerepel: az egyik az, hogy megközelítőleg érvényesülő törvény, a másik, hogy szükségszerűen megvalósuló tendencia, vagyis a fejlődés mozzanata szerepel a tendenciában azzal, hogy annak szükségszerűen el kell jutni a törvény formájáig. Most csak arra szeretnék rámutatni, hogy ez a kategorizálás még akkor is merevítést okoz, ha Molnár elvtárs a későbbiekben elismeri és taglalja, hogy a két típus egymást áthatja, sőt az egyik átalakulhat a másik formájává és így tovább. A megoldást én annak az irányában keresném, hogy strukturális, oki törvény, tendencia, statisztikai törvény, törvényszerűség, véletlen stb. stb. valamennyi az egyetemes összefüggés törvényének speciális megnyilvánulási formái, ezeket a formákat éppen abból az aspektusból kellene külön-külön vizsgálat tárgyává tenni, majd egymáshoz való viszonyukat elemezni, hogy ezek egy és ugyanazon alaptörvénynek különböző formái, és a felsoroltakon kívül még sok más ilyen forma lehetséges, melyek felfedezésre és részletesebb analízisre várnak.

A harmadik elméleti kérdés, amelyet fel szeretnék vetni, Engels egy tételének szerintem helytelen értelmezésével függ össze. Molnár elvtárs idézi Engelst, aki szerint a filozófiából lassanként leszakadtak a különböző ágazatok és mint külön szaktudományok konstituálódtak, úgy hogy a filozófia számára nem maradt meg más mint a logika és az ismeretelmélet. Molnár elvtárs ebből arra következtet, hogy így a marxista filozófia sem más mint logika (dialektika) és ismeretelmélet. Engels szó szerinti is azt mondja, hogy az eddigi, vagyis a polgári filozófiából nem maradt meg más, mint a logika és az ismeretelmélet, és ez így helyes is; de ebből korántsem következik, hogy a marxista filozófia is csak ebből áll. Ha ugyanis szembeállítjuk Engels fenti tételével ugyancsak Engelsnek egy másik tételét, amelyben azt mondja, hogy a dialektika a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás legáltalánosabb fejlődéstörvényeinek a tudománya, akkor ezzel a filozófiának oly meghatározását nyújtja, amely egy teljes rendszer kiépülése felé mutat; a különbség csak az, az eddigi polgári rendszertörvényekkel szemben, hogy a polgárok a rendszert csak lezárt rendszerként tudták elképzelni, a marxista filozófia pedig nyílt rendszer.

A következőkben néhány filozófiatörténeti kérdésre szeretnék kitérni. Az egyik látszólag jelentéktelen fogalmazási hiba, de azt hiszen, jelentős világnézeti probléma rejlik mögötte. Molnár elvtárs ugyanis a fetisizmust az animizmus elébe helyezi; ez szerintem történetileg és logikailag is helytelen

sorrend. A régi vallásformák történeti sorrendje a totemizmus, animizmus és fetisizmus és ez logikailag is megfelel. Az animizmus az a felfogás, amely szerint a természetet áthatja a lélek, a szellem. A fetisizmus pedig az, amikor az ember a maga által készített tárgyakkal tulajdonít magasabb erőket. Az ember tehát nem a természeti adottságokat, hanem a maga által készített tárgyakat ruházza fel transzcendens hatalommal és ez a fetisizmus nemcsak a vallásban játszik szerepet, hanem áthatja az egész osztálytársadalmat. Gondoljunk „A tőké”-ben kifejtett árufetisizmusra, vagy tőkefetisizmusra, vagy általánosabb jelenséggént az elidegenedés problémájára a fiatal Marx műveiben.

Ugyancsak több helyen szerepel Arisztotelésszel kapcsolatban Arisztotelész fejlődésfelfogása. Arisztotelész a fejlődés fogalmát még nem ismerte; a tartalom és forma egymáshoz való viszonyától függ nála az egyes természeti tárgy foka, kezdve az amorf, formátlan anyaggal, befejezve a tiszta formával, istennel. A kettő között vannak az egyes természeti adottságok, szervetlen természet, szerves természet, élővilág, növény, állat, ember stb., de ezek az egyes fokok diszkrétek, örökkévalóak, egyik a másikba át nem mehet, vagyis fejlődés nincs.

Hasonlóképpen téves Augustinusnak szabadakaratfelfogást tulajdonítani. Augustinus a rabszolgatársadalomból a feudalizmusba való átmenet korában abban a nehéz helyzetben van, hogy ebben a kérdésben predestinációs álláspontot foglaljon el. Más ilyen átmeneti korszakban is felmerül ez a kérdés, a reformáció mint a kapitalizmus felé tartó átmeneti társadalom ideológiája is ezzel küszködik. A kialakult társadalmi formájú társadalomban a szabadakarat felfogása érvényesül, mint ahogyan ezt Aquinoi Tamásnál is láttuk. Augustinusnál az átmenet akként tükröződik, hogy ő a szabadakaratot Ádámra korlátozza, aki azonban és vele az emberiség az eredendő bűn, illetve bűnbeesés miatt a szabadakaratot elvesztette, és az emberiség azóta is a predestinációs állapotban van. A szabadakarat és predestináció alakulása a történelem során egyik igen érdekes problémája lenne a történelmi materialista kutatásnak, és ez is mutatja, hogy a történelmi materializmus nem szociológiai szaktudomány.

Revízióra szorul Molnár elvtársnak Kantra vonatkozó fejtegetése is. Szerinte Kant filozófiája a feudalizmussal kötött kompromisszumot tükrözi és végeredményben beletorkoll a teológiába. Kant első, természettudományi periódusában világosan megmutatja, hogy a fejlődés alapján áll, transzcendentális módszerével a polgári gondolatot fejezi ki, a metafizika elutasításával szintén polgári ideológiát tükröz. A polgári mivolt azonban csak bizonyos határig terjed nála, történelmi hasonlattal a gironde-ig, a jakobinizmustól politikailag is, filozófiailag is visszariad és átengedi a teret Fichtenek, de hogy nem torkoll a teológiába, azt bizonyítja az ontológiai istenbizonyíték történelmileg döntő cáfolata, magának az isten létének, illetve nem létének a bizonyíthatatlansága, főleg azonban az, hogy nem a vallásra alapítja az etikát, hanem az etikára a vallást; általában véve azt is le kell szögezni, hogy a teológia objektív idealizmus, Kant pedig, ha ki is küszöböljük a Ding an sich-el kapcsolatos materialista vonásokat filozófiájából és ha nem dualistának fogjuk fel az elméletét, akkor is legfeljebb a szubjektív idealizmus hívének tekinthetjük. De még történelem bölcséletében (Egy világpolgár gondolatai az emberiség történetéről) sem a teológiába jut el, hanem a naturalizmusba, amely a társiatlan társiasság fogalmával, mint a társadalmat előrehajtó dialektikus tényezővel a történelmi materializmus felé egyengeti az utat. A történelembölcséleti

naturalizmusát annyival is inkább fontos kihangsúlyozni, mivel ez a felfogás teremt egységet a szemléletében a természettudomány és a társadalomtudományra vonatkozó álláspontjában.

Hegelrel kapcsolatban is felvetődik egy lényeges kérdés, és ez az abszolút szellemnek az istenhez való viszonya. Molnár elvtárs a kettőt azonosítja és ezzel a hegeli filozófiát is teologizálja. A világszellem fejlődik, önmagában visszatérő öntudattal, az absztrakt és általános logika szférából kiindulva jut el az abszolút szellem megnyilatkozásáig. Az abszolút szellem egyik megnyilvánulási formája a vallás, amely nem egyéb, mint az ember tudata istenről és így a vallás lényegében vallástörténelem. A vallástörténelem tehát a világtörténelemnek csak egy része, viszont a világtörténelem az objektív szellem megvalósulása, a vallás pedig az abszolút szellem önmagát szemlélése. Ha a világszellem és isten azonosak, akkor a világszellem fejlődését az istennek is végig kellene csinálnia. Isten azonban ezt nem teheti meg, fogalmából következnek, hogy mindenható, nem lehet szükség arra, hogy felküzdje magát elvont létezőkön, természetben, emberen, szubjektív és objektív szellemen át az abszolút megvalósulásig. Isten közvetlenül és küzdelem nélkül is megjelenhet legtökéletesebb alakjában és lényege a kinyilatkoztatás. Más oldalról pedig isten alacsonyabbrendű mint az abszolút szellem, mert hiszen isten legmagasabb fokát a vallásban éri el, az abszolút szellem pedig a filozófiában, már pedig Hegelnél a filozófia a vallás túlhaladása. A hegeli filozófiának ebből a szempontból való megvizsgálása is érdekes feladat lenne és a pusztá azonosítással semmiképpen sem intézhető el.

Molnár elvtárs kéziratának 44. oldalán az újkantianizmussal foglalkozva azt írja, hogy a „feltétlenül érvényes értékek légből kapott világával felesleges foglalkozni”. Itt is megmutatkozik annak a hátránya, hogy Molnár elvtárs a történelmi materializmust szakszociológiának tekinti és nem látja, hogy a neokantianizmusnak az értékfilozófiája milyen fontos kutatás és cáfolás tárgya a marxista filozófiában. Pedig ennek a filozófiának már a történelmi sorsa is (az a szoros kapcsolat ugyanis, ami az újkantianizmus és a revizionizmus között kialakult) eléggé figyelmeztet erre. Újabbán pedig éppen a harmadikutaság szempontjából fontos az értékfilozófiával foglalkozni, hiszen ez az irányzat törekszik arra, hogy álproblémáknak nyilvánítsa a filozófia alapkérdését, a lét és tudat elsődlegességének a kérdését. Ez az irányzat egy harmadik „valóságsszférát” akar konstruálni, az értékek, az érvényesség, Pauler kifejezését használva a fennállások világát. Olyan létezési módról van itt szó, amely semmiképpen sem tekinthető anyagi jellegűnek a szó vulgáris értelmében (érzékelhetőség, szemléletiség), ugyanakkor pedig nem tekinthető szubjektívnek sem, mert hiszen az az álláspontjuk, hogy a kétszer kettő négy, az azonosság stb. akkor is érvényes, „fennáll”, ha azok nem mint tudattartalmak jelentkeznek. Az egzisztenciának ez a harmadik módja ad azután alkalmat a revizionizmus újabb válfajainak arra, hogy a társadalmat viszonyrendszernek fogja fel és végeredményben beletorkolljon egy idealista szociológiába, amivel érintkezést talál a neopozitivizmussal és a szemantikai filozófiával, amely kétségbevonja az osztály, az osztályharc, kizsákmányolás, a kapitalizmus létezését. Ha ezt az összefüggést átgondoljuk, a neokantianista értékfilozófia elbagatellizálását semmiképpen sem tarthatjuk helyesnek.

Mátrai László: Az első kiadás és a jelen kézirat pozitív értékeit — úgy vélem — ezúttal nem kell hangsúlyoznunk, mert elsősorban vitázni ültünk össze. Ezért csak röviden utalok a mű eredeti, bátor probléma-látására, a

tárgyalásmód logikai színességére, a legtöbb filozófiai koncepció széles szaktudományi (elsősorban történelmi) bázisára.

Egyes részletkérdések bírálatára sem térek ki, hanem az egész művel szeretnék két generális kérdésben vitázni: egy „rendszer-tani” (episztemológiai) és egy filozófiatörténeti problémát illetően.

1. Az a felfogás, mely a történelmi materializmust nem tekinti filozófiának: szétszakítja a marxista-leninista filozófiai világnézet egységét, a dialektikus és történelmi materializmust, mint a természetet és a társadalmat szer- ves egységében magyarázó filozófiai világnézetet.

Több mint vitatható a dialektikus materializmusnak és a materialista dialektikának az az éles szétválasztása is, mely rögtön a Bevezetésben talál- ható. Ez — kissé szofisztikus módon — azt a látszatot kelti, mintha két lényege- sen különböző dologról volna szó, holott dialektikának és materializmusnak csak *egyetlen* helyes összekapcsolása lehetséges s a *kétféle* elnevezés mindössze annyit jelent, hogy ugyanazt a kapcsolatot egyik, — avagy másik alkotó- része felől tekinteni. A materializmust és a dialektikát csak egy módon lehet összekapcsolni: a dialektikus materializmusban.

E kérdésben Molnár elvtárs elhanyagolja azokat a benső összefüggése- ket, rokonvonásokat is, melyek eleve fennállanak materializmus és dialektika között, s melyeknek logikus következménye, hogy a fejlett materializmus elvezet a dialektikához és — viszont — a fejlett dialektika a materializmushoz.

Problematikusként tartom Molnár elvtárs koncepciójában azt, hogy a „strukturális” és „kauzális” törvényeket egyenrangúaknak látja. Szerintem a strukturális törvények felismerése a megismerés kezdetibb, deskriptív fázisában történik meg, míg a kauzális törvények ennél mélyebb, lényege- sebb összefüggéseket feltáró megismerési fázisában válnak ismertté.

A dialektika törvényeit illetően a 133. lapon található definíció erősen emlékeztet Mód elvtársnak egy régi (a 30-as évekből származó) koncepciójára, mely a változás egyik alaptörvényét változás és megmaradás egységében látja; szerintem az a helyes, ha az összefüggésben a változást abszolútnak, a megmaradást pedig relatívnek fogjuk fel, a valóságnak megfelelően.

2. Filozófiatörténeti megjegyzésem az, hogy Molnár elvtárs sokféle bur- zsoá tanítást eleméz és — helyesen — meg is bírál, de nem emeli ki belőlük azt a közös alaptendenciát, melynek jegyében mindegyik valamilyen egyenes- vagy oldalági leszármazottja az újkantianizmusnak s melyben a régebbi bur- zsoá filozófiai irányzatok is kisebb-nagyobb mértékben rokonai a mai neopo- zitivizmusnak. E tendencia (mely világosan Kantra megy vissza) nem más, mint az, hogy a történelemnek — ellentétben a természettel — nincsenek objektív törvényei, s ezért társadalmi történeti kérdésekről csupán vélekedé- sünk lehet, de nem tudományos érvényű ismeretünk. Egészen világos e közös tendencia apologetikus, „osztályharcos” célja: a tudományos történeti meg- ismerést tagadva, tagadni a történelmi materializmust is.

Szigeti József elvtárs elmondta, hogy általában egyetért a problémák felvetésével, de azok megoldását nem, vagy csak részben tudja elfogadni. Megjelölte azt a három kérdést, amely köré szerinte a problémákat csoporto- sítani lehet, majd áttért ezek kifejtésére.

Sándor és Mátrai elvtársak véleményem szerint helyesen mutattak rá arra, hogy a marxista világnézet teljesség-igénye túlmegegy azon, amit Molnár elvtárs körvonalaz. Ha már filozófiáról van szó, akkor igenis döntő módon merül fel az, hogy az általános mozgástörvények, valamint a lét és tudat

viszonya hogyan alakul, hogyan bontakozik ki a maga specifikus mivoltában a társadalom területén. Ennek a problémának a megvilágítása eminensen filozófiai kérdés, amelynek helyes és konkrét megoldása nélkül azt mondhatnám veszély fenyegetné a dialektikus materializmus általános megoldásait is.

Nemcsak a teljességről van szó, hanem arról, hogy hogyan kellene a marxista filozófia keretén belül a történelmi materializmus alapvető filozófiai problémáit kifejteni. Molnár elvtárs könyve szerkezetének, felosztásának bírálata önmagában is megmutatja, hogy az általa képviselt felfogás nem igen teszi lehetővé a történelmi metarializmus alapvető és specifikus problémáinak olyan kifejtését, amely — hogy úgy mondjam — ténylegesen elméleti és módszertani alapja lehet azoknak a konkrét szaktudományos elemzéseknek, amelyek a marxista társadalomtudomány különböző területeken végez. A történelmi materializmus filozófiai alapproblémáinál Molnár elvtárs a dialektikus materializmus néhány alapvető kérdését veszi elő, a determinizmus, a törvényszerűség kérdését, azután ismeretelméleti kérdéseket, dialektikus igazsáfg fogalom, elmélet és gyakorlat egysége és így tovább. Ezeket az általános, a dialektikus materializmus elméletében meglévő kérdéseket vizsgálja meg azután abból a szempontból, hogy mennyiben érvényesülnek és hogyan érvényesülnek a társadalomban. A történelmi materializmus speciális összefüggései és oldalai így eltűnnek az általánosban. Nagyon jellemzőnek tartom a kérdések ilyen túl általános fölvetésére, hogy bizonyos alapvető, specifikus kérdései a történelmi materializmusnak, ebben a felfogásban nem jutnak szóhoz, különböző fejezetekre szétszórva, különböző fejezetekre tagolva találhatók csak meg. Ilyen (és ez belejátszik szerintem a társadalmi törvény felfogásába is) az emberi munka, az emberi munka társadalmi természetének a megvilágítása és ezzel kapcsolatban felmerülő egyéb kérdések, munkamegosztás, osztályok, osztályok kialakulása stb. Ha mi a történelmi materializmus alpproblémáit tárgyaljuk, akkor ezek igenis beletartoznak az alpproblémákba, azért, mert egyetlenegy konkrét társadalomtudomány és szaktudomány sem tudja kifejteni ezeket a kérdéseket. Ezeknek a kifejtése viszont a konkrét társadalomtudományi vizsgálat számára általános elméleti és módszertani alapot adó; ez pedig az általánosításnak az a foka, amely a filozófiához tartozik.

A törvényfogalommal kapcsolatban Molnár elvtárs annak idején helyesen vetette fel, hogy Sztálin utolsó írásaiban a törvények úgy jelentkeznek, mint hogyha az embertől, az emberi cselekedetektől független, az emberi cselekedeteken teljesen kívülálló erők lennének. Ez a polémia végigvonul a mostani munkáján is. Bizonyos fokig jelen munkájában helyesbíti régebbi megfogalmazásait, amelyeket annakidején sokan kifogásoltak. Mégis azt gondolom, hogy ez a korrekció ma sem tekinthető teljesnek.

Molnár elvtárs abból az ellentmondásból indul ki, hogy egyfelől az emberek cselekedeteikben maguk teremtik meg a törvényeket, másfelől pedig a törvények meghatározzák az emberek cselekedeteit. Ez az ellentmondás azonban éppen a marxizmusban oldódott meg, és hogyha ezt az ellentmondást helyezük az előtérbe, akkor bizonyos értelemben visszaesünk és visszamegyünk arra az ellentmondásra, ami a 18. századi franciáknál volt tapasztalható, akik azt mondották, hogy az eszmék az emberek életkörülményeiből következnek, az emberek körülményei viszont az eszmék alapján jönnek létre. Molnár elvtárs annak idején — talán nem egészen véletlenül — tagadta ezt a Plehanov által kimutatott circulust, amelyik nem is olyan vitiosus. Szerinte ez helytelen megállapítás Plehanov részéről és Marx más ellentmon-

dást jelölt meg. Azt gondolom, a történelmi kérdésnek ez a felfogása összefügg azzal, hogy a társadalmi törvény objektivitása nem nyer teljes megoldást, nem nyer helyes elintézést még ma sem Molnár elvtárs munkájában.

A régi felfogásban ez a circulus érvényesült! Hogyan jutott túl Marx ezen a circuluson? Akár történelmileg, akár logikailag nézem a dolgot, akár a fiatal Marx fejlődéstörténetét veszem elő, akár a történelmi materializmus alapvető összefüggéseit, azt kell mondani, hogy a termelés elemzésével és a termelés egyes momentumainak, e momentumok egymáshoz való viszonyának pontos feltárásával. Marx „A tőké”-ben is, másutt is hangsúlyozza, hogy az ember fizikai munkája a társadalom fennállásának és fejlődésének örök természeti alapja. Ez természetesen közhely és közhely az is, hogy a termelés fejlődése határozza meg végeredményben a társadalmi viszonyoknak a fejlődését. Mégis, hogyha a termelést és a termelőerőket nem bontjuk konkrétan fel és nem nézzük meg azokat az aktusokat, amelyeknek során az emberek cselekedeteiből és cselekedetei alapján megszületnek a társadalmi törvények, akkor nem értjük meg, hogy a társadalmi törvények miért objektívek, miért függetlenek az emberek tudatától és akaratától. Molnár elvtársnál az emberi cselekvés fogalma nincs tisztázva, mégpedig azért nincs tisztázva, mert a munkafolyamat beható elemzése hiányzik. A cselekvés, cselekedet fogalma így kétértelmű: egyfelől jelenthet tudatos, tehát a saját céljait, célkitűzéseit tudattal és akaratval megalósító cselekvést, másfelől cselekvést, amelyből a tudatosság és akaratiság mozzanata hiányzik. Az utóbbival kapcsolatban Marx azt mondja: „Sie wissen es nicht, aber sie tun es.” „Nem tudják, de teszik.” Általában cselekvésnek nevezzük azt a materiális tevékenységet, amely tudatos célkitűző módon történik, amelynek során az ember akaratilag is bizonyos célokat igenel. Marx éppen ezt emeli ki a munkafolyamat alapvető jellemzőjeként, hogy teleologikus jellegű és ez a teleológia különbözteti meg az ember munkáját az állatokétól. Mármost felmerül számunkra a következő probléma: az ember az állatvilágból származik, de az állatvilágban mint az ösztönei alapján cselekvő lény tevékenykedik. Hogyan jön létre a kauzális meghatározottság alapján a célkitűzés, a teleologikus tevékenység? Nagyban és egészében erre a kérdésre Engels választ adott, bár — úgy gondolom — pont a kérdés belső oldala, a célkitűzés mozzanatának létrejötte, még további megvilágításra vár. Nem akarok rátérni arra, hogy milyen módon lehet ezt megoldani a marxista dialektika segítségével, Pavlov elméletének társadalmi konkretizálásával és így tovább. E kérdés tisztázása során világossá kell tenni azt is, hogy ebben a vonatkozásban, az ember keletkezésének a folyamatában — hogy úgy mondjam — még a természeti körülmények és nem a társadalmi körülmények azok, amelyek az ember cselekedeteit meghatározzák. A munkafolyamaton keresztül fejlődik ki tulajdonképpen a társadalom, mint — állati őseink hordáin már túljutó — emberi társadalom, amelyik természeti törvények alapján nyugvó sajátos törvényszerűségeknek engedelmeskedik. Nyilvánvaló, hogy itt az emberek valóban cselekedtek, és a cselekedetek alapján az ember munkájából születik meg a társadalom. De éppen itt kellene viszont egészen világossá tenni azt, hogy ebben a cselekvésben mi az, ami az emberekben tudatos volt és mi az, ami nem volt tudatos. És úgy látom, hogy itt van Molnár elvtársnál a problémának egy bizonyos elmosása. Sehol nem elemzi összefoglalóan és mélyrehatóan azt a körülményt, hogy lehetett a munkaesköz készítésénél egy bizonyos tudatos vonás, de a tudatosságnak a határa éppen ott volt, hogy az eszköz használatára alapján létrejövő társadalmi folya-

matot, ezeknek az eszközöknek társadalmi kihatásait nem tették és nem is teheték tudatossá. A legrosszabb építőmester is különbözött a legjobb méhtől, abban, hogy a ház képzete előbb volt meg a fejében, mint a külső valóságban, míg a méhnek semmiféle képzete sem volt az általa létrehozott sejtről. Abban azonban a legjobb építőmester sem különbözött a legrosszabb méhtől sem, hogy éppenugy nem látta előre célképzete megvalósításának valamennyi társadalmi konzekvenciáját, mint ahogyan a méhnek sincs fogalma arról, hogy fajtája fennmaradása szempontjából mi a jelentősége azoknak a lényegtelen módosításoknak, amelyeket a sejt alakján tesz ösztönei nyomására. Éppen ezért azok a viszonyok, amik megszületnek az emberek cselekedeteiből, nem mennek át mint ilyen viszonyok az emberek fején. Ez csak a szocializmusban változik meg, de ott is az objektív valóság fejlődéstendenciái által előírt keretben.

Nem kell azonban visszamenni az emberi fejlődés kezdetéig, és nem is pusztán őstörténeti kérdésről van szó. Olyan kérdésekről van szó, amelyek nagyon is kihatnak mai problémák eldöntésére és megítélésére. Abban a vitában, amelyet Molnár elvtárrsal annakidején a Szemle szerkesztőbizottságában folytattunk, Molnár elvtárs részéről egy bizonyos közömbösséget lehetett tapasztalni azzal szemben, hogy a termelőerők fejlődéséből következő konkrét társadalmi viszonyok lehetőségeit megvizsgálja. Molnár elvtársnál felmerült az a probléma, hogy az állam mennyire képes hatályon kívül helyezni a munkaidő meglévő formáit és miért képes csökkenteni a munkaidőt azzal az állapottal szemben, amelyek jellemzőek voltak a kapitalizmus fejlődésének korábbi szakaszaiban. Mi az állami intervenció lehetősége, mi teremti meg ennek lehetőségét, az adott esetben a termelőerők fejlődéséből érthető meg, amelyek a termelési viszonyokra vannak kihatással, és ezen keresztül érthetjük meg csak, hogy miért és hogyan lehetett a munkásosztálynak harcolnia a fennálló állapotok ellen, s hogyan lehetett a munkásosztály szorítása alatt álló tőkés államnak a munkanap megrövidítéséért beavatkoznia a gazdasági folyamatba. Hogyha ezeket a determinációs momentumokat átugorjuk, akkor jön ki az, ami Molnár elvtárs kezdeti felfogásában olyan élesen megnyilvánult, hogy az emberek hatályon kívül helyezik a tevékenységük törvényeit. Ez azután még élesebben nyilvánult meg a „Modern kapitalizmus gazdasági problémái” c. könyvnek a kapcsán.

A társadalmi törvény kérdésének másik oldala az a megkülönböztetés, amit Molnár elvtárs az ún. oksági törvényekkel és strukturális törvényekkel kapcsolatban tesz. Nézzük talán hogyan fogja fel — amennyire én látom — Molnár elvtárs ezeket a törvényeket. Mindenekelőtt az oksági törvényekben olyan törvényeket lát, amik egyik társadalmi formációból átvezetnek a másikba, vagy pedig amik az adott társadalmi formáción belül az egyik állapotból, minőségi állapotból átvezetnek a másik minőségi állapotba. Itt olyan törvényekről van szó, amelyek időbeli egymásutánban érvényesülnek. A másik esetben, a strukturális törvények esetében az egyidejűségre esik a hangsúly. Nem világos azonban, hogy itt két különböző típusáról van-e szó a törvényeknek, vagy ugyanazon törvények lehetnek egyszer mozgási, vagy ha tetszik kauzális, másszor állapoti, vagy helyesebben strukturális törvények. Hol úgy látszik a fejtegetései alapján, hogy az egyik fajta törvény, az oksági törvény egy egészen külön törvény az állapoti törvényektől, hol pedig ennyire úgy, hogy a kettő tulajdonképpen csak funkciójában különbözik egymástól. És vannak olyan törvények, amelyek ide is — oda is tartoznak, azonban ismét nem tudni

milyen alapon, funkciójuk vagy lényegi tulajdonságuk alapján. Hegel hatásának tulajdonítja azt, hogy Marx nem beszél a törvényeknek ilyen kettős-ségéről, két típusáról. Marxnál azonban találunk egyes passzusokat „A tőké”-ben, ahol Marx a társadalom struktúrájáról beszél, és nyilvánvaló, hogy Marx számára ilyen értelemben a struktúra fogalom használható fogalom volt. Hogy mégis miért nem beszél srstrukturális törvényekről, annak szerintem elsősorban az az oka, hogy a mozgási törvény az, ami az átfogó és az uralkodó törvény, hogy a mozgási törvénynek van alávetve a strukturális törvény, és a strukturális törvény minden viszonylagos állandósága, állapotisága ellenére — hogy úgy mondjam — tulajdonképpen mozgási törvény. Egyik esetben Molnár elvtárs azt a példát hozza fel, hogy a kapitalizmusnak az a törvénye, hogy áruterelés a profitért, strukturális törvény, amelyben két egyidejű tényállás kapcsolódik össze egymással: az áruterelés és a profit céljaira történő áruterelés. Ha megnézzük ezt a struktúrát, amely — ez teljesen helyes — egyidejűleg áll fenn a kapitalizmusban, azt kell mondani, hogy itt a fejlődésben, a genézisben időbeli egymásután volt és nemcsak egymásután, hanem az áruterelés egyik döntő előfeltétele is volt a profitért folyó áruterelésnek, tehát tulajdonképpen a mozgási törvény az ami átfogó, az amelynek alapján létrejön a strukturális törvény. Nem lehet a problémát tehát azzal megoldani, hogy egyik esetben a strukturális törvény határozza meg a mozgási törvényt és másik esetben a mozgási törvény határozza meg a strukturális törvényt. Azt kell mondani, hogy amennyiben elfogadunk ilyen strukturális törvényeket mint a törvény sajátos típusát, ki kell mondanunk azt is, hogy az átfogó típus a mozgási törvény, ennek alapján jöhet létre a strukturális törvény, illetve maguk a mozgási törvények válnak egyidejű fennállás esetén struktúrállássá. Hogy a struktúra maga is mozog, azt Molnár elvtárs is megjegyzi egy helyen, hiszen tulajdonképpen arról van szó, hogy ezek az egyidejű tényállások adott pillanatokban szakadatlanul reprodukálják önmagukat, tehát itt is egyfajta mozgásról van szó.

Azt mondtam, hogy Molnár elvtárs könyvének első két problematikus pontja — egyfelől az, hogy hova tartozik a történelmi materializmus, másfelől a törvény probléma — a materialista dialektika nem következetes alkalmazását, egy bizonyosfokú metafizikus felfogást mutat. Az első esetben azzal tudnám röviden megvilágítani ezt, hogy Molnár elvtárs mereven úgy látja, hogy a történelmi materializmus vagy filozófiai tudomány, vagy társadalomtudomány és elutasítja azt a lehetőséget, hogy a történelmi materializmus ez is, az is, alapjaiban filozófiai tudomány, fejleményeiben konkrét társadalomtudomány.

A másik esetben, tehát a törvény esetében (és sokmindent lehetne még a törvényfogalomról elmondani) a dialektikus szemléletnek ezt a nem következetes érvényesítését, átcsapást a mechanisztikus felfogásba, ott látom éppen, hogy a törvény konkrét genezise elsikkad, továbbá, hogy a törvényszerűség két típusát nem egységesíti, nem mutatja fel a túltengő mozzanatot, az uralkodó mozzanatot, a mozgási törvényt.

Megmutatkozik ez a dialektikátlan felfogás abban a módban is, ahogyan Molnár elvtárs most már a materialista dialektika egyik-másik kérdését tárgyalja. Itt van Molnár elvtárs felfogása az ellentmondás kérdéséről. Olyan felfogás, amelyben Molnár elvtárs régebben elterjedt hamis álláspontot oszt, a magyar irodalomban elsősorban Fogarasi elvtárs álláspontját, aki nálunk először vetette fel azt a gondolatot, hogy az ellentmondások különböző vonat-

kozásban léteznek. Én ezt a felfogást nem tartom helyes, nem tartom dialektikus materialista felfogásnak. Az ugrópont ezeknél a megfontolásoknál rendszerint az szokott lenni, hogy kimutatják: az ellentmondásnak két oldala van, s a kettő nem azonos egymással. Csak azt felejtik el (*és ez a kérdés ugrópontja*, nem az, hogy különböző oldalakról van szó), hogy a két oldal ellentmondássá csak akkor lesz, ha egy konkrét totalitásnak keretében látjuk, ha arra vonatkoztatjuk őket. Fogarasi elvtárs azzal a példával szokott operálni és én csak az egyszerűség és a könnyebbség kedvéért hozom most fel ezt a példát, hogy Engels kijelentette: a cárizmus külpolitikája reakciós volt annakidején nyugat felé és progresszív volt kelet felé. Valóban mi lehetne világosabb: kelet felé, nyugat felé — ezek már igazán különböző vonatkozások. Csak az a baj, hogy már a nyugat és kelet is ellentmondásos egységet alkot, feltételezik és kizárják egymást egyszerre, egyidőben. A nyugat és kelet felé játszott különböző szerepekből csak akkor lesz ellentmondás, ha az akkori Oroszország egészére vonatkoztatjuk a két oldalt.

De itt van Molnár elvtárs példái közül az Engels másik megállapításának az elemzése. Engels arról beszél, hogy az emberi megismerés célkitűzésében, lehetőségében végtelen, az abszolútra irányul, elsajátítja a valóságot, ezzel szemben az egyes emberek megismerése korlátolt, körülhatárolt és így tovább. Íme, ismét különböző vonatkozások, hiszen egyik esetben a nemről, a másikban az egyedről van szó. Azt hiszem azonban, hogy itt éppen abban áll az ellentmondás, hogy ezt a két oldalt egymásra vonatkoztatjuk, mint a megismerés egészének a fejlődésében betöltött két egymással szemben álló, egymással küzdő pólust. A megismerés folyamatának relatív és abszolút mozzanatai ezek, és még a formális logika sem ment olyan messze, hogy a relatív és abszolút oldalakat ennyire elszakították volna egymástól, hanem sajátos, különleges tulajdonsággal rendelkező fogalmakat, korrelatív fogalmakat csinált belőlük, mintegy megmerevítve azokat az oldalakat, amelyeket a dialektika a maga mozgásában tudott megvilágítani. Tudom sokan egyetértének Molnár elvtárs felfogásával, eléggé elterjedt álláspontot képvisel, de mégis olyan álláspont, amelyet az ég világon semmi sem igazol. Éppen az újabb szovjet irodalom alapján látom, hogy az ökonómiával kapcsolatban, más kapcsolatokban áttör, érvényrejut már az a felfogás, hogy egy totalitás alapján léteznek ellentmondások, pontosabban a totalitás nem is más mint ezen oldalak összefüggése, amelyben az ellentmondás az abszolút, egységük relatív. Marx kijelentései, véleményem szerint, egészen félreérthetetlenek. Marx a tőkében például arról beszél, hogy ha egy tárgy ugyanabba a középpontba bele is esik, és egyszerűsmind el is távolodik tőle, ez ellentmondás, az ellentmondás megoldása az, hogy megteremti a maga formáját, amelyikben mozog, anélkül azonban, hogy ezzel ezt az ellentmondást megszüntetné. Ezt a kérdést is tovább lehetne elemezni, sok ága és boga van. Azonban azt gondolom, hogy Molnár elvtárs gazdag könyvének módszertani és elméleti szempontból problematikus oldalára sikerült már rávilágítanom, s hozzászólásom be is fejeztem.

Hoch Róbert elvtárs a könyvet tanulságosnak és gondolatébresztőnek tartja.

A társadalmi törvények természeti jellegével kapcsolatban úgy érzi, hogy Molnár Erik elvtárs a hangsúlyt túlságosan a tőkés társadalom atomizált voltára helyezi. Ebből ugyanis az következik, hogy ha gyengül ez az atomizáltság, akkor a társadalmi törvények objektív jellege gyengül. A szocializmusra vonatkoztatva pedig kérdésessé válik, hogy megmarad-e a társadalmi törvények objektív jellege.

A társadalmi törvény és az emberi cselekvés viszonyának kérdésében helyesli, hogy Molnár Erik elvtárs polemizál Sztálinnal, akinek utolsó művében eltűnik az a tény, hogy a társadalomban a törvény az emberi cselekvés eredményeként és azon keresztül valósul meg. De nem világos — folytatta Hoch elvtárs —, hogy itt miféle emberről beszél Molnár elvtárs; hogy ez az „ember” a társadalom, vagy osztályok, vagy pedig egyes elszigetelt emberek. Pedig ez nem mindegy; hiszen a szocializmus gazdaságában közvetlen összefüggés van a társadalom cselekvése meg a törvények között, de már ugyanez nem mondható el az egyes emberekről, a szocialista társadalom egyes tagjairól. További véleményem szerint Molnár Erik elvtársnak ez a Sztálin kritikája nem teljesen igazságos. Sztálin álláspontja értelmezhető úgy is, ahogyan Molnár Erik elvtárs értelmezi. De, véleményem szerint, az ott kifejtettekben nem következik egyenesen ez az értelmezés. Hiszen mikor Sztálin azt mondja, hogy a törvények rajtunk kívül vannak, akkor meg is magyarázza, hogy mit ért ezen: azt, hogy tudatunktól és akaratunktól független társadalmi törvényszerűségekről van szó, és ezek tükröződnek tudatunkban. És azt hiszem, az sem helytálló, hogy itt Sztálin megfélemlít az emberek cselekvéséről, hiszen pl. a Megjegyzésekben az összhangtörvény megvalósulásával kapcsolatban nyomatékosan figyelmeztet az emberi cselekvés fontosságára.

A cselekvés determináltságát tárgyalva Molnár Erik elvtárs azt mondja, hogy Sztálin a voluntarizmus irányába hajlott el, egyfelől amikor nem beszél arról, hogy a törvényeket meg kell valósítani, másfelől, amikor feltételezi, hogy viszonylag huzamosabb időn keresztül a törvények ellen, a törvényeket figyelembe nem véve cselekedhetünk. Molnár elvtárs szerint Sztálin világosan, határozottan sehol sem mondja ki, hogy az embereknek meg kell valósítaniuk a törvényeket, sőt megengedi annak a lehetőségét, hogy az emberek cselekvésükben a törvényeket tartósan figyelmen kívül hagyják. Azt hiszem, hogy egyik állásponttal sem érthetünk egészen egyet.

Hogy a törvényeket meg kell valósítani, az a szocializmust illetően igaz. De különös lenne azt mondani, hogy az embereknek meg kell valósítaniuk az átlagprofitráta törvényt vagy a profitráta süllyedő tendenciájának törvényét.

Ami pedig azt a kérdést illeti, hogy cselekedeteinkben az emberek viszonylag huzamos időn át figyelmen kívül hagyhatják-e a törvényeket, azt hiszem, nem lehet ilyen egyszerűen válaszolni. Először is maga Molnár Erik elvtárs is megmutatja — ha jól értem — hogy nem a szükségszerűvel kell a véletlent szembeállítani, mert a véletlen is rendszerint, vagy nagyon sok esetben maga is szükségszerű, és nem mindenféle szükségszerűség nevezhető törvénynek. A törvény fogalmához hozzátartozik az általánosság és bizonyos állandóság ismérve is. De cselekedeteinket nagyon sok olyan szükségszerűség is determinálja, amely nem törvényszerű, és már ebből is következik az, hogy nem törvényszerű szükségszerűségek is néha arra szorítanak bennünket, hogy akár huzamosabb időn keresztül törvényszerűségek ellen cselekedjünk. Ezt a gazdaságpolitikában — nagyon jól tudjuk — sokszor meg kell valósítani, mert az adott országban például korábban kialakult helyzet miatt kénytelenek vagyunk olyan intézkedéseket hozni, viszonylag huzamosabb időn keresztül, amely valamely törvénynek nem felel meg teljesen. De másrészt az is világos, hogy a törvény keretein belül, általában a szükségszerűség keretein belül az emberi cselekvéseknek van bizonyos korlátokon belül egy köre, ahol nem beszélhetünk valamilyen exakt determináltságról, hanem tényleg létezik egy bizonyos viszonylagos indeterminizmus. De mindebből következik az is, hogy megvan

a szocializmusban annak a lehetősége, hogy — viszonylag huzamos időn keresztül — ne vegyük figyelembe a törvényeket, de ennek megjön a büntetése. Tehát a farsang és a bőjt nem esik feltétlenül egybe, és persze minél nagyobb mértékű és minél huzamosabb a szembehelyezkedés a törvények követelményeivel, annál súlyosabb a bőjt, ami utána következik. De kisebb kérdésekben, árrendszerben, bérrendszerben kényszerűségből és egyéb okok miatt huzamos időn keresztül, kisebb-nagyobb mértékben kénytelenek vagyunk gazdasági törvényekkel szembehelyezkedni. Ezek az intézkedések azonban nem okoznak nagy káoszt, legfeljebb azzal a káros következménnyel járnak, hogy fejlődésünk nem az optimális.

Röviden, az itt sokat vitatott kérdéscsoporthoz, a kauzális törvények és strukturális törvények problémájához. Mindenekelőtt csak annyit, hogy furesa és szokatlan ez a strukturális törvény megjelölés. Én még csak azt sem akarom most megítélni, hogy ez helyes vagy helytelen. De ha jól értettem meg Molnár Erik elvtárs koncepcióját, legalábbis a gazdaságra vonatkoztatva, a strukturális törvények tulajdonképp nem jelentenek mást, mint a gazdasági rendszer törvényszerű strukturáját. És ha így áll a dolog, akkor már nem érthetnek egyet azokkal a felszólalókkal, akik ebben a vonatkozásban az elsőbbséget a kauzális törvényeknek tulajdonítják. Mert ha a strukturális törvény a termelési viszonyok adott rendszere, akkor ezt nem lehet másodlagosnak tekinteni a fejlődési törvényekkel szemben, mert hiszen éppen a termelési viszonyok adott rendszeréből következik, ahhoz tartozik a fejlődési törvények rendszere.

Molnár Endre elvtárs abból indult ki, hogy Molnár Erik elvtárs felteszi a kérdést: a kapitalizmus törvényeinek érvényesülését milyen mértékben befolyásolhatják az emberek akart cselekvései, a munkásosztály harca és a kapitalizmus jelenlegi szakaszán erőteljesen megnyilvánuló állammonopolista tendenciáknak az érvényesülése. Molnár Erik elvtársnál elsikkad az állam és a monopóliumok kapcsolata, — mondotta Molnár Endre elvtárs — az állam gazdasági tevékenysége növekedésének oka, iránya, és így nem kapunk választ arra a kérdésre sem, hogy milyen lehetőségei és korlátai vannak ezen állammonopolista behatásoknak az imperialista országokban. Ennek a kérdésnek a felvetése és helyes megvilágítása azért fontos, mert, ha csupán arról beszélünk, hogy az atomisztikus szerkezetet megbontó tényezők hatást gyakorolnak a kapitalizmus gazdasági törvényeinek érvényesülésére, és nem jelöljük meg egyúttal ezeknek a hatásoknak a lehetőségeit és korlátait, befolyásukat a kapitalizmus egész természetére, akkor feltétlenül egy olyan pozícióra jutunk, ahonnan a kapitalizmus gazdasági törvényeit vonhatjuk kétségbe és lehetőséget nyújtunk arra, hogy ezeknek az objektív törvényeknek hatályon kívül helyezését megengedjük a kapitalizmus keretei között.

Az emberi cselekedetek és a társadalmi törvényeknek a kapcsolatáról már többen szóltak. Itt az én dolgomat nagy mértékben megkönnyíti Szigeti elvtárs felszólalása, aki kimutatta azt, hogy Molnár Erik elvtársnál éppen a probléma ugrópontja marad homályban, ti. a munkafolyamatnak az elemzése a maga társadalmi konkrétságában és meghatározottságában. Ugyanis, véleményem szerint, az az elgondolás, amely szerint a történeti társadalmi törvény az emberek cselekedeteiből, akaratából ered, de ugyanakkor ezeket az emberi akaratokat, cselekedeteket meghatározzák a strukturális törvények, nem ad világos megoldást arra a problémára, hogy tulajdonképpen az emberek akaratának, cselekedeteinek milyen szerepe van a társadalmi törvények érvé-

nyesülésében. Ennek a kérdésnek a megoldása, véleményem szerint is, annak az összefüggésnek a konkrét elemzéséből adódik, amelyet Marx egészen világosan fejtett ki, s amely szerint az emberek meghatározott társadalmi-gazdasági viszonyok között cselekednek, és ezek a viszonyok nemcsak akarataknak és cselekvésüknek irányát befolyásolják, hanem objektív korlátokat szabnak cselekedeteiknek, és meghatározzák cselekedeteik akart vagy nem akart objektív eredményét is.

Ezután Molnár Endre elvtárs a társadalmi fejlődés mozgó erőinek problémájával foglalkozott. Molnár Erik elvtársnál — mondotta — előtérbe kerül az ember és a természet harca és ebben a harcban az embernek az a törekvése, hogy a természetet egyre inkább uralma alá hajtja, és ebben az ellentmondásban látja a társadalmi fejlődést meghatározó momentumot. Véleményem szerint ahhoz, hogy a társadalmi fejlődés mozgó erőit helyesen világíthassuk meg, nem egyszerűen az ember és a természet, hanem a társadalom és a természet összefüggését kell vizsgálni, a meghatározott társadalmi viszonyok között termelő emberek és a természet kapcsolatát kell elemezni. És ha ezt az összefüggést vizsgáljuk, akkor rögtön adódik az a következtetés, hogy az ember harcát a természettel éppen azok a konkrét társadalmi-gazdasági viszonyok határozzák meg, amelyek keretében vívja az ember harcát a természettel. És itt azt sem lehet Sztálinnak a szemére vetni, hogy az ő meggondolása megakad annál a kölcsönhatásnál, amely a termelőerők és a termelési viszonyok között fennáll, mert ebben az esetben — véleményem szerint — Sztálin következetes marxista volt és nagyon is átgondoltan megvilágította, hogy ebben az összefüggésben a termelőerők a meghatározó szerep; hogy a termelőerők meghatározzák lényegében a termelési viszonyoknak azt a rendszerét, amelynek keretében fejlődnek ezek a termelőerők, és a termelési viszonyok adott rendszere termeli ki azokat a specifikus hajtóerőket, amelyek az adott gazdasági-társadalmi formáció keretében előreviszik a társadalom fejlődését, és egyúttal meghatározzák azoknak az ellentmondásoknak kifejlődését is, amelyek ebben a folyamatban bizonyos fokon szükségszerűen szétfeszítik a társadalmi forradalmak keretében az adott termelési viszonyoknak a rendszerét és egy új minőségbe viszik át az egész társadalmi-gazdasági fejlődést. Molnár Erik elvtárs pozíciójáról lehetetlen választ adni arra a kérdésre, hogy az adott társadalmi-gazdasági formáción belül, hogyan fejlődnek a termelőerők, s hogy a társadalmi-gazdasági formációk miért az ismert módon váltják egymást.

Végül szeretnék Hoch elvtárs felszólalására is reflektálni. Hoch elvtárs szerint a szocializmus körülményei között átmenetileg, időlegesen nemcsak lehetséges a törvények figyelmen kívül hagyása, hanem adódhatnak olyan szükségszerűségek, amelyek a szocializmus objektív gazdasági törvényeinek megszegését, átmeneti figyelmen kívül hagyását követelik meg. Véleményem szerint ez a szocializmusban a gazdasági törvények érvényesülési módjának egy helytelen felfogását jelenti.

Mész László elvtárs vitába szállt a dialektikus materializmus és a történelmi materializmus viszonyának azzal a felfogásával, amelyet Molnár Erik elvtárs képvisel. Nézetem szerint — mondotta Mész elvtárs — a materializmusnak a társadalomra történt kiterjesztése nem azonos azzal az alkalmazással, amikor pl. a filozófia módszerét a biológiában vagy a jogtudományban alkalmazzuk. Ez a kiterjesztés a társadalmi jelenségek körének materialista értelmezését, magyarázatát jelenti és ennek felhasználását egyben a megismerés

materialista magyarázatára. A történelmi materializmus ilyen módon feltétele, mozzanata az anyagtudat viszony dialektikus materialista felfogásának és ezért a dialektikus materializmus — viszonylag önálló — része.

