

0 1292

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

ÖTÖDIK ÉVFOLYAM
6. SZÁM
1961

Tartalomból:

SOMOGYI ZOLTÁN

„Az ember nevében, az ember
javára”

SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY

Sztálin filozófiai műveiről

KOMJÁT IRÉN

A szociáldemokrata revizioniz-
mus és a német kérdés



MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

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

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

<i>Somogyi Zoltán: „Az ember nevében, az ember javára”</i>	825
<i>Szabó András György: Sztálin filozófiai műveiről</i>	853
<i>Komját Irén: A szociáldemokrata revizionizmus és a német kérdés</i>	885

FIGYELŐ

Szemere Samu (<i>S. P.</i>)	901
A Szovjetunió tudományos dolgozóinak össz-szövetségi tanácskozásáról (<i>R. T.</i>)	902
A kutatások koordinációja a filozófia területén (<i>K. J.</i>)	907
Bulgáriai tapasztalatok (<i>Horváth József</i>)	903

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Lewis H. Morgan: Az ősi társadalom (<i>Pais István</i>).....	913
A. Szpirkin: A tudat keletkezése (<i>Vajda Mihály</i>).....	918
Filozófiai Enciklopédia (<i>Katona Péter</i>)	922
Kritikai megjegyzések egy szociológiai kézikönyv margójára (<i>Kulcsár Kálmán</i>)	924
Egy távoli ország marxista filozófusáról (<i>Tiba Imre</i>).....	929
Folyóiratismertetések	934

A szerkesztőség címe:

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

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, Budapest, V., Alkotmány u. 21

az átmeneti korszak, és a megvalósult szocializmus közti különbség:

„A kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet időszakában — noha létezik a tőkés szektor és a szocialista szektor antagonisztikus ellentmondása — már szintén a nem-antagonisztikus ellentmondások az uralkodók.” — írja. (160. o.) Felfogását azzal támasztja alá, hogy a fenti helyzet következtében lehet nagyobb társadalmi összeütközések nélkül megoldani az antagonisztikus ellentmondásokat is. Valójában nyilvánvaló, hogy miután az átmeneti korszak tartalmát a „ki kit győz le” harca határozza meg, és az