A történelmi materializmus tárgyával kapcsolatban Mész elvtárs kifejtette, hogy a történelmi materializmus egyik alap gondolata az, hogy a társadalom fejlődése lényegében a társadalmi-gazdasági formációknak a törvényszerű egymásután következéséből áll, és a társadalmi fejlődésnek ez a menete szükségszerűen a kommunizmushoz vezet. Majd így folytatta: ennek a gondolatnak kell nézetem szerint végigvonulnia a történelmi materializmus filozófiai kifejtésén, és ez a gondolat ebből a könyvből valahogyan hiányzik; ez a könyv csak a materialista dialektika egyes tételeit világítja meg, társadalmi vonatkozásban.

Ebből következik, hogy Molnár elvtársnak ez a könyve a történelmi materializmus problematikáját feloldja általános filozófiai tételek kifejtésében, az általános filozófiai tételeket pedig a társadalmi jelenségekben. Ezzel a filozófia elveszti általánosságát, a történelmi materializmus pedig a specifikus lényegét.

A véletlen és szükségszerű problémájáról szólva Mész elvtárs több idézettel támasztotta alá azt a véleményét, hogy Molnár Erik elvtárs felfogásából úgy tűnik, mintha a véletlen általában nem függne össze törvényszerű folyamattal, mintha a véletlen kívül lenne a törvényszerűn.

Mész elvtárs bírálta Molnár elvtárs könyvét azért is, mert a szabadságot a szükségszerűség felismerésére szűkítette le. Kétségtelen — mondotta —, hogy a marxizmus klasszikusainál találunk ilyen megjegyzéseket; de mikor Engels konkrétan fejtegeti a szabadság kérdését, akkor nagyon világosan kifejti, hogy a szükségszerűség felismerésén túl vagy azzal együtt a társadalmi szabadságnak megvannak a maga objektív feltételei, a történelem menetéből, a gazdasági társadalmi fejlődésből adódó feltételei, ti. amikor is azt mondja, hogy lényegében a szabadság abban az esetben következik be, ha a nagy tömegek, a néptömegek cselekszenek a szükségszerűség alapján, különösképpen pedig ott van az ugrópont, amikor a kommunizmus megvalósulásával következik be a szabadság birodalma.

Sipos János elvtárs a könyv pozitívumai közé sorolta a társadalmi determinizmus problémakörének részletes elemzését, a különféle idealista és vulgármaterialista nézetek bírálatát és a társadalmi törvényszerűség kérdésének lényegében helyes megoldását.

Bírálta viszont, hogy Molnár elvtárs — Sztálinnal polemizálva — nem világítja meg pontosan a társadalmi törvények objektivitásának lényegét. Pedig éppen e tekintetben nincs különbség a természeti és a társadalmi törvények között, mindkét esetben az emberek tudatától független összefüggésekről van szó. Molnár elvtárs több helyen kiemeli, hogy az emberek, az osztályok cselekvése törvényszerűen determinált. De akkor helyes lenne ezt a kérdést világosabban megfogalmazni; visszatérve egyrészt a régebbi vitákra, másrészt az elméleti megállapítások további gazdagítása érdekében sokkal konkrétan feldolgozni a mai kapitalizmus, de különösen a szocialista fejlődés problémáit. Ez egyébként az egész könyvre vonatkozik. Molnár elvtárs nem dolgozza fel a jelenkori marxista irodalomban folyó — s könyvének problematikáját közelről érintő — vitákat; ezért a könyv egy kissé a múlt felé néz.

A könyvnek az a célja, amelyet Molnár elvtárs az előszóban megjelöl (vagyis a materialista dialektika kifejtése társadalomtudományi anyagon)

feltétlenül jogosult. De vitatható az a megállapítása, hogy „a materialista dialektikát igazán tudományos formában nem is lehet másként kifejteni, mint valamely konkrét tudománnyal kapcsolatban.” Ez így nem pontos; hiszen az anyagmozgás általános törvényeinek absztrahálása a konkrét természettudományi és társadalomtudományi anyagból már elég régóta folyik, és ehhez járul hozzá Molnár elvtárs munkája is. Ez a folyamat mindaddig tart, amíg tudomány lesz.

Molnár elvtárs könyvében tulajdonképpen két tendencia keresztezi egymást. Az egyik az, hogy a dialektikát fejtsse ki társadalmi anyagon — ez az alaptörékvés. A másik az, hogy a történelmi materializmus filozófiai alapproblémáit fejtsse ki. Ezzel kapcsolatban helyesen veti fel az előszóban, hogy a történelmi materializmus a filozófiai materializmusra épül, — vagyis a lét és tudat viszonyának materialista megoldására, a determinizmus materialista felfogására, a materialista ismeretelméletre — és a materialista dialektikus módszerre. A könyv azonban lényegében nem tárgyalja a társadalmi lét és a társadalmi tudat viszonyának problémáját — holott a történelmi materializmus filozófiai alapproblémái között ez valóban alapvető. A kérdés materialista megoldása tette valóban tudományossá a történetfelfogást, tehát hogyha a történelmi materializmus filozófiai alapjaival kívánunk foglalkozni, akkor ezt a kérdést nem mellőzhetjük. Molnár elvtárs foglalkozik ugyan, de nagyon röviden, nagyon sommásan ezzel a kérdéssel egy alpontban. Nem lehet teljesen helyesen kifejteni a történelmi materializmus filozófiai alapproblémáit, ha ezt a fontos kérdést mellőzzük. De persze ez megint felveti a kérdést, hogy mi legyen a könyv tényleges célkitűzése. A könyv lényegében a dialektika törvényeivel foglalkozik. Ami nagyon fontos lenne emellett az, hogy a történelmi materializmus törvényeivel, alapjaival is foglalkozzék.

Gedő András elvtárs rámutatott arra, hogy a vállalkozás és az ismeretanyag nagysága, a szintézis igénye és a problémák megragadásának bátorsága mindenkiben tiszteletet kell, hogy ébresszen. De ha az a tudományos meggyőződésünk, hogy Molnár Erik elvtárs könyvében téves koncepciókkal találkozunk, akkor azzal a bátorsággal kell polemizálnunk Molnár elvtárs elgondolásaival, amely Molnár Erik elvtársnak ismert marxista tekintélyekkel folytatott vitáit jellemzi. Mert itt nem egyes, elszigetelt momentumokról van szó, hanem koncepciókról. — *Gedő* elvtárs felszólalásában két problémával foglalkozott: a társadalmi törvény kérdésével, továbbá a materialista dialektika elméletének és módszerének értelmezésével.

Molnár elvtárs újabb munkáiban korrigálni igyekezett Sztálin törvény-koncepcióját. Ámde Sztálin törvényfelfogásának kritikája Molnár Erik elvtárs korábbi műveiben is és ebben a munkában is, erősen eltúlzott. Sztálin közgazdasági művében kifejtett törvénykoncepciója valóban bírálatra szorul, mégpedig két, egymással összefüggő vonatkozásban. Először: Sztálin művében van olyan tendencia, hogy elhomályosítja a társadalmi törvényeknek az emberi cselekvéshez fűződő dialektikus kapcsolatát; Sztálinnál *csak* az a momentum szerepelt, hogy az emberek felismerhetik a törvényeket, meglovagolhatják őket, az a mozzanat pedig, hogy a törvények máshol, mint az emberi cselekvésben nem érvényesülnek, elmosódik. Ezzel függ össze — másodszer —, hogy Sztálinnak „A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban” c. munkájában a törvények vizsgálata némileg elválik a konkrét realitás vizsgálatától és valahogy a konkrét összefüggések teljességén kívül kerül, s hogy ebből az absztrakt törvény-gondolatból próbál levezetni

olyan intézkedéseket, mint pl. a közvetlen termékcserére való áttérés. Sztálin törvénykoncepciójában tehát van korrekcióra szoruló mozzanat. De Molnár elvtárs kritikája veszélybe sodorja Sztálin gondolatának helyes magvát és lényegét, a törvények objektivitásának eszméjét. Molnár elvtárs fejtegetései afelé tendálnak, hogy a törvények az emberi cselekedetekből erednek. Az emberi cselekedetekből erednek-e a törvények, vagy pedig az objektív törvények határozzák-e meg az adott emberi cselekvést: ismeretelméleti kérdés, alapjábanvéve az idealizmus és a materializmus kérdése a társadalomtudományban. Mert az emberi cselekvést közvetlenül szubjektív indítékok motiválják, és vagy ezek a szubjektíven motivált emberi cselekvések határozzák meg és hozzák létre az objektív törvényeket, vagy az objektív törvények határozzák meg — dialektikus módon, sok áttétellel — az emberek cselekedeteit. Molnár elvtárs közgazdasági munkájában azt is fejtegette, hogy az emberi cselekedetek törvényszerű társadalmi szerkezetből következnek. De itt logikai ellentmondás van. Ha az emberi cselekedetekből következnek a társadalmi törvények, akkor nehéz megérteni, hogy annak a törvényszerű szerkezetnek a változása, amelyből az emberi cselekedetek, s e cselekedetekből a törvények előállnak, hogyan van alávétve az objektív törvényeknek.

A strukturális törvénynek és a mozgástörvénynek koncepciója éppen ezeknek a logikai ellentmondásoknak az áthidalására, a szubjektivizmus elkerülésére és ugyanakkor annak a koncepciónak a fenntartására szolgál, hogy a törvények az emberek cselekedeteiből erednek. Nyilvánvaló: ha a törvények általában az emberi cselekedetekből erednek, akkor közvetlenül fenyeget a szubjektivizmus veszedelme. Molnár elvtárs a törvények egy részére — az oki törvényekre, a mozgástörvényekre — vonatkozóan megtartja azt a felfogást, hogy a törvények az emberi cselekedetekből erednek, de bevezeti a törvényeknek egy másik változatát, formáját, a strukturális törvények fogalmát, s az emberi cselekedeteket ezekből a strukturális törvényekből származtatja.

Molnár elvtárs törvény-koncepciójának — véleményem szerint — három lényeges momentuma van. Az első mozzanat, amely a könyvben nem érvényesül következetesen, de helytel-közzel megvan, az a felfogás, hogy a törvény *csak absztrakció*; ezt az elgondolást egy helyen a tehetetlenségi törvénnyel kapcsolatban meg is fogalmazza, mondván, hogy más tényezők annyira befolyásolják, annyira kereszteznek a törvényt, hogy tulajdonképpen nem is érvényesül, pusztán absztrakció.

A második mozzanat: a társadalom strukturális törvényei és mozgástörvényei közti különbségtetés. Természetesen a struktúra fogalma jogosult. De a strukturális *törvények* megkülönböztetése a *mozgástörvényektől* — szerintem — jogosulatlan. A dolog tartalmát és lényegét illetően minden törvény — általában — mozgástörvény: a mozgásban rejlő viszonylagos állandóságot, szükségyszerű, általános lényegi összefüggést fejezi ki. A strukturális törvényeknek a *fejlődéstörvényektől* való megkülönböztetése a társadalom-*előtti* mozgásformákban: megfontolandó dolog. (A strukturális, morfológiai törvények itt is mozgástörvények, s bizonyos értelemben részét, momentumát képezik a fejlődésnek.) A társadalom strukturális törvényeinek és mozgástörvényeinek megkülönböztetése, statikai törvény és dinamikai törvény formájában — Molnár elvtárs is utal rá — Comte-tól ered, s Comte metafizikus-mechanisztikus összefogásából következett. Ez a gondolat, a strukturális törvényeknek a mozgási, dinamikai, oki törvényektől való megkülönböztetése és

szembeállítását azután végighúzódnak a polgári szociológián, Comte-tól Znaniecki-ig. Marx nem Hegel hatására, vagy ha igen, akkor Hegelnek e tekintetben jó hatására tartózkodott attól, hogy átvegye ezt, a Marx korában már ismert, és tudományosan jogosulatlan különbségtevést. Nem vette át, mert a társadalomban nincs *külön* strukturális törvény és *külön* mozgási törvény, mert a társadalmi struktúra, mely elsősorban és mindenekelőtt *a társadalom termelési viszonyaiból* adódik, maga nem valamilyen fix, mozdulatlan, nyugvó dolog. A marxizmus intenciója, gondolata e tekintetben éppen az *objektív viszonyok mozgásának* vizsgálata. (A Tőke nem egyéb, mint a tőkeviszony mozgásának, mozgási törvényeinek analízise.)

A strukturális és a mozgási törvények megkülönböztetése Molnár Erik elvtárs könyvében az úgynevezett törvényfetizmus kritikájára lenne hivatott. És mit eredményez? Törvényfetizmust, a réginél nem is jobb törvényfetizmust. Valóban törvényfetizmus volt például ennek a könyvnek az első kiadásában az az elgondolás, hogy az alaptörvényből *levezethető* a társadalom, így a modern kapitalizmus vagy a szocializmus többi gazdasági törvénye. Hiszen mindegyik társadalmi törvényben benne van az is, amit csak a valóság elemzésével, nem pedig az alaptörvényből való „levezetéssel” lehet megállapítani, felderíteni. De nem ennek a torzulásnak a kijavítását szolgálja az az új törvényfetizmus, amelynek megfelelően Molnár Erik elvtárs könyvében a törvények szülik egymást: az oki törvények, a mozgástörvények megszülik a strukturális törvényeket, a strukturális törvények pedig megszülik az újabb oki törvényeket. A törvények hierarchiája nem ilyenfajta szülői—gyermeki viszonyt, nemzési kapcsolatot jelent, hanem objektív összefüggést az általános és a kevésbé általános, a valóság lényeges momentumait és még a lényegében mozgó, de kevésbé lényeges mozzanatok egybefoglaló szükségszerűségek között.

Végül, Molnár elvtárs törvénykonceptiójának harmadik eleme, ami új a korábbi felfogásához képest: a strukturális törvények és a mozgástörvények közti *különbség* összekapcsolása az emberi cselekvés determináltságával, olyan értelemben, hogy a strukturális törvények determinálják az emberi cselekedeteket, az emberi cselekedetek pedig a mozgástörvényeket. A törvényeknek ez a megkettőzése és e két törvénytípus közé az emberi cselekvés beiktatása nem ad tényleges magyarázatot a társadalmi törvény és az emberi cselekvés viszonyára. Ezt a magyarázatot — a felszólaló elvtársak zöme utalt rá — *a termelő erők és a termelési viszonyok kategóriáinak* bevezetése adja meg: a marxizmus tovább megy az egyedi cselekvéstől a társadalmi cselekvésig, nem az *absztrakt* cselekvést és az *absztrakt* törvényt hozza kapcsolatba egymással, hanem a konkrét termelési viszonyok között végbemenő cselekvés és e termelési viszonyok törvényei közti összefüggést világítja meg.

Molnár Erik elvtárs törvénykonceptiója önmagában is *a materialista dialektika bizonyos lényeges követelményeinek korlátozásáról, elhanyagolásáról* tanúskodik. Ez, a dialektikát korlátozó felfogás, tendencia a könyv más fejtegetéseiben is megmutatkozik. Molnár elvtárs kétszer *korlátozza* — a gondolatot ez esetben végigvive, *teszi kérdésessé* — a materialista dialektikának, mint az általános mozgástörvényeket tükröző tudománynak mai létét. A bevezetőben Molnár elvtárs afele hajlik, hogy a materialista dialektikát csak egy konkrét szaktudománnyal kapcsolatban lehet kifejteni és szinte a teljes matematikai indukció próbáját követeli a materialista dialektika egyes törvényeinek verifikálásához. Molnár elvtárs könyve egyébként ellentmond ennek a tézisnek, mert munkájában a dialektika általános törvényeit elvont formájukból kiin-

dulva fejt ki. A materialista dialektika korlátozása — másodszer — a dialektika törvényeinek értelmezésében és a könyv módszerében nyilatkozik meg. Szigeti elvtárs már utalt egy lényeges momentumra — az ellentmondás törvényével kapcsolatban —, arra, hogy Molnár elvtársnál az ellentmondás törvényéből elhomályosul az *ellentmondás*, tehát hogy az ellentétek egy tárgyra vonatkozóan *egy tárgyban* vannak meg, és e tekintetben közös vonatkozásuk is van. Az ellentmondás törvénye ott is csorbát szenved Molnár elvtárs könyvében, ahol a társadalmi törvény elemzésében az egyenlőtlen erők kölcsönhatásának törvénye lép az ellentmondás törvénye helyébe, s a társadalmi fejlődés lényeges mozgatóerejének magyarázatában — amint erre Molnár Endre elvtárs utalt —, ahol a belső ellentmondásokat külső ellentmondásokra vezeti vissza. Korlátozódik a materialista dialektika másik törvénye — a mennyiségnek minőségbe és a minőségnek mennyiségbe való átcsapási törvénye — is; a kivételeknek olyan szabad tere adódik, amely a törvény érvényét, általánosságát messzemenően kérdésessé teszi. Molnár elvtárs a mennyiséget a mérhetőséggel azonosítja, a mérhetőségtől teszi függővé. A mérhetőség azonban szubjektív dolog, az emberi ismeretek és a technika adott stádiumától függ. Hogyan lehet a mérhetőségtől, tehát a szubjektív tényezőtől függővé tenni a mennyiséget, az objektívet? S miért ne volna jogosult a mennyiségnek egy sajátos, Hegel által pedzett értelmében véve, a társadalmi, sőt tudati jelenségekre alkalmazni a mennyiség és a minőség kategóriáját és átcsapásuk törvényét, amikor a praxis, a technikai gyakorlat tesz mérhetővé lényeges tudattartalmakat, hiszen a kibernetika és a matematikai logika a tudat (és a nyelv) bizonyos mennyiségi oldalait ragadja meg, tudati minőségeket technikailag hozzáférhetővé tesz? Általános érvényét veszti a tagadás tagadásának törvénye is, amely abban az értelemben, ahogy Molnár elvtárs felfogja, valóban problematikus. Az elnevezés vitás lehet, de mindenképpen jogosult az a törvény, amely a fejlődés ellentmondásait és az ellentmondások fejlődését, a fejlődés szakaszosságát és ennek keretében, ennek alárendelve a spirális fejlődést tükrözi vissza a dialektikában; e törvény tartalmában a spirál vonalú fejlődés és a múlthoz való részleges „visszatérés” és ismétlődés másodlagos, alárendelt mozzanat.

Még lényegesebb, hogy Molnár elvtárs könyvében a kérdések megközelítésének és megoldásának módja — a tendenciát tekintve — sokszor eltér a materialista dialektika módszerétől. A könyv bizonyos általános megfontolásai ellentmondanak ezeknek a mozzanatoknak vagy nincsenek kifejtve, de a tényleges gondolati „praxis” ilyen eltéréseket mutat. Molnár elvtárs könyvében van olyan metodológiai mozzanat, mely a valóság és a valóság tükrözése közti kapcsolat téves felfogására mutat. E téves metodológiai mozzanat *egyik* pólusát Molnár elvtárs ki is fejt könyve egy helyén, mondván, hogy a történelmi materializmus fő gondolatai módszere az indukció, nevezetesen a Bacon-féle indukció, bizonyos módosításokkal. Nézetem szerint ez az elgondolás is problematikus, hiszen a történelmi materializmus nem utolsósorban a kapitalizmus *analízisének* általánosítása, természetesen a többi társadalmi formák figyelembevételével, a kapitalizmus fejlődési törvényeinek elmélete pedig (ez az elmélet önmagában is a történelmi materializmus sok elemét tartalmazza) lényegében nem az indukció módszerével született meg Marxnál, hanem mindenekelőtt az analízissel (és a szintézissel), az angol kapitalizmus elemzése alapján. Legalább ennyire problematikus és jogosulatlan a *másik* pólus, a könyvnek az a — gyakran visszatérő — módszere, amely a valóság

és az egyes gondolati fogalmak, kategóriák és törvények közti űrt vagy vélt űrt „új”, a valóságnak meg nem felelő, rossz értelemben absztrakt gondolati építményekkel próbálja áthidalni. Molnár elvtárs azért kényszerül erre a módszerre, mert az egyes filozófiai kategóriákat *izoláltan és közvetlenül* próbálja a valóságra alkalmazni, a gondolati általánosságokat gyakran mereven, absztrakt általánosságokként fogja fel, s mivel ezeket *így* és közvetlenül nem tudja az egyes esetekre alkalmazni, vagy új általánosságot iktat be (mint a strukturális törvény esetében), vagy pedig kivételt lát ott is, ahol az általános törvény specifikus érvényesülésével, a törvény sajátos, egyedi megnyilvánulásával találkozunk.

Ezek a metodológiai problémák, tévedések, amelyeknek egyrésze a könyvben tézisszerűen szerepel, más része a fejtegetésekben ténylegesen érvényesül (természetesen nem mindenütt, de lényeges problémákat illetően igen), más, közgazdasági és történettudományi vitáknak is lényeges elemei. Ha ezekre a módszertani, a materialista dialektika alkalmazását érintő problémákra már korábban — például a 30-as évekbeli agrárvitákban, vagy az 1945 utáni nézeteltérésekben — több figyelem, nagyobb hangsúly jutott volna, akkor újabb elméleti és praktikus hibákat talán könnyebben el lehetett volna kerülni.

Molnár László elvtárs azt a feltevést, hogy a marxista filozófiából csak a dialektika és az ismeretelmélet marad meg, a marxizmus számos klasszikus művére támaszkodva vitatta. Mindebből megállapítható — összegezte Molnár László elvtárs — hogy nem jogos a marxizmus megalapítóinak a régi filozófia felbomlására vonatkozó tételeiből olyan következtetést levonni a marxista filozófia tárgyára vonatkozóan, hogy a marxista filozófia önálló kifejtése nem lehetséges.

A történelmi materializmus jellegének kérdésével kapcsolatban abból indult ki Molnár László elvtárs, hogy a történelmi materializmus nem más, mint materialista történelemfelfogás, a materialista világnézet érvényesítése a történelem területén.

A történelem terén a dialektikus jellegű filozófiai materializmus sajátos társadalmi kategóriákban jelenik meg. Ezek: a termelőerők, termelési viszonyok, társadalmi lét, társadalmi tudat, alap, felépítmény, néptömegek stb. A materialista világnézet alkalmazása a társadalomra azt jelenti, hogy a társadalom fejlődését a termelési mód fejlődéséből vezetjük le, a társadalom egészét egységes fejlődési folyamatnak tekintjük.

Molnár Erik elvtárs műve 126. oldalán arról beszél, hogy a társadalmi lét része a filozófiai létnek. A társadalmi lét az általános lét különös megjelenése. Ez helyes, de szerintem nem a történelmi materializmus általános társadalomtudományi, hanem filozófiai jellege mellett bizonyít.

Molnár elvtárs is utal az előszóban arra, hogy van olyan nézet, amely szerint a társadalmi lét és a társadalmi tudat kérdése filozófiai probléma, de nem filozófiai, hanem szociológiai kérdések az osztály, állam, gazdaság politika stb. kategóriák. Olyan nézetek is vannak marxista filozófusok között, hogy a történelmi materializmus konkrétabb, társadalomtudományi kategóriái szerkezetileg nem függenek össze az alapvető filozófiai kategóriákkal.

A kérdés eldöntéséhez azt kell megnézni, hogy ezek a társadalmi jelenségek szerkezeti szempontból a valóságban összefüggnek-e egymással. A társadalmi gyakorlat bizonyítja, hogy a termelési mód meghatározza az osztályokat, államot, politikát stb. Vagyis az objektív társadalmi valóságban vannak bizo-

nyos általános összefüggések. (Legalapvetőbb a termelési mód meghatározó szerepe.) Vagyis vannak általános törvényszerűségek. A történelmi materializmus mint *materialista* történelemelmélet éppen ezeket az általános összefüggéseket, törvényszerűségeket tárja fel. Ebből következik, hogy a *materialista szemlélet összefüggésében*, azaz általános szempontból a történelmi materializmus fentemlített társadalomtudományi kategóriái egyben — nézetem szerint — filozófiai kategóriák. A marxista filozófusok feladata az, hogy ezeket a kategóriákat filozófiai szempontból, általános tartalmukat kiemelve tárgyalják, azaz mind az oktatásban, a propagandamunkában, mind a tudományos munkákban a filozófiai egzakttság színvonalára emeljék.

Szabó András György vitába szállt Molnár elvtársnak azzal a nézetével, hogy valamely dolog lényege attól függne, hogy ez az *emberi szükségletek szempontjából* lényeges vagy lényegtelen; továbbá, hogy vannak a jelenségek között olyan szükségszerű viszonyok is, amelyek „nem lényegesek és mai megítélésünk szerint nem is lehetnek lényegesek az emberi szükségletek, illetve az ezeket szolgáló tudományok szempontjából.” Szerintem mind a két állítás helytelen — mondotta Szabó elvtárs. Molnár Erik elvtárs egy Lenin idézetet hivatkozik felfogásának alátámasztására. Ez a Lenin idézet azonban csak arra utal, hogy a dolgok megismerése az emberi gyakorlaton keresztül történik. Ez azonban egyáltalán nem jelentheti azt, hogy az emberi szükségletek határozzák meg a dolgok lényegét, hanem éppen megfordítva, inkább azt jelenti, hogy a dolgok objektív tulajdonságai határozzák meg hasznosíthatóságukat, másrésztől, hogy ennek a hasznosíthatóságnak egyáltalában nem kell egybeesnie a dolog objektív lényegével.

Helytelen a másik következtetés is, tehát az, hogy vannak viszont olyan szükségszerű viszonyok, amelyek — most már az emberi szükségletek szempontjából — nem lényegesek és *nem is lehetnek lényegesek*. Itt a könyv „A természet dialektikájá”-ra hivatkozik, ahol Engels azt mondja: lényegtelen, hogy a borsó hüvelyben öt, hat vagy hét szem van. Ennek alapján állítja azt Molnár Erik elvtárs, hogy valóban vannak olyan viszonyok, amelyek emberi szempontból nem lehetnek lényegesek. Nyilvánvaló azonban, hogy maga a példa mutatja a felfogás helytelenségét, hiszen egy növénynevelő szempontjából igen lényeges lehet, hogy olyan borsófajtát állítson elő, amelynek egy-egy hüvelyében lehetőleg nem öt, hanem hat vagy hét borsószem van. Tehát ami most biológiai szempontból lényegtelen, az éppen az emberi szükséglet szempontjából nagyonis „lényeges” lehet.

A társadalmi törvényszerűség és emberi tevékenység viszonyával kapcsolatban csak arra szeretnék rámutatni — szemben Hoch elvtárral és másokkal — hogy nem a Sztálinnal folytatott polémia élességében van a hiba. Azt hiszem, hogy Molnár Erik elvtársnak igaza van, amikor Sztálinnal vitatkozik; nincs túlzás abban, amit ő ezzel kapcsolatban mond.

Ugyanakkor azonban, véleményem szerint, saját magával is ellentétbe került, amikor helyes kérdésfeltevéséből azt a végkövetkeztetést vonja le, hogy az emberek képesek megváltoztatni, hatályon kívül helyezni az objektív társadalmi törvényeket. Az ugyanis, hogy az emberek nem helyezhetik hatályon kívül és nem változtathatják meg a társadalmi törvényeket, éppen abból következik, hogy ezek a társadalmi törvények maguknak a tömegeknek a tevékenységében rejlenek.

A revizionizmus és a dogmatizmus elméleti alapjairól szóló fejezetben megtevésztőnek hat az a kategorikus kijelentés, mely szerint a revizionisták

és a dogmatikusok között az egyik különbség abban áll, hogy az előbbiek elismerik, hogy revizionisták, míg a dogmatikusok tagadják, hogy ők dogmatikusok. Miután ezt a könyv általánosságban jelenti ki, úgy tűnhet, mintha Molnár elvtárs ezt ma is fennálló különbségnek tartaná.

Molnár Erik elvtárs ismertette mostani munkájának közvetlen előzményeit, az átdolgozás szempontjait és célkitűzéseit, majd az alábbiakban reflektált a bírálatokra.

Az egyik felszólaló, Gedő elvtárs kifejtette, hogy az én munkáimban különleges koncepció érvényesül. Meg is próbálta ezt a koncepciót jellemezni. Szerintem a jellemzés nem helyes, és nincs is különleges koncepcióról szó. De az igaz, hogy munkámban, a második kiadásban fokozottabban, mint az elsőben, érvényesül egy meghatározott törekvés. Ez a törekvés arra irányul, hogy visszaállítsuk a marxista—leninista ismeretelmélet eredeti tisztaságába és ezáltal teljes mértékben alkalmassá tegyük az előttünk folyó forradalmi gyakorlat megvilágítására és előmozdítására. Tulajdonképpen ezt fejezte ki Sipos elvtárs, amikor azt mondta, hogy a könyv kissé a múlt felé néz. Lenin könyve: Az állam és a forradalom is a múlt felé nézett, de azért, hogy megtisztítsa a jövő útját, s Lenint talán szabad követendő példának tekintti. Ez az a koncepció, a marxista—leninista ismeretelmélet megtisztítása a ráakódott idegen rétegektől, amelyet Gedő elvtárs különlegesen érez.

Történeti okai vannak hogy *most* arra kell törekednünk, hogy a marxista—leninista ismeretelmélet eredeti tisztaságában helyreállítsuk. Világtörténeti eseményeknek, a szocializmus gyors előretörésének sodrában vagyunk. Korábban alapvetőnek és végérvényesnek tekintett tételek elavulnak. Lenin idejében a szocializmusra való átmenet erőszakos formája törvényszerűnek látszott, amely alól legfeljebb egyes kivételek lehetségesek. Ma egyformán nyitva áll előttünk az átmenet békés és erőszakos útja. Lenin idejében az imperialista háború szükségszerűnek, törvényszerűnek látszott. Ma reális lehetőség van arra, hogy a béke erői legyőzzék a háborús erőket. A mai világ alapvető ellentmondását már nem a kapitalizmus belső ellentmondásai képviselik. Ma az alapvető ellentmondás a szocializmus és a kapitalizmus rendszere között áll fenn. Ez az ellentmondás a két rendszer közötti versenyben nyilvánul meg, és az a tény, hogy a versenyben mindjobban kibontakozik a szocializmus fölénye, döntő mértékben befolyásolja a kapitalizmus belső ellentmondásainak fejlődését.

Mit kell a mai helyzetben a marxista—leninista ismeretelmélet lényegének tekinteni? Nem egyszerűen az elmélet és a gyakorlat egységét, hanem azt a materialista tételt, hogy az elmélettel szemben a gyakorlat az elsőbrendű, azt a tételt, hogy az elméletet a gyakorlat tükrözi vissza, és a gyakorlat megváltozásával az elméletnek is meg kell változnia. Engedjék meg az Elvtársak, hogy idézetekre hivatkozzam.

Kezdjük Marx 2. Feuerbach-tézisével. Ennek utolsó mondata így hangzik: „Az olyan gondolkodás valóságáról, vagy nem valóságáról folytatott vita, amely elszigetelődik a gyakorlattól — merőben skolasztikus kérdés.” Itt vita folyt arról, hogy a történelmi materializmus filozófiai vagy társadalomtudomány-e? De a vitában fel sem merült a tudományos gyakorlat szempontja, tehát az a kérdés, hogy a történelmi materializmus a filozófiából ered-e és azzal együtt fejlődik, vagy pedig a társadalmi gyakorlatból ered, annak tapasztalatait rendszerezi és az utóbbiak fejlődése alapján fejlődik.

Térjünk át Engelsre. Engels, Dühring-gel vitázva, helyteleníti azt az eljárást, hogy a valóságos világból absztrahált törvényeket elválasztják a valóságos világtól, s azután azt kívánják, hogy a világ igazodjék a törvényekhez — és ne fordítva, a törvények a világhoz. (Anti Dühring. 38. o.) Ugyanitt később Engels más formában is megismétli ugyanezt a gondolatot. A dogmatikus, mondja Engels, a tárgy mértékévé a képmást, a fogalmat teszi meg, és azt kívánja, hogy a tárgy igazodjék a fogalomhoz — és ne a fogalom a tárgyhoz. (Uo. 92. o.)

Mit jelent ez a *valóságra*, a *tárgyra*, vagy a *gyakorlatra* támaszkodó materialista álláspont, amely szembehelyezkedik a törvény, a fogalom vagy az elmélet elsőbbségét hirdető idealista állásponttal? Természetesen nem azt jelenti, hogy nem kell a valóságos világból törvényeket absztrahálni és nem kell helyes fogalomalkotáásra törekedni. Azt jelenti, hogy a valóságból absztrahált törvények és fogalmak csak kiindulópontjai a gyakorlati tevékenységnek és az ezt kifejező elméleti munkának, állandóan ellenőrizni kell azokat az újabb gyakorlati tapasztalatok mértékén, és eszerint kell a törvényeket, fogalmakat helyesbíteni, konkretizálni, vagy, ha az idő meghaladta őket, elvetni.

Engels Sorgehoz intézett levelében kigúnyolta a dogmatikust, aki az elméletet Hiszekegynek tekinti és nem vezérfonálnak, kiindulópontnak fogja fel a gyakorlati cselekvéshez. (Marx—Engels: Vál. Levelek, 462. o.) Lenin pedig 1917-ben, amikor a történet kereke gyorsan forgott, ezt írta: „Most azt a kétségtelen igazságot kell elsajátítani, hogy a marxistának számításba kell vennie az eleven életet, a valóság pontos tényeit, s nem szabad belekapaszkodnia a tegnapi nap elméletébe, amely, mint minden elmélet, a legjobb esetben is az alapvetőt, az általánosat ragadja meg, csak közeledik ahhoz, hogy megtagadja az élet bonyolultságát.” (24. k. 26. o. negyedik orosz kiadás.)

De minden elmélet a gyakorlatból, a gyakorlati tapasztalatokból ered és a gyakorlat ellenőrzése alatt áll. Ennek hangsúlyozása, az ebben a kérdésben uralkodó zavar eloszlatása végett került be munkám második kiadásába az Indukció és dedukció című fejezet. Itt kifejtem, hogy amiképpen a gyakorlat elsőbrendű az elmélettel szemben, úgy a marxizmusban a módszer szempontjából a gyakorlatból, a tapasztalatból kiinduló induktív analízis az alapvető az elméletből kiinduló dedukcióval szemben. Ezt be is igazolom Marx módszertani eljárásának elemzése útján.

Vannak persze végleges, befejezett elméleti igazságok is, amelyeket az új gyakorlat, az új tapasztalatok sem változtatnak már meg. Ezekkel munkám épp eleget foglalkozik.

Tegyük fel most először azt a kérdést, hogy a materialista dialektika mozgástörvényei, adott, iskolás alakjukban végleges igazságoknak tekinthetők-e, amelyeket nem kell ellenőrizni és esetleg továbbfejleszteni a gyakorlat és a tapasztalatok elemzése útján? Ki van-e dolgozva a materialista dialektika mozgástörvényeinek végleges, zárt rendszere? A hegeli dialektikában gazdag anyagot találunk ehhez a problémakörhöz, de ezt az anyagot, minthogy Hegel idealista volt, természetesen kritikusan meg kell rostálni. Ehhez a feladathoz munkámban igyekeztem is hozzájárulni. De ennek a kérdésnek a vitában felszólt elvtársak, úgy látszik, nem tulajdonítanak semmilyen jelentőséget, minthogy semmiféle észrevétel nem hangzott el a kéziratnak Hegellel foglalkozó terjedelmes anyagával kapcsolatban.

Marx alkalmazta munkáiban a materialista dialektikát, de ez nem pótolja a rendszeres kifejtést, amire, mint ismeretes, bár szükségesnek tartotta volna,

nem jutott ideje. Engels a Dühringgel folytatott vitában és a Feuerbachról írott könyvben érintette a dialektika kérdéseit, de csak a vita és a könyv tárgya által megszabott keretben. A természet dialektikája cím alatt kiadott, hátrahagyott kézírataiban, éppen mert csak kéziratok, nem szabad és nem lehet végleges megoldásokat keresni. Lenin nagyszámú, rendkívül éleselméjű megjegyzést tett a dialektika kérdéseivel kapcsolatban, de ezek egyrésze könyvre írt, rögtönzött széljegyzet és Leninnek még kevesebb ideje volt a dialektika rendszeres kifejtésére, mint Marxnak. Így is rámutatott azonban A dialektika kérdései c. munkájában arra, hogy az egységes kettéhasadásának törvényét, amit „a dialektika velejének” nevezett, a tudomány történetével még ellenőrizni kell. Lenin szerint tehát még a dialektika leglényegesebb tétele is rászorul arra, hogy a tudományos gyakorlat fényében megvizsgáljuk. A materialista dialektika mozgástörvényeit rendszeres formában csak Sztálin fejtette ki. De Sztálin elejtette a tagadás tagadásának törvényét, amit viszont sokan ma is egyetemes érvényűnek tekintenek. S az itt lefolyt vitában is megállapították, hogy a dialektikus logika alapkérdésében, abban a kérdésben, hogy egy dologhoz ellentétes meghatározások csak más-más vonatkozásban, vagy pedig ugyanabban a vonatkozásban tartozhatnak-e hozzá, ma is eltérők a vélemények.

Ha valaki ebben a helyzetben feladatának tűzi ki, hogy a dialektikus törvények érvényességét a társadalomtudomány területén megvizsgálja és bebizonyítsa, ezzel a dialektikát nem problematikussá teszi, mint egyik felszólaló mondotta, hanem, ha eredményesen dolgozik, a dialektikát megszilárdítja. Nem az fogja fel komolyabban a dialektikát, aki iskolás, a gyakorlat által nem ellenőrzött tételekre esküszik, hanem az, aki meggyőzően bizonyítani kívánja.

Az én álláspontom nem az, hogy a dialektikus materializmust csak az egyes szaktudományok területén lehet kifejteni. Az én álláspontom az, hogy a dialektikus materializmust és a materialista dialektikát *előbb* az egyes tudományok területén kell ténybelileg megalapozni, hogy megszilárduljon filozófiai, általános kifejtésük. Ehhez a munkához szerintem nem az anyag hiányzik mint Sipos elvtárs felteszi, hanem a feladat kitűzése és elvégzése, amihez untig elegendő anyaggal rendelkezünk. Könyvem nemcsak a dialektika tételeinek megvilágítására törekszik, a társadalmi jelenségek alapján, hanem a materialista filozófia tételeinek a megvilágítására is. Ezek a tételek: a lét és a tudat viszonya — a determinizmus, illetve az ezen alapuló törvényfogalom — és az objektív igazság megismerhetőségéről szóló tétel, tehát a materialista ismeretelmélet. Itt mindjárt az is látható, hogy nem a materializmusról van szó, hanem a dialektikus materializmusról, ahogy hasonlóképpen nem a dialektikáról, hanem a materialista dialektikáról.

Attérek most a legfontosabb vitakérdésekre. Az első az, hogy a történelmi materializmust filozófiai tudománynak kell-e tekinteni? Ez látszólag alárendelt kérdés, mert látszat szerint a tudományok osztályozásának körébe tartozik. Ki fog azonban derülni, hogy alapvetően fontos kérdés húzódik meg mögötte, éppen a gyakorlat elsőbrendűségének a kérdése. Mindenekelőtt meg kell jegyezni, hogy se Marx, se Lenin nem tartotta a történelmi materializmust filozófiai tudománynak. Csak betűrágással lehetne egy-két mondatukból ezt a következtetést levonni. A probléma mai formájában fel sem merült előttük. Még kevésbé tekintette Engels a történelmi materializmust filozófiai tudománynak, hiszen Engels, akár a polgári filozófia értelmében, akár nem,

a filozófia megsemmisüléséről beszélt. Az a tétel, hogy a történelmi materializmus filozófiai tudomány, amint ezt a vitában egy felszólaló meg is jegyezte, Sztálintól ered.

Sztálin szerint a történelmi materializmus a dialektikus materializmus tételeinek kiterjesztése vagy alkalmazása a társadalmi jelenségekre. Mit jelent ez? Azt jelenti, hogy a történelmi materializmus azért filozófiai tudomány, mert lényege abban áll, hogy a dialektikus materialista filozófia elméletét, Sztálin szerint módszerét is, logikai műveletek útján, deduktív úton kiterjesztjük, alkalmazzuk a társadalmi jelenségekre. A történelmi materializmus kiindulópontja eszerint nem a társadalmi gyakorlat, hanem egy előzetesen létező elmélet.

Engels a Feuerbachban más álláspontot foglalt el, amikor kifejtette, hogy a történelmi materializmus feladata az, hogy magukban a történelmi tényekben, a társadalmi gyakorlatban fedje fel az összefüggéseket. (Válogatott Művek I. 396. o.) Ugyanezt látjuk az Anti-Dühringben is (128. o.). Itt Engels kifejti, hogy Marx nem a tagadás tagadásának dialektikus törvényéből vezette le a kapitalizmus összeomlásának szükségszerűségét; hanem történetileg, a történelmi, a tapasztalati tények alapján bebizonyította, hogy ennek a folyamatnak szükségszerűen végbe kell mennie, s csak azután állapította meg, hogy a folyamat egy bizonyos dialektikai törvénynek felel meg.

Mind a két esetben a tényekből, a gyakorlatból kiinduló induktív — analitikus módszer áll szemben Sztálin apriorisztikus vagy axiomatikus-deduktív módszerével. Nyilvánvaló, hogy Engels álláspontja helyes. Nyilvánvaló, hogy a történelmi materializmus nem a filozófiai elméletből ered, s ennek fejlődésével fejlődik, hanem a társadalmi, történelmi tényekből, a társadalmi gyakorlatból ered és ezek fejlődése alapján fejlődik. Vagy talán a történelmi materializmus legújabb meggazdagodása a forradalom és az imperialista háborúk új elméletével, a két rendszer versenyének elméletével — a filozófiai elmélet fejlődéséből eredt? Mindez annyit jelent, hogy a történelmi materializmus az alapvető szempontból, a tudományos gyakorlat szempontjából társadalmi tudomány és nem filozófiai tudomány.

Azért indultam ki Sztálin nézetéből, mert azok az Elvtársak, akik a vitában ehhez a kérdéshez hozzászóltak, tulajdonképpen a Sztálintól eredő helytelen álláspontot próbálják megvédeni különböző érvekkel és közben mellőzik a társadalmi gyakorlat, a tudományos gyakorlat alapvető szempontját. Sándor Pál elvtárs azzal érvelt, hogy a történelmi materializmus nemcsak a társadalomtudományok területével foglalkozik, hanem minden más tudományterülettel is, pl., a természettudományok fejlődésének társadalmi determinánsaival. Azonban ezek az alaptól függő társadalmi jelenségek, amelyekkel a történelmi materializmus mint társadalomtudomány foglalkozik, és nem mint valamilyen szélesebb, a társadalomtudománynál általánosabb filozófiai tudomány.

Szigeti elvtárs megállapítja, hogy a történelmi materializmus világnézetet nyújt, s ebből arra következtet, hogy a marxizmus teljesség-igénye alapján a történelmi materializmust filozófiai tudománynak kell tekinteni. Az természetesen igaz, hogy a történelmi materializmus a marxista világnézeteknek igen fontos elemeit nyújtja. De vajon miért kellene a világnézeti tudományokat a filozófiai tudományokkal azonosítani? Miért ne mondhatnánk azt, hogy a marxizmus világnézete a dialektikus materializmus filozófiai tudományán, a történelmi materializmus társadalomtudományán, a biológia

leszármazási elméletén alapul és így tovább? Hiszen a biológia leszármazási elmélete is egyik forrása a marxista világnézetnek, de azért a biológiát még sem sorozzák a filozófiai tudományok közé.

Mész elvtárs felteszi a kérdést, hogy hogyan fogom fel a történelmi materializmus helyét a tudományok rendszerében? Szerintem a történelmi materializmus a marxizmus általános társadalomtudománya — s nem valamilyen szaktudomány —, a társadalmi fejlődés általános és különös tövényeinek a tudománya, amely elválaszthatatlan kapcsolatban áll a marxizmus filozófiájával és ugyanakkor módszertani alapot nyújt az összes különös társadalomtudománynak, a társadalmi szaktudományoknak. Azt pedig, amit ma szociológiának vagy mikroszociológiának neveznek, úgy értékelem, hogy a mai társadalmi élet egyes részterületeinek feldolgozása útján anyagot nyújthat a történelmi materializmus egyes tételeinek konkretizálásához, esetleg talán nagyon kedvező esetben, továbbfejlesztéséhez is.

Végeredményben nem az a döntő kérdés, hogy a történelmi materializmust filozófiai tudománynak tekintjük-e vagy sem? A döntő kérdés az, hogy a történelmi materializmust az elméletből *levezetett*, vagy pedig a társadalmi gyakorlatból, tényekből és tapasztalatokból *felépített* és azok alapján egyre tovább épülő tudománynak tekintjük-e? Ha a velem vitázó elvtársak elfogadják az utóbbi álláspontot, ám nevezzük a történelmi materializmust filozófiai tudománynak.

Itt a módszer a döntő, az a módszer, amelyet Marx a saját munkáival kapcsolatban elemző (analitikus) módszernek nevezett, s amelyet én induktív elemző, vagy induktív-analitikus módszernek nevezek, hogy kiemeljem az indukción alapvető voltát a dedukción szemben. Az ebben a kérdésben foglalt álláspontomra Gedő elvtárs tett kritikái észrevételeket, azt állítva, hogy Marx módszere nem az indukción, hanem elsősorban az analízis.

De az analízis nem ellentéte az induciónak, hanem a tudományos módszerben elválaszthatatlanul összefügg ezzel. Világos, hogy a tényeket előbb tapasztalni kell s csak azután lehet analizálni. Bacon — írom könyvemben, s ezzel egyáltalán nem mondok új dolgot —, induktív következtetésen nem egyszerűen olyan következtetést értett, amely a közvetlen tapasztalati anyagot általánosítja, hanem olyan általánosító következtetést, amely a tapasztalati anyag elemzésén alapul. Ezért Marx a „Szent Családban” Bacon módszerét azzal jellemzi, hogy ennek alapja az indukción és az analízis. S amikor a saját módszerét analitikusnak nevezi, eszeágában sincs az analízist az indución szembeállítani. A politikai gazdaságtan bírálatához írt előszóban világosan megmondja, hogy a politikai gazdaságtannak a konkrét valóság egésze „kaotikus képzetéből”, tehát a közvetlen tapasztalati anyagból kell kiindulnia s a politikai gazdaságtan ebből vezeti le „analízis útján” az általános meghatározásokat. Marxnál tehát az indukción és az analízis elválaszthatatlanul összefügg egymással.

Teljesen érthetetlen Gedő elvtársnak az az állítása, hogy Marx alapvető módszere azért nem lehet az indukción, mert Marx egy országban, Angliában vizsgálta a kapitalizmust és e vizsgálat eredményeit általánosította. Marx talán nem az Angliában közvetlenül adott tapasztalati anyagból, ennek analíziséből indult ki, hanem valahonnan a csillagok mögül kotorta elő ténybeli anyagát?

A valóság az, hogy Marx csak azért terjesztette és terjeszthette ki az angliai anyag analízise útján kapott szintetikus eredményeket a többi országra,

mert ezek ténybeli anyagának elemzése útján megállapította, hogy ezekben az országokban a kapitalista termelési módnak ugyanazok az előfeltételei vannak adva, többé vagy kevésbé fejlett formában, mint voltak Angliában, s ezért *feltette*, hogy ugyanazok az előfeltételek ugyanazokra az eredményekre fognak vezetni ezekben az országokban, mint Angliában. Nem *tudta*, mert nem volt csillagjós, hanem *feltette*, hogy — az ő szavait használva — „az iparilag fejlettebb ország a kevésbé fejlettnak csak saját jövője képét mutatja.” Ezt az eljárást azonban se analízisnek, se szintézisnek nem hívják, hanem hipotézis-alkotásnak nevezik. Ezt a hipotézist valamennyi ország tőkés fejlődése fényesen beigazolta, s ezáltal vált a hipotézis a kapitalista fejlődés bizonyított elméletévé. Hasonlóképpen állapította meg Lenin is még a Népbárátokban, hogy a történelmi materializmus, amikor Marx a 40-es években kidolgozta, még csak hipotézis volt (Lenin Művei I. 135. o.), amelyet csak később igazolt a konkrét tények óriási anyagának vizsgálata — hozzátehetem, az induktív-analitikus és egyben dialektikus módszerrel végzett vizsgálata.

Térjünk át most a dialektika, illetőleg a dialektikus mozgástörvények kérdésére. Nem tudom, észrevették-e az Elvtársak, hogy azok, akik ebben a vitában a dialektikus mozgástörvények iskolás felfogását képviselték, szőröstől-bőröstől átveszik — persze materialista talpára állítása után — a hegeli idealista dialektikát? Éspedig átveszik anélkül, hogy a hegeli dialektika érvényességét a társadalmi gyakorlaton vagy a tudományos gyakorlaton ellenőriznék, illetve anélkül, hogy a gyakorlati ellenőrzést szükségesnek tartanák, és anélkül, hogy feltennék a kérdést: miben különbözik Marx materialista dialektikája — azonkívül, hogy materialista — Hegel idealista dialektikájától? Én mind a kettőt megkíséreltem és egészen természetes, hogy ez a kísérlet az iskolás felfogás képviselőinek ellenállásába ütközik.

Nézzük mi a helyzet először az ellentétek egységével és az ellentmondással kapcsolatban. Hegelnél az ellentétek mindig egységet alkotnak, s ennél fogva kompromisszumra lépnek egymással, Marx szavai szerint — A filozófia nyomorá”-ból idézem — „kiegyensúlyozzák, semlegesítik, megbénítják egymást.” A marxista dialektika ezzel szemben ismeri a valódi ellentétek fogalmát is, amelyeknek, ismét Marx szavaival szólva — itt a Hegeli jogbölcselet kritikájából idézek — „nincs egymással semmiféle közösségük... nem egészítik ki egymást”, hanem „fellángolnak a harc eldöntésére.” Ilyen valódi ellentétek — a Gazdasági-filozófiai kéziratok szerint — a magántulajdon és a kommunizmus, a vallás és az ateizmus. Ezek semmiféle egységet nem alkotnak, nem jön létre közöttük semmiféle kompromisszum, hanem a kommunizmus megsemmisíti a magántulajdonát, az ateizmus megsemmisíti a vallást anélkül, hogy a kommunizmus megszüntén-megmaradó állapotban magában foglalná a termelőeszközök magántulajdonát, vagy az ateizmus a vallást. Ebben bennefoglalatik az is, hogy a fejlődés hasonló — alapvető — eseteiben nem lehet a tagadás tagadásának hegeli formuláját sem alkalmazni, mert a tagadás tagadása Hegelnél mindig azzal jár együtt, hogy a tagadott megszüntén megmarad a tagadásban. Marx végeredményben szembeállítja itt a forradalmi tagadást a konzervatív tagadással, a forradalmi dialektikát a konzervatív dialektikával, amelynél a régi sohasem enyészik el, hanem megszüntén-megmaradó állapotban az újban is fentmarad.

A vita a marxista dialektikának ezt az oldalát nem érintette, vagy inkább megkerülte. A vita az ellentétek egységére korlátozódott, lényegében arra a kérdésre, hogy egy dologhoz ellentétes meghatározások csak más-más vonat-

kozásban tartozhatnak-e hozzá, vagy pedig — mint Hegel gondolja — az ellentétes meghatározások ugyanabban a vonatkozásban tartoznak hozzá a dologhoz? A vitát könyvem a társadalmi jelenségek területére korlátozza, itt kell tehát a kérdést megvizsgálni.

Én azt állítom, hogy a társadalmi gyakorlatot megvilágító tudományos gyakorlat nem ismer logikai ellentmondásokat, nem ismer logikai ellentmondásokat a társadalmi gyakorlatban sem, mert azok az ellentmondások, amelyekkel a társadalmi gyakorlatban találkozunk, mindig úgy keletkeznek, hogy az ellentétes meghatározások más-más vonatkozásban tartoznak hozzá a dologhoz, s ezért minden esetben fel is oldhatók. Szigeti elvtárs ezzel szemben arra hivatkozik, hogy az ellentmondást egy konkrét totalitás, egy konkrét egység keretében kell felfogni, s akkor kitűnik, hogy a hegeli logika álláspontja-e a helyes. Tehát, ha jól értem, ha azt a tételt, hogy a cári Oroszország külpolitikája reakciós volt nyugat felé, és progresszív volt kelet felé, a cári Oroszország egészére vonatkoztatjuk, úgy valóságos, logikai ellentmondással van dolgunk. Ugyanígy, ha Engelsnek azt a tételét, hogy az emberi gondolkodás egyszerre szuverén és nem-szuverén, vagy ha úgy tetszik, abszolútot tartalmaz és ugyanakkor relatív, a megismerés egészére vonatkoztatjuk, úgy újból logikai ellentmondás áll előtűnk.

De könnyű felismerni, hogy itt az egység, a totalitás emlegetése csak arra jó, hogy elhomályosítsa a valódi összefüggést. Lehet persze egységről vagy totalitásról beszélni, de ez nem más, mint maga a dolog, a cári külpolitika vagy a megismerés, amelyhez az ellentétes meghatározások hozzátartoznak. A kérdés csak ezután következik: ugyanabban a vonatkozásban, vagy más-más vonatkozásban tartoznak-e hozzá az ellentétes meghatározások a dologhoz, vagy, ha úgy tetszik, egységhez vagy totalitáshoz? A válasz pedig az, hogy a cári Oroszország külpolitikája nyugati vonatkozásban reakciós volt és keleti vonatkozásban progresszív. Vagy: a megismerés abban a vonatkozásban abszolút, hogy az objektív valóságot tükrözi vissza, abban a másik vonatkozásban pedig relatív, hogy hamis, az objektív valóságban nem létező elemeket is tartalmaz. Egyik esetben sincs arról szó, hogy a cári külpolitika ugyanabban a vonatkozásban volna reakciós és progresszív, vagy az igazság ugyanabban a vonatkozásban volna abszolút és relatív. Ugyanabban a vonatkozásban akkor volna az igazság abszolút és relatív, ha *ugyanabban a részében*, amelyben az objektív valóságot tükrözi vissza, tartalmazna hamis elemeket. Akkor igaz a Hegelnek, hogy ugyanabban az ítéletben, ugyanabban a vonatkozásban van igazság és hazugság.

Lenin nem foglalt állást az itt felvetett kérdésben. De álláspontja teljes világossággal következik más kijelentéseiből. Lenin a következőket írta: „Logikai ellentmondásnak... sem a gazdasági, sem a politikai elemzésben nem szabad lennie.” Ez a gondolkodás törvénye. Azonban, mondja másutt, s mint materialista nem is mondhat egyebet, „a gondolkodás törvényei a tárgyak létezésének formáit tükrözik, teljesen egybevágnak ezekkel a formákkal s nem különböznek tőlük”. Következésképp logikai ellentmondásnak nemcsak a társadalmi elemzésben, a társadalmi elméletben nem szabad lennie, hanem nem lehetséges logikai ellentmondás az elemzés, az elmélet által visszatükrözött társadalmi valóságban sem. Nem lehetséges tehát, hogy a társadalmi valóságban egy dologhoz ugyanabban a vonatkozásban tartozzanak hozzá ellentétes meghatározások — ez volna éppen a logikai ellentmondás — csupán az lehetséges, hogy a dologhoz más-más vonatkozásban tartoznak hozzá ellen-

tétes meghatározások. Ez éppen a dialektikus ellentmondás. A vitában azonban ezt a lenini álláspontot is megkerülték.

A mennyiségi-minőségi változások dialektikájával rövidebben végezhetek. Azt a kérdést, hogy mennyiségen számszerűen mérhető nagyságot kell-e érteni, eldöntötte a marxista tudományos gyakorlat, e tudomány megalapítóinak, Marxnak és Engelsnek gyakorlata. Munkámban utaltam arra, hogy Marx és Engels, mindenesetesen alkalommal, amikor ezt a kérdést érintették, mennyiségen számszerűen mérhető nagyságot értettek. Az ellenkezőre a vitában senki sem hozott fel egyetlen példát sem. Meglepő azonban, hogy Gedő elvtárs, aki engem vádol a szubjektivizmus felé való elhajlással, a dolgok olyan objektív sajátosságát, mint a számszerűen mérhető nagyságot, azon a címen, hogy a mérhetőség az emberi ismeretek állapotától függ, a szubjektivitás körébe utalja. Ezzel a szubjektivitás körébe kerül az egész matematika, s az objektív mennyiségből csak a fokozatosság marad meg, éppen az, amit el akar vetni. S vajon nem tudná-e Gedő elvtárs, hogy a történelmi materializmus nem az egyéni tudat jelenségeivel, hanem a társadalmi jelenségekkel, s ezek között a társadalmi tudat, az osztálytudat jelenségeivel foglalkozik? S hogy ennél fogva a társadalomtudományra nézve tökéletesen közömbös, hogy a kibernetika és a matematika logika esetleg megragadja az egyéni tudat bizonyos mennyiségi oldalait? S a nyelvet egyébként mióta kellene tudati minőségnek tekinteni? Vajon a nyelv nem a társadalmi tudat külső megvalósulása, „természeti anyaga”? Úgy gondolom, hogy itt volna néhány kérdés, amelyet Gedő elvtársnak tisztáznia kellene a maga számára.

Nézzük most a strukturális és a kauzális törvények kérdését. Az volt a benyomásom, hogy ezt a megkülönböztetést a legtöbb felszólaló ugyan többé-kevésbé elfogadta, de óvatos tartózkodással kezeli. Új dolog, tehát jó lesz óvatosnak lenni. Ráadásul megtalálható Comte-nál és Spencernél. Újabb indok az óvatosságra. El szeretném tehát mondani, hogy milyen úton jutottam én el ehhez a megkülönböztetéshez — korábban, mintsem vele Comte-nál és Spencernél találkoztam volna.

Figyelmemet a kérdésre az hívta fel, hogy különböző tanulmányokban folytonosan idézgették Leninnek a következő megjegyzését, amely a Filozófiai Füzetek magyar kiadásának 154. oldalán található: „Az (absztrakt) fogalmak képzése és a velük való műveletek már magukban foglalják az objektív világösszefüggés törvényszerűségének képzetét, meggyőződését, tudatát. Ebből az összefüggésből az okságot kiemelni képtelenség.” Ismétlem, folyton idézgették ezt a megjegyzést, de vele kapcsolatban sohasem tették fel a kérdést — ha az okság az objektív világösszefüggés törvényszerűségének egyik formája, melyek hát az objektív világösszefüggés törvényszerűségének egyéb formái? A társadalomban konkrét oki törvények — az oki kölcsönhatás törvényei — működnek. Milyen egyéb típusú törvények működnek a társadalomban? Talán a dialektikus mozgástörvényekre kell gondolni? A dialektikus mozgástörvények valóban működnek a társadalomban is, de ezek a törvények más, magasabb síkon elhelyezkedő kategóriába tartoznak. A feleletet végül abban találtam meg, hogy mivel az oki törvények az időbeli egymásután törvényszerű viszonyait fejezik ki, a törvények keresett típusa az időben együttlétezés törvényszerű viszonyaira vonatkozik. Ebben megerősített az, hogy Lenin a Filozófiai Füzetek egy másik helyén, a magyar kiadás 197. oldalán arról beszél, hogy a megismerés útja az egyidejű létezésről halad az oksághoz. Minthogy az okság fogalma alá a társadalom oki törvényei tartoznak, kézenfekvő volt,

hogy ezekkel az egyidejű létezés törvényeit kell szembeállítani, a törvényeknek azt a típusát, amelyet korábban állapot-törvényeknek, mostani munkámban strukturális törvényeknek neveztem. Ez tehát az előtörténete a kétfajta törvény megkülönböztetésének, amelyek kimerítik a konkrét társadalmi törvények egész körét, mert a törvénytörvény társadalmi összefüggések vagy az egyidejű létezés, vagy az időbeli egymásután törvénytörvény viszonyait fejezik ki.

Ezekután természetesen ki kellett dolgozni a kétféle törvénytípust, és ki kellett mutatni a köztük fennálló dialektikus összefüggéseket. Ez teljesen új probléma volt, és elkerülhetetlenül nehézségekkel járt. Megoldása bizonyára hibákkal volt és van is egybekötve. De nem az a benyomásom, hogy a kritikusok jó helyen tapogatóznak.

Szigeti elvtárs szerint nálam a kauzális törvény azonos is a strukturális törvénnyel, meg nem is. De ha ez így van, ez, ha nem csalódom, annyit jelent, hogy a két törvénytípus viszonyát dialektikusan fogom fel. Hogy lehet akkor itt metafizikus felfogást vetni a szememre? Szigeti elvtárs a két törvénytípus egységesítését kívánja, ami abban állana, hogy a kauzális törvényt kellene átfogóbb jellegűnek tekinteni. De hiszen én magam is abból indulok ki, — az egész szóban forgó fejezet ezzel a mondattal kezdődik — hogy az oki törvények (az egyenlőtlen kölcsönhatás törvényei) különösen fontosak, mert a mozgásnak, változásnak, fejlődésnek törvényeit képviselik. Másrészt Hoch elvtárs helyesen mutat rá arra, hogy a strukturális törvények a termelési viszonyok adott rendszerét képviselik, s ezért azokat nem lehet másodlagosnak tekinteni a kauzális törvényekkel szemben; mert a kauzális, vagy fejlődési törvények éppen a termelési viszonyok adott rendszeréből következnek. A valóságban persze nincsen ellentmondás a két tétel között. A kauzális törvények azért fontosak, mert a fejlődés törvényei, a strukturális törvények azért fontosak, mert bennük gyökereznek a kauzális vagy fejlődési törvények. Mátrai elvtársnak is igaza van abban, hogy a strukturális és a kauzális törvények megkülönböztetése mögött a dialektikus mozgás két ellentétes pólusa, a megmaradás vagy állandóság és a szüntelen változás rejlik. A szóban forgó fejezetet azonban éppen ennek a megállapításával zártam.

Végeredményben a kérdés az, hogy szükséges-e bevinni a marxista társadalomtudományba a strukturális és a kauzális törvények megkülönböztetését? Hozzájárul-e ez a megkülönböztetés ahhoz, hogy az objektív, törvénytörvény társadalmi folyamat lényegét világosabban láthassuk? Ez a kérdés átvisz bennünket a társadalmi törvények és az emberi cselekedetek viszonyának a területére.

A szóban forgó összefüggés, alapját tekintve, igen egyszerű, feltéve, hogy nem hagyjuk magunkat megzavartatni Sztálin helytelen törvényfogalmának reminiscenciáitól. A kiindulópont az a gondolat, amelyet Marx a Brumaire 18.-ban fejtett ki: „Az emberek maguk csinálják történelmüket, de nem csinálják szabadon, nem magukválasztotta, hanem közvetlenül meglévő, adott és örökölt körülmények között.” Ezt a gondolatot később Engels szabatosabban is megfogalmazta a Starckenburg-hoz intézett ismert levelében: „az emberek maguk csinálják történelmüket, csak hogy adott, őket meghatározó környezetben a készentalált tényleges viszonyok alapján, amelyek közül a gazdasági viszonyok... végső fokon döntenek.”

Marx és Engels szerint tehát az emberek maguk csinálják történetüket, de történeti cselekedeteiket meghatározzák végső fokon a gazdasági viszo-

nyok. Az, hogy az emberek cselekedetei meg vannak határozva, annyit jelent, hogy az emberek törvényszerűen cselekednek. Mi az, ami az emberek cselekedeteit törvényszerűen meghatározza? A gazdasági, vagyis a termelési viszonyok. Ezért nem igen érthető, hogy egy-két felszólaló kifogásolta, hogy a törvény fogalmának kifejtésénél mellőzöm a termelési viszonyok és a termelőerők szerepét, nem elemzem a termelést és a munkát. Hiszen Marx-szal és Engels-szel együtt éppen a termelési viszonyokból indulok ki, és minden marxista számára magától értetődő, hogy a termelési viszonyokat a termelőerők határozzák meg.

Azt a megfogalmazást, amely könyvemben szerepel, hogy ti. a törvények az egyik oldalról az emberi cselekedetekből erednek, el lehet ejteni. Igaz, hogy ezt az álláspontot Lenin fejtette ki a Materializmus és empiriokriticismusban, ahol az emberi cselekedetekből vezette le: „a fejlődésnek objektíven szükségszerű láncolatát”, vagyis az objektív fejlődéstörvényeket — anélkül, hogy mint Gedő elvtárs gondolja, ezzel a szubjektivizmus veszedelmét ránkzúdította volna. De a törvényfogalom rendszeres kifejtésénél helyesebbnek látszik Leninnek ezt a megjegyzését mellőzni és megmaradni Marx—Engels fogalmazásánál, amely szerint az emberi cselekedetek törvényszerűen meghatározottak.

Az emberi cselekedeteket tehát a termelési viszonyok törvényszerűen meghatározzák. A kapitalista termelési viszonyok például úgy határozzák meg törvényszerűen az emberek cselekedeteit, hogy a verseny a kapitalistákat a technika fejlesztésére és tőkefelhalmozásra kényszeríti. E fejlődéstörvények működése viszont elválaszthatatlan a munkások időnként abszolút és állandó relatív elnyomorodásától. Ez pedig a munkásokat arra kényszeríti, hogy a kapitalizmust forradalmi úton megdöntsék. Ezáltal működésbe lép a kapitalizmus forradalmi átalakulásának fejlődéstörvénye.

Ebből látható, hogy az emberek, itt a munkások cselekedeteit, amelyek megvalósítják a forradalmi fejlődés törvényét, közvetlenül más fejlődés- vagy mozgástörvények határozzák meg. Helytelen tehát munkámnak az az álláspontja, hogy az emberek cselekedeteit törvényszerűen csak a termelési viszonyok strukturális törvényei határozzák meg.

Ebből azonban egyáltalában nem következik, hogy a strukturális törvények fogalmát el kell ejteni. Marx és Engels szerint az emberek történeti cselekedeteit, az azok által megvalósuló fejlődés- vagy mozgástörvényeket a gazdasági vagy termelési viszonyok határozzák meg törvényszerűen. Ebből az következik, hogy a termelési viszonyok szintén elemei a törvényszerű összefüggéseknek, maguk is törvényszerűen állanak fent. De a termelési viszonyok, amelyek meghatározzák, létrehozzák a mozgástörvényeket, egy formáción belül állandó viszonyokat, összességükben egy meghatározott gazdasági struktúrát képviselnek. E struktúra törvényszerű viszonyait ki kell fejteni, s e törvényszerű viszonyokat fejezik ki a mozgás- vagy kauzális törvényekkel szemben a strukturális törvények, amilyenek pl. a kapitalizmusban a termelőeszközök tőkés magántulajdona, a termelőeszközök tulajdonából kizárt proletariátus létezése, a profitért való termelés és így tovább.

Én most egyes részleteiben helyesbítettem, vagy inkább — az elhangzott ellenvetésekre tekintettel — továbbfejlesztettem a kéziratban elfoglalt álláspontot. De már az eredeti álláspontommal szemben is jogosulatlan volt az a kritika, hogy túlhangsúlyozom az emberi cselekedetek jelentőségét, és ezzel a szubjektivizmus irányába hajlok el. Már ott kifejtettem — a 92. oldalon — hogy a társadalomtudomány követelményeinek az felel meg, ha a *társadalmi*

Jelenségek törvényszerű összefüggéseit mutatjuk ki, a strukturális és kauzális törvényszerűségek kimutatása útján, s közben az ezek mögött meghúzódó emberi viszonyokat és cselekedeteket — osztályviszonyokat és osztálycselekedeteket, tömegviszonyokat és tömegcselekedeteket — mellőzzük. Csak az ellen léptem fel — s ezért bíraltam Sztálin törvényfogalmát is —, hogy közben elfeledkeznek arról, hogy a társadalmi, a termelési viszonyok emberek közötti viszonyok, s hogy a társadalmi fejlődéstörvények az emberi cselekedetek törvényszerű formáit fejezik ki. S ezt az álláspontomat természetesen most is fenntartom.

Az objektív törvény fogalmának két oldalával kell még foglalkoznom. Az egyik a törvény elvont jellege. A dolog szinte úgy fest, mintha Gedő és Molnár Endre elvtársak most hallanának először a törvények elvont jellegéről és egyenesen megbotránkoznának rajta. Pedig a törvény fogalmához elválaszthatatlanul hozzátartozik az, hogy elvont és a tendencia marxi fogalma éppen a törvény elvont jellegén alapul. Gedő elvtárs úgy találja, hogy a törvénynek absztrakcióként való felfogása odavezet, hogy a törvény tulajdonképpen már nem is érvényesül. A törvény elvont jellegének ilyen értelmezése természetesen helytelen. De Gedő elvtársnak itt nem is velem, hanem Marx-szal kellene vitatkoznia. Én ugyanis „A tőke” megfelelő szövegrészeit szószerint idézve soroltam fel azokat az absztrakciókat, amelyeket Marx a kapitalizmus objektív gazdasági törvényeinek kidolgozásánál szem előtt tartott, anélkül, hogy a törvények objektív jellege, a valóságban is való érvényesülésük miatt bármilyen aggályai lettek volna. Molnár Endre elvtárs viszont amiatt nyugtalanodik, hogy az elvont törvény pozíciójáról állítólag kétségbe lehet vonni a kapitalizmus objektív gazdasági törvényeit, meg lehet engedni annak a lehetőségét, hogy ezek az objektív törvények hatályon kívül helyeződnek a kapitalizmus keretei között. Minthogy materialista vagyok és nem idealista, nem tudom mással megnyugtadni, minthogy az objektív törvények addig maradnak fent és mindaddig fentmaradnak, míg fentmaradnak azok az objektív viszonyok, amelyeknek az objektív törvények absztrakt tükörképei az emberi tudatban.

A másik kérdés a társadalmi törvények statisztikai jellege. Itt az az eljárás bosszulja meg magát, hogy a törvény fogalmát szokásszerűen a dialektikus materializmus elvont keretei között fejtik ki, és csak függelékben utalnak a társadalmi törvény egyes különleges vonásaira. Így jár el „A marxista filozófia alapjai” című munka is, amely a statisztikai törvényszerűség általános, elvont fogalmát fejtegetve, egyetlenegy példát hoz fel a statisztikai törvényszerűség társadalmi érvényesülésére (251. o.). De annyit ez a munka is megállapít, hogy a világon *egyetlen* olyan jelenség, tehát egyetlen olyan társadalmi jelenség sincs, amely a dinamikus törvényszerűség mellett ne állana statisztikai törvények uralma alatt. És — helyesen — azt is megállapítja, hogy a statisztikai törvényszerűség a jelenségek együttesére, nagy összességére vonatkozik, s a véletlenek nagy tömegén *vagy* átlagszámokon alapszik, anélkül, hogy a számszerű kifejezést — mint Hoch elvtárs mondotta, a kvantifikálás lehetőségét — a statisztikai törvényszerűség szükségszerű feltételének tekintené.

Ilyen körülmények között és minden elméleti előzmény nélkül kíséreltem meg, hogy a statisztikai törvényszerűség fogalmát a társadalmi jelenségekre alkalmazzam. Biztosra vehető, hogy ez az első kísérlet nem hibátlan és nem is lehet hibátlan.

Sajnos nincs módomban kitérni minden részletkérdésre, ehelyett megkísérlem összefoglalni a vita eredményeit. Természetesen csak a fő kérdésekre szorítkozom.

Ezek egyrésze olyan, amelyek körül a marxista—leninista irodalomban ma is vita folyik. Idetartoznak a dialektika kérdései. Először az ellentétek, illetve az ellentmondás értelmezése. Ezzel kapcsolatban itt a vitán is elhangzott az a megállapítás, hogy sokan egyetértenek az én álláspontommal. Ilyen a tagadás tagadásának törvénye, amellyel kapcsolatban utaltam arra, hogy Sztálin ezt a törvényt elvetette. Ennek következtében ilyen a mennyiség értelmezésének a kérdése is, mert mint ezt könyvemben kifejtettem, ez a kérdés szorosan összefügg a tagadás tagadásával. A vita nyilván nem tartott és nem is tarthatott igényt arra, hogy ezeket a kérdéseket végérvényesen eldöntse. A strukturális és a kauzális törvények kérdésében itt magán a vitán megoszlottak a vélemények. Voltak, akik ezt a megkülönböztetést hajlandók elfogadni, voltak, akik elvetették. A törvény és az emberi cselekedetek összefüggésének kérdésében alig volt valaki, aki Sztálin álláspontját a maga egészében védelmezte volna. Úgy hiszem, azzal a helyesbítéssel, amit ma megtettem, az álláspontok itt legalább is közel kerültek egymáshoz. Ahhoz a nézetemhez, hogy a történelmi materializmus nem filozófiai tudomány, de elválaszthatatlan egységben van a filozófiával, közeláll az a szovjet vélemény, amely a történelmi materializmusban filozófiai és társadalomtudományi kategóriákat különböztet meg. Ismeretes egyébként, hogy a történelmi materializmus tárgyának meghatározása körül ma is viták folynak a Szovjetunióban és másutt.

Volt azután néhány kérdés, amelyben vita helyett csak deklaratív tételek hangzottak el. Ilyen volt az induktív-analitikus módszer kérdése, a törvények elvontságának és statisztikai jellegének kérdése. Ezekben a kérdésekben én Marx világos álláspontjára hivatkoztam. A vitatkozók azonban kitértek az elől, hogy Marx nézeteivel szembenézzenek. Ahelyett pl., hogy megvizsgálták volna Marx elvont törvényfogalmát, vagy vitatták volna ezzel kapcsolatban álláspontomat, annak az állítólagos káros következményeit hánytorgatták, ha a törvényeket elvontnak tekintjük. Minthogy ezekben a kérdésekben tényleges vitaérvek nem hangzottak el, úgy látszik, az itt érintett egy-két felszólaló eleve lemondott arról, hogy saját nézetét meggyőzően kifejtse.

Ilyen körülmények között, bármilyen kívánatos lenne is, nem tudjuk elérni, hogy a könyv, nyilvánosságra kerülő formájában, csupa közösen kialakított véleményt tartalmazzon. Ugyanakkor számolnunk kell azzal, hogy az olvasók a könyvben a történelmi materializmus filozófiai problémáinak a megoldását fogják keresni. Erre való tekintettel az egyetlen járható útnak azt tartom, hogy a könyv az egyes kérdéseknél utaljon azok vitás jellegére. A kéziratban amúgyis arra törekedtem, hogy az egyes kérdéseket polemikus formában, az eltérő álláspontokkal vitatkozva fejtssem ki. A könyvben utalni kell majd azokra az ellentétes nézetekre is, amelyek a vitában érvekkel alátámasztva felmerültek. Így az olvasó a kérdéseknek nem tételszerű kifejtését fogja kapni, hanem lehetősége nyílik arra, hogy az ellentétes álláspontok között gondolkodva állástfoglaljon.

Simon Endre elvtárs az ellentmondás kérdésében rámutatott arra, hogy ha különböző vonatkozásokban rendelkezik egy tárgy ellentétes meghatározásokkal, akkor nincs konkrét kapcsolatuk egymással, így nem jöhet létre az a feszültség, amely az ellentmondást előre hajtja. A kérdés másik oldala az, amit Arisztotelész mond: egy gondolatmenetben ne forduljon elő két olyan

ítélet, amelyek közül az egyik állít valamit, a másik pedig ugyanazt tagadja. Erre utalt Lenin, amikor azt mondta, hogy nem lehet logikai ellentmondás a helyes elemzésben. Molnár elvtárs ez utóbbi alapján jellemzi a dialektikus ellentmondást, s ez nem helyes. De egyhelyen azt mondja, hogy a dialektikus ellentmondás olyan viszony, amelyben a két oldal tartós együttlétezése nem lehetséges. Ez inkább megragadja a dialektikus ellentmondás természetét. Ennél a kérdésnél nem szabad megfeledkezni arról, hogy az ellentmondás mozgás.

A tehetetlenség törvényével kapcsolatban Simon elvtárs kifejtette, hogy a tehetetlenség törvénye a legszorosabban összefügg az energia megmaradásának törvényével, ami pedig egy olyan törvény, amely minden konkrét esetben nem megközelítő módon, hanem abszolút módon érvényesül. Hiszen, ha a tehetetlenség törvénye nem lenne érvényes, (ez alatt azt érteve, hogy a test megváltoztathatná az eredeti mozgás állapotát anélkül, hogy külső hatás érné) akkor nyilvánvaló, hogy mozgás keletkezne a semmiből, mert a test eredeti energiája hirtelenül megnövekedne, anélkül, hogy a környezetből nyerne új energiát. Nem véletlen, hogy Engels azt mondja (A természet dialektikájában), hogy a tehetetlenség törvénye csak negatív módon fejezi ki a mozgás elpusztíthatatlanságát. Ezért úgy gondolom, hogy éppen a tehetetlenség törvényét kiválasztani, mint olyan példát, amely illusztrálhatja azt, hogy bizonyos törvények csak megközelítően, vagy bizonyos határok között érvényesülnek, nem szerencsés.

Újból felszólaltak Szigeti József és Gedő András elvtársak; vitába szálltak Molnár Erik elvtárs néhány megállapításával és deklarálták, hogy fenntartják előzetesen kifejtett álláspontjukat.

Kiss Arthur elvtárs rámutatott arra, hogy a törvények összefoglaló kifejtése már önmagában is nagy érdem és nagy munka. Emelik a munka értékét az elmélettörténeti kutatások, a törvényfetiszmus bírálata és sok más helyes és gondolatébresztő megállapítás. Mielőtt bíráló megjegyzéseit kifejtette, Kiss elvtárs nyomatékosan hangsúlyozta, hogy nem szubjektív rosszindulat, hanem őszinte segítő szándék vezeti, akárcsak az előtte szóló elvtársakat.

Az első elvi kérdés, amelynek megoldásával nem értek egyet — mondta Kiss elvtárs — a történelmi materializmus filozófiai jellegével kapcsolatos. Molnár elvtárs érvelése, ha jól értem, a következő: a történelmi materializmus nem a filozófiából lett transzponálva, mint ahogy ezt Sztálin állítja, hanem a társadalmi gyakorlatból; ezért nem lehet a történelmi materializmust a filozófiai tudományok részének tekinteni. Ennek az érvelésnek egyik hibája az, hogy szembeállítja az eredet kérdését a filozófiai jelleg kérdésével. Az, hogy mi honnan származik önmagában véve nem adhat választ arra, hogy mi micsoda. Mert ha úgy tesszük fel a kérdést, hogy a filozófiai elméletek pedig honnan erednek, látni fogjuk, hogy azokat is a gyakorlatból merítették. Ha a gyakorlatból való származás a filozófiai jelleg elleni érv, akkor az ellene szól a többi filozófiai elmélet filozófiai jellegének is. Másodsor, ha a származás dönti el az elmélet filozófiai jellegét, akkor hogyan kell értelmezni Leninnek a „Filozófiai füzetekben” található utalását, hogy az egész „Tőkét” nem lehet megérteni Hegel ismerete nélkül. Ez a megállapítás arra utal, hogy a társadalomtudományi megállapítások bizonyos mértékig a filozófiából is erednek, illetve azon alapulnak, anélkül, hogy ezek is a filozófiához tartoznának. Molnár elvtárs második érve, hogy Marxnál, Engelsnél, Leninnél sem találhatunk erre vonatkozó utalást. Az a kérdés, hogy a történelmi materializmus

része-e a filozófiának, vagy nem, az ő idejükben ilyen megfogalmazásban tényleg nem merült fel. Viszont számtalan tény bizonyítja, hogy Marx, Engels, Lenin a materialista történelem felfogásáról beszélve, azt, mint filozófiát tárgyalják.

A Molnár elvtárs álláspontja ellen felhozott következő érv már nem annyira szövegértelmezés jellegű, mint inkább a gyakorlatból indul ki. A lét két nagy területét különböztetjük meg: a természetet és a társadalmat. Mint ismeretes, a történelmi materializmus a társadalmi valóság legáltalánosabb törvényeit foglalja össze. Létezik-e a természetnek a dialektikus materializmus általános elvein kívül olyan mértékű általános törvényekbeni ábrázolása, mint amilyeneket a történelmi materializmus a társadalom egészéről tükröz? Nem létezik. Molnár elvtárs azt mondta a biológiai fejlődés törvényeiről, hogy azok is világnézeti jellegűek, de ebből nem következik az, hogy azok a filozófiához tartoznak. Erre azt lehetne ellenvetni, hogy a társadalmi lét és társadalmi tudat viszonyáról szóló elmélet, amelynek segítése, iránymutatása nélkül nem lehet vizsgálni a társadalmat. Ilyen értelemben, ahogy általában a filozófia segíti a tudományokat, a történelmi materializmus, mint filozófiánk egy része, segítséget nyújt a többi társadalmi tudomány számára. Ha viszont a biológiai fejlődés elméletét nézzük, ez az elmélet már nem érvényes pl. az élettelen világra. Vagyis itt az általánosság egy egész léterületet átfog, a másik általánosság a létnek egy igen szűk területére korlátozódik.

Csatlakozom Szigeti elvtársnak ahhoz a megjegyzéséhez, hogy a filozófiához hozzátartozik a társadalomról szóló általános kép is. Ez a filozófia része volt és maradt. Történelmileg bizonyított dolog, hogy filozófusok általában az egész világnézet, a legáltalánosabb világtkép nyújtásának igényét kielégítve, a társadalom kérdéseire vonatkozóan is igyekeztek választ adni. A jelenlegi időszakban az egzisztencialistáknál torz módon ugyancsak elsősorban a társadalmi vonatkozások azok, amelyek a filozófiájukat képezik. Lehet-e olyasféle álláspontra helyezkedni, hogy azelőtt a legáltalánosabb társadalmi kérdések megválaszolása filozófia volt, ma pedig már nem az? Menjünk tovább. Vajon a dialektikus materializmus minden általános társadalmi kérdésre meg tudja-e adni a helyes materialista választ? Önmagában véve — véleményem szerint — nem. Csakis a legáltalánosabb törvényeknek a társadalomban való specifikus érvényesülését tükröző történelmi materialista elmélet tud konkrétan számot adni a társadalom általános törvényeiről és így kiegészíti és pontosabbá teszi a dialektikus materializmus nyújtotta általános képet. Erre utalt Lenin, amikor azt mondta, hogy Marx és Engels a materializmust azzal tették következetesebbé és mélyebbé, hogy kiterjesztették a dialektikus materializmust a társadalomra és létrehozták a történelmi materializmust. A történelmi materializmus a társadalmi és történelmi tudományok módszertani alapja. Márpedig nem ugyanúgy szolgál módszertani alapul, mint pl. az általános biológia, vagy az elméleti fizika némelyik megállapítása a fiziológusok vagy a fizikusok számára. Megállapításai az egész társadalomtudomány számára mind az egész koncepciót, mind a részletek kutatását lényegesen meghatározó iránymutatást adnak. Mindezek alapján a történelmi materializmust filozófiának kell tekinteni.

A törvényeket illetően az a véleményem, hogy sok helyes törekvés és gondolat ellenére elhomályosodott az, hogy a törvény *determináló* jellegű. Molnár elvtárs munkája elején ugyan arról, hogy a törvény determinálja az emberek cselekedetét és indokolásul hozza, hogy mi a világ anyagi egysége

alapján állunk, ennél fogva a társadalomra is érvényesnek ismerjük el a determinációt. Ez az okfejtés azonban tulságosan általánosan deklarálja a meghatározottság elismerését. Ugyanakkor a törvények problémájának magyarázata során ez a meghatározó, determináló jellegről szóló gondolat nem kap elég hangsúlyt. Az oksági törvény megfogalmazásánál pl. Molnár elvtárs hangsúlyozza, hogy az oksági törvény időbeni viszonyokat, összefüggéseket tükröz. Ugyanakkor e törvény meghatározásában — úgy érzem — nem kap helyet, hogy az oksági törvény másik fontos eleme a kiváltás mozzanata, a meghatározás mozzanata. És ez — azt hiszem — nem egyszerűen fogalmazásbeli hiba, hanem Molnár elvtárs egész törvénykoncepciójával összefüggő valami. Mert, hogyha később azt szögezi le, hogy az oksági törvény az emberi cselekedetektől ered, akkor ennek szögesen ellentmondana annak a megállapításnak elismerése, miszerint az oksági törvény is meghatározza az emberek cselekedetét.

Annak a tételnek túlhangsúlyozása során, mely szerint a törvény viszonyokat fejez ki, Molnár elvtárs eljut egész odáig, hogy a 89. oldalon Sztálin nem mindenben helyes törvénykoncepcióját már úgy fogja fel, hogy Sztálin a törvényt, ami Molnár elvtárs szerint szubjektív *tükrözés*, szembeállítja a valósággal és a valóságot akarja attól függővé tenni. Itt ismét problémát okoz a törvény értelmezése. A törvény lényeges viszony, de ez a viszony nem az emberek által történő kiemelés következtében válik lényeges viszonyná, hanem objektíve létrejövő és ható lényeges viszony. Amikor mi társadalmi törvények érvényesüléséről beszélünk, akkor nem valamiféle szubjektív tükrözésnek az emberek cselekedeteit meghatározó szerepéről, hanem arról van szó, hogy az objektíven ható lényeges viszonyok meghatározzák az emberek cselekedetét. Egy másik kérdés azután, hogy ezeknek a lényeges viszonyoknak a helyes ismerete, helyes tükrözése hogyan befolyásolja az emberek cselekedetét.

A törvény determináló jellegét mossa el a társadalmi törvényeknek a statisztikai törvényekkel való azonosítása is. A statisztikai törvény jellegéből fakad, hogy az leíró jellegű. Tehát nem magát a folyamatot jelenti, hanem a folyamatnak többé-kevésbé adekvát kifejezését, megközelítését kívánja adni. Egy másik vonatkozása ennek az ilyenfajta törvénynek — úgy vélem — az, hogy a statisztikai törvény a valószínűséget jelzi és nem foglalja kellőképpen magában a determinálás mozzanatát. Mert hiszen itt egy olyan megközelítésről van szó, amely egyelőre még a jelenségek mögött rejlő, azokat kiváltó szabályozó tényezőkre nem képes kitérni.

A determináltság bizonyos elhalványítása rejlik abban a magyarázatban is, amit Molnár elvtárs a törvények érvényesülése során megmutatózó kivételek kérdésével kapcsolatban ad. Az érvelés nem szerencsés. Mind a két példánál az tűnik ki, hogy vannak ugyan meghatározott törvények, mivel azonban ezek nem minden esetben valósulnak meg úgy, ahogy ez a törvényben elő van írva, ezek a törvények csorbulást szenvednek, sőt talán nem is léteznek. Így például Molnár elvtárs azt, hogy a társadalomnak általános fejlődési törvénye van, arra való hivatkozással vonja kétségbe, hogy nem minden nép járta be azt a fejlődési utat, ami az 5 társadalmi alakulattal kifejezhető. Ugyanezzel az érveléssel találkozunk az erőszakos forradalom törvényével kapcsolatban: mivel az nem minden esetben érvényesült, ezért Molnár elvtárs szerint, ezt nem lehet egy olyan törvénynek minősíteni, amely általában érvényesül. Bár a tények megállapítása helyes, jelenti-e a törvény alóli kivétel

egy-egy országokban, egyes történelmi korszakokban, hogy következőleg nincs is ilyen általánosan érvényesülő társadalmi törvény? Abból, hogy a törvény nem minden esetben érvényesül úgy, ahogy az elő van írva, véleményem szerint, nem következik az, hogy nem létezik, vagy hogy nem általános ez a törvény. Meg kell magyaráznunk, hogy hogyan érvényesül ez a törvény, mi az oka a törvénytől való egyes eltéréseknek. De ezért látni kell, hogy a törvény általában és egészében mégis csak meghatározza azokat a jelenségeket, a jelenségek egész körét, amelyekre vonatkozik. Még egy példa Molnár elvtárs érveléséből, ahol — úgy érzem — a legpregnansabban kifejezésre jut: a törvény általánosságának és determináló jellegének vitatása. Ez ama tétele, amely szerint a társadalmi törvényszerűség általában csak a nagy tömegek akaratát határozza meg, az egyénét viszont nem. Abból, hogy vannak örültek, vannak osztályárulók, még nem következik az, hogy nem érvényesül például az emberek osztály-determináltsága. Még abban az esetben is, amikor egyes emberek cselekedeteikben szembe látszanak fordulni vele, a törvény a nagy tömegeknél változatlanul hat, az egyénnél is hat, csak ebben az esetben más, ellentendenciával szemben háttérbe szorul.

Ami a munka más részein a strukturális törvény meghatározó jellegéről elhangzik, úgy tűnhetne hogy az a determináltságot hangsúlyozza. Ez azonban nem egészen van így. Először is nem eléggé kimunkált a strukturális törvényekre vonatkozó rész. Másodszor, ha egyhelyütt Molnár elvtárs el is ismeri a törvények cselekvést determináló jellegét, más helyen, amikor a szerző arról beszél, hogy a cselekvés determináltsága az egyénre nem vonatkozik, már problematikussá teszi azt.

Nem egészen pontos és nem helyes az, hogy már a szükségszerűség felismerése is lehetővé teszi a szabad cselekvést. Ebből következik azután, hogy egyes helyeken a szerző arról ír, hogy a kommunista párt már a kapitalizmusban véget vet a kapitalista társadalomnak törvényei uralmának. Vagy másutt találkozunk azzal az állítással, hogy az a munkás, aki osztályharcos, már ezzel szabadabbá válik. Ez a felfogás — úgy érzem — szubjektivisták irányba mutat.

A vitatható kérdések harmadik nagy csoportja, a törvény-koncepció magyarázása közben kifejtett tételek. Idő és hely hiányában nagyon röviden csak jelezni szeretném ellenvetéseimet.

Vannak olyan megállapítások, amelyek politikai félreértésekre vezethetnek. Így például szó esik arról, hogy a parasztságnak csak vélt érdeke a termelőszövetkezeti forma. Ezzel szemben a munkásosztály képviseli a termelőerők fejlődésének szükségleteit. Hibás az osztálymeghatározás azonosítása a kizsákmányolási viszonyal is.

Előfordulnak azután sajátos és hibás elvi tételek. Az első ilyen, amit már tisztázott a marxista irodalom — az erőszakos forradalom és a békés út szembeállítása. Véleményem szerint nem ezek állnak egymással szemben, hanem a fegyveres felkelés és a békés út, a polgárháború és a békés út. A forradalom mindenkor feltételezi, akár a békés út esetén, akár a fegyveres felkelés esetén, a forradalmi erőszakot. (Ott, ahol az a tárgybeli érvelés Leninre hivatkozik, van bizonyos fogalmazásbeli gyengeség, a lenini gondolatok nem pontos magyarázása, amire a szerkesztésnél ki kell térni.)

A másik ilyen probléma az imperialista háború törvényei megszűnésének kérdése. Itt Molnár elvtárs egy vonatkozást emel ki: az imperialisták egymás közötti harcát és csupán erre szűkíti a törvényt. Nem értek azzal

egyed, hogy a klasszikus kapitalizmusban ez a törvény nem érvényesült, az imperializmusban egyideig hatott, de ma már ki van zárva, vagy többé-kevésbé ki van zárva az érvényesülése.

A következő probléma a szerzőnek az érdek kérdésével összefüggő felfogása. Az érdeket egyhelyütt Molnár elvtárs a testi szükségletekre korlátozza. Más helyen az érdekről csak mint lelki tényezőről beszél. Ezek a megállapításai nem helyesek. Egyrészt, véleményem szerint az érdeket nem lehet lelki tényezőnek feltüntetni. Másfelől, mikor keressük az érdek materialis alapját — nem lehet azt csak a testi szükségletekben felfedni. Hogyan lehetne, mondjuk egy osztály érdekét visszavezetni a testi szükségletre? A hatalomért folyó harc, ami ténylegesen érdeke a munkásosztálynak, hogyan vezethető erre vissza?

Nem célszerű, sőt hibás a békés versenynek olyanfajta tárgyalása, hogy az a jövőben annyira jelentőssé válik, hogy kizárólag ez fogja eldönteni a kapitalista országokban lévő viszonyok fejlődését. Úgy érzem, itt a békés viszony hatásának, a külső ellentmondás hatásának túlértékeléséről és a belső ellentétek jelentőségének a lebecsüléséről van szó, ami nagyon veszélyes. Rendkívül problematikus az a magyarázat is, amit Molnár elvtárs a terömelő-erők jövőbeni jelentőségéről ad.

Wirth Ádám elvtárs összefoglalva a vita eddigi tanulságait megállapította, hogy a vitát szélesebb körben — sajtóban is — folytatni kell. A vita jó, hasznos és színvonalas volt és lépést jelentett a kérdések tisztázása felé. A vita eredményességét lehetővé tették elsősorban Molnár Erik elvtárs könyvének pozitívumai, melyek jó kiindulópontot jelentettek a vitához. Másodszor a vita eredményességéhez hozzájárult annak jó, pártszerű, elvtársias légköre és bátor szókimondása. Helyes volt az is — mondotta Wirth elvtárs — hogy a hozzászólók többsége a lényegre koncentrált a figyelmét és ha vitatkozott Molnár elvtárs nézeteivel, és azokat tévesnek tartotta, kereste ezeknek a tévedéseknek a forrását. A vitatott kérdésekben a megoldás egészét, mondhatnám úgy, hogy az egyes kérdésekre adott válaszoknak a koncepcióját feszegette, még azon az áron is, hogy olyan összefüggéseket kellett bizonyos esetekben átgondolni, amelyek a könyvben nem teljesen világosak, amelyekkel ellentétes tendenciák is találhatók. Azért kívánom ezt kiemelni, mert talán akadnak, akik a vitának vagy kritikának ezt a módszerét kérdésessé teszik. Szerintem a mondanivalónak ilyen elemzése hozzátartozik a vitához, ez a feltétele annak, hogy a vita ne a felszínen mozogjon, hanem a lényeges nézeteltéréseket hozza fel.

A harmadik momentum, ami elősegítette a vitát az, hogy a felszólalók nem korlátozódtak általában a könyvnek, a könyv tételeinek a kritikájára, hanem szembenéztek azokkal a nyitott kérdésekkel is, amelyek itt napirenden voltak, alkotó választ kerestek ezekre a kérdésekre és ha vitatkoztak Molnár Erik elvtárs felfogásával, ezt nem azért tették, mert az új és eltér a megszokottól, hanem azért, mert a szerző szerintük nem ad megnyugtató választ a valóban meglevő problémákra. Nézzük ebből a szempontból azt a kérdést, amely központi helyet foglalt el a vitában; ez a társadalmi törvényeknek és az emberi cselekvés viszonyának a problémája. Ha nem tévedek, egy felszólaló sem tekintette ezt a kérdést lezártnak abban a formában, ahogy ez Sztálin legutolsó műveiben szerepelt. Mindenki abból indult ki, hogy a Sztálin által javasolt megoldás egyoldalú, annak bizonyos kisebb-nagyobb fogyatékos-ságai vannak, ezeken túl kell haladnunk és a kérdést sokoldalúan — filozófusok, közgazdászok, történészek közös erőfeszítésével — kell megoldani.

Abban persze vita volt, hogy a sztálini törvény-koncepciónak a kritikájában meddig szükséges és lehetséges elmenni úgy, hogy ebből a felfogásból a helyes elemeket, elsősorban a társadalmi törvényeknek az objektív jellegét ne vessük el.

Ez vonatkozik nemcsak a törvény kérdésére, hanem a többi vitakérdésre is, így például a marxista dialektika értelmezésére, a marxista dialektika egyes törvényeinek értelmezésére is. Itt sincs szó arról — és ha valaki így fogná fel a dolgot, hát rosszul teszi —, hogy a marxista filozófia jelenlegi eredményeit mi véglegeseknek és minden vonatkozásban lezártaknak tekintjük. Arról viszont lehet és kell vitatkozni, hogy helyes-e az az általános értékelés, amit ebben a kérdésben a marxista filozófia helyzetéről Molnár elvtárs mai válaszában adott. Arra gondolok, hogy Molnár elvtárs szerint a marxista ismeretelméletet, a marxista dialektikát meg kell újítani, meg kell tisztítani a rárakodásoktól és itt Leninnek az „Állam és a forradalom” c. művére hivatkozott, amely hasonló nagytakarítást végzett el az állam kérdésében. Azt hiszem, ez a párhuzam sántít, mert bár vannak nyitott kérdések a marxista ismeretelméletben, a marxista dialektika értelmezésében és vitatkozunk is ezekről a kérdésekről, de itt nincs szó a marxista ismeretelméletnek és a marxista dialektikának olyan eltorzításáról és olyan elsüllyesztéséről, mint amivel Leninnek szembe kellett néznie az „Állam és forradalom” kidolgozásakor.

A következő lépés a vita folytatásában az lenne — és itt kell megkezdeni ezt a lépést —, hogy ha nem is tudunk közös eredményre jutni az egyes kérdésekben, most már világosabban körülhatároljuk a problémákat, azokat a kérdéseket, amelyre az elkövetkezendő vitákban koncentrálnunk kellene a figyelmünket. Ha megengedik az elvtársak, én erre tennék röviden kísérletet, támaszkodva a felszólalásokra és magának Molnár elvtársnak a válaszára.

Szerintem ezeket a kérdéseket három nagy csoportba lehet osztani. Az első csoportba azokat a kérdéseket sorolnám, amelyek a marxista filozófiának a tárgyát érintik, ezen belül is a történelmi materializmus helyét, a történelmi materializmus jellegét, viszonyát a dialektikus materializmushoz. Én sem tudom elfogadni azt a megoldást, amely a történelmi materializmus nem filozófiai tudományrak, hanem csak általános társadalmi elméletnek, általános történelmi elméletnek tekintti. Helyes az a törekvés — és itt valóban van pótolnivalónk —, hogy a történelmi materializmus tárgyalása során a világnézeti, filozófiai problémákat ragadjuk meg. Molnár Erik elvtárs is erre tesz kísérletet. De szerintem a megoldás nem az, amit Molnár Erik elvtárs könyvében elénk terjeszt, hogy tudniillik ezeket a filozófiai problémákat a történelmi materializmuson kívül keressük. A megoldás szerintem az, hogy éppen a történelmi materializmusnak a filozófiai jellegét kellene jobban kidomborítani.

A történelmi materializmus elválasztása a marxista filozófiától ezen túl, szerintem, két másik szempontból sem helyes. Mind a kettőről beszéltek már az elvtársak. Az egyik az, amit Szigeti elvtárs úgy fogalmazott meg, hogy az ellentmond a marxista filozófia, a marxista világnézet teljesség-igényének. És itt nemcsak arról van szó, hogy a társadalmi kérdések helyes világnézeti megoldása is hozzátartozik világnézetünk teljességéhez, hanem arról is, hogy a dialektikus materializmus és a történelmi materializmus között sokkal szervesebb kapcsolat van abban az összefüggésben is, hogy a dialektikus materializmus központi problémái megoldhatatlanok a történelmi materializmus nélkül. A marxista ismeretelmélet önmagában, ha nem a törté-

nelmi materializmusra épülne, ingatag talajon állna, olyan kérdések, mint a gyakorlat szerepe a megismerésben, az objektív és a szubjektív tényezőknek a viszonya — mind igénylik a történelmi materializmus tételeinek, gondolatainak a mozgósítását.

A másik dolog, amit kiemelnék, a történelmi materializmus módszerét érinti. Molnár Erik elvtárs a könyvében, de különösen itt a válaszában világosan megfogalmazta, hogy a történelmi materializmust azért választja el a filozófiától, mert szerinte a történelmi materializmus nem egyes filozófiai tételek, logikai következtetések útján, nem deduktív módon épül ki, hanem a társadalmi valóság, a gyakorlat általánosítása alapján. Ez azt is jelenti, hogy a filozófiát — a történelmi materializmussal szemben — úgy fogja fel, mint amely saját tételeinek logikai kiterjesztése útján, deduktív úton fejlődik. Ha nem így fogja fel, abban az esetben elesik az értelme annak a megkülönböztetésnek, a marxista filozófia és a történelmi materializmus között, melyet ebből a szempontból tesz. Mert ha az egész marxista filozófiát úgy fogjuk fel, hogy az elsősorban a valóság, a természet és a társadalom gyakorlati vizsgálatára épül, ennek tapasztalatait általánosítja, akkor ebbe belefér az is, hogy a történelmi materializmus is — a marxista filozófia szerves részeként — természetesen a társadalmi valósággal és a társadalmi gyakorlattal szoros összefüggésben, arra támaszkodva jött létre és fejlődik tovább. Más részről viszont azt hiszem, hogy a történelmi materializmus továbbfejlesztésénél sem mondhatunk le a filozófia egyes tételeinek logikai úton történő, deduktív alkalmazásáról, az elért filozófiai eredményeknek, világnézeti következtetéseknek a felhasználásáról. Ha a történelmi materializmus geneziséét, kialakulását nézzük, akkor is azt látjuk, hogy — Molnár Erik elvtárs idézte már itt Leninnek ezt a gondolatát —, a történelmi materializmus először, mint hipotézis jelentkezett és ennek a hipotézisnek a kiépítésében a már elért világnézeti eredményeknek, a materializmusnak és a dialektikának „deduktív“ felhasználása is bizonyos szerepet játszott és csak később került sor ennek a hipotézisnek az igazolására szélesebb és részletesebb társadalmi anyag alapján.

A másik nagy kérdéskomplexum — a társadalmi törvényeknek a problémája. Ezen belül is két kérdés állt a mostani vita előterében. Az egyik: a strukturális és oki törvénynek a megkülönböztetése. A másik: a törvények objektív jellege és az emberi cselekvés.

Az első kérdésben a hozzászólók egy része ezt a megkülönböztetést bizonyos fenntartásokkal elfogadta, de nem látta megnyugtatóan tisztázottnak a megkülönböztetés tartalmát, más felszólalók magát ezt a megkülönböztetést is kétségessé tették. A magam részéről úgy vélem, hogy a társadalmi törvényekben belül indokolt bizonyos valóban meglévő, és reálisan fennálló mozzanatoknak a megkülönböztetése, így pl. az ok és okozat viszonyának, valamint a struktúra problémájának a kiemelése. Ezeknek a vizsgálata valóban elősegíti a társadalmi törvények lényegének, természetének, mechanizmusának, érvényesülésének jobb megértését. Másrészt én sem tudom elfogadni, hogy ezeknek a valóban meglévő, és relatíve önálló mozzanatoknak az alapján a törvényeknek két különálló sorát hozzuk létre. Molnár elvtárs a válaszában utalt bizonyos motívumokra, amelyek őt ebben a megkülönböztetésben vezették. Leninnek a Filozófiai Füzetekben kifejtett egyik gondolatára hivatkozott, arra, hogy Lenin megkülönbözteti az egymás mellett, vagy egyidőben létezés viszonyának a felismerését az oki összefüggés felismerésétől. Azt hiszem, hogy Lenin-

nél nem a kettőnek olyan szembeállításáról van szó, aminek az alapján a törvények két külön sorát különböztethetjük meg, hanem Lenin a megismerés folyamatát, a megismerés elmélyülését érzékelteti és itt arra utal, hogy az egyidőben való létezés felismerése csak egy lépcsőfok az oki összefüggésnek a felismerésében. Ha elfogadjuk a strukturális és az oki mozzanatoknak a kiemelését, akkor azt feltétlenül el kell határolni ettől a problémától, mert itt már egy más kérdésről van szó.

A törvények kérdéskomplexumának másik része, amit kiemelnék, az emberi cselekvésnek a problémája. Itt új helyzetet teremt a vitában az a tény, hogy Molnár elvtárs a legvitatottabb formulákat visszavonta és a magam részéről érdeklődéssel várom, hogy a könyve átdolgozásánál ez a kérdés hogyan fog szerepelni. De függetlenül az átdolgozástól, olyan kérdés ez, amellyel a jövőben is foglalkoznunk kell.

A harmadik kérdéskomplexum a marxista dialektikának az értelmezése. Bár ezen a vitán ennek a kérdésnek a kontúrjai alakultak ki legkevésbé, mégis helyes, ha ezt a kérdést kiemeljük, mint olyan problémát, amire a jövőben még nagyobb figyelmet kell fordítani. Itt felmerül egyrészt a dialektikus mozgástörvényeknek az értelmezése; másrészt az a probléma, hogy a dialektikus materializmus módszerét mennyira tudja Molnár elvtárs következetesen alkalmazni, van-e könyvében olyan letérés erről a módszerről, amire az elvtársak rámutattak (megítélésem szerint van ilyen); a harmadik probléma, amit éppen csak érintettek az elvtársak a felszólalásokban, ennek a kérdésnek a történelmi aspektusa, a marxista dialektika viszonya a hegeli dialektikához, ami ugyancsak hozzátartozik ehhez a kérdéskomplexumhoz.

Az általam itt kiemelt kérdéseken kívül persze még nagyon sok probléma felmerült, ami részben az itt jellemzett kérdéskomplexumokhoz tartozik, illetve amelyek önmagukban is megérdemlik a vitát, ezekre én itt most nem akarok kitérni.

A további vita menete szempontjából szeretnék néhány javaslatot tenni. Az egyik javaslatom az, hogy ennek a vitának az anyagát, főbb gondolatait ismertessük a Filozófiai Szemlében. Ez hasznos lenne azért is, hogy szélesebb körben tudjanak a vitába bekapcsolódni az elvtársak. A következő lépés az lenne, hogy miután Molnár elvtárs könyvének az átdolgozása után is nyilván sok nyitott probléma marad, hogy ezt a vitát szélesebb körben és már nyilvánosság előtt, írásos formában, sajtóban, a Társadalmi Szemlében, Filozófiai Szemlében, esetleg más folyóiratokban is folytassuk. Végül pedig javaslom, hogy a vitában felmerült kérdéseket — elsősorban az általam kiemelt három kérdéskomplexumra gondolok — Molnár elvtárs könyvétől függetlenül is próbáljuk sokoldalúan megvitatni, illetve ezeknek a kérdéseknek a kidolgozására az egyes intézményekben, a tudományos munkában nagyobb figyelmet fordítani. Gyakran hangzotatjuk, hogy a tudomány, így a filozófia is, csak alkotó tudományos vitákban fejlődhet tovább. De ezek a viták nem mindig a fő kérdések körül folynak, hanem gyakran egyes elszigetelt ötletek, vagy hajánál fogva előrángatott kérdésekből indulnak ki. Most itt az alkalom, hogy valóban napirenden levő, fontos kérdésekről szükséges és hasznos vitákat szervezzünk.

Kedves Elvtársak ! Ülésszakunk végéhez értünk. Én csak egészen röviden akartam összefoglalni a felmerült kérdéseket, mert Wirth elvtárrsal, a Filozófiai Munkaközösség titkárával a múltkori ülés anyagát megbeszéltük és ő ennek alapján alakította ki összefoglalóját. Minthogy azonban Molnár Erik elvtárs mai felszólalását természetesen nem tudtuk előzetesen megbeszélni, így szükségessé vált, hogy némiképpen kiegészítsem Wirth elvtárs felszólalását.

Előre szeretném bocsátani, hogy mindazzal teljesen egyetértek, amit Molnár Erik elvtárs könyvének a pozitívumairól itt az elvtársak elmondtak. Én úgy vettem ki már a múltkori ülésen elhangzottakból — és ez megerősödött bennem a jegyzőkönyv elolvasása után —, hogy a felszólalók nagy része alapján egyetértett azokban a fő kérdésekben, amelyekre itt Wirth elvtárs utalt. Ezekkel az elvtársakkal vitatkozott itt egyrészt Molnár Erik elvtárs, másrészt természetesen ők is vitáztak a felszólalásuk során Molnár elvtárs felfogásával. Ezért mindjárt le szeretném szögezni, hogy Szigeti József, Sándor Pál, Gedő András és Molnár Endre elvtársak (és még néhány elvtársat felsorolhatnék) álláspontjával fő vonalában teljesen egyetértek. Lényegében az általuk kifejtetteket tartom a helyes marxista álláspontnak, legalábbis a mai ismereteink alapján. Ez felel meg tudomásom szerint a mai álláspontnak a Szovjetunióban is, amely álláspontot az SZKP illetékes szervei és a tudományos kutatók megfelelő viták után, különféle könyvekben, tankönyvekben, dokumentumokban, határozatokban kifejezésre juttattak.

Természetesen ez sem dogma. Azért hangsúlyozom, hogy ez *mai* álláspontunk, mert lehetségesnek tartom, hogy a tudományos kutatás fejlődésével egyik-másik kérdésben módosulhat véleményünk. A marxista tudomány mai állása szerint azonban nem látjuk be, hogy a vitatott fő kérdésekben álláspontunkat módosítanunk kellene. Ugyanakkor hangsúlyozni szeretném, hogy Molnár elvtársnál éppen azt tartom nagyon értékesnek, hogy állandóan dolgozik, kutat, újra és újra felvet problémákat, igyekszik továbbfejleszteni az elméletet és e tekintetben kétségtelen, hogy Molnár elvtárs igyekezete tiszteletre és elismerésre méltó. De kétségtelen, hogy egy sor kérdésben különbség van a mi álláspontunk és Molnár Erik elvtárs álláspontja között.

Nagyon sok ellentmondás van abban, amit Molnár elvtárs a könyvében is kifejt és amit itt ma is elmondott. Én nagyon örülök annak, hogy ezt írásban is átadta, mert így sokkal könnyebb vitatkozni, mintha az ember csak az emlékezetére lenne utalva. Nem tartom szerencsésnek, hogy az elvtársak a vitában egy kissé megfélekedtek a társadalmi törvények kérdéséről. Persze nem mindenki, de néhányan kétségtelenül megfélekedtek a legdöntőbb kérdésekről, amelyek Molnár Erik elvtársnak a másik könyvével kapcsolatos vitákban nagyon élesen kirajzolódtak. Tulajdonképpen miről vitatkozunk e tekintetben Molnár elvtárrsal? Arról, ami a kéziratának 89. oldalán határozottan meg van szövegezve. És pedig úgy van megszövegezve, hogy a társadalmi törvények hatályon kívül helyezhetők. A mi véleményünk szerint Sztálinnak nem egy hibája volt, de nem elsősorban elméleti kérdésekben, amint ezt az SZKP KB-a is leszögezte különféle pártdokumentumokban. Sztálint a társadalmi törvényekről vallott nézetei alapján is lehet bírálni. Jogosan bírálják azt pl., hogy az emberi cselekvés közvetítő szerepe elhomályosul nála. De Sztálin azokkal a szubjektivistá felfogásokkal vitatkozott, amelyek elhomályosították a társadalmi

törvényekre vonatkozó legdöntőbb kérdést, azok objektív jellegét. Most Molnár elvtárs viszont úgy vitatkozik Sztálinnal ebben a kérdésben, hogy lényegében azt vallja, hogy a törvények hatályon kívül helyezhetők. És ebből a szempontból mindegy, hogy megkülönbözteti, hogy milyen törvények helyezhetők hatályon kívül, bár ezt sem mindig különbözteti meg. Szó szerint idézem, ellenőrizni lehet. „Ezzel szemben Marxnak abból a tételéből, hogy az emberek maguk hozzák létre és változtatják meg a termelési módjukat és termelési viszonyaikat, az következik, hogy az emberek képesek megváltoztatni és hatályon kívül helyezni a termelési módjukat és termelési viszonyaikat szabályozó törvényeket, tehát éppen az alapvető társadalmi törvényeket.” (Molnár elvtárs közbeszól: Olvassa tovább! Szerényi elvtárs: Azt is el fogom olvasni Molnár elvtárs!) Ebből azonban már az is következik, amit Sztálin — véleményem szerint helyesen — állított; az tudniillik, hogy nem helyes ez az álláspont. Marx álláspontjából nem az következik, amiről itt Molnár elvtárs beszél. Marxnak az az álláspontja, hogy a termelőerők fejlődése következtében és az emberi cselekvés útján megváltoznak a termelési viszonyok és azok a társadalmi törvények, amelyek az adott termelési viszonyokon belül érvényesültek, a megváltozott termelési viszonyok között azonban már nem érvényesülnek, mert az új termelési viszonyok között már új társadalmi törvények érvényesülnek. Ezt mondja Marx, ezt mondták itt is az elvtársak, ebben tehát ezekkel az elvtársakkal kell egyetérteni. Továbbmenve, Molnár elvtárs így folytatja: „Ez természetesen nem azt jelenti, hogy az emberek ö n k é n y e s e n is megváltoztathatják a termelési viszonyaikat, az adott gazdasági, társadalmi alakulatot szabályozó törvényeket”. Molnár elvtárs tehát nem arra helyezi a hangsúlyt, hogy nem változtathatják meg a törvényeket, hanem csak arra, hogy nem változtathatják meg *önkéntesen*. Tehát az a mondat, amelyet tőlem reklamált, szintén csak megerősíti az általam elfoglalt álláspontot. (Molnár elvtárs közbeszól: olvassa tovább!) Tovább is fogom olvasni! Az imént idézett rész szerintem csak azt mutatja, hogy Molnár Erik elvtárs — noha módosítja kissé előző álláspontját — mégis lényegében kitart amellett, hogy az emberek megváltoztathatják a társadalmi törvényeket.

De menjünk tovább: „Az emberek csak akkor képesek erre — mondja Molnár Erik elvtárs — ha a termelőerők fejlődése megteremtette ennek a feltételeit és szükségességét. De a termelőerők sem az embereken kívül álló erők, amelyeket az emberek nem volnának képesek befolyásolni. A termelőerők, az ember gyakorlati energiájának eredményei, a termelőerőket maguk az emberek gyarapítják. És abban az esetben, ha a termelőerőket a meglévő színvonalra fejlesztették, *maguk az emberek* változtatják meg a termelési viszonyait szabályozó törvényeiket”.

Véleményem szerint az emberek a társadalmi törvényeket soha meg nem változtathatják, hanem bizonyos törvények adott termelési viszonyok között hatnak, más termelési viszonyok között más törvények hatnak. Az emberek nem a törvényeket helyezik hatályon kívül, vagy változtatják meg hanem a termelési viszonyokat változtatják meg, új termelési viszonyokat hoznak létre. Itt látszik meg világosan az a hibás felfogás is, ami végigvonul Molnár elvtárs mai felszólalásán is. Molnár elvtárs például ma a következőket mondta: „Lenin idejében a szocializmusba való átmenet erőszakos formája törvényszerűnek *látszott*.” Tovább nem is idézem. Nyilvánvaló, hogy itt *voltot* kell mondani, mert igenis törvényszerű *volt*, és *nemcsak annak látszott*. Amikor megváltoztak a viszonyok, megint csak nem az agyunkból konstruál-

tunk más törvényeket, hanem. Megváltoztak a viszonyok — mégpedig nem függetlenül a szubjektív tényezőztől, a proletáriátustól, a párttól, az osztályharctól, a szocialista tábortól — nem az emberektől függetlenül, de megváltoztak a viszonyok és a megváltozott viszonyok között már új törvényszerűségek érvényesülnek. Pl. az a törvényszerűség, hogy nem végzettszerűen elkerülhetetlen az imperialista háború, és pedig nemcsak a világháború, hanem még a helyi háborúk sem. Megváltoztak a viszonyok olyan értelemben is, hogy a szocialista tábor erőfölénybe került és ezzel számolniok kell még a háborúra úszító imperialistáknak is és így tovább. Az objektív helyzet változása folytán érvényesülnek az új objektív törvények és ezek tükröződnek tudatunkban.

Én eleinte vitakoztam egyes elvtársakkal, hogy vajon lehet-e koncepciónak nevezni, azt, ami Molnár elvtárs könyvében és ebben a mai felszólalásában is észlelhető. Ma már én is azt vallom, hogy ez igenis koncepció. Molnár Erik elvtárs nyilván helyes szándékkal és törekvéssel abból indul ki, hogy meg kell akadályozni a dogmatizmus esetleges felülkerekedését a marxizmuson belül, Molnár elvtárs ettől annál inkább fél, mert lát is ilyen tendenciát. A Szovjetunióban, nálunk is, más pártokban is azért folytatunk kétfrontos harcot, mert mi is látunk ilyen tendenciákat és mi sem akarjuk, hogy bárhol, bármelyik párton belül a dogmatizmus teret hódíthasson. Amikor a revizionizmus ellen harcolunk, nem azt akarjuk, hogy ezzel a dogmatizmus malmára hajtsuk a vizet, hanem kétfrontos harcot folytatunk a revizionizmus és a dogmatizmus ellen egyaránt, a marxista—leninista elmélet tisztaságáért. Node — mint arra már Wirth elvtárs is nagyon helyesen rámutatott — Molnár elvtársnál ezzel kapcsolatban megint egy elméleti konstrukcióval találkozunk. Azt mondja Molnár Erik elvtárs, hogy az ismeretelméletünkben is káros sztálini „lerakódások” vannak, s eközben Hruscsov elvtársra hivatkozik. Csakhogy Hruscsov elvtárs nem erre mondta, hanem egészen más politikai körülményekre értette ezt. Elsősorban a párt politikájában, voltak bizonyos lerakódások, amelyekről meg kellett tisztítani a pártot, a párt politikáját. Meg kellett tisztítani attól, ami Sztálin életének utolsó éveiben bekövetkezett. De azt soha nem mondta Hruscsov elvtárs, sem a Központi Bizottság, hogy a marxista elmélettől is annyira eltért volna Sztálin, hogy a marxista elméletet is meg kellene tisztítani a lerakódásoktól és vissza kellene állítani az ismeretelméletben is az eredeti marxi—lenini álláspontot. Ez túlzás Molnár Erik elvtársnál. Ilyesmiről nincs szó, bár elméleti téren is voltak komoly hibák és pedig elsősorban dogmatikus hibák Sztálinnál, ezek azonban csak *hibák* voltak és ez nem tekinthető lerakódásnak, ami miatt vissza kellene állítani a marxi—lenini ismeretelméletet a maga teljes tisztaságában, mint amiről Molnár Erik elvtárs itt beszélt. Nem tartom helyesnek az „Állam és forradalomra” való hivatkozást sem. Az „Állam és forradalom” című művében Lenin a revizionizmus ellen küzdött. A revizionisták teljesen meghamisították a marxizmust és eltértek a marxizmus alapvető tételeitől. De elmondhatjuk-e ugyanezt Sztálinról is? Nem mondhatjuk el. Sztálin sok hibát követett el, de ilyet nem. Se balról, se jobbról. Hát akkor miért kell nekünk ilyen analógiákkal dolgozni?

Hogy milyen sok ellentmondás volt Molnár Erik elvtárs felszólalásában, hadd említsem meg, hogy volt ma egy olyan megfogalmazása, amellyel itt nyilván mindenki egyetértett. De éppen ott a baj, hogy míg az egyik pillanatban helyes a megállapítása, a másik pillanatban egy sor egészen más, azzal annak bizonyítására ellentétes tételt állít fel. Azt mondta például: a törvények

addig maradnak fenn, amíg fennállnak a viszonyok, amelyek azokat megteremtik. Ezzel mindenki egyetért. Én is éppen ezzel kezdtem. De egy sor más megállapítása a könyvében is, meg itt a vitában is ennek ellentmond. Erre több példát felhoztam, felhoztam, már és a kéziratból még sok hasonló példát idézhetnék. Azt hiszem, nem érdemes itt nagyon részletezni a kérdést. Ezzel a néhány példával egyrészt csak azt akartam bizonyítani, hogy milyen ellentmondások vannak Molnár Erik elvtárs könyvében és itt kifejtett álláspontjában. Másrészt arra törekedtem, hogy kifejezésre juttassam, hogy a könyv kétségtelen pozitívumai ellenére miért nem tehetjük magunkévá Molnár Erik elvtárs néhány, véleményem szerint is hibás állásfoglalását.

Még egy kérdést szeretnék röviden érinteni: Molnár Erik elvtárs határozottan síkra száll az ellen, hogy a történelmi materializmust a marxista filozófia szerves részének tekintsük. Szerintem, amikor Marx és Engels megállapították, hogy a dialektikus materializmus a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás legáltalánosabb mozgástörvényeinek tudománya, akkor ebből logikusan következett, hogy a történelmi materializmusnak marxista filozófia szerves részét kell képeznie még akkor is, ha ezt nem mondták ki kategórikusan. E tekintetben én Szigeti elvtárssal értek egyet. Szerintem nem úgy kell feltenni a kérdést, hogy marxista szociológia-e, vagy marxista filozófia, hanem úgy, hogy ez is, az is, a dolog természeténél fogva. De a történelmi materializmus nem választható külön a marxista filozófiától. Nem lehet azt mondani, hogy a történelmi materializmusnak csak filozófiai alapproblémái vannak. Ebben a kérdésben, a társadalmi törvények kérdésében és a történelmi materializmus felfogása tekintetében túlozza el Molnár Erik elvtárs a sztálini hibákat. Éppen ott bírálja Sztálint nagyon élesen, ahol pedig alapvetően Sztálinnak volt igaza. Ma tényleg megvan a lehetőség arra, hogy bármilyen tekintélynek az állítását tudományosan boncolgathassuk, megvitathassuk, állást foglalhassunk amellett, hogy helyes, vagy helytelen-e az valamely konkrét esetben. De mégse az legyen a törekvésünk, hogy pont akkor bíráljunk valakit legélesebben, amikor az adott kérdésben alapjában helyes álláspontot képvisel.

Befejezésül én ismét arra szeretném kérni Molnár Erik elvtársat, hogy mégegyszer gondolja át az elvtársaknak itt elhangzott jogos bírálatát.

Csatlakozom Wirth elvtársnak ahhoz a megállapításához is, hogy a vita nagyon eredményes és hasznos volt, remélem ezzel Molnár Erik elvtárs is egyetért és a jövőben szűkebb vagy bővebb körben más témáról is hasonló elvi vitákat fogunk kezdeményezni. Ezzel megköszönöm az elvtársak türelmét és az ülést bezárom.

Pogány Róbert

A fizikusok és filozófusok szorosabb együttműködéséért

(Az MSZMP KB Filozófiai Munkaközösségének 1961. febr. 2-i üléséről)

Korunkban óriási fejlődés és haladás tanúi lehetünk általában a természettudományok, különösen a fizika területén. A fizika olyan eredményekhez jutott el az anyagi világ megismerésében, amelyekről közel egy évszázaddal ezelőtt a legtöbben álmodni sem mertek. Napjainkban pedig újabb és újabb területek tárulnak fel előttünk, a fizikának újabb és újabb ágai jönnek létre, s ez a folyamat, ez a differenciálódás a jövőben csak fokozódik. Ugyanakkor a különböző tudományágak, még az egymástól távolállónak tűnők is szoros kapcsolatba kerülnek egymással. E kétirányú, de egymástól elválaszthatatlan, egységes folyamatnak — a differenciálódásnak s ugyanakkor a különböző tudományágak szorosabb egymáshoz kapcsolódásának — s általában a tudományok, köztük a fizika újabb és újabb eredményeinek filozófiai általánosítása elkerülhetetlenül szükséges. Enélkül nem értelmezhető helyesen e fejlődési folyamat, s nem haladhat a tudomány újabb sikerek, újabb eredmények elérése felé. A pozitívizmus képviselői, akik tagadják a filozófia szükségességét a természettudományok, a fizika területén, valójában gátolják, fékezik a tudományos haladást. De gátolják más, különböző idealista filozófiai irányzatok is.

Az egyedül helyes filozófia, amely képes elősegíteni a természettudományok további előrehaladását, csak a marxista filozófia, a dialektikus materializmus lehet. Ezt hazánk természettudósai, fizikusai is egyre jobban belátják. A filozófusok pedig egyre inkább érzik természettudományos ismereteik bővítésének szükségét, mert a marxista filozófiát ma már nem lehet jól tanítani, és nem lehet különböző filozófiai kérdésekkel tudományosan foglalkozni természettudományos ismeretek nélkül. Így érthető, hogy a filozófusok és a természettudománnyal foglalkozók — köztük elsősorban a fizikusok — között egyre jobb együttműködés jön létre, közös viták szerveződnek, s ezeken keresztül is igyekeznek elősegíteni egymás munkáját, különböző filozófiai, világnézeti kérdések tisztázását.

Az együttműködés irányába tett lépések között jelentős helyet foglal el a Filozófiai Munkaközösség ülése, ahol a munkaközösség tagjai, valamint meghívott fizikusok „A Budapesti Műszaki Egyetem fizikai tananyagának világnézeti tartalmáról” c. anyagot vitatták meg, melyet Elek Tibor a Műszaki Egyetem rektorhelyettese, a Műszaki Egyetem Marxizmus—Leninizmus Tanszékének vezetője állított össze.

A referátum a Budapesti Műszaki Egyetemen használt fizika-jegyzeteket értékeli abból a szempontból, hogy helyesen tükröződik-e a jegyzetekben a fizikai megismerés komplex folyamata, az egyes fizikai kérdések kapcsán milyen filozófiai következtetéseket vonnak le, mennyiben bírálják az idealista és metafizikus nézeteket, hogyan tárgyalják a terminológiai jellegű kérdéseket a fizika és filozófia oktatása során? A vitára bocsátott anyag e kérdések szerint csoportosítja a problémákat, idézi ezekkel kapcsolatban a megfelelő fizika-jegyzeteket, s értékeli azok filozófiai következtetéseit.

A vitát megnyitó Szerényi Sándor elvtárs, a KB Tudományos és Kulturális Osztályának helyettes vezetője, a Filozófiai Munkaközösség Elnöke hangoztatta annak fontosságát, hogy a fizikusok és a marxista filozófusok egységes álláspontot képviseljenek a különböző világnézeti, filozófiai kérdésekben. Ennek egyik feltételéként azt jelölte meg, hogy a filozófusok ismerjék jobban a fizika alapvető kérdéseit, s minél hatékonyabb legyen a segítő és alkotó együttműködés fizikusok és filozófusok között.

Az összes felszólalók egyértelműen helyeselték ilyen jellegű értékelő anyag vitára bocsátását, egyetértettek abban, hogy az Elek elvtárs által összeállított anyag nagyon hasznos és értékes. Habár a felszólalók a vitára bocsátott anyag hibájaként megállapították, hogy az ugyan konkrét, de túlságosan átfogó ahhoz, hogy minden vonatkozásban alaposan lehessen megvitatni, az Elek elvtárs által összeállított anyagot ennek ellenére

jó vitaalapnak tekintették. A hozzászólók (Novobátzky Károly, Fényes Imre, Mátrai László, Nagy Károly, Szigeti József, Rudnai Guidó, Erdey-Grúz Tibor, Kónya Albert és mások) a vitaanyag összes fontosabb kérdéseit érintették. Nincs mód arra, hogy ebben a rövid ismertetésben valamennyi vitakérdést s az összes felszólalásokat részletesen ismertessük, csak néhány legfontosabb problémára térhetünk ki.

1. Az összeállított vitaanyag külön részben foglalkozik a *determinizmus és indeterminizmus* kérdéseivel, s erről a felszólalók többsége is beszélt. Ebben a kérdésben fizikusok és filozófusok között (ahogyan a munkaközösség elé hozott anyag és a felszólalások mutatják) egységes állásfoglalás tapasztalható. A bírált fizikai tananyagokban elutasítják az indeterminizmust, s a determinizmus érvényességét hangsúlyozzák. A hiba az, hogy gyakran a determinizmust tárgyalva csak az oksági összefüggések fontosságát húzzák alá, így a determinizmust szűken a Laplace-féle mechanikus determinizmus elveinek megfelelően interpretálják. (Ezt használják ki más előjellel és szándékkal az idealizmus képviselői is, akik a determinizmust ugyancsak a Laplace-féle felfogásban értelmezik, és amikor feltárul, hogy a determinizmus a mikrojelenségek területén így valóban nem érvényesül, akkor a modern fizika eredményeire hivatkozva azt állítják, hogy megdőlt a determinizmus, a mikrofizikában az indeterminizmus érvényesül.) Ezt az eljárást mind Elek elvtárs vitaanyaga, mind a felszólalások is joggal kifogásolták, és azt emelték ki, hogy a dialektikus materializmus determinizmusa nem azonosítható a Laplace-félével. A dialektikus materializmus — hangsúlyozták a felszólalások — elismeri a determinizmust a mikrojelenségek világában is, de ez a determinizmus bonyolultabb, sokrétebb a Laplace-félénél, s ezt annak bonyolultságában, sokoldalúságában kell feltárni.

Az indeterminizmus hirdetői a statisztikai, valószínűségi törvényekre is szoktak hivatkozni. Valójában ezek a törvények is az objektív anyagi folyamatok determináltságát fejezik ki a dinamikai törvényeknél bonyolultabb formában. „A dinamikus-kauzális törvények azt a Laplace-féle filozófiai koncepciót sugározzák, hogy két jelenség között egyszerű és egyértelmű oksági kapcsolat van, amely matematikailag egyváltozós függvénnyel fejezhető ki — úgy, hogy az ok mindig a független változó, az okozat pedig a függő változó, és a kettő sohasem cserélhető helyet. Ezek a törvények persze valóságos, objektív összefüggéseket fejeznek ki, de kiragadott összefüggéseket, egyoldalú szemlélettel, korlátozott érvényességgel. A statisztikus törvények sokkal jobb közelítést nyújtnak az objektív valóságnak. Az anyagi világ minden jelensége ugyanis valójában bonyolult függvénye végtelen sok változónak, amelyek azonban sem egymástól, sem az adott jelenségtől nem függetlenek. Ezek között a függvény-kapcsolatok között persze vannak lényegesek, kevésbé lényegesek és egészen lényegtelenek. A statisztikus törvények az adott folyamatnak lényegesebb kölesönös összefüggések eredőjeként kibontakozó tendenciáit és ellentendenciáit tükrözik vissza... A statisztikus törvények tehát tendenciajellegűek, és az általuk visszatükrözött alapvető tendencia objektív determináltságot fejez ki, dialektikus természetű, más tendenciákat, sőt ellentendenciákat is feltárázó determináltságot. Ebben különbözik a determinizmus dialektikus materialista koncepciója a Laplace-féle mechanikus koncepciótól.” (Vitaanyag 14. o.)

A determinizmust nem lehet leszűkíteni csak az oksági kapcsolatokra, a determinizmus magában foglalja az egyetemes összefüggés más formáit, a szükségszerű és véletlen összefüggéseket, valamint a törvényt is. Az egyetemes összefüggés valamennyi formája együttesen determinálja az objektív anyagi folyamatokat. A statisztikus törvények nem mondanak ellent a szükségszerűségnek, ezekben a törvényekben is érvényesül a szükségszerű és a véletlen objektív dialektikája. Ezt a megállapítást a termodinamika is alátámasztja, ahol „az egyes molekulák mechanikai mozgásjelenségei az egész rendszer termodinamikai folyamatán belül objektíve véletlen jellegűek, de ezeken a véletleneken keresztül mégis objektív szükségszerűséggel érvényesül a rendszer makroszkópikus állapotváltozásait determináló statisztikus törvény, pl. a nyomás, térfogat és hőmérséklet összefüggését kifejező általános gáztörvény.” (Vitaanyag. 15. o.) A Laplace-féle determinizmus hibás értékelése, érvényességi körének eltúlzása viszi a „fizikai” idealizmus képviselőit az indeterminizmushoz. Igaz, nem érvényesül a mechanikus determinizmus a mikroobjektumok világában — de ez nem jelenti azt, hogy itt a mikrorészecskék valamiféle „szabad akarata” létezne. A mikrovilág folyamatai is determinált folyamatok, amelyekben érvényesülnek az egyetemes összefüggés különböző formái.

2. A munkaközösség elé került anyag és a felszólalások is kitértek a *tömeg és energia* problémájára. A fizika-jegyzetekben hiányzik annak kihangsúlyozása, hogy tömeget és energiát nem lehet a semmiből teremteni, s nem lehet megsemmisíteni. De ebben a kérdésben többről is szó van. Itt nincs még olyan egységes álláspont a fizikusok között, vagy a

fizikusok és filozófusok között, mint a determinizmus és indeterminizmus kérdésében. Itt több esetben még az energetizmus maradványai érződnek. Ezen a területen az idealizmus akkor jelentkezik, amikor elképzeli a „tisztá”, tömeg nélküli energiát, s úgy fogják fel az ekvivalencia-törvényt, mint amely a tömeg energiává, vagy az energia tömeggé való átalakulásának folyamatát fejezi ki. A bírált fizika-jegyzetek több helyen valamiféle „szellemivé átlényegeített tömegről és energiáról” beszélnek, amelyek csak numerikus tényezők, üres matematikai formulák, és könnyen átalakulhatnak egymásba. Ebben a kérdésben Elek elvtárral kell egyetértenünk, aki a munkaközösség elé hozott jelentésben a következőket írja: „A tömeg és az energia nem elvont szellemi lények, hanem a fizikai objektumok „húsából”, „véréből” fakadó anyagi tulajdonságok. A tömeg és az energia tehát nem egymás megnyilvánulási formái, hanem ugyanazon anyagi tartalom: a fizikai objektum megnyilvánulási formái, legyen az a fizikai objektum korpuszkula- vagy mezőjellegű.” (I. m. 34. o.)

A tömeg és az energia között természetesen szoros összefüggés áll fenn. A tömeg is, az energia is az objektíve létező anyag egy-egy tulajdonságának fogható fel. A tömeg a fizikai objektum tehetetlenségét és gravitációs készségét, az energia pedig munkavégző képességét jelenti. Egy meghatározott tömeggel rendelkező fizikai objektum tömeggével arányos energiával is rendelkezik vagy megfordítva. Ezt az összefüggést az ekvivalencia elve fejezi ki, amely érvényesül pl. a különböző korpuszkula-erőtér átalakulásánál. Nem arról van tehát szó, hogy a tömeg végső soron valamiféle „tisztá”, tömeg nélküli energiává, a „tisztá” energia pedig tömeggé alakulhatna át, hanem arról, hogy a tömegátadás mindig együtt jár energiaátadással is és megfordítva, s feltétlenül érvényesül a tömeg és energia megmaradásának elve. Ez a fizikai törvény egyszerű bizonyítéka az anyag és mozgás elválaszthatatlan kapcsolatának, s ennek leszövegezése — együtt a dialektikus materializmus által vallott determinizmussal — az egyetemi hallgatók világnézeti nevelése szempontjából igen fontos és szükséges.

3. Egy másik fontos vitakérdés, amelyben a dialektikus materializmus és az idealizmus szemben állnak egymással, a *tér és az idő* értelmezése. Erre vonatkozóan nincs még nálunk egységes álláspont fizikusok és filozófusok között, de nem tisztázott még ez a kérdés egyértelműen fizikusaink körében sem. A teret és időt illetően idealista és metafizikus nézetek találhatók a különböző fizika-jegyzetekben és tankönyvekben, s az egységes, dialektikus materialista felfogás hiánya érződött a munkaközösség vitáján is.

A hibás, helytelen felfogások lényege az, hogy a teret és az időt úgy fogják fel, mint amelyek az anyagtól függetlenül léteznek, amelyek nem az objektíve létező, változó, mozgó anyag objektív létformái, hanem a megfigyelő szubjektív élményei. Az ilyen nézetek nem objektív tényezőktől teszik függővé a tér és idő változását, viszonylagosságát, hanem ellenkezőleg, machista módon a megfigyelőből, a szubjektumból vezetik azt le, s így az objektív viszonyulást szubjektív viszonyulással cserélik fel. Az egyik jegyzetben ez olvasható: „A mozgó testnek . . . a mozgás irányában mért méretét a tárgyhoz képest nyugvó K-beli megfigyelő kisebbnek találja, mint a tárggyal együtt mozgó K'-beli megfigyelő.” A valóság azonban egészen mást bizonyít. A hosszmeret (s minden térbeli és időbeli változás) az anyagi objektum mozgásállapotától függ. Az anyagi objektum mozgásállapota, továbbá a tér és időbeli változás között objektív, nem pedig szubjektív függőségi viszony áll fenn. Ez pedig a dialektikus materializmust igazolja, amely az egyetlen helyes filozófiai tanítás a tér és idő kérdésében is, mert azt húzza alá, hogy a tér és az idő elszakíthatatlanok a mozgó anyagtól, annak létformái, s éppen úgy, mint maga a mozgó anyag, a tér és az idő is objektívek.

Ebben a kérdésben az oktatás során azt is jobban meg kellene mutatni, hogy külön a tér és külön az idő csak viszonylagos, különböző vonatkozásokban történő megnyilvánulásai az egységes, abszolút jellegű téridő-kontinuumnak.

Nagyon fontos az, hogy a különböző vitákon minél előbb tisztázódjanak a térre és időre vonatkozó kérdések, mert az egységes, dialektikus materialista, az objektív valóságnak megfelelő felfogás és ennek tanítása elő fogja segíteni az egyetemi és főiskolai hallgatók marxista szemlében való nevelését.

4. Ugyancsak nincs még egységesnek mondható állásfoglalás a „*táguló világegyetem*” és a „*hőhalál-elmélet*” problémáit illetően sem. Az egységes és helyes állásfoglalás hiánya észrevehető a műegyetemi fizika-jegyzetekben is, továbbá tapasztalható volt különböző vitákon, a Filozófiai Munkaközösség ülésén is.

A világegyetem „tágulását” igyekszik az idealizmus felhasználni saját nézeti alátámasztására, s ezzel próbálja magyarázni a világ térbeli végeességét. A világ időbeli végeességét pedig a „hőhalál-elmélettel” látja igazoltnak. Azonban mindkét kísérlet ellentmond a tényeknek, a valóságnak, s így elfogadhatatlan a tudomány számára. Ha

azt igazolják is különböző megfigyelések, hogy bizonyos „tágulás” a Naprendszerben végbemegy, ebből még semmiképpen nem szabad abba a hibába esni, hogy csak ezt a „tágulást” fogadjuk el kizárólagosnak. Más megfigyelések pedig azt bizonyítják, hogy a tágulással ellentétes folyamat is végbemegy. *Mindkét* folyamat elismerése egyezik meg az objektív valósággal, s éppen ezért nem megalapozottak az olyan vélemények, amelyek egyoldalúan csak a „tágulást” ismerik el. A valóság itt is a dialektikus materializmus igazát mutatja.

A „hőhalál-elmélet” hirdetői pedig a termodinamika második fő tételére, az entrópia-törvényre próbálnak támaszkodni. Ennek segítségével igyekeznek bebizonyítani, hogy a különböző energiafajták végső soron hőenergiává alakulnak át, a hőenergia azután egyenletesen szétoszlik a világban, beáll egyensúlyi állapot, amelynél megszűnik minden mozgás. A világ azután csak „kivülről” hozott energiátöbblettel hozható mozgásba. Ezzel a „teremtő” létét vélik bizonyítotttnak, aki megalkotta és mozgásba hozta a világot. A „hőhalál-elméletet” azonban a tudomány segítségével meg lehet és meg is kell cáfolni.

A tudomány azt bizonyítja, hogy az entrópia, melyre a „hőhalál-elmélet” hirdetői hivatkoznak, csak úgynevezett zárt rendszerekre vonatkozik. A világegyetem viszont nem tekinthető véges, zárt rendszernek. Ezt a tudomány ugyancsak igazolja. Másrészt ellentmond a „hőhalál-elméletnek” az energia- és az impulzus-megmaradás tétele is, amelyet a gyakorlat, a tapasztalati tények igazoltak. Az entrópia-törvénynek pedig még az ún. zárt rendszerek esetében is megnyilvánul a statisztikus, valószínűségi jellege, ami arra hívja fel a figyelmet, hogy nem lehet itt sem abszolutizálni, egyoldalúan értelmezni a folyamatot, s különösen nem lehet az entrópia segítségével — zárt rendszernek véelve a világegyetemet — igazoltnak tekinteni a világ ún. „hőhalálát”.

Azonkívül az idealisták két érve, amely szerintük a világ végességére vonatkozik, ellentmond egymásnak. Ha ugyanis egy véges rendszer térfogata változik, vagyis pl. tágul, akkor már nem tekinthető zárt rendszernek, tehát nem érvényesülhet az entrópia, nem következhet be az ún. „hőhalál”. Értelmetlen dolog tehát azon fáradozni, hogy ezekkel az „elméletekkel” bizonyítgassák a világ végességét. A fizika és filozófia oktatása során le kell leplezni, meg kell cáfolni ezeket a nézeteket, mert ezek csak a vallásos nézetet világ-erősíthetik, s így akadályozzák a hallgatók marxista — leninista szellemben való nevelését.

5. Az Elek elvtárs által előterjesztett referátum, valamint a hozzászólások igen sokoldalúan foglalkoztak ismeretelméleti kérdésekkel. Hangsúlyozták, hogy a fizika oktatása során a világnézeti nevelés mellett nagy gondot kell fordítani helyes ismeretelméleti nézetek kialakítására. E kérdésben eléggé egységes álláspont alakult már ki fizikusaink és filozófusaink körében. Egyértelműen arra törekednek, hogy a világ megismerhetőségét húzzák alá, megmutassák a megismerés végtelen, bonyolult folyamatát, amely a viszonylagos igazságokon keresztül vezet az abszolút igazság felé. Kiemelik az objektív igazság elismerésének fontosságát, vagyis azt, hogy ismereteink (fizikai ismereteinket is ideértve) tartalmát az objektív valóság határozza meg. Csak az olyan ismeretek, elméletek fogadhatók el helyeseknek, igazaknak, amelyek megegyeznek az objektív valósággal. Ezt pedig a gyakorlat során lehet eldönteni. Ezért van olyan nagy szerepe a gyakorlatnak a dialektikus materializmus ismeretelméletében.

Egyrészt a fizika az, amely néhány évtizede óriási fejlődést mutat, ezzel mintegy bizonyítva a világ megismerhetőségét a maga területén. Másrészt többek között a fizika eredményeit felhasználva fejlődik a technika, amely az emberi tevékenységét mint gyakorlatot még tökéletesebbé teszi, újabb lehetőséget adva ezáltal a világ további, teljesebb megismeréséhez. A megismerést különböző készülékek, műszerek alkalmazása is elősegíti, amelyeket nem úgy kell tekinteni, mint a megismerést akadályozó dolgokat, ahogy ezt a „fizikai” idealizmus képviselői hirdetik, hanem úgy, hogy ezek a készülékek az olyan folyamatok megismerését is lehetővé teszik, amelyek előttünk rejtve maradnának, ha csak érzékszerveinkre támaszkodnánk. Nincsenek „magukban való”, rejtett dolgok, minden megismerhető, az ember a tudomány, a technika segítségével meg is tudja ismerni a dolgokat.

Fizikusaink és filozófusaink — ezt a vita világosan mutatta — elutasítanak mindenfajta agnoszticizmust, azt is, amely a Heisenberg-féle határozatlansági relációt igyekszik felhasználni.

A felszólalások ugyanakkor néhány veszélyre is felhívták a figyelmet az ismeretelmélet területén. Elsősorban a matematika szerepét érintették, amelynek az anyagi világ megismerése terén igen jelentős szerepe van, de túlbecsülni ezt a szerepet nem szabad. Elutasítjuk az idealisták minden olyan kísérletét, amelyek a matematikát helyezik előtérbe, szemben az anyagi valósággal. Ugyanez vonatkozik az axiómákra és a modellekre.

Ezek is az ember gyakorlati tevékenységéből származnak, ha nyilvánvalóságuk nem is igényel újból és újból bizonyítást, mégsem lehet őket valami „tisztá”, az objektív valósággal össze nem függő tételeknek, konstrukcióknak tekinteni. Maga az objektív anyagi valóság sokkal bonyolultabb, gazdagabb bármilyen axiómánál vagy modellnél.

A referátum és a hozzászólások jogosan hangsúlyozták a deduktív és induktív módszer szoros egységét. Arra hívták fel a figyelmet, hogy a fizika oktatása során, szem előtt tartva és megmutatva a fizika sajátos kutatási módszereit, éreztetni kell, hogy sem a deduktív, sem az induktív módszert nem lehet a másik rovására eltúlozni. Csak a kettő egysége biztosíthatja igazán a helyes megismerést.

Az előterjesztett vitaanyag és a felszólalók többsége érintett még néhány módszer-tani kérdést, amelyek a fizika-oktatás területein is kell hogy érvényesüljenek. Így első-sorban nem az a fontos, hogy minden egyes fizika-tétel tanításánál, esetleg „erőszakoltan” filozófiai következtetések is elhangozzanak, hanem az, hogy a hallgatók számára a dialektikus materializmus szelleme érthető legyen, azt lássák, érezzék, hogy az egész fizika, a különböző fizikai tételek, törvények a maguk oldaláról a dialektikus materializmus, a marxista filozófia tanításait támasztják alá. Nem lehet és nem kell minden fizika-tételnél a dialektikus materializmus valamennyi vagy akár néhány tételét is megmutatni, hanem ott kell a marxista filozófia igazát aláhúzni, ahol erre a fizika-tananyag a legtöbb és legjobb lehetőséget adja. Azokban a kérdésekben viszont, ahol a materializmus és idealizmus egymással harcban állnak, a fizikusnak is határozottan a dialektikus materializmus mellett kell állást foglalnia. Ez elől nem térhet ki. A fizika különböző tételeit a marxista filozófia szellemében, a dialektikus materializmus alapjáról kell megmutatni.

Nem lehet azt sem kívánni, nem is lenne helyes, hogy a filozófusok előadásaiban a fizikai vagy általában a természettudományos tételek, törvények domináljanak. Itt azt kell megkövetelni, hogy a filozófus-oktatók minél jobban ismerjék a természettudomány, a fizika legfontosabb eredményeit és a dialektikus materializmus tételeit meggyőzően, jól alá tudják támasztani. a természettudomány, a fizika néhány legújabb eredményével.

Úgy nem lehet felállítani a kérdést, hogy a fizika igazodjon-e a filozófiához vagy fordítva. Mindkettőnek kölcsönösen segítenie kell egymást, s mindkettőnek az objektív valósághoz kell igazodnia a maga jellemző sajátos módján.

A vita során többen említették azt a jogos kívánságot, hogy a fizikusok és filozófusok egy nyelvet beszéljenek, azonos terminológiát használjanak, ne értsen a fizikus és a filozófus két különböző dolgot ugyanazon fogalom alatt. Ez nem mindig lehetséges, hiszen más a fizika és más a filozófia tárgya. Ahol azonban erre lehetőség adódik, ott jogos kívánság az azonos terminológia használata.

Azzal zárult a munkaközösség ülése, hogy ilyen vitákat, a problémák felmérése után, a jövőben is kell rendezni (egész vitasorozatok tartása lenne szükséges), amelyek még jobban elősegítik a filozófusok és fizikusok együttműködését. A műegyetemi fizika-jegyzetekkel kapcsolatos vitaanyagot pedig ott, a műegyetemen, az érintett tanszék-ek, szerzők bevonásával újból, még konkrétan meg kell vitatni, és egységes álláspontot kialakítani a vitatott kérdésekben.

Súlyosabb hibák nincsenek a fizika-oktatás világnézeti tartalmát illetően, de elengedhetetlenül fontos, hogy egy sor kérdésben közös nevezőre jussanak fizikusaink és filozófusaink, s el kell érni, hogy világnézeti kérdésekben ne különbözőképpen foglaljanak állást. Ehhez pedig az szükséges, hogy a fizikusok minél alaposabban ismerjék a dialektikus materializmust, a filozófusok pedig járatosak legyenek a fizika alapvető, főbb területein, mert enélkül filozófia-oktatás, a dialektikus gondolkodásra való nevelés nem lehet kielégítő.

Minél előbb létre kell hozni közös alkotó kollektívákat, fizikusokból és filozófusokból, s ezek a kollektívák közösen tisztáznának egy sor olyan filozófiai kérdést, amelyek a modern fizika területén napjainkban leginkább felmerülnek. Tisztázni kell pl. a determinizmus problémáit a kvantummechanika statisztikai törvényeivel kapcsolatban és meg kell mutatni, hogy a statisztikai törvények nem az indeterminizmus, hanem ellenkezőleg, a dialektikus materializmus determinizmusát támasztják alá. Foglalkozni kell a mozgásformákkal, figyelembe véve a tudomány legújabb eredményeit, kísérletet kell tenni a mozgásformák újabb osztályozására. Sokoldalúan ki kell dolgozni például azt is, hogy mit jelent az elektron kimeríthetetlenlége, mert ebben a kérdésben sincs egységes állásfoglalás, vagy a tér és az idő, a tömeg és az energia, s más tisztázásra váró kérdéseket.

Az ilyen viták, a kollektíven végzett munkák, problematikus kérdések közös megoldása, mindezek nagymértékben hozzájárulnának a fizikusok és filozófusok további jó együttműködéséhez, hallgatóinkban pedig végső soron a marxista világnézet erősödését segítenék elő.

Szabó Gábor

Egy pszichológiai kutatás módszertani tanulságai

A tudományos tevékenységnek mindig nagy problémái közé tartoztak a módszertani kérdések. A tudományok történetének azokban a korszakaiban, amikor a vizsgálódó tekintet az igazság keresésének vágyától fűtve kritika tárgyává tette saját eljárásának helyességét, az egészséges módszertani reflexiók mindenkor nagyban hozzájárultak a tudományok fejlődéséhez. Természetesen nem az öncélú, szörszálhasogató módszertanok, hanem a tudományok haladását célzó és azt támogató, segítő módszertani megfontolások. A helyes módszer követelménye és egyben problémája gyakorlatilag mindenféle tudományos tevékenységben felmerül. Kívánatos, hogy a tudós munkáját célkitűzéseinek megfelelő általános érvényű és lehetőleg filozófiaiilag megalapozott adekvát módszertani elvek világítsák meg és könnyítsék meg. Ámde mi szolgáltatná ez általános érvényű módszertani alapelvek épületéhez a legcélszerűbb építőköveket, ha nem maga az empiria? Vagyis minél több jó módszert tudunk összehordani, annál nagyobb biztonsággal tudjuk megállapítani a helyes módszer választásának arany szabályait. Ugyanezt mondhatjuk a módszertani kritikára is: Minél több és minél sokrétűbb kritika áll rendelkezésünkre, annál inkább megalapozottnak tűnnek a tudományos tevékenység útjai.

Ez a cikk jelenleg is folyó kutatómunka módszereinek bemutatásával, azok kritikájával és konklúzióival kíván hozzájárulni néhány módszertani probléma megvilágításához. Így a tanulmány első részében a jelenleg is folyó motivációs kutatásokban használt módszerek rövid ismertetéséről és azok kritikájáról lesz szó, a második részben pedig a gyakorlati munkából folyó néhány további megjegyzés kívánja az általános tudományos módszertani problematika megvilágítását szolgálni.

I.

A tervgazdálkodás alapján álló társadalomban, ahol a népgazdaság igényei és követelményei jól megállapíthatók, lehetőség nyílik arra, hogy ez igények törvényszerűségeinek ismeretében a fiatalok pályaválasztását ne tegyék ki a véletlen szeszélyeinek. Sőt, a mi társadalmunknak egyenesen érdeke, hogy mindenki adottságainak és körülményeinek megfelelően a lehető legkedvezőbb feltételek mellett a legnagyobb hatással, vagyis optimálisan fejtsse ki munkatevékenységét, amelyből társadalmunk alapja kovácsolódik. Az optimális munka kifejtésének egyik lényeges feltétele pedig az, hogy figyelembe vegyünk annak szubjektív tényezőit is, elsősorban magát a dolgozó embert. Az ember munkában töltött életútja elején áll a *pályaválasztás* egész életre kiható, nagy jelentőségű aktsa. Nyilvánvaló, hogy a fiatalok 17, sőt gyakran 14–15 éves korukban általában még nem rendelkeznek kialakult karakterrel, és alig ismerik az egyes pályák lényegét, így sok esetben pályaválasztásra még nem tekinthetők éretteknek. Szükséges tehát, hogy felvilágosító, irányadó, tanácsadó beavatkozással siessünk segítségükre életüknek ebben az egyik legnagyobb, mindenképpen elhatározó fontosságú lépésében. A pályaválasztási tanácsadás és szaktanácsadás* tudományos megalapozása világszerte igen fiatal hajtása az empirikus lélektan tudományának. Elsősorban a hazánkban megváltozott társadalmi feltételek, továbbá a lélektan fejlődésében megérett eredmények szükségessé tették, hogy a pályaválasztási tanácsadást megalapozó tudományos tevékenység feltételeit létrehozzuk. Ezt pedig megbízható és a valóságot hűen tükröző felmérésekkel és alapismeretekkel szolgáltató tények megállapításával lehet teljesíteni.

Társadalmunk érdeke indokolja, hogy a pályaválasztási tanácsadással szervezett keretek között foglalkozni kell. Melyek ezek a társadalmi érdekek? — A társadalmunk jólétét megalapozó életszínvonal emelésének egyik alapvető feltétele a munka termelékenységének fokozása. A termelékenység fokozásának módjai között nem utolsó helyen áll a szubjektív feltételek javítása. Más szóval ez azt jelenti, hogy a munka hatásfokát természetesen növeli a munkakedv, a munkaöröm, a munkaszerepet, a hivatástudat, vagyis az egyéni célkitűzések, törekvések, ambíciók és a munka, ill. a beosztás természetéből folyó tárgyi munkakövetelmények megfelelése, harmonizálása vagy egybeesése. A munkavégzésnek ebből az alanyi és tárgyi pozitív fázisalakításából erőltetés nélkül tartós teljesítménynövekedés várható. Ennek jelentősége elsősorban a dolgozó ember egyéni boldogulásának és a társadalom jólétének és fejlődésének összhangba hozatalában van. A helyesen választott pálya másik következménye pedig a termelés forintokban is kifejezhető növekedése.

* Pályaválasztási szaktanácsadásnak a különböző vizsgálatokon alapuló és szakértő által végzett pályaválasztási tanácsadást nevezzük.

A pályaválasztást megalapozó intézményes munka egyik részét kell látni azoknak az indítékoknak a felderítésében, amely indítékok alapján a fiatalok ma de facto választják, ill. szeretnék választani életpályájukat. Szaktudományunknak tehát a fentiekben röviden indokolt egyik kérdése így hangzik: *Mi indítja az általános iskolai és gimnáziumi tanulmányukat befejező mai fiatalokat arra, hogy ezt vagy azt az életpályát válasszák?* A kérdés felvetése nyilvánvalóan nem öncélú. A reá kapott válasz megadja az egyik kulcsát az imént említett optimális választásnak, és ezen keresztül az egyén boldogulásának, valamint a társadalom kedvező további épülésének. Ezek a jelentős összefüggések indokolják, hogy széleskörű kutatómunka indulj a budapesti általános iskolások és gimnazisták utolsó évfolyamának tanulói körében, hogy pályakívánságaik motivációi megállapíthatók legyenek.

A budapesti tanulók pályaválasztási motivációinak feldolgozása igen érdekes, és sok tekintetben jelentős képet tárt elénk, amely hasznosnak mutatkozik nemcsak a pályaválasztási szaktanácsadást alapozó lélektani munkában, hanem anyagot ad a nevelés-élektan, a pedagógia és a szociológia további kutatásai számára is. Ennek hasznosságáról meggyőződve a pályaválasztási indítékok kutatómunkája ma már a vidékre kiterjedten is folyik. A közelmúltban fejeződött be Baranya, Csongrád és Szolnok megye fiataljainak motivációs vizsgálata. A kutatómunka következő állomásait Borsod, Győr és Hajdú-Bihar megyék jelzik, ahol most kezdődtek el hasonló felmérések.

Nyilvánvaló, hogy minden tanácsadás, irányítás és befolyásolás első feltétele, hogy a reális helyzetből kell kiindulnia. Ez a jelen esetben annyit jelent, hogy ismerni kell a fiatalok vágyait, elgondolásait. Ismerni kell azt az állapotot, amelyet meg akarunk változtatni, helyes irányba akarunk terelni. Sajnos ma még a fiataloknak a pályára irányuló vágyai meglehetősen ösztönösen és a realitás ignorálásával mintegy vadon tenyésznek. A szülőknél a pályaválasztásra irányuló tanácsai a legtöbb esetben alig haladják meg az általánoságokat. Rajtuk kívül még a pedagógusokra lehetne gondolni, hogy talán ők tudnának eligazítást adni. Csakhogy a pedagógusok ilyen irányú felkészültsége ma még egészen minimális. Intézményes gondoskodás hiányában nem várható, hogy a pedagógusok maguktól ismerkedjenek meg a pedagógiai pályairányítás elveivel és maguktól alakítsák ki annak gyakorlati módszertanát. Így inkább rosszul, mint jól indokolt motivációs képek alakulnak ki, amelyek nehezen rögzíthetők és önthetők olyan formákba, amelyek a következőkben alkalmasak lesznek pozitív felhasználásra. Minden szubjektív tényező felmérése és rögzítése módszertani problémát jelent, hát még a fiúk és lányok által is alig, vagy egyáltalán meg sem fogalmazott pszichés indítérendszer megragadása és lehetőleg objektív kifejezése? Hogyan lehet a fiatalok pályaválasztási indítékait a maguk valóságában, megnyilatkozásaik nehézségeit leküzdve, feltérképezni és a kapott nyers adatok tömegében eligazodni? Hogyan lehet megállapítani azokat a vonásokat, amelyek egyes csoportokra jellemzőek és általánosíthatók, mégpedig úgy, hogy ne csak a fiatalok egyes csoportjainak vonásai tűnjenek elénk, hanem az egyéni pályaválasztások indíték-rendszere is kirajzolódjék? Végül pedig, hogy lehet mindezt úgy tenni, hogy az egyes tényeket ábrázoló vonások a valódi életet híven tükröző képpé alakuljanak? *Tehát a kutató munka kiindulásakor felmerülő alapvető és a munkát nagyrészt meghatározó módszertani probléma a pályaválasztási indítékok felmérése és feldolgozása, vagyis meghatározott szubjektív pszichés mozzanatok objektiválásának problémája volt.*

Gyakorlatilag: ki kellett választani az empirikus pszichológia elvileg rendelkezésre álló valamennyi módszere közül azokat, amelyek a legalkalmasabbaknak látszottak a feladat megoldására. A módszerek kiválasztásában és kidolgozásában a feladat természetére néhány olyan követelményt állított fel, amelyek a felmérés és az anyag feldolgozásának főbb útjait kijelölték.

1. *A leíró módszer* olyan előnyöket ígért, amelyek a jelen esetben messze túlmutatnak határain. A tények elfogulatlan megragadása és regisztrálása feltétele a további értelmező és következményeket kifejtő lépéseknek. A tudományos munkában — mint másutt is — első a tény, és csak utána következik az, ami belőle levezethető. Ennek az elvnek az érvényesítése itt annyit jelent, hogy tisztán empirikus adatok megszerzése és feldolgozása történt normák, a priori elvek feltételezése nélkül. Az elvi megállapításokat az empirikus tényekből folyó és majd a későbbiekben megállapítandó konzekvenciáknak kell tartalmazniuk.

A leíró módszer ellen kifogásként fel lehet hozni, hogy túlságosan óvatos, megelégszik elemi megállapításokkal, és ezért eredményei keveset mondanak, szegényesek. Ezzel szemben áll az az igazság, hogy azt a keveset, amit mond, objektív ábrázolásban tárja elénk. A valóság valamennyi ábrázolt pontját elfogulatlanul tükrözi és tárgyilagosan sorakoztatja fel a szimpatikus és a kellemetlen mozzanatok. Nem hallgat el semmit.

Az elfogulatlanságra törekvés nem végoél, de szigorú módszertani követelmény, hogy az alépitmények úgy kerüljenek a tudományok asztalára, hogy azok hitelességéhez és való-ságot tükrözéséhez kétséget ne férhessen.

A pályaválasztási indíték és különösen az indítékok rendszere olyan komplex jelenség, amelyet nemcsak több nézőpontból lehet vizsgálni, hanem amely magában véve is igen bonyolult, és mind természeti, mind társadalmi meghatározottságában sok ténye-zőt rejt magában, és több vonatkoztatási rendszert is tételez fel. Felmerül tehát a problé-ma: Hogyan lehet elkerülni, vagy legalább is a minimálisra csökkenteni a tévesztés, az egyoldalúság és a feldolgozásbeli torzítás veszélyét? — Ennek megoldásaként kínálkozik, hogy a problémát — éppen komplex volta miatt — több lépésben kell megoldani. Az első lépésben feltétlenül el kell végezni a tények említett kitermelését és bemutatását, mint alapot. A további lépések feladatai a nyers tényanyag értelmezése, a velük kapcsolatos állásfoglalások, majd a gyakorlati konzekvenciák megállapításai lesznek. A feladat szaka-szokra osztását különben nemcsak az teszi indokolttá, hogy egy ember aligha bírná elvégezni ezt a hatalmas munkát, hanem az is, hogy így könnyebben elkerülhetők a tévesztések, a hipotézisek abszolutizálásából származó illúziók.

Ezek szerint a leíró módszer és a vele járó objektivitás a kutatási cél érdekében állandó módszertani szempont maradt. Az esetek taglalása és elemzése közben is tartó-zkodni kellett attól, hogy a pusztá tényekből messzemenő, esetleg olyan elhamarkodott következtetés származzék, amelyekre a tények nem jogosítanak fel. (Egyébként, ha ezt helyesen, kritikával akarnók végezni, akkor egy-egy konzekvencia indokolása és perspek-tívájának bemutatása mind megannyi önálló tanulmányt igényelne.) Így tehát mindvégig megmaradva a tények felderítése és bemutatása feladatánál, a munka egyik alapvető módszere a tények hű, valóságyszerű leírása volt.

2. *A megbízhatóságra való törekvés.* Lényeges szempont minden kutató munkánál, különösen a megalapozó jellegűeknél. Az eredmények megbízhatóságának biztosítása érdekében szükségesnek látszott a következő módszertani elvek érvényesítése:

a) *A való- ság hű tükrözése* megkívánja, hogy a tények helyes megragadása a belőlek megrajzolt képben egyértelműen fejeződjék ki. Fiatalokról lévén szó, számolni kellett azzal, hogy egyszerű felszólításra sokan nem tudnak számot adni pályaválasztási indíté-kaikról. Ezért szükségesnek mutatkozott egy sokoldalúan kidolgozott indíték-hálózat felvázolása, amely több szempontból megvilágítva exponálja a nagyon különböző moti-vációkat. A fiatalok elé 56 motiváció-megnevezést tartalmazó indíték-gyűjtemény került azzal a felszólítással, hogy ezek közül jelöljék meg azokat, amelyeket pályaválasztásuk-ban jelentőseknek tartanak. Az indítékok különböző szükségleti körökből származnak. Minden egyes szükségleti kör 3—3 motiváció-megnevezéssel van benne képviselve. Az azo-nos szükségleti körbe tartozó 3—3 indíték a listán nem egymás után következett, ha-nem szándékosan összevissza. Az indítékhalózat szükségleti körei és ezek, egyes pontja-inak megjelölési formái a következők voltak:

Az esztétikum köréből: Tiszta munka — Gyönyörködtet — Alkalmat ad művészi tevékenységre.

A szociabilitás köréből: Másokon lehet segíteni — Mások problémáival, bajjaival lehet foglalkozni — Sajátunkból lehet adni másnak.

Az alkotás köréből: Egyéni elgondolásokat meg lehet valósítani — Lehetőség nyílik feltalálásra, újításra — Önállóan lehet alkotni.

Az elmélyülés köréből: Alkalmat ad az elmélyült gondolkodásra — Az élet nagy kérdéseinek megoldásával foglalkozik — Megfontolásra, elmélkedésre ad alkalmat.

Az ambíció köréből: Magasabb pályára alapot ad — Nyitva az út a sikerhez — Társadalmilag megbecsült pálya.

A vezetős szerep köréből: Másokat lehet irányítani, vezetni — Meg lehet követelni a parancs, utasítás végrehajtását — Szervezéssel lehet foglalkozni.

A munkamód köréből: Aprólékos munkát igényel — A nagyvonalúság érvényesül benne — Változatos munka.

A társas jelleg köréből: Többen dolgoznak együtt — Magányos foglalkozás — Sok emberrel lehet érintkezni.

A munkahely köréből: A szabadban lehet lenni — Meleg és védett helyen kell a munkát végezni — Tetszik az a környezet, ahol folyik a munka.

A kényelem köréből: Fizikailag könnyű — Minden egy helyen található — Ülő munkamódot igényel.

Az anyagiak köréből: Jó kereseti lehetőséget ad — Rövid idő után kenyeret ad — Természetbeni juttatással jár.

A szórakozás köréből: Szórakozásra, öröme lehetőséget nyújt — Mindig csinosan lehet jární — Adódik benne egy kis udvarlás is.

A politikai állásfoglalás köréből: A szocializmus építése szempontjából kiemelt fontosságú pálya — A materialista felfogás érvényesül benne — A néphatalom biztonságát szolgálja.

Speciális érdeklődési körökből: A nyelvtudás érvényesül benne — A számokkal kell foglalkozni — Betekintést ad a régmúlt időkbe.

A külső befolyások köréből: Ez nálunk családi tradíció — Ez a szülők kívánsága — Jó ismerősöm is ezen a pályán van.

A pálya lényegétől idegen szempontok köréből: Lehetőség nyílik sportolásra — Tetszik az a ruha, amelyet a szakmabeliek viselnek — Az egyéni vágyak eléréséhez szükséges közbülső állomás.

A szabad mozgás köréből: Szabad mozgási lehetőséget ad — Sokat lehet utazni — Sok szabad időt hagy.

A szellemi passzivitás köréből: Nem kell sokat számolni — Nem kell többet tanulni — Nem kell az embernek a fejét törni — Nem kell beszélni — A testi erő érvényesül benne.

A fenti 18 szükségleti körből összeválogatott 56 motivációt tartalmazó gyűjtemény megalkotásakor valószínűnek látszott, hogy sikerült a pályaválasztási indítékok legnagyobb részét a fenti indíték-megnevezésekbe összetömöríteni. Mindazonáltal a rendszer zártságának kiküszöbölése végett lehetőség nyílt a felsorolt motivációk után még egyéb indítékok megjelölésére is. Ezzel a lehetőséggel csupán néhányan éltek, azonban egyetlen egy sem akadt, aki az előnyomatott 56 motiváció-megnevezésen kívül még újabbat is megjelölt volna. (A szabad megnevezés helyére is a már fentebb megjelölt motivációk valamelyikének ismétlését írták le más szavakkal.)

b) A mérhetőség követelménye két irányban is megnyilvánult: az egyének, valamint az egyes csoportok motivációs konstellációjának plaszticitása tekintetében. Az egyéni motivációs profil plaszticitása azt kívánja, hogy az indíték-megjelöléseken leolvasható legyen szerepük és jelentőségük mértéke is, vagyis a megjelölések súlyozottan történjenek. Ezzel lehetőség nyílik a pályaválasztási indítékok finomabb elemzésére és az egyéni motivációs konstelláció élethűbb megrajzolásával az egyéni motivációs diagnosztikára.

Nyilvánvaló különbség rajzolódik ki pl. a következő két (A és B) egyéni motivációs profilon. Mindkét indítékrendszer a mérnöki pályára irányul, és mindkettőben ugyanazok a motiváció-megnevezések szerepelnek, csak különböző súlyozással.

	A.	B.
Jó kereseti lehetőséget ad	2	3
A szocializmus építése szempontjából kiemelt fontosságú pálya ..	1	1
Nyitva az út a sikerhez	1	3
A számokkal kell foglalkozni	3	1
Társadalmilag megbecsült pálya	2	3
Lehetőség nyílik feltalálásra, újításra	3	1
Változatos munka	2	2

Az egyes csoportok jellemzése és összehasonlítása pedig az indítékok előfordulási gyakoriságának (gyakorisági %-ának), valamint a gyakoriság alapján felállított sorrend (népszerűségi sorrend) megállapításával történt. Így gyakorlatilag igen jelentős különbségek megállapítására nyílt alkalom. Vessünk pl. egy pillantást a segítségvagy, mint pályaválasztási indíték előfordulására!

	Általános iskolások:		Gimnazisták:	
	♂	♀	♂	♀
Gyakorisági sorrend száma ...	15.	14.	14.	1.
Gyakorisági %	32,2	30,3	28,4	41,1

A számszerűség mindkét esetben biztosította az eredmények adatszerűségét anélkül, hogy a pályaválasztási indítékokat mint minőségeket mennyiségben igyekezett volna feloldani.

c) *A felmérés határai* tekintetében meg kellett találni az optimális középutat a sok és a kevés között. Mivel a kutatás célja a pályaválasztási indítékok általános felmérése volt, a vizsgálatokat széles körben kellett végezni. Ugyanakkor ragaszkodni kellett ahhoz, hogy a felmérésbe csak azok kerüljenek be, akik valóban a pályaválasztás előtt álló fiataloknak a szóban forgó csoportját teszik ki. A feldolgozásban pedig jól elkülöníthető csoportokat kellett felállítani. Az előbbi feltételeknek budapesti vonatkozásban a közvetlen pályaválasztás előtt állók (általános iskolai, ill. gimnáziumi tanulmányukat befejező fiataloknak) a hat és félezres tömege, az utóbbinak pedig a csoportok természetes megalkotása (fiúk és lányok, általános iskolások és gimnazisták, budapestiek és vidékiek) tett eleget.

d) *Az egyszerűség követelménye* mind az adatok felvételével, mind pedig közlésével szemben. Ami magát a felmérést illeti, elsősorban fontos, hogy a már említett motivációs hálózat, amelyen a megjelöléseket (választásokat) kell eszközölni, érthető legyen. Ez elsősorban fogalmazásbeli feladat. Ezen a téren nehézséget jelentett az a körülmény, hogy két korcsoport értelmi fejlettségének figyelembevételével kellett a szükségleti köröknek megfelelő indítékokat megfogalmazni. A közlés adatainak áttekinthetőségét az egyes csoportok gyakorisági %-airól és gyakorisági sorrendjéről, továbbá ezek összehasonlításáról készült táblázatok emelték.

3. *Az adatok ellenőrizhetősége.* A felmérés írásos megnyilatkozások segítségével történt, tehát mind az eredeti dokumentáció, mind pedig a végző publikációt előkészítő munkálatok dokumentációja hozzáférhető és megfogható alapokon nyugszik, és így könnyen ellenőrizhető. Más vonatkozásban pedig a formális feldolgozás kiegészítése és ellenőrzéseképpen a budapesti felmérésbe bevont fiataloknak mintegy 3%-ával végzett egyéni vizsgálatok feltárták egyrészt a felmért indítékok tartalmi minőségét, másrészt megnyugtatót adtak arról, hogy a fiatalok igen kis kivételtől eltekintve megértették a motiváció-megnevezéseket, valamint, hogy az egész vizsgálatot komolyan vették.

II.

Ilyen módszertani megfontolások alapján történt az említett kutatómunka megszervezése, véghezvitele és az eredmények egy részének közlése.* Minthogy ezek a módszerek adott esetben eredményeseknek bizonyultak, alkalmasaknak látszanak arra, hogy belőlük kiindulva néhány olyan további lépést tegyünk, amelyek, ha nem is nevezhetők általánosításoknak, de előkészíthetik a talajt néhány általános, tudományos kutatómódszertani alapelv kidolgozása számára.

1. *A munkahipotézis értéke*

Köztudomású, hogy a munkahipotézis olyan feltételezés, amely mint váz, séma elindítja a tudományos kutatást és elősegíti a jelenségek helyes és sokoldalú megértését. Nem maga a tény, azoknak csak mintegy állványa. Ebből folyóan minden munkahipotézis értéke annyi, amennyiben a szóban forgó feladatot meg tudja oldani, ill. megoldását elő tudja segíteni vagy megközelíteni. Könnyű ezt elméletileg belátni a kívülállóknak, de nehéz eszerint eljárni a kutatónak, aki maga alkotta meg munkahipotéziseit. A gyakorlatban ugyanis az elmondottak igazságához még bizonyos lélektani velejárok társulnak. Igen sok esetben az történik, hogy az alkotás öröme, amely ebben az esetben nem más, mint a munkahipotézis megalkotása felett érzett öröm, esetleg a segítségével megoldott néhány probléma, elfoglaltá teszi a tudóst, és mintegy beleszeretve alkotásának állványzatába megfedkeznek arról, hogy az egész feltevés csak eszköz és nem cél. Az említett alkotás-öröm és az általa szerzett kezdeti sikerélmények képesek megmerevíteni és végleges rendszerré szilárdítani azt, ami a valóság megragadásának csak eszköze. Így könnyen saját rendszerének rabjává válik. Pedig a valóság rendszerint sokkal szövevényesebb, hogysé maradéktalanul beleférjen eleve megalkotott ész-konstrukciókba. A kutató helytelenül értelmezett önérzete sok esetben tiltakozik az ellen, hogy munkahipotézisével ne tudná befogni a valóság teljes egészét, és hogy itt-ott ellentmondások rontanak az elképzelt összhangot. Nehezen viseli el, hogy az előre várt eredmények nem következnek be, vagy legalábbis nem úgy, ahogy azt az egzakt észjárással megszerkesztett munkahipoté-

* Dr. Csirszka János: Budapesti tanulók pályaválasztási indítékai. 1961. Tankönyvkiadó, Budapest.

zise kijelölte. Ilyenkor pedig a valóság szeretete és az igazság tisztelete azt kívánja, hogy módosítani kell a használhatatlan feltevést.

A budapesti tanulók pályaválasztási indítékainak kutatásában normatív, elvi hipotézisek nem jelölték ki a várható eredményeket. E tekintetben a kutatás tisztán az empiriára támaszkodott. Kutatás azonban módszertani feltételezés nélkül nem történhet. Egy tekintetet vetve a motivációk sorára, rögtön felmerül a kérdés, hogy mivel elméletileg számtalan indíték-megnevezés lehetséges, miért éppen ezek az indítékok kerültek a listára? Milyen elv alapján történt a válogatás? — Az indítékok összeállításából két pozitív és egy negatív szempont tűnik ki: Az egyik a rendszeres kutató munka megkezdése előtti ilyen irányú gyakorlat nyújtotta tapasztalat. A pályaválasztási szaktanácsadás során alkalmazott explorációkból némi fény derült a pályaválasztási indítékokra is. E tapasztalati anyag, bár rendezetlen és kritikailag feldolgozatlan nyersanyagnak tekinthető, mégis alkalmas elemeket tartalmazott tudományos hipotézis számára. A másik szempont ezeknek éppen a rendszerezése, kritikai osztályozása, válogatása és kiegészítése volt, továbbá újabb munkahipotézis-elemekkel, a szükségleti körökkel való kapcsolása. Ehhez járult harmadiknak a negatív szempont: az azonos tartalmú és különböző megfogalmazású megjelölések redukálása. Törekedni kellett arra, hogy az indíték-hálózatba egy indíték csak egyszer kerüljön be. Pl. a „jól jövedelmező állás”, „sok pénz lehet keresni”, „magas fizetést lehet elérni”, „az anyagiak terén jó kilátások vannak” stb. kifejezések, amelyek lényegében ugyanazt tartalmazzák, ne ismétlődjenek. Helyettük egyetlen megjelölés: „Jó kereseti lehetőség” került a kérdőívre. (Természetesen elképzelhető, hogy mindezek a kifejezések, sőt még ezeknél több is rákerüljenek egy vizsgálati motivációs gyűjteményre, csakhogy akkor ez már csupán egy indítéknak a különböző kifejezésbeli megnyilvánulásait vizsgálná, nem pedig azt, hogy milyen indítékok szerepelnek a pályaválasztásban. A kettőt egybekapcsolni pedig azért helytelen, mert ez olyan óriási anyagot tárna a vizsgálandók szeme elé, hogy a motiváció-kifejezések mérhetetlen sokasága következtében részben áttekinthetetlené válnék az anyag, részben pedig azért, mert maga a feladat fárasztó volta a szükséges koncentráció, és ennek következtében az egész vizsgálat eredménye megbízhatóságának rovására menne.)

Munkahipotézis alkotására és az imént mondottak alapján ezek elvetésére, továbbá módosítására jelen kutatás folyamán több esetben is sor került. Többek között a motivációk szükségleti körök szerinti egyenlő mértékű összeválogatása helyesnek bizonyult abból a szempontból, hogy általa a gyakorlatilag előforduló valamennyi indíték láthatóvá vált. Ezzel szemben nem vált be az a feltevés, amely szerint az egyes szükségleti körökbe tartozó motivációk mindig vagy legalábbis a legtöbbször ilyen rokonsági együttesben fordulnak elő. El kellett tehát vetni azt a munkahipotézist, amely szerint egyes szükségleti körök egyértelműen nyilvánulnak meg a hozzájuk tartozó, alájuk rendelt indítékokban. Vagyis az egyes indítékok nemcsak a nekik megfelelő, hanem más, esetleg több szükségleti körből is táplálkozhatnak, és fordítva: a szükségleti körök inadekvát motivációkban is megnyilvánulhatnak. Bár előfordul a szükségleti körök és a hozzájuk tartozó motivációk szigorú megfelelése is, a tapasztalat mégis inkább azt a képet mutatja, hogy a legkülönbözőbb szükségleti körből származó motivációk látszólag szeszélyesen kapcsolódhatnak egymáshoz.

Helytelen volt-e hát egyáltalán a szükségleti körök felvetése? Nem lett volna célszerűbb az addigi tapasztalat szerint gyakran előforduló motivációkat minden hipotétikus összefüggés nélkül egyszerűen egymás mellé állítani? — E kérdésre kétszeres nemmel kell válaszolni. Először azért nem, mert a hipotézisnek az a része, amely a motivációk mélyén szükségleti köröket tételez, helyes. Helyes minden olyan törekvés, amely az egyes jelenségek mélyén levő nagyobb összefüggések, általános törvényszerűségek és elvek megragadására irányul. Másodszor azért volt helyes a szükségleti körök felvétele, mert különben nem lehetett volna megállapítani egy lényeges tételt: a pályaválasztási motivációk és azok kifejezése közti különbség tételét. A pszichés tartalom (jelen esetben a szükséglet) és ennek verbális megnyilvánulása (jelen esetben a motiváció-megnevezés) nem egyértelmű. Mindezekből egy igen lényeges megállapítás folyik: Az egyéni motivációs képek értékelésében nem lehet egyetlen szempont a szükségleti körök szerinti regisztrálás, hanem ennek figyelembevétele mellett a pályaválasztási indítékok ténylegesen előforduló koalíciójára kell a figyelem súlyát helyezni.

Ugyancsak családost okozott az a hipotézis, amely a pályaválasztás motiválása tekintetében Budapest belterülete és külterülete között különbséget tételezett fel. Ezzel szemben bebizonyosodott, hogy a főváros peremén lakó fiatalok indítékai lényegesen nem térnek el a belső kerületek fiataljainak indítékaitól. Elkészült Budapest 22 kerületének motivációs profilja. Az egyes kerületekben szereplő motivációk gyakorisági %-ának

kiszámításából és egybevetéséből kellett volna kiderülni a belső kerületek és a külterület etlérésének. Ezek az egybevetések azonban nem mutattak számbajöhető és számszerűleg megalapozott különbséget, el kellett vetni azt az immár használhatatlanná vált hipotézist, miszerint a főváros központjában és a peremén lakó fiatalok pályaválasztási indítékaiban lényeges különbség lenne. Ezzel látszólag egy huszonkétszeresen kidolgozott műhelymunka veszett kárba. Meg kellett elégedni e hosszas és eléggé fáradságos munka eredményeként a pusztán negatívummal. A kutató munkájának jutalma ilyen esetekben a sok látszólag hasztalanul végzett munka ellenére is az a jól megalapozott negatívum, amely valamely téves, vagy egyéb ok miatt nem járható utat zár el.

A szóban forgó kutatómunka során többször el kellett térni a feltevésekben kidolgozott tervtől pl. azért, mert az a szemléltetési mód, amely a részletkérdésekben alkalmasnak mutatkozott az adatok ábrázolására, már nem volt megfelelő a globális eredmények illusztrálására. Pl. az egyéni motivációs profilok áttekintésének megkönnyítésére jónak mutatkozott az egyes motivációk súlyszámát feltüntető grafikus ábrázolási mód. (A tanulók által leggyengéesebbeknek tartott indítékokat tömör, a fontosakat vonalkázott és a csak egyszerűen megemlítteteket üres oszlopokkal ábrázolt hisztogramrendszer.) Az egyéni motivációs profilnak egyik lényeges vonása éppen a benne szereplő indítékok súlypontozása. Az egyéni profiloknak ez a minőségileg differenciált ábrázolása viszont nem célravezető az egyes csoportokra jellemző kép megrajzolásában. Már a kerületi profilokban kitűnik ugyanis, hogy a tömeges ábrázolásban az indítékok súlypontozása meglehetősen kiegyenlítődik. Már maga a gyakorisági % is átlagot fejez ki. Ezen belül célszerűtlen a súlyozások átlagának grafikus ábrázolása. Így a budapesti tanulók négy csoportjában ez az ábrázolási mód el is maradt.

2. A sokoldalúság problémája

Ha a helyes módszerek kritériumait keressük, ezek között kitüntetett helyen van az életszerűség követelménye. Az életjelenségek megragadásában és feltárásában lényeges és egyben meglehetősen nehéz probléma az, hogy hogyan lehetséges az életfolyamat fényképezése, formába öntése anélkül, hogy ez a tények életszerűségét elvonná vagy meghamisítaná. E probléma megoldására kétféle módszer kínálkozik. Az egyik a jelenség sokoldalú megközelítésével igyekszik az „egész”, a „teljes” megragadására és ábrázolására. A másik módszer a megnyilatkozás spontaneitásának biztosításában látja a valóság életszerű megragadásának lehetőségét. Ez utóbbi azzal indokolja eljárását, hogy a belemagyarázásokat és a félreértéseket a legbiztosabban úgy kerülheti el az ember, ha a csinált, „művi” módszerek helyett egyszerűen maguknak a megnyilatkozásoknak biztosít utat, és ezeket írja le azon természetesen megjelenésükben. Tulajdonképpen az előző módszer is ezt a célt kívánja szolgálni, vagyis azt, hogy elkerülje az életszerűségek ábrázolásánál nagyon súlyos hiba számba menő egyoldalúságból és körületekintés hiányából adódó tényelferdítéseket. E két módszer közül az első meg tudja közelíteni az életjelenség teljességének megragadását, azonban képtelen azt maradéktalanul és tökéletesen elvégezni. A másik módszernek, amely ezt a feladatot elvileg tökéletesebben tudja megoldani, az a hátránya, hogy egy-magában kritika nélkül és általánosan nem alkalmazható.

Konkrétan a mi esetünkben a spontán megnyilatkozások felfogása és regisztrálása azt jelentette volna, hogy egyszerűen meg kellett volna a fiatalokat kérdezni, hogy milyen indítékok alapján választanak életpályát. Ezt azonban objektív elégtelenség hiányában nem lehetett megtenni. (Képtelenek lettek volna hű képet adni saját motivációs rendszerükről.) Maradt tehát a másik út. Noha a megnyilvánulási lehetőségek beszűkültek (csupán a nyomtatványon szereplő motivációkra korlátozódtak), a megnyilatkozás útja elől ügyszólván minden komoly akadály elhárult. A megnyilatkozások formába öntése nem okozott nehézséget: kész formák között kellett választaniok. Így megkerülve a kifejezési nehézségeket, egyben sikerült a pályaválasztási indítékok egyértelműségét is biztosítani. Ámde továbbra is fennmaradt a nyugtalanító kérdés: Mi biztosítja a formálisan kielégítő módszer életszerűségét? — Az általánosan érvényes számok csak közvetve és meglehetősen szintelenül ábrázolják a tartalmukat kitevő indítékokat. E hiányosság kiegészítésére helyet kellett adni az individuális megnyilatkozásoknak is. Az egyéni vizsgálatok számára a kérdőívek adatai jó kiindulópontnak bizonyultak. A két módszer együttes alkalmazása már képes biztosítani a valóságnak, ha nem is teljes, de teljességre törekvő holisztikus, életszerű megragadását. Ennek illusztrálására hadd álljon itt egy kiragadott példa!

A jó kereseti lehetőség motivációjának gyakorisági % -a és a motivációk között elfoglalt sorrendi száma általánosságokról ad számot. Felmerül a kérdés, hogy mi áll

ez indíték választásának mélyén? Ezt az egyéni beszélgetések során a következő 4 kérdésre lehetett felbontani, ill. e kérdésekre a következő feleleteket adták:

1. Miért fontos a jó kereseti lehetőség? Miért van szükség pénzre? — A válaszok a család anyagi segítéséről, egyéb családi problémák megoldásáról adnak számot, továbbá naív elképzelésekről, meszerű vágyalmokról, gyerekes édesség- és ruhavágyakról. Ezenkívül a kulturálódás feltételeinek előállításáról, szórakozásokról és felnőttes előrelátásról beszéltek a fiatalok.

2. Mit értenek jó kereseten? — A pénzben kifejezett vágyak 2000 forint körül mozognak. Az irreális elképzelés elég ritka. Az anyagi kívánságokkal kapcsolatban többször megjelenik a jól berendezett lakás vágya is.

3. Hogy állnak a pénzszerzés erkölcsi szempontjaival? — Általános vélemény, hogy a becsületes, szorgalmas munkának megvan az eredménye. Ehhez azonban még szakértelmre is szükség van. Kevés azoknak a száma, akik a pénz eszközértéke mellett hangsúlyozzák a pálya hivatás-jellegét.

4. Mely pályákat tartják jól jövedelmezőnek? — Fiúk és leányok egybehangzóan a mérnöki, a színészi és az orvosi pályát tartják a legjobb keresetet nyújtó pályáknak.

3. Az adatok összehasonlításának módszere

Az életjelenségek további jellemzője, hogy a tulajdonságok egymással összefüggnek és többszörös relációban állnak. A reláció-hálózat felfogására alkalmas az összehasonlító rendszer. Az egyes pszichés jelenségek megítélését csak akkor végezhetjük el helyesen, ha tisztában vagyunk azzal, hogy milyen azoknak az általános megjelenése és előfordulása. A normál populáció pedig tagolt és differenciált lévén, szükséges, hogy azon belül csoportokra osztva jelenjenek meg az immár differenciált szint-értékek. A csoportok körülhatárolásánál minimálisra kell csökkenteni az önkényesség szerepét, vagyis arra kell törekedni, hogy a lehetőség szerint természetesen csoportok alakuljanak. Ebben az esetben pedig gondolni kell arra, hogy a csoportok megalkotásában több különböző szempont érvényesüljön.

A pályaválasztási indítékok összehasonlításában eléggé természetesen adódtak a már említett csoportok (fiúk — leányok, általános iskolások — gimnazisták, budapestiek — vidékiek). A több szempontból történt csoportalkotások további korrelációk megállapítását teszik lehetővé.

Kérdés, hogy az azonos alapon történő összehasonlításnak van-e létjogosultsága? Kapunk-e újabb ismereteket az összehasonlítás útján? — Elsősorban meg kell állapítani, hogy a minden összehasonlítás nélküli adat a mi esetünkben semmitmondó. Magában véve pl. az a tény, hogy a budapesti általános iskolát végzők közül 1014 leány fontosnak tartotta pályaválasztásának indoklásában a jó kereseti lehetőség ígérését, még nem mond semmit. Ha azonban mást nem is teszünk, mint csak azt, hogy ezt a számot a megkérdezettek számával hasonlítjuk össze és ennek eredményeként megállapítjuk, hogy ez annyit jelent, hogy a jelzett csoportnak 50%-a vélekedik így, ez a viszonyszám már mond valamit. Még többet mond, ha ezt más viszonyzámmal hasonlítjuk össze, és így megtudjuk, hogy ez a motiváció az általános iskolát végző fiúknál 73,3%-os gyakorisággal fordul elő, az érettségizők csoportjában pedig a fiúk 49,6%-a, a leányoknak pedig csak 35%-a jelölte meg. Ezzel az összehasonlítással nemcsak négy különböző adat egymás mellé helyezése történt, hanem ennek segítségével az egyes csoportokra jellemző vonások is nyilvánvalóvá lettek. Még szélesebb és tárgyyszerűbb lesz ismeretünk, ha elvégezzük az összehasonlítást az egyes vidéki csoportok között is. Tehát az összehasonlítás egyrészt az adat (jelen esetben a motiváció) tartalmát alapozza meg, másrészt az egyes csoportok jellemzőit dolgozza ki. (Jelen esetben az egyes motivációk gyakoriságának szintkülönbségeit tárja fel, ill. a kor-, nem- és tájcsoporthoz a motivációk nyelvén kifejezett rajzolatát adja.)

4. Alapok és következtetések

A tudományos alapkutatót általában az teszi indokolttá, hogy ismereteink jelen határain túl feltevésünk szerint olyan tények vannak, amelyek megismerése szükséges vagy kívánatos. Az alapkutatóval szemben támasztott igények két gyújtópont körül helyezkednek el: a feltétlen megbízhatóság és a továbbfejleszhetőség követelményének feltétele körül. Az előbbiről már volt szó. A továbbfejleszhetőség kritériuma teszi lehetővé az alaperedmények további gyakorlati és elméleti fejlesztését és felhasználását. Ez negatíve annyit jelent, hogy az első eredményekben nem szabad olyan önmagukba zárt adatoknak lenniük, amelyekből nem lehet konzekvenciákra jutni. Akkor helyes minden tudomá-

nyos alapozó munka, ha tételei magvasak, vagyis a tények lehetőséget adnak olyan újabb tények felfedésére, amelyek az alapokban még nem tűnnek elő. Ennek lehetőségére utalnak az alapokban levő irányulások, kapcsolódások, strukturálódások elemei. A különböző töltésekkel ellátott adatoknak megvan a képességük arra, hogy újabb tudományos rendezés vagy újabb szempotok felvételével történő magnetizálás hatására új, az eddigiektől eltérő alakot öltsenek.

A tudományos kutatás továbbvitelének egyik útjára mutat pl. az eredményeknek az egyes csoportokban megnyilvánuló különbözősége, ill. megegyezése. Egyes esetekben szembeszökő különbségek vannak. Pl. az általános iskolások és az érettségizők között, más esetben a fiúk és a lányok között, ismét más esetben a fővárosiak és a vidékiek között jelentős eltéréseket lehet találni. Az eddigi eredmények csupán ennek a megfelelésnek, ill. különbözőségnek a fennállására és ezek mértékére mutatnak rá. A kauzális összefüggések megállapítása már sajátosan lélektani, szociológiai törvényszerűségek megállapítását sürgeti. Igen hasznos lenne pl. megállapítani azt, hogy az egyes szükségleti köröket és igényeket, továbbá azok megnyilvánulási módját mennyiben befolyásolják fejlődéslelektani, társadalomszemléleti tényezők, környezeti hatások stb.? Az adott külső és belső hatások erőmezejében megnyilvánuló pályaválasztási motivációk hogyan tükrözik ezt az erőmezőt? E társadalmi erőmező tényezői a jelen esetben kimutatott hatásokhoz hasonló milyen más hatást képesek létrehozni, és a valóságban mit hoznak létre? Mindezek a kérdések messze túlmutatnak a jelen kutatás és általában az alapkutatás határain. Feltételezik ugyan az alapkutatást, de már a kutatómunka sorának következő tagjaiként jelennek meg.

A fiatalok pályaválasztási indítékainak feltárása alapkutatás, eredményei elemek, méghozzá struktúrelemek. Kapcsolódási és új formaalkotási képességgel rendelkező iránymennyiségek és minőségek. Mint ilyenek alkalmasak arra, hogy a tudományos tevékenység további lépéseiként ezek az alapelemek újabb tudományos konstrukciókba épüljenek be, ill. hogy ezek belőle kibontakozhassanak.

Összefoglalás

A fiatalok pályaválasztási indítékai kutatásának módszertani alapproblémája volt, hogy a lényegében pszichés mozzanatokot hogyan lehet objektíven megragadni és ábrázolni, vagyis a szubjektív tények objektívációja. Ezt a következő módszerekkel valósította meg a szerző:

1. Szigorúan leíró módszerekkel biztosította felmérés és az eredmények kifejezésének objektivitását.

2. A megbízhatóságot a valóság hű tükrözésével, az adatok mérhető regisztrálásával, a felmérés határainak helyes kijelölésével és az adatközlés egyszerűségével biztosította.

3. Az adatok ellenőrizhetőségét a tárgyszerű írásos dokumentáció tette lehetővé. A kutatások módszereiből levont következtetések:

1. A munkahipotéziseket a valósághoz való hűség kedvéért szükség esetén módosítani kell, sőt fel is kell áldozni.

2. Az alapkutatásoknak több szempontból történő megvilágosítással kell életszerűségüket biztosítani.

3. Hasonló célt szolgál a több szempontú összehasonlító módszer.

4. Az alaperedményekkel szemben támasztott két fontos követelmény a megbízhatóság és a továbbfejleszthetőség kritériuma.

Csirszka János

ISMERTETÉSEK

Földesi Tamás: Az akaratszabadság problémája

(Gondolat Kiadó, 1960.)

Földesi Tamás nehéz, bonyolult feladatra vállalkozott könyve megírásakor. Szerző e témakörben 1958-ban védte meg kandidátusi disszertációját, s 1958-ban e folyóirat hasábjain jelentkezett „Az akaratszabadság problémája a marxista filozófiában” c. cikkével. A könyv, amely bírálattunk tárgyát képezi, előző munkáinak továbbfejlesztése, az alkotó viták és a belső érlelődés gyümölcse. E munkája az előzőkhöz képest új kérdésfeltevésekkel, új problémákkal bővült, érvei harcosabbakká, meggyőzőbbekké váltak. Koncepciója kitisztult, kiesiszolódott, új vonásokkal gazdagodott. Láthatóan figyelembe vette a probléma körül kialakult viták tapasztalatait, s árnyalt, sokoldalú elemzéssel kijavította azokat a kirívó, mechanikus jellegű egyoldalúságokat, melyekre a cikkírók felhívták a figyelmét. Jelen koncepciójára a szigorú logika, következetes egység és a kérdések sokoldalú elemzése jellemző. Természetesen a felvetett problémák megoldásával és egyes kérdések exponálásával továbbra is lehet és kell vitatkozni — hiszen éppen Földesi könyve a legjobb bizonyítéka az alkotó viták eredményességének — de Földesi Tamás igényes munkája a szabadság, a szabadakarat kérdésének kidolgozásában így is komoly lépést jelent előre.

*

A recenzált könyv két, szinte egyenlő terjedelmű fő részre oszlik. A szerző alapos logikus elemzéssel „A szabadakarat elméletének történetét” vizsgálja fel, majd a dialektikus materializmus alapvető útmutatásából kiindulva saját koncepcióját fejt ki. Ez utóbbi rész a következő kérdések elemzését tartalmazza: a szükségszerűség és a véletlen, az akaratszabadság klasszikus problémája, a teljes determinizmuson alapuló büntetőjogi és erkölcsi felelősségrevonás és végül a társadalmi törvényszerűség és az emberi akarat viszonyának problémája. E rövid recenzió keretében csak a

második résszel és ezen belül is főképpen az alapvető problémával, az akaratszabadság kérdésével kívánok foglalkozni.

Mielőtt a szerző rátérne „A dialektikus materializmus válasza az akaratszabadság klasszikus problémájára” c. fejezetre, először a megközelítés módszerét, majd a szükségszerűség és véletlen kategóriáit elemzi. „Az akaratszabadság klasszikus problémájának kulcskérdése — írja — a szükségszerűség és véletlen kategóriáinak helyes felfogása”, (I. m. 198. o.)

Könyvében a szerző kétféle: absztrakt és konkrét szükségszerűséget határol el egymástól, az elsőt a kauzalitással, a másodikat pedig a törvényszerűség fogalmával hozza kapcsolatba és azonosítja.

Kiindulópontja az, hogy az adott okok és feltételek mellett az okozat mindig szükségszerűen bekövetkezik, így ebben a folyamatban semmiféle misztikus véletlenszerűség nem létezhet. Ezt az összefüggést nevezi absztrakt szükségszerűségnek. Egy adott jelenség vizsgálatánál az absztrakt szükségszerűséget ismét két részre bontja: belső és külső szükségszerűségekre, ahol a belsőt törvényszerűségnek, a külsőt véletlennek nevezi. „A dialektikus materializmus — írja — különbséget tesz a dolgok és folyamatok lényegéből eredő belső összefüggések és a máshonnan származó külső, szükségszerű összefüggések között.

Mivel a belső szükségszerűség a dolgok, folyamatok lényegéből fakad, ez a szükségszerűség tartós és általános, mert a lényeg szilárdan jellemzi az adott jelenséget, elválaszthatatlan tőle. Ezért a belső szükségszerűség nem más, mint törvényszerű összefüggés, amely adott területen a jelenségek fejlődését, mozgását fő vonalaiban meghatározza.

A belső és külső szükségszerűség különbségéből az következik, hogy ha egy jelenség szükségszerűsége külső okokból ered, akkor az a jelenség a törvényszerűség összefüggésében véletlen, másként is bekövetkezhethet. „A külső szükségszerűség

tehát mint belső véletlen jelenik meg.” (I. m. 224—225. o.)

A szükségszerűség és véletlen eme kifejtéséről elmondható az, amit Földesi Tamás fent említett cikkéről egyik bírálója írt: „A szerző új megvilágításba helyez néhány általános elvi kérdést, olyanokat is, amelyeket Engels óta lényegében megoldottunk tartottunk.” (Balázs Sándor [Cluj]: A szabadakarat kérdéséhez. Magyar Filozófiai Szemle III. évfolyam 3—4. szám). A szükségszerűség és véletlen kategóriáinak mély kidolgozásához még további kutatások, elemzések szükségesek.

E recenzió írójának nem feladata és nem is áll módjában érdembelileg elbírálni vagy új felfogást állítani a fent említett koncepció helyébe. De már itt megjegyezhető, ami nemcsak erre a részre, hanem az egész könyvre vonatkozik, hogy a szerző döntő súllyal azzal foglalkozik, ami nincs, ami nem ered a marxista filozófiából, és elhanyagolja, vagy csak felületesen adja meg a dialektikus materializmus kategóriáinak pozitív, érdembeli kifejtését. A szükségszerűség és véletlen kérdésénél főképpen azt bizonyítja, hogy a marxista filozófia nem lehet indeterminista, hogy nincs tiszta véletlen; majd a szabadság koncepciónál a fő hangsúlyt arra fekteti, hogy nincs indeterminált akarat, nincs tiszta akaratszabadság, s ennek megfelelően elhanyagolja a szükségszerűség és véletlen kategóriáinak pozitív kifejtését és a viszonylagos akaratszabadság valóságos tartalmát.

A szükségszerűség és véletlen c. fejezetben finom, meggyőző érvekkel bírálja a véletlen meghatározásánál a helytelen, „elkerülhető” és „elhárítható” szóhasználatot, de pozitíven csak leszögezi és nem fejti ki, mit ért a marxista filozófia „véletlenek” alatt; beszél a belső véletlenről, de nem veti fel, milyen szerepet játszik, és mi maga a külső véletlen, amit Plehanov másodrangú véletlennek nevezett; helyesen állapítja meg a dialektikus materializmus alapjaiból levezetve, hogy nincs ok nélküli véletlen, de nem bizonyítja be — ellentétben a klasszikusok felfogásával — miért szükséges a szükségszerűség kategóriáját használni az oksági összefüggésnél is. A szerző mélyen elemzi — az ő terminológiájával élve — az absztrakt szükségszerűséget, de nem tárja fel a konkrét szükségszerűség és a belső véletlen valóságos mivoltát, holott véleményem szerint ennél a kérdésnél az utóbbi és nem az előző, a marxista filozófia alapvető problémája. Továbbá ellentétben a szerző felfogásával, szerintem nem az absztrakt szükségszerűség, hanem a szükségszerűség és véletlen helyes, dialektikus felfogása ad kulcsot az szabadság, a szabadakarat teljes megértéséhez.

Ezzel a kérdéssel azért kellett foglalkozni, mert a későbbiekben erre épül — a recenzált mű következetességéből adódóan — a szabadakarat felfogásának absztrakt egyoldalú kifejtése. Ahogyan a szükségszerű és véletlen kérdésében, úgy a szabadakarat problémakörén belül is a szerző a másodlagos, alárendelt kérdést helyezi előtérbe, állítja be központi problémaként.

*

A recenzált munka legérdekesebb, legigényesebb fejezete „A dialektikus materializmus válasza az akaratszabadság klasszikus problémájára”. szerző egyik legfőbb érdeme a szabadság bonyolult kategóriájához való differenciált hozzáállás. A szabadság valóban bonyolult, univerzális kategória, mely sokoldalú részekből, különböző vonatkozásokból tevődik össze. A marxista irodalomban eddig eléggé differenciálatlanul kezelték ezt a kérdést. E kategória különböző oldalait (társadalmi szabadság, egyéni szabadság, politikai szabadság, szabadakarat) sommásan egy nevezőre hozva, a szabadság és szükségszerűség kérdéséből kiindulva szinte azonos módon határozták meg. A szabadsággal foglalkozó marxista munkákra ez volt a jellemző, hogy csak a jelentősebbeket említsem, pl. Roger Garaudy: Grammaire de la liberté. Paris, 1950; Roger Garaudy: A marxista humanizmus; Janagida Kendzuro: A szabadság filozófiája (oroszul); Ojzerman: Szabadság és szükségszerűség, Voproszi Filozofii 1954; Siskin: A kommunista erkölcs alapjai. De példának hozhatnám fel Sós Vilmosnak a Filozófiai Szemlében megjelent vitacikkét is, ahol maga is a Földesivel szemben felhozott érveiben összekeveri, végső soron azonosítja a szabadság különböző oldalait.

Földesi Tamás a szabadakarat kérdését először a szabadság és szükségszerűség problémájától határolja el, és jogosan ítéli el azokat a marxista ideológusokat, akik „teljesen azonosították az akaratszabadság kérdését a szabadság és szükségszerűség problémájával, és azt hitték, hogy a szabadság és szükségszerűség problémájának megoldása egyben az akaratszabadság kérdésének teljes megválaszolását is jelenti.” (I. m. 8. o.) Majd továbbvive a kérdés-komplexum elemzését, a szabadakarat körén belül is két oldalt különböztet meg: az egyik az akarat teljes meghatározottsága, a másik az akarat viszonylagos szabadsága. Így szerző véleménye szerint a szabadság kategóriája három fő oldalra oszlik, amelyeket külön-külön, egymástól elhatárolva lehet és kell tárgyalni. Ezek a következő oldalak:

1. „Van-e az akaratnak „szabadsága”, önállósága a meghatározó okok és feltételek

össességéhez képest”? (I. m. 293. o.) — ez a kérdés az akarat teljes meghatározottságának a problémája a teljes determinizmus szempontjából.

2. „Az objektív körülmények teljesen meghatározzák-e az akaratot vagy sem”? (i. m. 292. o.) — ez az akarat viszonylagos önállóságának a kérdése, a meghatározó tényezők egyikéhez, a külső környezetnek viszonyítva.

3. A harmadik oldal a társadalmi és természeti „törvényszerűséget felismerő és felhasználó akarat” (i. m. 336. o.) kérdése, amelyben lényegében az egyéniség szabadságának a problémája tükröződik.

Milyen választ ad a szerző az általa felvetett kérdésekre? Az első kérdésre tagadó a válasza. „A ‚szabadakarat’ klasszikus problémájára egyetlen következetes válasz adható: az akarat teljes, egyértelmű meghatározottsága” (i. m. 341. o.) — a szerző ebből a megoldásból kiindulva az akarat teljes meghatározottságának a képletét is felvázolja: „ $O + Sz = A$, ahol $O =$ objektum, $Sz =$ szubjektum, $A =$ akarat” (i. m. 286. o.). Helytálló-e a szerzőnek ez a következtetése? Igen, helytálló! Ugyanis nincs, nem lehetséges egyetlen olyan jelenség sem — s ez a dialektikus materialista determinizmusból egyenesen követhető — amely valamilyen (külső vagy belső) ok által ne lenne meghatározva.

A szerző ezt a marxista filozófia alapjából egyenesen következő tételt nagy erudícióval, sokoldalú elemzéssel bizonyítja be.

Mi a szerző véleménye a viszonylagos cselekvési szabadságról? Földesi Tamás könyvében már elismeri, kifejti az emberi akarat viszonylagos önállóságának, viszonylagos szabadságának létét. „Ha a képletből ($O + Sz = A - F. E.$) a szubjektumot kirekesztjük — írja —, nyilván felborul az egyenlőség, az objektív körülmények tehát nem határozzák meg teljesen az emberi akaratot.” (I. m. 293. o.)

Földesi Tamásnak — az előző munkáihoz képest — ez a kérdéssel való feltevése és megoldása új és szükséges. E válasszal ugyanis nagyon sok helytelenül értelmezhető és értelmezett gondolatát tisztázza és teszi elfogadhatóvá. A szerző által adott megoldás ebben a kérdésben alapjában, tendenciájában helyes.

Ő azonban ezt a problémát csak másodlagosnak tartotta, és a teljes meghatározottsághoz viszonyítva, ezzel minimálisan keveset foglalkozott.

Természetesen nem arról van szó, hogy mennyiségileg a viszonylagos szabadakaratot kevesebbet foglalkozott, hanem arról, hogy a mennyiség itt minőségi hiányokba csap át. Nézzük meg, mit mond a szerző a viszonylagos szabadakaratról? Hadd idéz-

zem definíciónak beillő, pozitív kifejtését: „Az emberi akarat (és maga az emberi tudat) viszonylag szabad az objektív körülmények között, vagyis bizonyos fokig választhat a felmerülő körülmények között, választását az objektív környezet nem határozza meg teljesen.”

Az emberi akarat szabadsága tehát abban fejeződik ki, hogy az akarat kialakításában magának a gondolkodó embernek van közvetlen aktív szerepe, az akarat létrejötte nem rajta kívül fekvő erőknél következménye, hanem saját tudatának eredménye.

„Az akarat ilyen szabadsága kettős értelemben is viszonylagos: egyrészt az objektív körülmények határt szabnak a választásnak, másrészt az objektív környezet által determinálóan részt a szubjektum kitölti, az ember választása tehát ennyiben is meghatározott.” (I. m. 294. o.)

Kimeríti-e ez a meghatározás az emberi cselekedetek viszonylagos szabadságát? Véleményem szerint nem. Ennél a meghatározásnál a lényeg két szempontból is elhalványul. Egyrészt a szabadság lényege nemcsak abban rejlik, hogy az „akarat kialakításában magának a gondolkodó embernek is közvetlen szerepe van”. A szabadság lényege abban a lehetőségben rejlik, hogy az ember visszahat a külső környezetre, hatalmában áll azt bizonyos értelemben megváltoztatni. A viszonylagos cselekvési szabadság lényegében tehát a külső környezet feletti uralom lehetőségét hozza létre, azt, amit Marx úgy fejezett ki, hogy az emberek nemcsak szereplői, de szerzői is saját drámájuknak.

Másrészt a szabadság viszonylagosságának problémáját sem meríti ki a szerző fent idézett definíciója. Az emberi cselekedetek szabadsága azért viszonylagos, mert azok a belső faktorok, amelyek az előző összefüggésben a szabadságot eredményezték, végeredményben és teljességükben maguk is a külső környezetnek történelmileg kialakult termékei. E mozzanat feltárása nélkül a dialektikus determinizmus materialista alapja veszne el. Természetesen a szerző ezt a mozzanatot más összefüggésben — a pszichológiai meghatározottságnál — érintette. Mindezt csak annak bizonyításul hoztam fel, hogy szerzőnél a probléma elhanyagolásából milyen hiányosságok származnak.

A szerző ezek után rátér a harmadik kérdés tárgyalására. Felteszi a kérdést, a viszonylagos cselekvési szabadság valójában szabadabb teszi-e az embert? A felelete, nagyon helyesen negatív. Az egyén viszonylagos cselekvési szabadsága a valóságban még nem eredményez szabadságot, a valószínű szabadság — a szükségszerűség fel-

ismerésétől függ. Ezt a szerző a következőképpen határozza meg: az objektív törvényszerűséggel való összefüggésben „az az akarat szabad, amelyet a szükségszerűség felismerése determinál, és amely eredményes cselekedetekben nyilvánul meg”. (I. m. 336. o.) Lényegében fő vonásaiban itt helyesen tárja fel a viszonylagos akarat-szabadság és a szabadság közti összefüggést. Valójában a viszonylagos akarat-szabadság az egyéniség szabadságának csupán a *feltétele*, az egyént valóban szabaddá — a választás *tartalma* teszi. (Az ugyanis, hogy helyesen ismeri-e fel a szükségszerűséget vagy nem).

A megoldás tehát tendenciájában helyes, de ahogyan a szerző a viszonylagos akarat-szabadságnál a szabadság lényegét, az egyént visszahatását a külső környezetre nem tárta fel, következetes maradvány maradához, az egyéni szabadság pozitív oldalát itt sem fejt ki kielégítően. Az egyéniség szabadságát nem lehet csupán az eredményes cselekedet megjelölésével meghatározni, mint ahogy ezzel a könyvben találkoztunk. Először is ez még csak szubjektív ismérv; ez a szabadságnak jelentős, de csak egyik oldala. A szabadság másik és fő oldala az objektív oldal, amely a felismert szükségszerűség alapján való *cselekedetben* és a külső környezet felett való *uralomban* nyilvánul meg.

Ime Földesi Tamás szabadságkérdésben elfoglalt álláspontjának főbb tartópillérei. Egyesek e fent említett gondolatmenetet metafizikusnak, antidialektikusnak ítélik. Az ilyen véleménnyel nem lehet egyetérteni. A szerző által kínált megoldás a dialektikus materializmus lényegével szoros összhangban áll, koncepciójának fő vonásait, lényegét igenis el lehet s el kell fogadni. Problémák, szerkezeti elcsúszások találhatók írásában; maga sem vitatja, hogy ezen a területen ne lenne még további kutatásokra szükség. Újabb eredményeket viták, alkotó véleményeserek hozhatnak, de ezeknek a megoldási kísérleteknek a soraiba — s itt a dialektikus materializmus hívei közti vitáról van szó — Földesi Tamás megoldási kísérlete is beletartozik.

*

Figyelembe véve a termékeny viták szükségességét, szeretném röviden kifejteni a könyvben felvetett néhány problémával kapcsolatban saját véleményemet. Megjegyzéseim a következő kérdések köré csoportosulnak: 1. Mennyiben helytálló és mennyiben kell, véleményem szerint, továbbmenni a szerző által adott szabadság-kategória felosztásában? 2. Melyik az a fő kérdés a szabadakarat problematikájában, amelynek kiválasztása — figyelembe véve

a gyakorlati élet követelményeit és a jelenkori idealizmus elleni bonyolult harc feladatait —, helyes, pozitív eredményekhez vezethet?

Földesi Tamásnak — mint említettem — egyik legfőbb érdeme a szabadság kategóriájának differenciált elemzése. A szerző, mint láttuk, három oldalt — az egyéniség szabadságát, ami véleménye szerint a szabadság és szükségszerűség problémájának megjelenési formája, a viszonylagos cselekvési szabadságot és az akarat teljes meghatározottságának a problémáját — határol el egymástól. Véleményem szerint ez a felosztás nem teljes, még nem tárja fel a marxista szabadságfogalomnak az előző filozófiákhoz képest új, dialektikus materialista tartalmát. Ez még nem haladja meg a történetitlen, individualisztikus absztrakt szabadságfelfogás körét. Lenin szavaival élve, Marx és Engels ebben a kérdésben „ugrást végeztek az elméletől a gyakorlatához”, összekötötték a szabadság fogalmát az ember történelmi tevékenységével, a társadalmi gyakorlattal. Ezért alkothatták meg a tisztán szemlélődő individuális szabadságfogalommal szemben a reális, társadalmi-történelmi szabadságfogalmat. A marxizmusban a szabadság elsősorban társadalmi és történelmi kategória — ez az a mozzanat, amely elhalványul Földesi Tamás felosztási kísérletében.

A marxista szabadságfogalomnak mint univerzális kategóriának, centrális magva a szabadság és szükségszerűség problémája, amely elsősorban a társadalmi szabadságban, és nem az egyéniség szabadságában nyilvánul meg. Földesi Tamás ezzel szemben a szabadság problémáját csupán az egyéni szabadság oldaláról ragadja meg. Ez az út azonban óhatatlanul az individualizmus zsákutcájába vezet. Földesi Tamás egész koncepciójából ez nem következik, nála itt csak hiányosságról van szó, de a kérdés fontosságát aláhúzza nálunk az is, hogy Heller Ágnes — akit különben hasonló okból kiindulva helyesen bírál a szerző — egész revizionista felfogását már erre építi. „Azzal szeretném kezdeni — írja Heller Ágnes —, hogy a szabadság mindig az egyén, az egyes ember, az *individuum* szabadsága.” — (Heller Ágnes: Bevezetés az általános etikába. I. 60. o.) Mi ez, ha nem individualizmus? Az egyéniség szabadsága ugyanis mindig a társadalom, az osztályok szabadságától függ — és nem fordítva, ahogy ezt Heller Ágnes feltételezte. A társadalmi szabadság semmiképpen sem merül ki az egyes individuumok szabadságának összegében.

Véleményem szerint a szabadság felosztásánál először a szabadság hordozója, szubjektuma szempontjából kell kiindulni.

Ennek alapján a szabadság két főrésze oszlik: társadalmi szabadságra és az egyéniség szabadságára. A társadalmi szabadság abban az értelemben társadalmi, hogy hordozója, szubjektuma mindig egy adott közösség, osztály vagy az egész társadalom — ettől a szabadságállapottól fog függni az egyes ember szabadsága, azaz az egyéniség szabadsága. Ez a legfontosabb és a legelső elkülönítés. E két fő részen belül aztán ismét különböző alkérdések merülnek fel.

Földesi Tamás szabadság-felosztásában éppen a fő oldal, a társadalmi szabadság nem domborodik ki. Véleményem szerint a marxista szabadságfogalom centrális magvát és a társadalmi szabadság alkotóját, amely aztán horizontálisan az emberi tevékenység különböző területén különféle képpen, speciális formában jelenik meg (politikai, gazdasági, művészi, erkölcsi szabadság stb.), és vertikálisan konkretizálódik az egyes ember vonatkozásában. Az általam helyesnek vélt szabadság-felosztásnak tehát az első foka: társadalmi szabadság — egyes ember szabadsága. Majd az egyes ember szabadsága másodlagosan ismét két részre oszlik: az egyéniség szabadságára és az emberi tevékenység viszonylagos autonómiájára.

Ami az egyéniség szabadságát illeti egy adott társadalomban, ennek a lényege az, hogy az egyes egyének cselekvéseikben milyen mértékben realizálják a társadalom által elért szabadságot. Ez az *egyéniség szabadságának* valóságos tartalma.

Mint ismeretes, egy meghatározott társadalom különböző egyénei más és más szabadságszintet érnek el. Ez az objektív feltételeken kívül az egyes egyénektől is függ. Az emberektől is függ az, hogy tevékenységükben milyen módon és milyen mértékben realizálják a társadalom által elért szabadságszintet. Az ilyen függés lehetősége az emberi cselekvés viszonylagos autonómiájából ered. Ez adja meg az egyéni szabadság másik aspektusát, amely arra a kérdésre felel, hogy az objektív külső szükségesség közvetlenül 100%-osan determinálja-e az emberi cselekvést, vagy az embernek tevékenységében a külső környezethez viszonyítva van-e viszonylagos autonómiája, szabadsága — ez a probléma az *individuum viszonylagos cselekvési szabadságának* a problémája.

Az individuum viszonylagos cselekvési szabadságából egy alkérdés ismét levezethető: a kérdést ugyanis a kauzalitás szempontjából is meg kell vizsgálni, — s ez vezet el az *úgynevezett „szabadakarat”* problémájához.

Véleményem szerint a marxista szabadságfogalom ily módon osztható fel, ez a szerkezete, s az akaratszabadság problémá-

ját is ebben az összefüggésben kell vizsgálat tárgyává tenni.

*

Földesi Tamás és az általam adott szabadság-felosztás különbségéből nemcsak a társadalmi szabadság elsődlegessége, hanem az is következik, hogy az egyéniség szabadságán belül a központi kérdést a szerzőtől eltérően jelölöm meg. A szerző véleménye szerint a szabadakarat problémájánál a döntő láncszem, a fő kérdés: az általános determinizmus alapján az akarat teljes meghatározottságának a problémája. Véleményem szerint még az akaratszabadság problematikáján belül is, a viszonylagos szabadakaratához képest ez csak egy al-, egy másodrendű kérdés.

Szerző könyvében helyesen a dialektikus determinizmus talaján áll. A dialektikus determinizmus lényege — Rubinstein megfogalmazásával élve: a külső okok a belső feltételeken keresztül hatnak. Ennek az elvnek azonban ez csak a legáltalánosabb megfogalmazása. Ez az általános törvényszerűség a különböző mozgásformákban, sajátos, specifikus formát ölt. A szerző maga is felvázolja ezt a gondolatot könyvében: „A dialektikus determinizmus általános elve különféleképpen érvényesül az egyes mozgásformák területén — írja —, ezért ezt az alapelvet, amely szerint a külső okok a belső tényezők közreműködésével hatnak, konkretizálnunk kell a társadalmi jelenségekre általában és az emberi akaratra különösképpen”.

A kérdésselvetés ilyen exponálása helyes és tudományos jellegű. A sajnálatos csak az, hogy szerző helytelenül választotta ki azt a láncszemet, ahol az emberi cselekvésnél ez a specifikus forma megnyilvánul. Véleményem szerint a dialektikus determinizmus specifikus megjelenési formája az emberi cselekedetek viszonyában, nem az akarat teljes meghatározottságában, hanem az emberi cselekedetek viszonylagos szabadságában rejlik. Ez az — az emberi cselekedetek vonatkozásában —, amiben a dialektikus determinizmus sajátosan, minőségileg más formában jelenik meg, és eltér a többi mozgásformákban megnyilvánuló formáitól. Eppen ezért ez az a terület, amely a szabadakarat problémájának fő oldalát képezi. A marxizmus csak ennek a kérdésnek kidolgozásával tudja magát elhatárolni a metafizikus materializmustól. Ennek a kérdésnek a fontosságára mutatott rá Marx is Feuerbach téziseiben: „Az a materialista tanítás, hogy az emberek a körülmények és a nevelés termékei, megváltozott emberek, tehát más körülmények és változott nevelés termékei, megfelelde-

zik arról, hogy a körülményeket éppen az emberek változtatják meg, és hogy a nevelőt magát is nevelni kell. Szükségképpen tehát odajut, hogy a társadalmat két részre különíti el, melyek egyike felülemelkedik a társadalmon.” (Marx—Engels Vál. Műv. II. 400. o.) Az ember és a külső környezetnek ezt a kölcsönhatását — mely a történelmi materializmus egyik kulcskérdése — csak a viszonylagos cselekvési szabadság kidolgozásával lehet megoldani.

De tovább menve — ennek a kérdésnek a tudományos kidolgozása nemcsak a metafizikus materializmus elleni harcban szükséges. A modern burzsoá ideológiák indeterminizmusa ellen nem csupán az akarat teljes meghatározottságának bizonyításával, hanem a következetes materialista monizmus talaján, az emberi cselekvések viszonylagos szabadságának kidolgozásával vehetjük fel a harcot. Ma már a harc nemcsak és főleg nem a nyílt indeterminizmussal folyik. A modern burzsoá irodalomban ritkán találkozunk tiszta determinizmussal vagy tiszta indeterminizmussal. Ma a „harmadik út” filozófiájára, az úgynevezett „mérésékelt determinizmus” vagy „mérésékelt indeterminizmus” jellemzőbb. A modern idealista filozófusokat nemcsak a tiszta szabadságot hirdetése jellemzi. Erről tanúskodik Schopenhauer, Windelband, a freudisták, a szociálpszichológusok stb. vagy magyar vonatkozásban pl. Pauler Ákos, Halasy Nagy József stb. álláspontja. Az ellenük való harcnál tehát kifejezetten kell megvilágítani nemcsak az akarat teljes meghatározottságát, hanem az emberi cselekvés viszonylagos szabadságát is.

Szerző következetesen küzd az idealizmus ellen, de az idealizmusnak eme válfaja az akarat absztrakt meghatározásával nem tudja teljes sikerrel felvenni a harcot. Hiszen a fent említett idealisták egyetérthetnek az akarat teljes meghatározottságának Földesi által adott kifejtésével. Melyik pszichológiai determinista ne értene egyet az $O + Sz = A$ -val abban a formában, ahogy az a könyvben szerepel. Számukra — ez elfogadható. Világos tehát, hogy a mai idealizmus leleplezése szempontjából nem ez a döntő kérdésfeltevés. Ez csak egy alkérdés. A jelenkori idealizmus leleplezése feltételezi az emberi cselekedetek szabadságának elismerését, de aláhúzza e szabadság viszonylagosságát. Viszonylagosságát éppen abban az értelemben, hogy a szubjektív belső meghatározó erők, amelyek adott esetben befolyásolják a cselekvést, a külső környezetből erednek, annak történelmi termékei. E kérdést megoldani és az említett idealista elméleteket meghaladni csak a következe-

tes materialista monizmus talaján lehetséges. De ez a probléma, mint látható, ismét túlmutat az akarat teljes meghatározottságának körén, s elvezet az egyén viszonylagos szabadságának problémájához.

A szabadságot problémájának erre az oldalára szerző nem fordított kellő figyelmet. S ha meggondoljuk, hogy a viszonylagos szabadságot meghatározásánál éppen a belső erőknek a külső környezet által való meghatározottságát hagyta ki, akkor világossá válik, hogy a pszichikai deterministák, így pl. a freudisták nemcsak az akarat általános meghatározásával, de a szerző által adott viszonylagos szabadságot meghatározásával is egyetértenek. Íme a kérdésfeltevés, a fő oldal helytelen megválasztásából, a viszonylagos szabadság elhanyagolásából mi ered: Földesi munkájában teret enged annak, ami ellen a legélesebben — és más területen kétségtelenül sikeresen harcol — a mérsékelt indeterministák idealizmusának.

Földesi elvtárs könyvében saját állítása szerint „a tényleges arányokat meghaladó mértékben foglalkozik az akarat teljes meghatározottságának a kérdésével”.

Természetesen minden kutatónak jogában áll egyes specifikus kérdések kiemelése s ezek sokoldalú kidolgozása. Önmagában nem hiba a kauzalitás kérdésének előtérbe állítása. Kétségtelen szükséges ennek kidolgozása a tiszta idealizmus elleni következetes harchoz. Vitathatatlan, hogy a marxista irodalomban e kérdés is a kidolgozatlan problémák között szerepel, s nem egyszer találkozunk a marxista szerzőknél is következetlenségekkel.

Szerző tehát jogosan hangsúlyozza munkájában ezt a mozzanatot, azonban az arányok ilyen eltorzításával, mellyel könyvében találkozunk, nem lehet egyetérteni. Ezt bizonyítja a dialektikus determinizmus az emberi akaratra vonatkozó specifikus megjelenési formájának helytelen megválasztása, a pszichikai deterministák elleni fent említett harc szükségessége, amellyel a szerző nem vette fel a kellő küzdelmet. De ezt bizonyítja a büntetőjogi és erkölcsi felelősségrevonás levezetése is, az akarat teljes meghatározottságából.

A könyv szerzőjének egyik célja az volt, hogy bebizonyítsa az absztrakt determinizmuson alapuló büntetőjogi és erkölcsi felelősségrevonás jogosultságát. A mű végkövetkeztetési között a következő megfogalmazás szerepel: „Az akarat teljes egyértelmű meghatározottsága egyáltalán nem mond ellent az emberek jogi és erkölcsi felelősségrevonhatóságának, s ezért a szocialista jogi és erkölcsi felelősségrevonás elméletét az akarat teljes determinációjának tételére kell építeni.” (I. m. 341. o.)

A gondolat első részével egyet lehet érteni, a második fele azonban — véleményem szerint — nem helytálló. Az világos, hogy minden emberi cselekedet az összes (külső és belső) okokat és feltételeket figyelembe véve teljesen meghatározott. Az igaz, hogy az akarataknak az ilyen értelmű absztrakt meghatározottsága nem mond ellent az emberek jogi és erkölcsi felelősségrevonhatóságának. Nem mond ellent, de belőle nem is vezethető le! Az absztrakt determinizmusból nem következik a jogi és erkölcsi felelősségrevonás elméleti lehetőség és jogosultsága.

Ha az oksági szempontból vesszük figyelembe az emberi cselekedeteket, akkor azoknak minden mozzanatát meg lehet magyarázni. „Mindent megérteni — tehát mindent megbocsájtani” — hangoztatják az absztrakt determinizmusból kiinduló egyes jótékonykodók. Földesi Tamás ezekkel nem azonosítja magát. De mit állít velük szembe? „Az akarat teljes meghatározottságáról szóló tanítás szempontjából — írja — a büntetőjog bizonyos fokok *igazságtalanságot* követ el azzal, hogy bünteti a szándékosan, illetve gondatlanul bűncselekmény elkövetőket, hiszen azok akarata is teljesen meghatározott volt, nem tehetek másképpen, mint ahogy az adott esetben cselekedtek.” (I. m. 309. o.) Az ő formulája tehát: „mindent megérteni — és igazságtalanul büntetni”.

Ha az absztrakt determinizmusból indulunk ki, a szocialista büntetőjogunk valóban „igazságtalan”. De a probléma valósága nem itt van — az absztrakt determinizmust nem szabad kiterjeszteni a jogi és erkölcsi felelősségrevonásra. E kérdés megoldásának kulcsa ismét nem itt, hanem a viszonylagos cselekvési szabadságban rejlik. S ezen az alapon a büntetőjog semmiféle igazságtalanságot sem elméletileg, sem gyakorlatilag nem követ el.

Az egyén cselekedeteinek felelősségrevonása és büntetése egy adott társadalom, egy adott osztály objektív szükséglete és haszna, a társadalmi közösség, az osztály érdeke alapján történik. Az igazságosság és igazságtalanság mérceje tehát a társadalom, az osztály objektív érdeke; s ebben az esetben már eleve nem beszélhetünk igazságtalanságról. De nincs igazságtalanság a cselekvő egyénnel szemben sem. Hiszen egy adott tethől mi nemcsak az egyén környezetét, hanem magát az egyéniséget is megismerjük; egy cselekedet mérlegelésénél nemcsak a környezetet, de az egyéniséget magát is értékeljük. S ez az értékelés a viszonylagos cselekvési szabadságot figyelembe véve, teljesen reális. Ugyanis az egyéniség fejlődését saját önmozgása is meghatározza, s így létrejön az a helyzet, hogy a különböző

egyének — a kialakult egyéniségüknek megfelelően — a külső környezetből adódó objektív lehetőségek közül mást és mást választanak. De ha ez így van, akkor az egyén tetteiért — melynek létrejöttében nemcsak a külső környezet, hanem maga is mint aktív meghatározó tényező részt vesz — felelősségre vonható.

Tehát az erkölcsi és jogi felelősségrevonás problémája nem az abszolút determinizmus, hanem a viszonylagos szabadság kérdésfeltevése alapján oldódik meg. Ezen az alapon az absztrakt deterministákkal, de Földesi koncepciójával szemben is, azt a helyes formulát alkalmazhatjuk: hogy „mindent megérteni — de nem mindennel egyetérteni.” Az elítélés alapja a társadalom, az osztály objektív érdeke és az egyéniség viszonylagos szabadságának azon lehetőségéből származik, hogy az egyén az adott körülmények között — a külső környezet szempontjából — objektíve másképpen is cselekedhetett volna.

A büntetőjog gyakorlata reálisan csak ezen az elméleten alapulhat. Csak így küszöbölhető ki mindenféle elméleti ellentmondás, csak ezzel magyarázható a felelősségrevonás jogosultsága, méghozzá két oldalról is. Egyrészt, ha nem lenne választási cselekvési szabadság, nem lenne alanyi bűnösség; ha az embereknek minden tettét teljesen meghatározna a környezetük és neveltetésük, a büntetés egyik fő célja — a nevelés — értelmetlenné válna. Ebben az esetben nem remélhetnénk, hogy a büntetés a bűnösre vagy a többi emberre nézve a jövőben — az emberek választási szabadsága híján — cselekedetük meghatározó motívumává váljék. Ha nem ismerjük el a szabadságot, akkor sem a felelősségrevonást sem a nevelhetőséget nem tudnánk megmagyarázni. Másrészt ha a szabadság abszolút és nem viszonylagos elméletéből indulunk ki, ugyanehhez az eredményhez jutnánk. A másik oldalról tehát a szabadság *viszonylagossága*, azaz a determinizmus, éppen azt teszi lehetővé, hogy a büntetés, az egyénnel szemben determináló motívumként, meghatározó erőként lépjen fel, — hiszen ha az egyén abszolút „szabad-akarattal” rendelkezne, ez már eleve kizárná, hogy a külső környezet — így pl. a büntetés — valamilyen módon is befolyásolja, meghatározza cselekedetét.

Tehát, az egyéniség oldaláról nézve, a szocialista jogi és erkölcsi felelősségrevonás elméletét nem az akarat absztrakt determinációjának tételére kell építeni, mint, ahogy azt a szerző tette, nemkülönben a fő oldal helytelen kiválasztásából, az arányok túlhajtásából hibás gyakorlati és elméleti következtetések származnak. Elméletileg az eredmény ugyanaz, mint amit a

font kimutatott pszichológiai deterministák idealizmusa kérdésében megállapítottunk — a szerző itt sem tudja kellően megvívni a harcot azokkal, akik ellen éppen a legkövetkezetesebben küzd — az abszolút szabadság, a voluntarizmus képviselőivel. Hiszen ha azt állítjuk, hogy az emberek nem felelősek tetteikért, ebből nemcsak a büntetés igazságtalansága következik, hanem az is, hogy az egyének számára „minden szabad”, „minden megengedett”. — A szélsőségek mindig átmennek egymásba. Ahogy az abszolút indeterminizmus megfér a fatalizmussal, úgy a túlhajtott determinizmus voluntarizmusba csap át.

*

E recenzió keretében csak néhány problémára és főképpen a vitatható részek elemzésére szorítkoztam. Nem térhettem ki a többi, tényanyagban és elemzésben gazdag

részekre, amelyek pozitívumaival, hiányosságaival együtt ezt a könyvet a szakmabeliek és a filozófia általános kérdései iránt érdeklődők számára egyaránt hasznos, gondolatébresztő monográfiává teszik.

A könyv legfőbb érdeme, minden hiányossága ellenére, hogy komoly kísérletet tesz a dialektikus materialista szabadság, szabadakarat kategóriájának elemzésére, feltárására.

Csak igazat adhatunk a szerzőnek abban, hogy a kérdések további tisztázása — a természettudományok fejlődése és a filozófiai nézetek, vélemények, alkotó viták összecsapásán keresztül valósulhat meg.

Ez a könyv a problémafelvetés újszerűségénél fogva valóban bőséges vitaalkalmat biztosít, s ennek eredményességéhez maga is nagyban hozzájárul.

Farkas Endre

G. Glezerman: A társadalom fejlődéstörvényei

(Goszpolitizdat, Moszkva, 1960. 240. o.)

Az utóbbi másfél—két esztendő filozófiai és közgazdasági irodalmának termése arról tanúskodik, hogy megnövekedett az érdeklődés a társadalmi törvények problematikája iránt a Szovjetunióban. G. Glezerman könyvének kívül — hogy csak a jelentősebbek közül említsünk néhányat — olyan munkák jelentek meg a közelmúltban, mint *L. I. Ljubosic: Általános és specifikus gazdasági törvények* (Moszkva, 1959. 200 o.), *A szocializmus gazdasági törvényei és felhasználásuk* c. tanulmánygyűjtemény (Moszkva, 1960. 428 o.). Kiadták orosz nyelven a neves lengyel marxista filozófus, *A. Schaff: A történelem törvényeinek objektív jellege* c. monográfiáját (Moszkva, 1959. 496 o.).

Az érdeklődés megnövekedése kétségtelenül összefügg korunk nagyjelentőségű társadalmi változásaival, azzal, hogy a szocializmus világrendszeré fejlődött, és mindinkább az emberi társadalom előrehaladásának döntő tényezőjévé válik, hogy egyre több nép választja a szocializmus útját, s a szocialista világrendszer is fejlődésének új szakaszához érkezett. „A Szovjetunió sikeresen folytatja a kommunista társadalom általánosan kibontakozó építését. A szocialista tábor más országai sikeresen rakják le a szocializmus alapjait, és közülük egyesek már a fejlett szocialista társadalom építésének időszakába léptek.”¹

— A szocializmus, a kommunizmus építését tudományosan megalapozott vezetés jellemzi, mely a társadalom fejlődéstörvényeinek ismeretére támaszkodik és tudatos felhasználásukban realizálódik. A társadalmi törvények mélyebb és sokoldalúbb megismerése olyan követelmény, amely korunk társadalmi-történeti gyakorlatának szükségleteiből fakad, s eredményes megoldása fontos feltétele a társadalomátalakító tevékenység meggyorsításának, a zökkenőktől és felesleges kitérőktől mentes fejlődésnek. A szocialista országok és az egész szocialista tábor eddigi sikerei többek között annak is köszönhetőek — állapítja meg méltán a kommunista és munkáspártok 1960. évi Moszkvai Nyilatkozata —, „hogy helyesen alkalmazták a szocialista építés általános törvényszerűségeit az egyes országok történelmi sajátosságainak és az egész szocialista rendszer érdekeinek figyelembevételével.”²

G. Glezerman neve nem ismeretlen a magyar olvasók, különösen a filozófusok előtt. Számos munkája jelent meg itthon is, társszerzője nem egy fontos összefoglaló műnek, többek között *A marxista filozófia alapjai* c. könyvnek, amely nálunk tanönyvként forog közlésben.

A társadalom fejlődéstörvényei c. írása — miként a műhöz írt előzetes szerzői megjegyzésekből megtudjuk — a Moszkvai Állami Egyetem filozófiai fakultásán, majd

¹ A kommunista és munkáspártok képviselőinek 1960 novemberében megtartott Moszkvai Értekezletén egyhangúlag elfogadott Nyilatkozat. Társadalmi Szemle, 1960. 12. sz. 9. o.

² Uo. 12. o.

az SZKP KB Társadalomtudományi Akadémiáján az aspiránsképzés keretében tartott előadásai és szemináriumi anyagából született. S bár a sajtó alá rendezés időszakában az anyag egyes részei kibővültek, egy-egy szokásos előadás terjedelmét meghaladják, a mű egészében, a kérdések kiválasztásában és tárgyalási sorrendjében mégis egy előadássorozat igényeihez igazodik, felépítését tekintve sem fejezetekre, hanem előadásokra tagozódik. A szerző célul nem a társadalmi fejlődés valamennyi fontosabb törvényének tartalmi elemzését tűzte maga elé. Amire vállalkozik, ennél szerényebb feladat: megvilágítani a társadalom fejlődéstörvényeinek a jellegét, megismerésük és felhasználásuk általános kérdéseit. Egyéni vonatkozásban azonban a könyv tematikája szélesebb e problémák kapcsán rendszerint tárgyalt kérdések körénél: Glezerman olyan aktuális tudományos kérdéseknek is helyet szentel, mint a történelmi fejlődés általános törvényeinek alakváltozása az egyes országokban, a szocialista építés általános törvényei és ezek sajátos megnyilvánulási formái a különböző történelmi viszonyok között stb.

Szerkezetileg a mű hat előadástól áll:

1. A történelmi materializmus tárgya és törvényeinek sajátosságai, 2. A társadalom fejlődéstörvényeinek a megismerése, 3. A társadalom fejlődéstörvényei és az emberek tudatos tevékenysége, 4. A társadalmi-gazdasági alakulatok általános és specifikus törvényeinek kölcsönös viszonya, 5. A társadalmi-gazdasági alakulatok egymásra következtésének általános törvénye, valamint az egyes népek és országok fejlődésének sajátosságai, és 6. Az általános és a különös a szocializmusba való átmenet idején.

Már ebből az egyszerű felsorolásból is látható, hogy a mű milyen sok problémát ölel fel. Valamennyi még vázlatos áttekintése is meghaladná egy ismertetés kereteit. Ezért csupán néhány — véleményünk szerint fontosabb — kérdés felvetésére szorítkozunk.

*

A történelmi materializmus tárgyával összefüggő kérdések fejtegetése kapcsán az első érintett probléma a történelmi materializmus és a dialektikus materializmus viszonyának a kérdése. A szerző a régi és az új revizionizmussal, az egykori és a mai reformizmussal folytatott szenvedélyes polémian keresztül mutatja ki a lenini örökség szellemében a marxista filozófia e két részének szerves, széttephetetlen egységét. Azoknak a revizionista megmondásoknak — mondja Glezerman —, melyek szerint a történelmi materializmus nem része a

marxista filozófiának, hanem csupán egy konkrét tudomány, amelynek önálló, a filozófiától független léte van, — igazi értelmé: utat nyitni a történelmi materializmusnak a mai burzsoá szociológiával való egyesítéséhez, a történelmi folyamat marxista elméletének burzsoá szociológiai koncepciókkal való felcsereléséhez. A történelmi materializmus filozófiai tudomány, mert a társadalomra alkalmazva megoldja a filozófia alapkérdését, ami vízvázlatzó az idealista és a materialista társadalomfelfogás között. A történelmi materializmus alaptételei a dialektikus materializmus alaptételeinek folytatását és konkretizálását jelentik. Glezerman nézetünk szerint helyesen emeli ki, hogy itt konkretizációra is szükség van, mert nem lehet tisztán logikai úton a dialektikus materializmus kategóriáiból levezetni a társadalmi élet megismerésének specifikus kérdéseire adandó válaszokat. A filozófiai materializmus azáltal vált teljessé, következetesen tudományos világnézetté, hogy a marxizmus klaszszikusai a materializmust a dialektikával egyesítve kiterjesztették a társadalom tanulmányozására, s megalkották a történelmi materializmust. „Marx és Engels, akik Feuerbachból nőttek ki, és a kontárok elleni harcban lettek férfiak — írja Lenin —, figyelmüket természetszerűleg főképpen a *materializmus filozófiájának feléle való teljes kiéptítésére fordították, vagyis nem a materialista ismeretelméletre, hanem a materialista történelemfelfogásra.*”³ (Az én kiemelésem — V. Á.)

A történelmi materializmus és a többi társadalomtudomány viszonyát boncolva a szerző a *történelmi materializmus tárgyának* árnyaltabb körülhatárolására törekszik. Abból az ismert meghatározásból indul ki, amely szerint a történelmi materializmus kutatási tárgya az emberi társadalom és fejlődésének általános törvényei. E meghatározás tartalmának elemzése során több — véleményünk szerint is — hibás nézettel száll vitába. Nem lehet egyetérteni azokkal — mondja —, akik a történelmi materializmus és az előző történelemfilozófia különbségére hivatkozva, arra a következtetésre jutnak, hogy a társadalomról beszélni általában metafizika, ezért a történelmi materializmus csakis úgy fogható fel, mint a társadalmi-gazdasági alakulatok fejlődésének és törvényeinek tudománya. A társadalom fejlődéstörvényeinek tanulmányozását — írja Glezerman — valóban a konkrét társadalmi-gazdasági alakulatok tanulmányozásával kell kezdeni. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a társadalomnak nincsenek általános fejlődéstörvényei. Nem

³ Lenin: *Materializmus és empiriokritizmus*. Szikra, 1949. 337. o.

szabad összekeverni azt a kérdést, hogy miként jött létre a társadalom általános fejlődéstörvényeiről szóló tudomány, azzal a mássíkkal, hogy miben áll ez a tudomány. Nyilvánvaló, nincs társadalom „általában”, a konkrét társadalmi-gazdasági alakulatokon kívül. Ebből azonban nem következik, hogy nincs létjogosultsága az emberi társadalomról és általános törvényeiről szóló tudománynak. A feladat itt abban áll — szögezi le —, hogy helyesen fogjuk fel ezeket a törvényeket, ne absztrakt módon, konkrét megnyilvánulási formáiktól elszakítva értelmezzük őket.

Nem lehet azokkal sem egyetérteni — folytatja gondolatmenetét —, akik helyeslik a történelmi materializmus tárgyának fenti általános elfogadott meghatározását, de éppen azon a címen, hogy a történelmi materializmus a társadalom általános fejlődéstörvényeivel foglalkozik, kirekesztik tárgyköréből az osztályok és az osztályharc, az állam és a társadalmi forradalom kérdéseit. Egyesek e problémákat a tudományos kommunizmus elméletéhez sorolják, mások a konkrét szociológiához, amit a történelmi materializmus mellett létező külön tudományként kezelnek. Ezek a felfogások a történelmi materializmus törvényeinek túlságosan szűk értelmezéséből fakadnak. A szerző itt arra hivatkozik, hogy „a történelmi materializmus törvényei kettős értelemben általánosak” (22. o.). Egyrészt abban az értelemben — mondja —, hogy ezek a törvények valamennyi, vagy legalábbis több formációban működnek, másrészt, hogy a társadalomnak mint egységes organizmusnak különböző szférái, oldalai egymásközi összefüggéseit fejezik ki. Ez utóbbi értelemben általánosnak tekintendő az osztályharc, valamint a társadalmi forradalom törvénye is. — A szaktársadalomtudományokhoz képest, amelyek csupán a társadalmi élet valamely oldalát, területét vizsgálják, a történelmi materializmus sajátossága éppen abban áll, hogy a különböző oldalak összefüggéseivel, a társadalomnak mint egésznek a fejlődésével foglalkozik. (Az általános történelemtudomány természetesen nem szaktársadalomtudomány, következésképpen másként kell a történelmi materializmustól elhatárolni. Különbségük elsősorban szintén tárgyukban rejlik, azonban más vonatkozásban. Az előbbi a történelmi folyamatot a maga konkrétságában vizsgálja, az utóbbi pedig az általános törvényeket kutatja. Módszerük különbözősége — a történeti, ill. a logikai — tárgyak különbségéből ered.)

A történelmi materializmus tárgyának ez a megközelítése sok félreértési lehetőséget hárt el. Egzaktabb számos elterjedt interpretációnál, mégsem tekinthető min-

den vonatkozásban kielégítőnek. Megítélésünk szerint, az okfejtés meggyőző erejét csökkenti és helyenként pontatlan megállapításokra vezet, hogy nem épül a társadalmi törvények precíz osztályozására, ill. csoportosítására. Feltétlenül helyes annak hangsúlyozása, hogy az osztályok és az osztályharc az állam és a társadalmi forradalom kérdései nem rekeszthetők ki a történelmi materializmus tárgyköréből, viszont aligha lehet egyetérteni pl. azzal a megállapítással és a hozzáfűzött magyarázattal, hogy „a történelmi materializmus törvényei kettős értelemben általánosak”. Nem szükséges különösebben bizonyítani, hogy valójában a történelmi materializmusnak nem valamennyi törvénye általános a fenti „kettős értelemben”. Egy részük kétségtelenül mind az egyik, mind a másik értelemben általános, pl. a gazdasági alap és a felépítmény viszonyát kifejező törvények. Másik részük azonban csupán az egyik értelemben tekinthető általánosnak, pl. a termelés fejlődésének legáltalánosabb törvényei, hiszen ezek nem a társadalmi élet különböző szférái között fennálló viszonyokat fejeznek ki. — Problematikus továbbá az is, hogy egyáltalában helyes-e a társadalmi szférák közti viszonyokat kifejező törvényeket „általános” megjelöléssel illetni. Az a körülmény, hogy valamely törvény szférák közti viszonyt fejez ki, önmagában még nem feltétlenül teszi általánossá, jöllehet jelentős részük egyben ilyen is. (Egyébként jó lett volna ha a szerző részletesebben kitér arra a kérdésre is, hogy mit ért a társadalmi élet különböző szféráin, oldalain, milyen elv szerint tagolja őket stb. Látszólag a kérdés nagyon egyszerű, valójában mégsem az.) — Nem megnyugtató az az eljárás sem, hogy a szerző a történeti csoportosítás szempontjából is egy kalap alá vonja és általánosoknak nevezi a történelmi materializmus által vizsgált valamennyi formációra jellemző törvényeket és a „legalábbis több formációban működőket”, pl. az osztályharc törvényét. A marxista irodalomban ennél elterjedtebb az a megoldás, amely általánosoknak csupán a valamennyi formációban ható törvényeket jelöli, míg a többi formációban működőket a csak egy formációra jellemzőekkel együtt a specifikus törvények fogalmában egyesíti. Nézetünk szerint sem ez, sem az a megoldás nem kielégítő. E törvények különböző rendű összefüggéseket fejeznek ki, amit megjelölésükben is kifejezésre kellene juttatni. Az elnevezés kérdése alárendelt ugyan, teljes közömbösséget azonban nem tanúsíthatunk vele szemben. Itt több megoldás lehetséges. Történetiségük foka szerint pl. nevezhetnénk őket legáltalánosabb, általános, illetve

különös (specifikus) társadalmi törvényeknek. E kifejezések a szakirodalomban meghonosodtak, csak éppen pontos megkülönböztetésük és egyöntetű használatuk hiányzik. A szakirodalomban, Glezermannál is, találkozunk a szociológiai törvények fogalmával. Ezeket rendszerint a valamennyi formációban ható törvényeket szokták érteni, de olykor ide sorolják a több formációban ható törvényeket is, tehát az általunk legáltalánosabbaknak, illetve általánosaknak nevezetteket is. Ebben a formában ennek a kettős megjelölésnek sem elméleti, sem gyakorlati szempontból nincs sok értelme. A szociológiai törvény fogalmát egy más szempontból történő osztályozás számára kellene fenntartani. Mégpedig a működési szférák szerinti csoportosításon belül azokat a törvényeket látszik indokoltnak szociológiaiaknak nevezni, amelyek a társadalom egészének a mozgását, ill. alapvető szféráinak egymáshoz való viszonyát fejezik ki. Ezek aztán a maguk nemében történeti jellegük szempontjából különbözőek lehetnek: legáltalánosabbak, általánosak vagy különösek.

Mi a viszony a társadalom általános fejlődéstörvényei és a társadalmi élet egyes oldalainak fejlődéstörvényei között? Helyese egyáltalában a társadalmi élet egyes szférái, pl. a politikai, a szellemi szféra specifikus fejlődéstörvényeiről beszélni? A politikai és a szellemi szféra fejlődése — mondja a szerző — a gazdasági fejlődésnek van alárendelve, ezért nincs abszolút önálló történetük, nem vizsgálhatók az alaptól elszakítva. Ez azonban nem zárja ki viszonylagos önállóságukat, ami azt is jelenti, hogy a gazdaságtól való függésen belül saját törvényeiket követik. Specifikus fejlődéstörvényei nem csupán a társadalmi élet különböző szféráinak vannak — hangsúlyozza Glezerman —, hanem az egyes társadalmi szervezeteknek és intézményeknek is, pl. az államnak, a politikai pártnak, a szakszervezeteknek. E specifikus törvények azonban nem szakíthatók el a társadalom általános fejlődéstörvényeitől, csak abban az esetben érthetők meg, ha az egész részeként, az általános törvényekkel való összefüggésükben vizsgáljuk őket.

Glezerman e megállapításai — a társadalmi törvények osztályozásával kapcsolatos fentebb említett, részben terminológiai problémáktól eltekintve, helyesek, amelyekkel egyet kell értenünk. Kifejtésük során azonban felmerül két olyan gondolat, amely véleményünk szerint egyoldalú, és ezért kiegészítésre szorul. Az egyik az ideológiai jelenségek viszonylagos önállóságával kapcsolatos. „Ez a viszonylagos önállóság — olvashatjuk — abból az egyszerű tényből ered, hogy valamennyi ideológiai

forma fejlődésében van egy bizonyos folytonosság: e fejlődés minden egyes történeti fokán az emberek így vagy úgy felhasználják azt, amit elődeik hoztak létre.” (26. o.) — A viszonylagos önállóság tartalmának leszűkítését érezzük abban, ha általános-ságban szólna róla, miként az adott esetben történik, kizárólag a folytonosságot emeljük ki, és ebből eredetüket ezt az önállóságot. A társadalmi tudat, az ideológiai formák viszonylagos önállóságának egyéb fontos vonásai is vannak, melyek semmiképpen sem ignorálhatók, így pl. az ideológiai jelenségek egymásra gyakorolt hatása. — A másik észrevételünk az ideológiai formák egymástól való elhatárolásával kapcsolatos. A szerző abból a tételből indul ki, hogy a társadalmi tudat a társadalmi lét tükröződése, és hogy valamennyi tudatforma meghatározott sajátosságokkal rendelkezik. Mi a forrása ezeknek a sajátosságoknak? A szerző azt a felfogást követi, amely szerint, minthogy „ugyanazok a társadalmi viszonyok tükröződnek saját-szerűen a művészetben, a filozófiában, az erkölcsben stb.” (26. o.), a tudatformák egymástól csak a tükrözés módjában, formájában különböznek. Bármennyire is fontosak a tükrözési módból adódó különbségek, a tudatformák egzakt elhatárolása csupán ezek alapján — véleményünk szerint — nem végezhető el. Nemesak a tükrözés módjában, a „hogyan” tekintetében különböznek egymástól, hanem a tükrözés tárgyában, a „mit” tekintetében is. Mind a két vonatkozást szükséges vizsgálni. Nem szorul bővebb magyarázatra, hogy az egyes ideológiai formák nem az egész társadalmi létet ragadják meg, hanem annak rendszerint csak egy-egy oldalát, mozzanatát, vonását. Más-mást tükröz pl. a vallás, a politikai ideológia vagy az erkölcs. A vallás az embereknek kezdetben a természet, majd a társadalom vakon ható erőitől való függőségét, ezekkel szembeni erőtlenségét, tehetetlenségét stb. tükrözi, a politikai ideológia az egyes osztályok viszonyát az államhatalomhoz, a fennálló társadalmi rendhez stb., az erkölcs pedig az egyes embereknek egymáshoz és a társadalomhoz (az antagonisztikus társadalomban a saját osztályukhoz és a többi osztályhoz) való viszonyát tükrözi. A dolog leegyszerűsítésképpen az a sommás eljárás, amely „ugyanazokat a társadalmi viszonyokat” látja tükröződni a különböző tudatformákban, s elhatárolásuknál beéri a tükrözés sajátosságáinak a vizsgálatával.

A mai burzsoá szociológia lényegének kritikáját követően a szerző állást foglal a marxista filozófusok közt folyó ún. *szociológiai vitában*. Arra a kérdésre, hogy a történelmi materializmus mellett létre kell-e

hozni egy általános társadalomtudományt, amit szociológiának szoktak nevezni, válasza tagadó. *J. Kuczynskival, Zsivko Osavkovval* és más marxistákkal folytatott vitájában álláspontját a következőképpen összegezi: „Véleményünk szerint a történelmi materializmus, amely filozófiai tudomány, egyúttal a marxista szociológiát is jelenti. A történelmi materializmus mellett léteznek a különböző konkrét társadalomtudományok — gazdasági, jogi stb., amelyek szintén elméleti jellegűek, és a társadalmi élet egyes oldalait, az egyes társadalmi jelenségeket tanulmányozzák. Az általános szociológiai elmélet azonban egybeesik a történelmi materializmussal, mint az emberi társadalomról és fejlődéstörvényeiről szóló tudománnyal.” (33. o.) — Ugyanakkor *egyfelől* hangsúlyozza az empirikus kutatások szükségességét, elméleti és gyakorlati jelentőségét, hozzátéve azonban, hogy ezek termékenyek csak abban az esetben lehetnek, ha nem hűnyünk szemet az előtt, hogy minden egyes társadalom élő, folytonosan fejlődő organizmus, melynek tanulmányozása mindenekelőtt a gazdasági állapot alkotó termelési viszonyok elemzését követeli meg. *Másfelől* leszögezi, hogy a társadalomtudományok differenciálódási folyamatát nem lehet befejezettnek tekinteni. Minden bizonnyal új, még specializáltabb szaktársadalomtudományok fognak kialakulni. — Ez az állásfoglalás, bár a részletekre nem terjed ki — nézetünk szerint — világos és egyértelmű, mások számára is, megkönnyíti a probléma tisztázását. Nem szabad tehát három kérdést összeavarnunk: *a)* az általános szociológia mibenlétét, *b)* az empirikus kutatások szükségességét, és *c)* hogy a társadalomtudományok differenciálódási folyamata távolról sem ért véget.

A történelmi materializmus és a tudományok kommunizmus elméletének egymáshoz való viszonyával kapcsolatban Glezerman — nézetünk szerint eredményes — kísérletet tesz az utóbbi tárgyának meghatározására, amit a tudományos kommunizmus elméletének művelése terén mutakozó lemaradás felszámolása szempontjából igen lényeges, előremutató lépésnek tartunk: „... a tudományos kommunizmus elmélete — olvashatjuk — a kapitalizmusból a kommunizmusba való átmenet útjait és feltételeit tanulmányozza; tárgyát a szocializmus és a kommunizmus kialakulásának és fejlődésének általános törvényszerűségei képezik. Itt szintén általános törvényszerűségekkkel van dolgunk, azonban nem a történelmi fejlődés egészét, hanem a kapitalizmusból a szocializmusba és kommunizmusba való átmenetet illetően.” (38. o.)

A mű egyik legfontosabb része a harmadik előadás. Olyan kérdések kerülnek itt terítékre, mint *a társadalom fejlődéstörvényeinek objektív jellege*, felhasználásuk feltételei és a gazdasági törvények működésének sajátosságai a szocializmus előtti formációkban és a szocializmusban.

Annak felismerésében, hogy *a történelem törvényszerű folyamat*, a Marx előtti gondolkodók közül legmesszebb Vico és Hegel jutott. A problémát azonban elődeikhez és kortársaikhoz hasonlóan ők sem tudták megoldani, felfogásuk misztikus, providenciális tartalmú volt. Ezzel a providenciális társadalomszemlélettel ellentétben — írja Glezerman — Marx és Engels hangsúlyozták, hogy nem a történelem használja fel az embereket céljai elérésének eszközeként, hanem maga nem más, mint a meghatározott célokat követő emberek tevékenysége. Az emberek maguk csinálják történelmüket, Marx szavaival szólva, egyidejűleg szerzői és szereplői saját drámájuknak. A társadalom fejlődéstörvényei objektivitásának elismerése nyilvánvalóan nem azt jelenti, hogy ezek a törvények az emberektől függetlenül, rajtuk kívül működnek. A polgári teoretikusok egy része még ma is logikai ellentmondást lát a történelmi materializmusnak abban a tanításában, hogy a történelem az emberek alkotása és ugyanakkor törvényszerű folyamat is. Idealizmusuk és metafizikus szemléletük teszi képtelenné őket arra, hogy megértsék: a társadalom objektív fejlődéstörvényei — egyben az emberek tevékenységének a törvényei is. Az emberek maguk csinálják történelmüket, azonban nem önkényesen, szubjektív belátásuk szerint, hanem mindenkor meghatározott objektív feltételek között, amelyeket nem választhatnak meg tetszésük szerint, és amelyek megszabják tevékenységük irányát, jellegét. A marxizmustól idegen mind a fatalizmus, mind a voluntarizmus, bármennyire is igyekeznek burzsoá „kritikusai” hol az egyik, hol a másik bélyegét rásütni. Idegen, mert sem a társadalom fejlődéstörvényeit nem szakítja el az emberi tevékenységtől, sem az emberi tevékenységet a társadalom fejlődéstörvényeitől. Dialektikus kölcsönviszonyukban vizsgálja őket, egyiket sem abszolutizálja a másik rovására. Az emberek tudatos tevékenységét a történelmi folyamat szerves alkotórészének tekinti, szükségszerű láncszemnek a társadalom törvényszerű fejlődésében. Ezért tudja a marxista történelemszemlélet helyesen összekapcsolni az objektivitást a forradalmisággal. — Igen tanulságosak azok a részek, ahol a szerző a legújabb idevágó polgári nézeteket állítja pellengére. Olyan nevekkkel találkozunk itt, mint

M. Ginsberg, R. N. Carew Hunt, A. James Gregor stb.

Jelentős és fontos gondolat, amit indokoltan emel ki a továbbiakban Glezerman, hogy az *objektív és az ösztönös* fogalma nem azonos. Összekeverésük két ellentétes előjelű, következményeiben egyaránt súlyos, a gyakorlatban sok kárt okozó hibához vezet: egyrészt az „automatizmus” elméletéhez, a szocialista tudatosság tagadásához, másrészt a tudatosság egyoldalú, szubjektivistá felfogásához, a szocializmus törvényei objektív jellegének ignorálásához. A kettő különbségét valóban újra és újra nyomatékosan hangsúlyozni kell, mert még napjainkban is akadnak szerzők, akik a törvények objektivitásának kifejtésénél olyan érvekhez nyúlnak, amelyek valójában nem az objektivitást, hanem a szocializmus előtti formációk törvényeire jellemző spontaneitást bizonyítják. Ez zavart okoz, és megnehezíti a szocializmus törvényei sajátos jellegének a megértését.

A szerző közelebbi vizsgálat tárgyává teszi a *gazdasági törvények működésének sajátosságait* a szocializmus előtti formációkban és a szocializmusban. Ennek során számos érdekes levezetéssel és következtetéssel találkozunk, így pl. a szocializmus gazdasági törvényeinek sajátos vonásaival, működésük mechanizmusával kapcsolatosan. Működésük újszerű mechanizmusa, — írja Glezerman — nem magyarázható kizárólag azzal, hogy az emberek megismerték és felhasználják őket tevékenységükben, jóllehet ez nélkülözhetetlen feltétele az ösztönös erők megfékezésének és az emberek ellenőrzése alá helyezésének. A törvények gyakorlati felhasználásának lehetőségeit és működésük mechanizmusát ugyanis mindenkor a társadalom objektív életviszonyai határozzák meg. A gazdasági fejlődés és az ezt kifejező törvények működésének ösztönössége csak akkor szűnhet meg, ha kialakulnak a termelőeszközök társadalmi tulajdona alapján egyesült termelők társadalmi viszonyai, vagyis a szocialista termelési viszonyok. Az új termelési viszonyok eredményeként a szocializmusban a társadalom olyan helyzetbe kerül, hogy termelő tevékenységének nemcsak közeli, de távolabbi következményeit is számba tudja venni, minthogy itt a termelés az egész társadalom szükségleteinek ki-elégítését szolgálja.

Persze a szocializmusban is az egyes termelő, miközben tökéletesítést visz a termelési folyamatba, nem tudja teljesen számbavenni tettének társadalmi következményeit. De az ő eszén kívül — írja Glezerman — itt van a nép kollektív esze, amely a kommunista pártban, központi bizottságában, a párt és az állam vezető

szerveiben testesül meg, amelyek figyelmesen tanulmányozzák a népi alkotás új hajtásait, előmozdítják kifejlesztésüket, és segítik a széles tömegeket ezek társadalmi jelentőségének felismerésében. Mindemellett látni kell azonban azt is — figyelmeztet a szerző —, hogy az élet mindig gazdagabb az elméletnél. A társadalmi tudat, még a társadalom leghaladottabb rétegei esetében sem fogja át teljesen a társadalmi létet. A társadalomtudományok törvényei csak a fejlődés alaptendenciáit fejezik ki. Ezért érthető, hogy a szocializmus viszonyai között nem képesek az emberek számbavenni mindennapi termelő tevékenységük *valamennyi* távolabbi társadalmi következményét. De ez semmiképpen sem jelenti azt, hogy nem irányíthatják a gazdasági fejlődést. A társadalmi fejlődés alaptendenciáinak ismerete lehetőséget nyújt a szocializmus viszonyai között arra, hogy eredményesen törekedjünk helyesen kialakított céljaink megvalósítására. A gyakorlat bizonyította be, hogy nemcsak meghatározott termelési szint elérésének, hanem az ezzel összefüggő szociális átalakítások végrehajtásának az időpontja is előrelátható, kiszámítható.

A történelmi fejlődés a szocializmusban egészében véve az egyirányban tevékenykedő emberek erőfeszítéseinek lesz az eredménye. Nem csupán egyes emberek, egyes társadalmi csoportok cselekszenek tudatosan és tervszerűen, hanem a társadalom mint egész is. Ebből azonban — mondja Glezerman — nem következik, hogy a gazdasági törvények működésének már semmilyen akadálya sincs, hogy teljesen eltűntek volna a fejlődés irányával ellentétesen ható ösztönös erők és tendenciák. Minthogy a kommunizmus első fázisában vannak ilyen erők a kapitalista csőkevények hordozói, a bürokratikus, maradi elemek személyében, leküzdésük nélkül nem valósíthatók meg teljes mértékben a gazdasági törvények követelményei.

Metodológiai szempontból rendkívül nagy jelentősége van az *általános és specifikus társadalmi fejlődéstörvények* közti viszony tisztázásának. A probléma nemcsak a filozófusokat foglalkoztatja élénken, hanem a történészeket, közgazdászokat és a társadalomtudományok más képviselőit is. Glezerman egy teljes előadást szentel könyvében ennek a kérdésnek. Fejtegetései szorosan kapcsolódnak a szovjet szaklapok hasábjain e tárgykörben lefolyt vitához, felhasználja ennek eredményeit és tanulságait. Megállapításban számos új, előremutató gondolatot találhatunk.

Az általános és specifikus törvények vizsgálatánál — írja —, kétféle hibát kell elkerülni: 1. a specifikus törvényeknek az

általánosakra való redukcióját, ill. ennek az ellenkezőjét; 2. a specifikus és az általános törvények egymástól való elszakítását. — A specifikus törvényeket olykor úgy tekintik mint az általánosak megnyilvánulási formáit. Ez az álláspont lényegében tagadja a specifikus törvények viszonylagos önállóságát, az általános törvények modifikációjává változtatja őket. Ez egyértelmű annak az idealista koncepciónak a feltámasztásával, amely szerint az egyes, a konkrét — az általános terméke. Az általános és a specifikus törvények között fennállhat olyan viszony — hangsúlyozza Glezerman —, amikor a specifikus az általános sajátos, különös megnyilvánulási formája. (Magától értetődik, nem a törvény külső megnyilvánulási formájáról van szó!) De ebből nem volna helyes olyan következtetést levonni, hogy minden egyes specifikus törvény valamely általános törvény megnyilvánulása. Természetesen az általános törvények sohasem jelentkeznek sajátos megnyilvánulási formákon kívül, ezeket a sajátos formákat azonban nem szabad a specifikus törvényekre korlátozni. Így pl. a termelőerők és a termelési viszonyok összhangjának a törvénye mindig meghatározott, konkrét formákban jelentkezik, de nem feltétlenül specifikus törvények alakjában. — Az általános és specifikus törvények viszonya igen sokoldalú, és mindenkor belső összefüggés áll fenn közöttük. A törvényeknek nem két párhuzamos, teljesen önálló, egymástól függetlenül érvényesülő sorát képviselik. — Egyesek szerint minden társadalmi-gazdasági alakulatban, amíg az fejlődésének felfelé ívelő szakaszában áll, a specifikus törvények összhangban vannak az általánosakkal, a hanyatló szakaszban pedig ellentmondásba kerülnek egymással. A különböző törvények működése között nyilvánvalóan lehetnek ellentmondások, így az általános és specifikus társadalmi törvények között is. Ilyenkor azonban mindig meghatározott általános és specifikus törvények ellentmondásáról van szó. Helytelen az említett felfogásnak az a következtetése is, hogy a specifikus törvények erősítik az adott formációt, az általánosok pedig pusztulását idézik elő. A valóságban ugyanazok a specifikus törvények egyik szakaszban erősíthetik a formációt, míg a másik szakaszban pusztulását mozdíthatják elő. A termelőerők és a termelési viszonyok összhangjának törvényei pl. nem a kapitalizmus saját törvényei ellenére, azoktól függetlenül tör utat a maga számára és vezet ennek a formációnak az elkerülhetetlen pusztulásához. Az elmondottakból következően hibás az a nézet is — állapítja meg a szerző —, amelynél szerint az uralkodó osztály az adott formá-

ció specifikus törvényeire, a forradalmi osztály pedig az általános szociológiai törvényekre támaszkodik. Ez az elképzelés szintén az általános és a specifikus törvények egymástól való elszakítására épül.

Külön pont foglalkozik a műben a *termelőerők és termelési viszonyok összhangjának a törvényével* és működésének sajátosságaiával a kommunizmus építésének viszonyai között. A szerző részletesen megvilágítja és pontokba foglalja azokat a vonásokat, amelyek e törvény szocializmusbeli működését jellemzik. Ebben az elemzésben megfelelő hangsúlyt kapnak azok a sajátosságok is, amelyeket más munkákban gyakran elhanyagolnak vagy elnagyoltan fejtenek ki. — Igen elgondolkoztatóak e paragrafus befejező fejtetései: „A termelőerők és a szocialista termelési viszonyok valamely oldala közti ellentmondások keletkezése nem függ az emberek akaratától, hanem az objektív gazdasági folyamatok kifejeződéséi. Ezen ellentmondások megoldása azonban nem történhet akaratunktól függetlenül. Megoldásukban hatalmas szerepet játszik a szubjektív tényező, és mindenekelőtt a párt és az állam helyes politikája, ez teszi lehetővé, hogy időben feltárjuk és leküzdjük őket, nem hagyva, hogy konfliktusba menjenek át.” (159. o.) — Kár, hogy a szerző ezeknek a kérdéseknek a részletesebb taglalásába már nem bocsátkozik. Ezért az idézett megállapítás behatóbb értékelése is — véleményünk szerint — korai volna. Egy dolog azonban kétségtelen: a szocialista társadalom viszonyainak, fejlődési folyamatainak, hozzátehetjük, törvényeinek eredményes tanulmányozása és megértése minden más társadalomnál fokozottabb mértékben követeli meg az objektívnek és a szubjektívnek dialektikus egységben való vizsgálatát.

Végül néhány szót a könyv utolsó előadásáról (*Az általános és a szocializmusba való átmenet idején*). Joggal mondja a szerző, hogy korunk egyik legaktuálisabb kérdése a szocializmusba való átmenet általános törvényszerűségei és az egyes országok specifikus fejlődési sajátosságai közt fennálló viszony problémája. „Amíg a Szovjetunió volt az egyetlen szocialista ország, ez a kérdés, természetesen, nem került előtérbe, most azonban, amikor a Szovjetunió után a szocializmus útján halad már Európa és Ázsia számos más állama, amikor a továbbiakban újabb és újabb országok fognak erre az útra lépni, a szóbanforgó probléma a tudományos kommunizmus elméletének és gyakorlatának egyik központi kérdésévé vált” (208. o.)

A szerző a kommunista és munkáspártok gyakorlati tapasztalatai és elméleti következtetései alapján, a revizionista és a

dogmatikus nézetek kritikáján keresztül kísérletet tesz az 1957-es Moszkvai Nyilatkozat idevágó tételeinek további konkretizálására. Ennek kapcsán szintén több eredeti gondolatot vet fel. E szempontból mindenekelőtt azok a részek figyelemre méltók, ahol a különös, a sajtószerű mibenlétét, a különös különböző rendűségét vizsgálja. Elemzése az általános és a sajtószerű viszonyát illetően néhány vonatkozásban kitér a kommunizmusba való átmenet, sőt a kommunizmus időszakára is.

*

Glezerman munkája érdekes és hasznos olvasmány. Azon túl, hogy összefoglalja a vizsgált problémák terén eddig elért eredményeket, új szempontokat is felvet, amelyek gondolatébresztők a további elemzések számára. Elejétől végéig a pártosság szelleme, a kommunizmus ügyének szolgálata

hatja át. Elvi következetességgel fordul szembe a marxizmus, a materialista történetfelfogás nyílt ellenségeinek és burkolt eltorzítóinak nézeteivel. Kritikájában igyekszik a legújabb anyagokra támaszkodni. Külön érdeme, hogy több vonatkozásban megkísérli a társadalmi-történeti fejlődés mai kérdéseinek elméleti feldolgozását is. Bár a szerző az előszóban igen szerényen nyilatkozik célkitűzéseiről, bátran megállapíthatjuk, egyes halványabban megírt részei vagy vitatható megállapításai ellenére, műve egészében véve komoly és értékes hozzájárulás a marxista filozófia irodalmához. Sokrétű és aktuális kérdésfeltevései, a problémák további tisztázását előmozdító megállapításai érdeklődést és elismerést váltanak ki az egyszerű olvasóban és a kutatóban egyaránt.

Volczer Árpád

Ja. F. Aszkinadze: Az idő lényegének kérdéséhez

A cikk megkísérel filozófiai síkon válaszolni arra a kérdésre, hogy mi az idő. A relativitáselmélet a tér és idő fizikai elmélete. Azonban az idő az anyagnak nem pusztán fizikai jellemzője, mint pl. a tömeg. Az idő az anyag általánosabb tulajdonságai közé tartozik és ugyanúgy nem lehet csak fizikai tulajdonságnak tartani, mint ahogy az anyag mozgását sem lehet a fizikai mozgásra redukálni. Épp ezért az idő fogalmát a fizikai fogalmak síkjánál általánosabb szinten, a filozófiai megismerés fokán is meg kell határozni.

Habár az idő különböző aspektusokban jelenik meg, s jogos törekvés az anyag különböző mozgásformáiban megnyilvánuló sajátosságainak speciális vizsgálata, az idő, mint olyan — egységes valami, s így elemezhetjük anélkül, hogy az anyag valamely formájához kötnénk. Ezzel kapcsolatban felmerül a kérdés, hogy a marxizmus tanítása az időről mint az anyag (a térrel együtt) legáltalánosabb létformáiról, megállja-e a helyét a relativitáselmélet fényében. A szerző pozitívan felel a kérdésre, és felhívja a figyelmet a relativitáselmélet interpretálásában egyeseknél mutatkozó helytelen felfogásra, mely szerint az idő a tér negyedik dimenziója lenne. E felfogás fő hibája, hogy az idő és tér egy formába való összevonása lehetővé teszi közös tartalmuk, az anyag kizárását. Az idő és tér összefüggése (amint a relativitáselmélet bizonyít) igen fontos az idő lényegének megértése szempontjából (nem véletlen, hogy Bergson reakciós intuitívizmusa fellépett az idő „elteresítése” ellen), mindennekelőtt abban a vonatkozásban, hogy feltárja az idő anyagi jellegét, voltát. Azonban, mikor az idő lényegéről beszélünk és megállapítjuk kapcsolatát a térrel, vigyáznunk kell, hogy ne essünk a másik végletbe. A tér és idő egysége kétségtelenül nagyjelentőségű kölcsönös jellemzésük szempontjából, de ez az egység korántsem

meríti ki lényegüket, amelyet mindkét kategóriára vonatkozóan külön kell tisztázni.

Az időnek mint az anyag létformájának vizsgálata során a szerző eltekint a forma objektív jellegének tárgyalásától, mivel az a marxista irodalomban megfelelően tisztázott kérdés, emellett, bármennyire is fontos tulajdonsága az időnek (akárcsak a térnek) objektív léte, erre helytelen lenne redukálni lényegének problémáját. Fel lép az idő bergsoni (és az egész burzsoá filozófiára jellemző) szubsztanciális felfogása ellen. A relativitás elmélete, amely az anyagi mozgástól tette függővé az idő változását, feltárta egyben azt is, hogy az idő önmagában nem önálló szubsztancia, hanem az anyag létformája. Az idő ilyen szubsztancionális felfogása (amely lehet materialista, de akkor is metafizikus) az ún. „energetizmus”-ra hasonlít, itt is az anyag egy tulajdonságát szubsztanciálják (ami egyben a régi newtoni felfogáshoz való visszatérést is jelenti). Ugyanakkor azonban az időnek, mint külön „dolog”-nak a nem-léte nem vezethet agnosztikus felfogáshoz sem.

Az idő, egyes meghatározások szerint, a folyamatok tartamának kifejezője és a jelenségek egymástkövető rendje, egymásutánja. Ezek a meghatározások a szerző szerint helyesek, de nem elégségesek az idő lényegének megértéséhez, mivel önmagukban az idő specifikumát nem ragadják meg. Közelebb kerülünk a kérdés megoldásához, ha a mozgással való összefüggését vizsgáljuk. Persze nem szabad úgy leszűkíteni a dolgot, hogy a mozgás valamely konkrét formájával való kapcsolatát vizsgáljuk, ahogy azt egyes neotomista szerzők teszik. A mozgás valamely konkrét formájának az idővel való összekapcsolása odavezet, hogy végül a mozgás csak az idő mértéke lesz. Azonban a mozgás nemcsak mértéke az időnek, hanem annak legbensőbb természetével áll összefüggésben, amit a relativitáselmélet is igazol, mikor az idő folyásának változását meghatáro-

zott anyagi rendszer mozgásától teszi függővé. Ez a fizikai jelenség arra utal, hogy a mozgás genetikusan determinálja az időt. Felmerül a kérdés: milyen mozgásra utal az idő folyása.

Nem lehet azonosítani az időt az anyag mozgásának egész folyamatával (akárcsak egy meghatározott formájával sem), az idő e folyamatnak csak egy mozzanatát jelöli: a változást általában, de nem meglevőben történő változást, hanem az új létrejöttét, a keletkezés folyamatát. A nemlétezőről a létezőre való (és a megfelelő fordított irányú) átmenet fejeződik ki abban, amit az idő folyásának nevezünk. Ebben van az időbeli változás elvi különbözősége a változás más fajtától, ez az idő lényege, de hiba volna ingorálni a nem idő-jellegű változások (pl. térbeliek) meglétét. Ennek megfelelően az idő mint tartam a lét tartósságáról támaszkodik, s az idő mint egymásutániség, mint az egymástkövetés rendje a helyzeteknek egymáshoz való viszonyára utal a lét folyamatában.

A szerző kitér arra, hogy a modern fizika hogyan bizonyítja az idő folytonos és diszkrét voltának dialektikus egységét, majd a lét és nemlét fogalmainak egzisztencialista felfogását bírálja. Ezzel kapcsolatban rámutat, hogy a nemlétről a létre való átmenet nem jelenti azt, hogy a lét a nemlétből teremődik, amint ezt még Hegel feltételezte. Csupán a magában az objektív valóságban meglevő lehetőségek válnak valóra, magának a létnek a lehetősége valósul meg.

A lét és nemlét kérdésének az idő vonatkozásában mint múlt, jelen és jövőként való vizsgálata lehetővé teszi az idő e fajainak bizonyos sajátosságai megállapítását. A jelen, múlt, jövő dialektikus egysége mellett nem szabad megfélekezni lényegbeli különbözőségről, amit a relativitáselmélet négydimenziós világának hívei igyekeznek ignorálni, mondván, hogy csak jelen van, s az események nem történnek, hanem „nekimegyünk”. E nézőpontról minden (jelen és jövő is) adottnak tűnik, miáltal az idő elveszti önmozgását.

A szerző, aki a felvetett kérdések kapcsán polemizál a különböző helytelen idealista és metafizikus nézetekkel, cikke végén hangsúlyozza, hogy az idő problémája az ideológiai harc egyik fontos területe.

Je. F. Muravjov, Ju. V. Dmitrijev: A vallási maradványok tanulmányozásának és leküzdésének konkrét voltáról

A vallás elleni ideológiai harc és az ateista nevelés sikere sokban függ attól, hogy mennyire konkrét az ateista propa-

ganda. E konkrétság előfeltétele viszont a vallásosság jelenlegi helyzetének, a vallási szervezetek, tevékenysége formáinak és módszereinek a vallásos ideológia mai sajátosságainak, ismerete. Ezekkel a kérdésekkel foglalkozna a szerzők.

Mielőtt a vallásosság állapotát statisztikai adatok alapján elemeznék, rövid történeti visszaillesztésben vázolják a vallásosság és az egyházak tevékenységének fejlődését a szovjethatalom éveiben, az ateista propaganda ez időkben játszott szerepét. Az Októberi Forradalom és vívmányai megteremtették a feltevéletét annak, hogy a Szovjetunióban az uralkodó világnézet a tudományos materialista világnézet legyen, s a párt nevelő és propaganda munkájának következtében a vallás egyre inkább kiszorul a dolgozók társadalmi tudatából. Ma a Szovjetunió területén különböző vallások maradványai találhatók (kereszténység, iszlám, buddhizmus, lámaizmus, judaizmus). Legnagyobb ezek közül az orosz pravoszláv egyház. Viszonylag elterjedt a szektariánizmus; a legnagyobb szekta az evangéliumi kereszténybaptista. Megváltozott a szocialista építés folyamán az egyházi szervezetek és azok vezetőinek a magatartása is, s ma — egyes egyházi személyiségek és néhány szekta kivételével — ezek a szervek lojálisak a Szovjethatalomhoz.

Közvetlenül a háború előtt komoly eredményeket értek el az ateista propaganda terén (bár ezeket az eredményeket sokszor túlértékelték), jelentős tömegeket sikerült eltávolítani az egyháztól, azonban a háború hatására a háború alatt és után a vallásosság fellendülése és az egyházi szervek tevékenységének megélnkülése volt tapasztalható, amihez hozzájárult a vallás elleni ideológiai harc gyengesége és szervezetlensége.

Sajnos, a háború után egész a legutóbbi időig nem végeztek a vallásosság elterjedésével kapcsolatos felméréseket, s így nincsenek az egyes társadalmi rétegekre és csoportokra vonatkozó általános demográfiai adatok. Ezért a szerzők csak személyes megfigyeléseik és vizsgálataik eredményeit tudják ismertetni, amelyek bár helyi jellegűek, mégis lehetőséget adnak bizonyos általánosításokra. Ugyanakkor tisztázásra szorul az is, hogy kit lehet ma hívőnek tekinteni, mert kétségtelen, hogy e tekintetben is komoly változások történtek. A mai hívó a szovjet társadalom dolgozó tagja, aki közvetlenül résztvesz a kommunizmus építésében, s ideológiailag sincs rá hatás nélkül a mai társadalom: tudatában a vallásos előítéletek és tudományos nézetek sajátosan

keverednek. Épp ezért sokszor igen nehéz eldönteni valakiről, hogy hívő avagy sem, a fejlődés milyen stádiumában van. A szerzők a hívőket csoportosítják, tipizálják. Az első csoport: a fanatikusok (főleg a szekták tagjai), akik aktívan propagálják és védelmezik nézeteiket, gyermekeiket is ilyen szellemben nevelik. A hívők másik típusa ugyan vallásosnak nevezi magát, de nem erőszakolja másokra nézeteit, türelmes az ateizmussal szemben. Sokkal kevésbé vallásosak mint a szekták tagjai, közülük kerülnek ki a majdani ingadozók. Még egy típust lehet megkülönböztetni: ezek magukban már szakítottak a vallással, de ezt nyíltan nem ismerik be, nem lépnek fel a vallás ellen, bizonyos formákat (keresztelés) a hagyomány és a környezet hatására betartanak. Tehát a formásokok betartása — hangsúlyozzák a szerzők — nem bizonyítja a vallásosság mértékét. Az ilyen embereket segíteni kell. Van ezen kívül igen sok ingadozó, aki ugyan egyházi szertartásokon nem vesz részt, de szilárd nézetei a vallással kapcsolatban nincsenek.

Mindezt figyelembe kell venni a demográfiai adatok vizsgálata során. Ezeket elemezve a szerzők megállapítják, hogy a hívők szociális összetételének vizsgálata azt mutatja, hogy legnagyobb részük (ismert okok miatt) a kolhozparasztságból került ki. A munkások között inkább ezek a mezőgazdasági területen elhelyezkedő üzemekben (főleg a könnyű- és feldolgozó iparban) nagy a számuk.

A hívők nemek szerinti megoszlása azt mutatja, hogy kb. 75—80% a nők aránya (egy adatok szerint ezek fele is háztartásbeli). Ennek okait is részletesen elemzik a szerzők.

Az életkor szerinti megoszlása vizsgálata meggyőzően bizonyítja, hogy a hívők nagy része 50 évnél idősebb, bár főleg az utóbbi időben az egyházszervezetek komoly erőfeszítéseket tesznek fiatalok beszerzésére. (Bár ezt alapvetően akadályozza az egyház és iskola szétválasztása.)

A hívők képzettségének vizsgálata arról tanúskodik, hogy túlnyomó többségük legfeljebb alsófokú (vagy ennél is kevesebb) végzettséggel rendelkezik.

Ami a nemzetiségi területeket illeti, itt sajátos jelenségek vannak a vallásosság területén. Jelentős a vallási hiedelmek elterjedése a cári Oroszország egykor legelmaradottabb területein és nemzetiségei között (pl. Közép-Ázsia, Szibéria), és a Szovjetunióhoz viszonylag nemrég csatlakozott köztársaságokban (pl. Baltikum, Moldva).

A felsorolt adatok és elemzésük alapján a szerzők a vallási hiedelmek fenn-

maradásának és elterjedtségének okait vizsgálják. Objektív okok: az egyenlőtlen fejlődés törvénye (a társadalmi tudat elmaradása a társadalmi lététől), a kapitalista környezet. Ezek azonban általános jellegű okok, a vallásosság konkrét okai az egyes népeknél, társadalmi rétegeknél, stb. mások és mások (történelmi hagyományok, földrajzi környezet, életkörülmények, stb.). Igen nagy szerepe van az élet emocionális oldalának a vallásos hiedelmek fennmaradásában, igen sok hívőnél ez a fő ok.

Azonban ezek az okok nem magyarázzák meg teljes mértékben, miért maradtak fenn máig e hiedelmek. Figyelembe kell venni szubjektív okokat is. A szerzők szerint ezek közül a legfontosabbak: 1. az egyházak aktív tevékenysége és 2. az ateista propaganda gyengesége.

Az egyházi szervek és a szekták propaganda tevékenysége igen átgondolt, konkrét és rendszeres, az egyéni „megdolgozás” módszerét alkalmazzák, a pszichikai ráhatás legváltozatosabb eszközeit, és fő tevékenységi területünk a család, azon belül is a nő, akinek szerepét (pl. a gyermeknevelésben) ilyen szempontból kihasználják.

Ezzel szemben az ateista propagandának jelentős eredményei mellett fő gyengesége, hogy nem felel meg a jelenlegi körülményeknek, nem elég rugalmas és konkrét, egyes területeken pedig a szervezetlen kulturális és felvilágosító munka teremt meg a lehetőséget annak, hogy az egyházi szervek kiterjesszék befolyásukat.

Az egyházak és a vallási ideológia igyekezik az új körülményekhez alkalmazkodni, ami viszont nem mindig mondható el a mi propagandamunkánkról. A vallásosság megnyilvánulása konkrét formáinak tanulmányozása differenciáltabb és hatásosabb ideológiai harcot tesz lehetővé. A tudományos ateista propagandamunka konkrét volta hatásosságának záloga — hangsúlyozzák a szerzők.

M. N. Rutkevics, L. N. Kogan (Szverdlovsk): A konkrét szociológiai kutatás módszereiről

A szerzők abból indulnak ki, hogy szükség van a társadalom mai életének marxista filozófiai vizsgálatára, s cikkükben e vizsgálatok általános módszertani és konkrét módszerbeli kérdéseivel foglalkoznak. Mivel a „szociológia” és a „konkrét szociológiai vizsgálat” kifejezések vitások, a szerzők elsősorban szóhasználatukat tisztázzák.

Szerintük a történelmi materializmus és a marxista szociológia azonos fogalmak, szinonimák, mindkettő a társadalmi élet

általános törvényeinek tudományát jelenti. Ami a „konkrét szociológiai vizsgálat” fogalmát illeti, a szerzők F. V. Konsztantyinov és P. N. Fedoszejev meghatározását fogadják el, amelynek értelmében az ilyen vizsgálat nem más, mint a történelmi materializmus alkalmazása a valóság konkrét jelenségeinek tanulmányozásához. Ugyanakkor e fogalmat különösen a társadalom mai életének vizsgálatára foglalják le, szemben a múlt tanulmányozásának történeti elnevezésével, mivel az általános metodológiai elvek azonosságán túl, a jelen és a múlt tanulmányozásának metodikájában lényegbevágó különbségek vannak. Emellett a különböző társadalomtudományok területén dolgozó marxisták közös feladata a történelmi materializmus alkalmazása a jelenkor konkrét jelenségeinek vizsgálatában. S habár a különböző szakembereknek a társadalmi fejlődés általános törvényszerűségeiből kell kiindulniuk, a módszerek területén minden társadalomtudománynak megvan a maga specifikuma. A továbbiakban a szerzők a marxista filozófiai jellegű vizsgálat módszereivel foglalkoznak, s először a marxista és a burzsoá szociológiának a jelenkori társadalmi élet kutatásában megmutatkozó módszerbeli ellentétére térnek ki. (Mivel a társadalmi jelenségek kutatásával főleg az úgynevezett „empirikus szociológia” foglalkozik, a szerzők ezen irányzat és a marxizmus ellentétével foglalkoznak.) A burzsoá és marxista szociológia közötti metodológiai ellentét mindenekelőtt a társadalom megismerésének metafizikus és dialektikus módszerének ellentéte, ami kifejeződik a kutatás céljának és feladatának megállapításában és a kapott eredmények interpretálásában. A materializmus és idealizmus ellentéte a konkrét vizsgálatok módszerében elsősorban abban nyilvánul meg, hogy a marxista az általános törvényeket és az emberek közötti sajtós viszonyokat objektíve létezőnek, anyagi feltételek által meghatározottaknak tartja, míg az idealista a különböző társadalmi összefüggéseket tudati, pszichológiai jellegűnek ítéli, ami a kutatásban úgy jelentkezik, hogy a burzsoá szociológusok kritika nélkül fogadják el az emberek véleményeit, s ezekre építenek, összekeverve a látszatot a lényeggel.

Ugyanakkor a metodológiai eltérések mellett, ha a szociológiai kutatás módszeréről van szó, a metodikáról sem szabad megfeledkezni. E téren pedig marxisták és nem-marxisták között a különbségeken kívül hasonlóság is van. Így pl. a statisztikai adatok feldolgozása, kérdőív és beszélgető módszer — mindez bármilyen tudományos igényű szociológiai kutatás-

nak ilyen vagy olyan mértékben vagy formában elengedhetetlen módszere.

Viszont a metodológia átíratja a metodikát, ezért a marxista és burzsoá szociológia metodológiájának ellentéte a konkrét módszerekben is megnyilvánul. Eltérések mutatkoznak először is az egyes módszerek alkalmazásában, másodsor pedig a módszerek egymáshoz való viszonyában, jelentőségében. A marxista kutatók a burzsoá szociológia módszereivel formailag azonos módszereket elvileg új tartalommal töltik meg. Ezt a szerzők példákkal bizonyítják, s rámutatnak arra, hogy akik tagadni próbálják a metodológia és metodika széttephetetlen kapcsolatát (mint pl. a jugoszláv szociológusok) menthetetlenül a burzsoá metodológia rabjaivá lesznek.

Ezután a szerzők a szverdlovszki egyetem dialektikus és történelmi materializmus tanszékének filozófusai által végzett szociológiai kutatásokról számolnak be. Azokkal a változásokkal foglalkoznak, amelyek a szovjet társadalom összetételében történnek, amelyek a szocializmusról a kommunizmushoz való átmenet során a munkásosztály összetételében, a munkások kulturális színvonalának és technikai képzettségének fejlődése terén stb. végbe mentek.

Végül a szerzők annak a meggyőződésüknek adnak kifejezést, hogy a szovjet filozófusok által végzett konkrét szociológiai kutatások komoly anyagot adhatnak a szovjet társadalomban lejátszódo folyamatok megismerésében.

G. A. Kucserenko: A realizmus módszeréről

A szerző levélének elején utal azokra a vitákra, amelyek a realizmus módszere körül az utóbbi években a Szovjetunióban folytak; megállapítja, hogy egységes álláspont kialakítása máig sem sikerült. Tisztazatlan, hogy a realizmus „módszer” vagy „irányzat” vagy esetleg „áramlat”, s hogy egyáltalán milyen művészi módszerek vannak. Idézi a tankönyvek és kézikönyvek különböző, egymásnak gyakran ellentmondó és néha következtelen álláspontját, és csoportosítja a vitában felmerült álláspontokat. A realizmus módszeréről folyó vitában három nézőpont van, — állapítja meg a szerző — egyesek azt állítják, hogy a realizmust a barlangfestmények korából, de legalább is az antik kultúrából lehet származtatni; mások a reneszánsz idejétől, ismét mások a XIX. századtól számítják a realizmus kezdetét.

A szerző szerint a kérdés tisztázását a művészi módszer meghatározásával kellene kezdeni, majd a klasszikusokra hivatkozva

a következő meghatározást adja: a valóság művészen képszerű vissza tükrözés történelmileg kialakult elveinek összessége, amelyet a társadalom fejlettségi foka és jellege, annak filozófiai, politikai, tudományos, vallási, etikai és esztétikai nézetei és eszményei határoznak meg. Vagyis más szóval és művészi módszer azt határozza meg, hogy mit és hogyan lát meg és fog fel a művész a valóságból, milyen álláspontokról végzi el a meglátott jelenségek kiválogatását, értékelését és általánosítását, és végül azt, hogy milyen művészi formában (a hozzá közel álló esztétikai eszményeknek megfelelően) fejezi ki azokat az alkotás folyamatában.

A művészi módszer, miután meghatározott körülmények között kialakult, nem marad változatlan, állandóan fejlődik, akárcsak a valóság, amit tükröz. Ez érvényes a szocialista realizmus módszerére is.

A szerző felveti és a revizionizmus elleni harc szempontjából is fontosnak itéli az alkotó módszer és világnézet viszonyát. Leshögezi, hogy a művészi módszer kialakulásában és fejlődésében a döntő, meghatározó szerepet a világnézet játssza és az ellentmondások nem a világnézet és a módszer között lépnek fel, hanem a világnézeti ellentmondások megnyilvánulhatnak a művész alkotásaiban.

A művészi módszer — hangsúlyozza a szerző azzal a hibás állásponttal szemben, amely módszerezen az adott alkotás formáját létrehozó fogások összességét érti, — egyaránt meghatározza a művészi alkotások tartalmát és formáját is.

Ezek után felmerül a kérdés, hogy össze lehet-e egyeztetni ezt a felfogást a „realizmus-antirealizmus” koncepcióval, amit a szovjet esztéták még 1957-ben egységesen elvetettek. Természetesen nem, mivel e koncepció leegyszerűsíti a művészet és irodalom fejlődésének bonyolult, ellentmondásos folyamatát és túl nagy szerepet tulajdonít az antirealista áramlatoknak a művészet történetében, s ezen túlmenően teljesen történelmietlenül és meghatározatlanul fogja föl a művészi módszer fogalmát.

Ugyanilyen történelmietlenség jellemző azokra is, akik a realizmust az antik kultúrából vagy a reneszánsz korából vezetik le, mivel ha egy módszer ennyire különböző történelmi korokra jellemző, akkor hiába beszélünk fejlődésének különböző szakaszairól, elvezti történelmileg adekvát jellegét.

A szerző szerint jogos terminológiailag megkülönbözteti az „antik realizmust”, a „Reneszánsz realizmusát”, a „Felvilágosodás realizmusát”, a „XIX. sz. kritikai realizmusát” és a „szocialista realizmust”,

de nem mint egy és ugyanazon „realista módszer” fejlődési szakaszait, hanem mint önálló, a korabeli társadalmi fejlődés jellegének történelmileg adekvát művészi módszereket. Megőrizve mindezen módszerek meghatározásában a „realista” szót, a szerző ki akarja emelni az egyik legfontosabb tendenciát, amely valamennyi itt felsorolt módszert rokonítja, nevezetesen a valóság igaz, realista ábrázolásának tendenciáját. (A szerző a tendencia fogalmát nem azonosítja a módszerével; egy alkotásban több tendencia érvényesülhet, kérdés, hogy melyik a meghatározó.) Külön kiemeli a szocialista realizmus minőségileg új és valamennyi művészi módszer között is a legtokéletesebb voltát. A szocialista realizmus magasabbrendűsége és új jellege a kommunista pártosság és a forradalmi romantika elveiben gyökerezik.

Helytelen mindazt a jót, amit a megelőző fejlődés létrehozott, a realizmus „előkészítő szakaszaiként” értékelni, mert így úgy tűnik, mintha az antikvitás és a reneszánsz legnagyobb alkotásai művészi módszerek híján jöttek volna létre. Márpedig megvan minden okunk, hogy feltekezzük, hogy ezekben a korokban is többféle művészi módszer élt egymás mellett.

A művészet haladó fejlődését mindenkor és mindenütt az határozta meg, hogy mennyire érvényesültek az adott kor alkotásaiban a realista tendenciák.

A realizmus tendenciája legkövetkezősebben ezekben a fent felsorolt módszerekben érvényesült, de a történelmi adottságoknak megfelelően nem azonos szinten és jelleggel, — állapítja meg a szerző. — Természetesen a legalapvetőbb művészi módszerek kiemelése és időbeli körülhatárolása (ami természetesen nem lehet merev) még csak kezdeti lépés.

Cikke végén a szerző épp ezért alkotó vitát javasol a realizmus módszerének kérdéséről a folyóirat hasábjain.

I. M. Popova: A burzsoá szociológia pszichologizmusának társadalmi bázisáról

A pszichologizmus a jelenkori burzsoá szociológia egyik legjellemzőbb vonása. Bizonyos pszichologizáló tendencia a társadalmi jelenségek vizsgálatában, a különböző filozófiai rendszerekben már korábban is jelentkezett, de a burzsoá szociológiára jellemző sajátosságokat csak a XIX. sz. végén veszi fel. A jelenkori pszichologizmus, (amely főleg az Egyesült Államokban terjedt el), főbb sajátosságait a szerző négy pontban foglalja össze:

1. A szociológia jelenkori pszichologista irányának képviselői hangsúlyozzák a tár-

sadalmi környezet, a kultúrszféra jelentőségét. Ily módon a pszichologizmus ma szociál-pszichologizmus. Ez utóbbi nem egy külön iskola a szociológián belül, hanem az amerikai szociológia metodológiai diszciplinája, amely meghatározza a társadalmi jelenségek vizsgálatának alapelveit.

A szociál-pszichológia egyik sajátosága az ún. kultúrszociológiával való összefonódottsága.

2. A jelenkori pszichologizmus alapelve a „kollektív pszichika” eszméje. Ez a szociál-pszichologizmus vezető koncepciója, és az antiintellektualizmus, a szabványosítás elméleti megalapozásául szolgál.

3. A mai pszichologizmus határozottan pozitivistá színezetű. A szociál-pszichologizmus az ún. empirikus szociológia pszichologizmusa. Az empirikus szociológiával együtt, amely az utóbbi időben igen elterjedt, aktív, alkalmazott jellegű.

4. A pszichologizmus mai célja a beteg kapitalizmus sebeinek gyógyítása.

Miért épp a XIX. sz. végén lép a burzsoá szociológia porondjára a pszichologizmus, és miért épp az utolsó évtizedekben terjed el az egyének és társadalmi csoportok tudatát vizsgáló szociál-pszichologizmus — teszi fel a kérdést a szerző, s felhívja a figyelmet arra, hogy a szociológiai elméletek társadalmi meghatározottságának vizsgálatánál rá kell mutatni arra, hogy a társadalmi helyzet objektív logikája és a különböző osztályoknak a társadalomban elfoglalt bonyolult és ellentmondásos helyzete, miképpen határozzák meg a szociológia — annak tendenciái, ellentmondásai és jellemző vonásai — fejlődésének logikáját.

A szociál-pszichologizmus térhódítása a különböző individualista és bizonyos fokig biologizáló elméletek, elsősorban a szociál-darwinizmus rovására történt. A szociál-darwinizmus (pl. Spencernél) a társadalom meghatározhatatlan biológiai törvények szerint lezajló természeti folyamatába való benemavatkozás, az állam passzív magatartásának elméleti megalapozását szolgálta.

FILOSZOFSZKIJE NAUKI 1960. 4. SZÁM

A. N. Ljubinszkaja: A művészi módszer és stílus viszonyának problémája a lenini visszatükrözési elmélet fényében

A szerző hangsúlyozza, hogy a módszer és stílus fogalma meglehetősen kidolgozatlan a marxista esztétikában, nincs elfogadott meghatározásuk, nincs feltárva egymáshoz való viszonyuk, holott a socia-

Az imperializmus kialakulásával azonban a társadalom objektív fejlődésének biológiai koncepcióit, a burzsoá társadalom spontán folyamataiba való benemavatkozás elméleteit, a szabadverseny eszméit felváltják e folyamatoknak a monopóliumok és a kialakult bürokrácia érdekében történő irányításának és ellenőrzésének követelése, a „szabályozott kapitalizmus” eszméje.

A pszichologizmus azért válhatott a XX. sz. burzsoáziájának ideológiai fegyverévé, mert az igazgatás, irányítás és ellenőrzés szükséglete a monopolkapitalizmus és a bürokrácia feltételei között feltételezi az emberek tömegeinek szándékaról, viselkedéséről, ösztönzőiről, tudatukról szóló előzetes információkat, és a tömegek megdolgozásának, a ráhatás legrefináltabb módszereinek kidolgozását. A jelenkor burzsoáziáját nem érdeklik az objektív gazdasági és szociológiai törvények, csupán azok a közvetlen gyakorlati rendszabályok, amelyek megvalósítása lehetővé teszi a széles néptömegek befolyásolását és ellenőrzését, a vállalatok igazgatásának hatását és minél nagyobb profit elérését. A társadalom szociál-pszichológiai koncepciói elégitik ki leginkább ezeket a szükségleteket, mivel ezek az elméletek tagadják az objektív társadalmi törvényszerűségek létét, és minden figyelmüket az emberi magatartásra összpontosítják, annak legközvetlenebb ösztönző mozzanataira.

A szerző széles irodalmi tényanyag alapján elemzi ezeket a pszichologista nézeteket és rámutat, hogy ezen elméletek leplezetlen célja a kapitalista társadalom szervezésének és funkcionálásának megjavítása, megfelelően „motivált” társadalompolitika kialakítása és sztereotip nézeteknek és előítéleteknek az emberek fejébe való beoltása útján. S habár a pszichologizmus bizonyos fokig segíti a tőkészeket a munkásosztály elleni harcban, természetesen nem tudja orvosolni azokat az alapvető problémákat, amelyek megoldására a kapitalista társadalom keretei között nem kerülhet sor.

lista realizmus fejlődésének gyakorlata megkövetelné e kérdések tisztázását. E problémák megoldását elősegítené a visszatükrözés marxista—leninista elméletének, az egyes és általános, a lényeg és jelenség, az objektív és szubjektív dialektikája lenini tételeinek, a valóság tükrözése formáinak sokféleségéről és gazdaságáról szóló tanításának a művészetre való alkalmazása.

Mind a módszer, mind a stílus a leg-szélesebb tartalmú általánosító fogalmak. A stílust meghatározzák a művészet nemzeti (pl. indiai, egyiptomi és orosz stílus), történelmi (pl. a XVIII. sz. realizmusa, a XIX. sz. realizmusa) osztály- (pl. modernizmus, naturalizmus, kritikai realizmus) és egyéni sajátosságai (pl. Gogolj és Tolsztoj, Dosztojevszkij és Csehov különbözősége). Habár az egyes stílusok elkülönítése viszonylag könnyű, e különbségek elméleti kiemelését megnehezíti az a körülmény, hogy a stílus érzékenyen reagál a művészet eszmei-tematikai alapjának legkisebb változásaira és azok formai kifejezésére, tükrözi azokat. Ebből következik a stílus a művészet eszmei-tematikai alapja és az azt kifejező művészi forma egysége.

A különböző stílusokat, illetve azok egy-egy csoportját a bennük fellelhető közös sajátosságok alapján, az ezen közös vonásokat jelölő művészi módszer fogalmába vonhatjuk össze. A szerző utal azokra a vitákra, amelyek a művészi módszer kérdésével kapcsolatban folytak a szovjet irodalomban, s megállapítja, hogy a vita — amely akörül folyik, hogy a módszeren azokat az alapelveket kell-e érteni, amelyek alapján a művész alkot, vagy a művész kész műveinek sajátosságait —, formális, kidöntött szótválasztáson alapul, s épp ezért felesleges is. A szerző szerint a művészi módszer egyrészt a legfontosabb alapelvek, másrészt az ezen elvek szerint megalkotott művek, mivel csak ezekben realizálódhat a módszer. A művészi módszer a valóság és művészet közötti viszony alapelveinek általánosítása a már meglevő, az adott módszert megtestesítő művek alapján. A valóság művészi visszatükrözésének módszerét négy mozzanat határozza meg: igaz vagy hamis módon tükrözi-e az adott művészet a valóságot, milyen társadalmi erőket szolgál? a szociális vagy társadalomellenes tartalmat tartalmaz-e az emberben; merev szabályok szerint alkot a művész, vagy szabadon kezeli a művészi eszközöket.

Ugyanaz a módszer több egymáshoz kapcsolódó irányzat alapját képezheti. A művészi módszer mintegy lényege a valóság művészi formában való tükrözésének, a módszer és stílus viszonya a lényeg és jelenség viszonya, és (mivel minden lényeg jelenségeinek gazdagságában jelenik meg) ez a magyarázata annak, hogy egy módszeren belül nemcsak több irányzat, de sokféle stílus is megfigyelhető.

Az új stílus akkor jelenik meg, amikor a tartalom és forma között minőségileg új kölcsönhatás alakul ki, olyan értelemben, hogy szélesebb lesz a tematika, megváltozik a művész viszonya a tükrözendő

valósághoz, vagy új ábrázolási lehetőségek merülnek fel. Emellett az új stílus nem feltétlenül tagadása a réginek. Egy általános érvényű, jelentőségű stílus rendszert egy más művészet egyéni sajátosságait, a művészetben megérett újat szintetizáló nagy művész tevékenysége nyomán keletkezik. De az ilyen egyéni, szubjektív kezdeményezés csak akkor válhat értékessé, ha a valóság mély, objektív tükrözéséhez járult hozzá. Persze a stílusbeli sajátosságokat korántsem csak a művész egyéni stílusa határozza meg, nagy szerepet játszanak a nemzeti és osztály-sajátosságok.

A szerző elveti azt a gondolatot, hogy mindazokat a művészi stílusokat, amelyek letértek a valóság ábrázolásának útjáról, az antirealizmus fogalmával jelöljék. Az antirealizmus a szűrrealizmussal és az absztrakcionizmussal egyidős, a XIX. század elején a kapitalizmus általános válsága korában jött létre. Ezekkel az irányzatokkal szemben a szocialista realizmus a haladó művészet fejlődésének legfelsőbb foka.

A művészet története is igazolja, hogy egyetlen egyéni stílus sem lehet a valóság művészi tükrözésének egyedül helyes módszere, hangsúlyozza a szerző, utalva azokra a helytelen próbálkozásokra, amelyek az elmúlt években arra irányultak, hogy a szovjet festészetben egyes művészek stílusát mint az egyedül helyest és leghatékosabbat tüntessék fel, majd megállapítja, hogy a művész nem alkothat légüres térben, el kell sajátítania a művészet belső törvényeit, története által meghatározott formanyelvet. A szocialista realizmus képviselői ebben a vonatkozásban is a múlt örökségére támaszkodnak, fejlesztve és tökéletesítve, minőségileg megváltoztatva azt.

A szocialista realizmus művészetében a módszer és stílus viszonyának alapelve az egy célnak alárendelt művészi eszközök gazdagsága és változatossága. Mennél gazdagabb a tartalom, annál változatosabbak lehetnek kifejezésének formái. Épp ezért a szocialista realizmusra a stílusok legnagyobb gazdagsága jellemző.

A. K. Szuhotyin: A valóság kategóriája tartalmának és a szükségszerűséghez való viszonyának kérdéséhez

A megismerés valamennyi foka, minden kategória a megelőzők alapján jött létre és ugyanakkor maga is újak létrejöttének alapját képezi, tartalmával gazdagítva azokat. Ily módon a kategóriák rendszert alkotnak, minden kategória szoros összefügg valamennyi többi kategóriával, és ha valamelyiket tanulmányozni

akarjuk, ez feltétlenül megköveteli az összes többi vizsgálatát is.

A valóság kategóriáját vagy úgy szokták meghatározni mint az anyagi világ egészét, érteve ezen mindazt, ami körülöttünk van, létezik, vagy úgy mint megvalósult lehetőséget; vagy mint mindkettő egységét. Az első meghatározás túl tág szövevény, s joggal felmerül a kérdés, hogy vajon minden ami létezik a valóság kategóriájának tartalmába tartozik-e. Annak a meghatározásnak, amely a valóságot, mint léttrejött lehetőséget fogja fel, a fő hibája az, hogy a valóság kategóriájának csak egy kategóriához, a lehetőséghez való viszonyára utal, ami nyilvánvalóan kevés, nem fejezi ki a valóság tartalmának gazdagságát. Ennek kapcsán felmerül az a szükséglet, hogy a valóság kategóriájának tartalmát más kategóriák bevonásával próbáljuk megmagyarázni, ahogy például a szükségszerűség kategóriáját a törvény, a lényeg, az okság kategóriái segítségével határozzuk meg.

Ezután a szerző a marxizmus klasszikusainak felfogásából kiindulva megkísérli a lehetőség és a valóság kategóriái és a szükségszerűség kategóriája közti viszony tisztázását és ezen az alapon meghatározni a kategóriákat. A szerző szerint a feladatot teljesebben lehetne megoldani, ha tisztáznánk a valóság és az olyan kategóriák közti viszonyt mint a lényeg, tartalom, okság (blok.) stb. Azonban már a szükségszerűség (amely a valósághoz legközelebb álló kategória) vizsgálata alapján is meggyő-

ződhetünk arról, hogy a valóság nem egyszerűen mindaz, ami létezik (az ún. tágabb értelemben vett valóság), hanem a létező mint szükségszerűség és törvénytudományosság. Valóságon azokat a lényeges, szükségszerű összefüggéseket kell érteni, amelyek meghatározzák az adott jelenség törvénytudományos fejlődését. Ennélfogva a valóság fogalmába az esetleges, véletlen, lényegtelen vonások nem tartoznak bele.

Ugyanakkor, ha a valóságról beszélünk nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy ez a kategória a mozgás folyamatára is utal. A lehetőség és valóság kategóriái az objektív valóság mozgását és fejlődését, a valóságtól a lehetőség felé, s azon keresztül az új lehetőséget szülő valóság felé haladó objektív folyamat dinamikáját fejezi ki. Ennek megfelelően a valóság kategóriája az objektív világot annak keletkezésükben és fejlődésükben vett lényeges, szükségszerű összefüggéseiben tükrözi.

A szerző felhívja a figyelmet a lehetőség és a szükségszerűség kategóriáinak azonos összefüggésére is. Az, ami egyre inkább szükségszerűbbé lesz, elháríthatatlanságánál és haladó változásánál fogva lehetővé válik. Következésképp a lehetőségnek a szükségszerűségből kell kialakulnia. A szerző bírálja azt a felfogást, amely a lehetőséget a véletlennel és a valószínűséggel azonosítja, és megállapítja, hogy a lehetőség kategóriájának helyes értelmezése gyakorlatilag fontos feladat.

FILOSZOFISZKIJE NAUKI 1961. 1. SZÁM

Sz. N. Limanceva: Az esztétikum természetének kérdéséhez

A szerző megállapítja, hogy a mai szovjet esztétikai irodalomban az esztétikai természetét illetően két álláspont alakult ki. A vitázók egyik csoportja az esztétikum objektivitását úgy tekinti, mint a valóság tárgyainak és jelenségeinek sajátját, amely az embertől függetlenül létezik, és a szépek az objektív valóságban való megléte mellett tör lándzsát. A másik álláspont hívei a valóság (a természet és társadalom) esztétikai tulajdonságait „az emberi gondolat”, „társadalmi-történeti emberi tartalmának” kifejezéseként, a szépet pedig „emberivé vált” természetként fogják fel. Magát az „emberivé válás” folyamatát, amely az esztétikai problémájának lényegét képezi, objektívnek, az ember akaratától és tudatától függetlenül megvalósulóknak tartják.

A cikk ez utóbbi felfogás képviselőivel (különösen L. Sztolovicsal és V. Taszolovval) polemizál, részletesen elemezve nézeteiket. E polémia közben a szerző kifejti saját felfogását is, amelynek értelmében az esztétikai tárgy ugyan a maga esztétikai minőségében csak az ember számára, „emberivé vált érzékeiben” tárul fel, ez nem jelenti azt, hogy az esztétikai megismerés képessége, az esztétikai érzék megléte az érzékelés folyamatában létrehozhatná magát az esztétikai tárgyat is. Csak az esztétikai tárgy és az esztétikai kép fogalmainak elkülönítése teszi lehetővé az esztétikum objektív kritériuma és az értékelés objektivitása kérdésének tisztázását.

Az emberi megismerés fejlődésének vizsgálata azt mutatja, hogy a tárgy meghatározottságait felfogott minőség meg határozottsága volt a valóság ember által-képzészerű megismerésének alapja. A leg-

egyszerűbb esztétikai kép természetének lényege az adott tárgyról alkotott egységes képzet, a tárgy meghatározása az egyedi tárgy meghatározott tulajdonságának, minőségének érzékelése alapján. A tulajdonság, minőség, tárgyi, konkrét-érzéki meghatározottsága, mint magának az egyedi tárgynak a meghatározottsága alkotja az esztétikum természetét a valóságban. A lenini visszatükrözési elméletre támaszkodva úgy határozhatjuk meg a valósághoz való esztétikai viszony természetét, mint az esztétikai kép és esztétikai tárgy egységét, amely az embertől és annak tudatától függetlenül létezik. Az esztétikai kép ebben a folyamatban az objektum visszatükrözése, újraalkotása, a róla alkotott elképzelés. A képben az esztétikai tárgy tartalmának és formájának sajátosságai fejeződnek ki, teremtnődnek újjá. A kép és objektum egysége az alapja, az abszolút törvénye az ember és valóság közötti esztétikai viszony különböző formái létezésének.

A szerző által kritizált álláspont hívei szerint a természetnek önmagában véve nincsenek esztétikai tulajdonságai, a természetben annak társadalmi-emberi tartalma az esztétikai. Az esztétikai érzés, kép (észlelet és képzet) és az esztétikai tárgy ezen azonosítása annak következménye, hogy nem határolják el következetesen a természetet, a létező jelenségeket és azok érzékelését. Csak az anyagi kultúra és az ember által társadalmi gyakorlata, munkája folyamán átalakított természet tárgyai viselik az ember társadalmi természetének nyomait. Helytelen az emberalkotta dolgok ezen sajátosságában, ilyen természetben az esztétikai specifikumát látni, és ezt mechanikusan kiterjeszteni az egész valóságra, többek között az ember munkájától, tudatától, érzékelésétől függetlenül létező át-nem-alakított természetre.

A valósághoz való esztétikai viszony a szubjektum (az ember) viszonya az objektumhoz (az egész valósághoz), amely megnyilvánulásaiban mindig konkrét. A valóság (a természet és társadalom) esztétikai tulajdonságai, a valósághoz való esztétikai viszony objektivitásának alapja a konkrét, egyedi, érzéki tárgy, annak meghatározott tulajdonságainak, minőségeinek (amelyek eredetüket nézve lehetnek természetiek vagy a munka folyamatában megszerzettek) konkrét, reális, anyagi formában való objektív létezése, mint az adott tárgynak az emberre emocionálisan hatni tudó minőségeinek megléte. Más kérdés az esztétikai tárgynak az emberre gyakorolt emocionális hatása, az esztétikai érzés, viszony, értékelés meghatározott tartalma.

Nem a természeti jelenségek esztétikai tulajdonságaival, hanem a róluk alkotott képpel kapcsolatban beszélhetünk azok „társadalmi, emberi jelentéséről”, „társadalmi minőségükről” stb. Nem magukat a természeti tárgyakat, hanem azok képeit használja föl az ember a megismerés folyamatában gondolatai és érzései kifejezésére. A mitológia, az animizmus, a természet erőinek és jelenségeinek átleikésítése nem a természet tárgyaiban, hanem azok érzéskébe viszi bele a társadalmi, emberi lényegét.

A természet ember általi tükrözése eredményeinek, a reális valóság képeinek az esztétikai tárgyba való átültetése, az esztétikai értékelés objektivitásának, a tárgy esztétikai jelentése objektív kritériumának elhanyagolásához vezet.

Ja. Je. Sztulj: A szocialista társadalom embere társadalmi és magánéletének egységéről

A kommunizmus mindjobban kibontakozó építése folyamán gyökeresen megváltozik az emberek életének valamennyi oldala. E változások törvényszerűségeinek vizsgálata a szocialista életmódnak a kapitalizmussal szembeni fölényéről győz meg bennünket. A cikk e törvényszerűségek közül csupán egyet, a szocialista országok dolgozói egyéni és társadalmi érdekeinek egymáshoz való közeledését, társadalmi és magán életük harmonikus egységének kialakulását és e törvényszerűség megnyilvánulásainak és felhasználásának formáit vizsgálja.

A társadalmi és magánélet közötti összefüggés és viszony jellegét végső soron a termelőeszközök tulajdonformája, az adott formáció objektív törvényei határozzák meg. A szocialista viszonyok alapján kialakuló objektív törvények határozzák meg azokat az elvileg új, az együttműködésen és kölcsönös segítségen alapuló viszonyokat, amelyek a szocialista társadalom emberei között kialakulnak. A szocializmus körülményei között a társadalmi fejlődés célja egybeesik a társadalom minden egyes tagjának helyesen értelmezett vágyaival, törekvéseivel. Ez az egybeesés az egyéni és társadalmi harmonikus egységének alapja.

A társadalmi és magánélet harmonikus egysége hatalmas anyagi erő, mivel az határozza meg a társadalom tagjainak a népgazdaság valamennyi ágának fejlesztésében való részvételét, ez az alapja annak a felismerésnek, hogy a társadalmi élet és egyben az egyéni boldogulás a társadalmi termelés függvénye, s ez a felismerés az alapja a dolgozók kötelezettségvállalá-

sainak. Ennek következtében a munka mindjobban elsőrendű, létfontosságú szükségletté válik. Ez a szemünk előtt lejátszódó folyamat is lényegében az egyéni és társadalmi egymáshoz való közeledést tanúsítja. Az állami funkcióknak társadalmi szervekre való átruházása, amit a Szovjetunióban mosu hajtának végre, szintén feltételezi a társadalmi és magánélet harmonikus egységét. Csak ha a dolgozók nagy többsége már felismerte a társadalmi tevékenység szükségességét, és meggyőződik arról, hogy e tevékenység gazdagítja a magánéletet is, csak akkor válik lehetővé a társadalom által végzett funkciók és ellenőrzött területek kiszélesítése.

A szerző e kérdések kapcsán hivatkozik azokra a vizsgálatokra, amelyeket omszki üzemek dolgozói között végzett és statisztikai adatok alapján bizonyítja, hogy a Szovjetunióban végrehajtott munkaidő csökkentés hogyan hatott a dolgozók társadalmi munkájának fellendülésére. Ugyanakkor ez nem jelenti a magánélet szűkülését, a társadalmi élet felé történő eltolódását. Az egyén mindenoldalú fejlődésének tökéletesedésének új útjai nyílnak meg a szabad idő megnövekedése következtében. Azonban a szocialista társadalom embere társadalmi és magánéletének viszonyát vizsgálva nemcsak az abszolút időt kell

figyelembe venni, hanem számolni kell azzal is, hogy a szocializmusban és különösen a kommunizmus építése során közelebb kerül a termelés, a társadalmi élet a magánélethez, egymást mindjobban kiegészítik, egyik a másikában folytatódik.

Az egyéni és társadalmi élet egysége tükröződik a szocialista országok dolgozóinak tudatában, pl. a boldogság megváltozott fogalmában. A szocialista társadalom embere életét, boldogságát nem tudja elképzelni munka, társadalmi tevékenység nélkül. Az ilyen elemekből összetevődő közvélemény segít harcolni a múltból ittmaradt káros vonások, a henyézők, naplopók elleni harcban.

A cikk befejező részében a szerző a közönségnek a szocialista társadalom embere életében betöltött egyre növekvő szerepével foglalkozik a kommunista munka brigádjainak gyakorlata, tapasztalata alapján. Megállapítja, hogy a „kommunista munka kollektívája” címért folyó verseny nagyban megnövelte a közönség, a társadalom érdeklődését a magánélet iránt. Különösen nagyjelentőségű a közönségek szerepe a dolgozók kulturális színvonalának és szakmai képzettségének emelése, világnézeti nevelése szempontjából, de kihatnak erkölcsi és családon belüli problémák megoldására is.

A FILOSOFICKÝ CASOPIS 1960. ÉVFOLYAMÁBAN MEGJELENT NÉHÁNY LEGFONTOSABB CIKK TARTALMA

R. Rohan: A bürokratizmus kérdésének vitájához I. szám 1—29. o.

A bürokratizmus kérdésének vizsgálatánál elsősorban a vizsgálat módszertani kiinduló pontjával kell tisztában lennünk; különben az elemzés bármely kísérletc csak a folyamatok leírásának és megállapításának szintvonalán marad.

A szocializmusban létező bürokratizmus kérdésének kétféle egyoldalú felfogása van. Az első a kérdést a tudat területére helyezi, és a bürokratizmust azzal magyarázza, hogy az államapparátus alkalmazotainál hiányzik az a készség, hogy a régi munkamódszerektől megszabaduljanak, továbbá, hogy az állami és gazdasági szervek nem találják meg a dolgozókkal való érintkezés új formáit. Ezt egyszerűen a régi alkalmazottak kicserélésével vagy a gondolkodásukra való ideológiai befolyással lehetne megoldani.

A második felfogás ezzel szemben arra törekszik, hogy a bürokratizmust nint az állammal szükségszerűen összefüggésben

álló objektív társadalmi jelenséget vizsgálja. E feltételezés értelmében megoldás csak az állam gyorsított megszüntetésével érhető el; az állam elemi erővel áttörő bürokratikus irányzatai itt nem tesznek lehetővé más megoldást. E koncepció hanus következtetése antimarxista kiinduló pontban gyökerezik. Megkísérli a bürokratizmus általános fogalmát az állam általános fogalmából megkonstruálni, és nem vizsgálja az állam és bürokratizmus kapcsolatát egy meghatározott, illetve elsősorban különböző osztályviszonyok által meghatározott állapotban.

Ha a bürokratizmust a proletárdiktatúra államában vizsgáljuk, akkor nem tudjuk e jelenség lényegét teljesen feltárni, mert a bürokratizmus itt nem fejlett, ellenkezőleg, korlátozott és elnyomott, deformált formában jut kifejezésre. De ez nem jelenti, hogy ez a vizsgálat egyáltalán nem képes eredínényt nyújtani. Az állam, amely a tömegek segítségével néhány saját alkotórésze öncélúsága, merevsége és megcsontosodása ellen küzd, segíti a kizsákmá-

nyoló állam bürokratikus rendszere gyökereinek feltárását.

A bürokratizmus lényege az elavult termelési viszonyok *konzerválása, megerősítése*, ezeknek biztosítása a politikai funkciók tudatos centralizálása révén, a magánérdekek elementáris centrifugális irányzatai ellen. A bürokratizmus lényege az a törekvés, hogy az alapvető társadalmi ellentmondást a társadalmi forradalmi megváltoztatása nélkül, azaz a nép ellenére és az adott forradalmi osztály ellenére oldja meg. Ezért a centralizálás — még akkor is, ha általánosan haladó jelentőséggel bír — mindig a nép ellen irányul. A forradalmi osztály és meghatározott történelmi fokon a néptömegek is a centralizmust csak akkor használhatják ki, ha forradalmi úton az őt létrehozó rendszer ellen fordítják. Így ellentmondás áll fenn azon cél szubjektív fel fogása között, amelyet a centralizációnak meg kell valósítania és a centralizáció objektív társadalmi hatása között. Ezt az ellentmondást a társadalom és a nép fejlődésének érdekében kell felhasználni.

Az átmeneti időszak államában a bürokratizmus elsősorban a hatalmától megfosztott burzsoázia azon törekvéseinek kifejezése, hogy a végbemenő államhatalmat maga alá rendelje, és ily módon megvalósítsa a kapitalizmushoz való visszatérést. Ugyanakkor a bürokratizmus a polgári hivatalnokoknak azt a törekvését is kifejezi, hogy megőrizzék a hivatalnokoskodás és az ügykezelés régi formáit. Ebben a szakaszban a bürokratizmus elleni harc alapformája a káderek gyorsított kicserélése.

De még akkor is fennáll a bürokratikus módszerek új alapon való bevezetésének lehetősége, amikor már likvidálták a burzsoázia gazdasági és adminisztratív pozícióit, és amikor a társadalom nem-antagonisztikus ellentmondásait új formákban kell megoldani. A bürokratizmus veszélye a szocialista államban elsősorban abban rejlik, hogy megőrzi az érintkezésnek és a vezetés módjának elavult formáit, és ezáltal a tömegeket kizárja a társadalom ügyeinek intézéséből.

A bürokratikus jelenségek mindig azt jelzik, hogy bizonyos intézkedések, szervezeti rendszerek stb. már elavultak, és ugyanakkor azt is, hogy a párt és az állam nevelő munkája egy bizonyos szakaszon vagy megakadt, vagy pedig nem alapul a tömegek tapasztalatainak figyelembevételén.

A bürokratikus kinövészek elleni harc alapvető követelménye a párt vezetőszerepének megerősítése.

J. Zeleny: Marx Tőkéje logikájának problémájához. 2. szám 182—209. o.

A revizionista irányzatok bírálata a modern marxista filozófiában arra a következtetésre vezetett, hogy a neopozitívista és a hegelianus irányzatok pozitív lektüzdésének egyik útja azoknak a problémáknak további kutatása, amelyeket Lenin filozófiai hagyatékában „Marx Tőkéje logikájának” fogalmában foglalt össze. E további kutatások egyik előfeltétele az eddigi feldolgozás kritikai felülvizsgálata.

A cikk a Tőke logikája eddig megoldott problémáinak kritikai áttekintését nyújtja, kezdve a II. Internacionáléval, az 1930-as években lefolyt szovjet vitán keresztül egészen Rozentalt „A dialektika kérdései Marx Tőkéjében” című könyvéig.

A II. internacionále idejében Lenin volt az egyetlen teoretikus, aki a helyes utat követte, és aki a marxista elméletet — összhangban az objektív történelmi fejlődés által felvetett feladatokkal — új fejlődési fokra emelte. A marxizmus filozófiai elmélet továbbfejlesztésének Lenin által megfogalmazott alapvetélei között (amelyeknek megoldásához ugyanakkor lerakta az alapkövet) jelentős helyet foglal el Marx Tőkéje logikája magyarázatának és felhasználásának feladata is.

„A tőke” logikájának kérdéseivel kapcsolatos szovjet tanulmányok és viták szakasza — időben körülbelül a huszas évek második felében — lényegében pozitív eredmény nélkül fejeződött be.

A második világháború után Rozentalt említett monográfiája e téma legfontosabb marxista feldolgozása. Tagadhatatlan érték ellenére azonban még sok vonatkozásban nem elégti ki a marxista filozófiai fejlődés mai igényeit. Leegyszerűsíti „A tőke” logikájának problematikáját és hiányzik az elvi állásfoglalása a problémához. Ebben az összefüggésben a szerző a téma további kidolgozásának következő útjaira mutat rá:

1. „A tőke” logikájának tanulmányozása segítségével az eddiginél részletesebben kell megmagyarázni a marxizmus által megvalósított filozófiai forradalom logikai tartalmát és következményeit. Ebből a szempontból a német klasszikus filozófiát alaposan kell tanulmányozni. A marxizmusba beletorkolló és a marxizmus által túlhaladott klasszikus német filozófiát úgy fogjuk fel, mint az új típusú tudományos gondolkodás új logikája keletkezésének korszakát, amely gondolkodásának az a hivatása, hogy az emberiség egész eljövendő kommunista korszaka kultúrájának gnoszológiai alapja legyen.

2. Tánánk tanulmányozásának termékeny útja a modern marxista közgazda

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

<i>Ласло Мольнар</i> : О некоторых вопросах предмета и характера марксистско—ленинской философии	461
<i>Андраш Дьёрдь Сабо</i> : О различии между диалектическим и логическим противоречиями	480
<i>ИИ идор Элек</i> : О гносеологической концепции А. Эйнштейна и философском соержжании теории относительности	504
<i>Николай Ирибаджак</i> : Борьба против буржуазной идеологии и задачи нашего философского фронта	523
<i>Светлана Бенедикт</i> : Некоторые философские проблемы кибернетики	538

ДИСКУССИЯ

Дискуссия теоретического трудового коллектива о книге Эрика Молнара (<i>Роберт Погань</i>)	553
--	-----

ОБОЗРЕНИЕ

О более тесной кооперации физиков и философов — 2-ого февр. 1961 г.	597
О заседании философского коллектива ВСПП (<i>Габор Сабо</i>)	602
Методологические выводы одного психологического исследования (<i>Янош Чирска</i>)	602

РЕЦЕНЗИИ

Тамаш Фелдеси: Проблема свободы воли (<i>Эндре Фаркаш</i>)	611
Г. Глесерманн: Законы развития общества (<i>Арпад Волцер</i>)	618
Рецензии журналов	626

SOMMAIRE

ETUDES

<i>László Molnár</i> : Quelques problèmes relatifs à l'objet et au caractère de la philosophie marxiste	461
<i>András György Szabó</i> : De la différence entre la contradiction dialectique et logique	480
<i>Tibor Elek</i> : La conception gnoséologique d'Albert Einstein et le contenu philosophique de la théorie de la relativité	504
<i>Nikolaïs Iribadjakov</i> : La lutte contre l'idéologie bourgeoise et les tâches de notre front philosophique	523
<i>Svetlana Benedikt</i> : De quelques problèmes philosophiques de la cybernétique	538

DISCUSSION

Le débat du groupe de travail théorique sur le livre d'Erik Molnár (Les problèmes philosophiques fondamentaux du matérialisme historique) (<i>Róbert Pogány</i>)	553
--	-----

LA VIE SCIENTIFIQUE

Pour une coopération fructueuse des physiciens et des philosophes (La session du groupe de travail philosophique du CC du PSOH, en date du 2 février 1961) (<i>Gábor Szabó</i>)	597
Les leçons méthodologiques d'une enquête psychologique (<i>János Csirszka</i>)	602

CRITIQUE ET REVUE

Tamás Földesi: Le problème du libre-arbitre (<i>Endre Farkas</i>)	611
Glezerman: La loi de l'évolution sociale (<i>Árpád Volczer</i>)	618
Revue des revues	626

Ára: 10,— Ft

Előfizetés egy évre 48,— Ft

CONTENTS

STUDIES

<i>László Molnár</i> : About some problems concerning the subject and character of marxist—leninist philosophy	461
<i>András György Szabó</i> : About the difference between the dialectic and logical contradiction	480
<i>Tibor Elek</i> : Albert Einstein's theoretical conceptions and the philosophical contents of relativity	504
<i>Nikolai Iribadsacov</i> : The struggle against bourgeois ideology and the problems of our philosophical front	523
<i>Svetlana Benedikt</i> : On some philosophical problems of cibernetics	538

DISCUSSION

The theoretical group's debate on the book of Erik Molnár: „Fundamental problems of historical materialism” (<i>Róbert Pogány</i>)	553
--	-----

OBSERVER

For a closer cooperation of physics- and philosophers (Session of the philosophical group of CC of the HSLP 2nd february 1961.) (<i>Gábor Szabó</i>)	597
Methodological conclusion of an psychological enquiry (<i>János Csirszka</i>)	602

BOOK REVIEW

Tamás Földesi: Problem of free will (<i>Endre Farkas</i>)	611
Gleserman: The laws of social development (<i>Árpád Volczer</i>)	618
Review of periodicals	626

A kiadvány előfizethető, vagy példányonként megvásárolható:

az AKADÉMIAI KIADÓNÁL, Budapest, V., Alkotmány u. 21.

Telefon: 111—010, MNB egyszámlasszám: 46

Csekkbefizetési számla szám: 05.915,111—46

az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN, Budapest, V., Váci u. 22.

Telefon: 185—612

a POSTA KÖZPONTI HÍRLAP IRODÁ-nál, Budapest, V., József nádor tér 1.

Telefon: 180—850

Csekk számla: egyéni 61.257, közületi 51.066

(Példányonként megvásárolható a Posta nagyobb árusítóhelyein is)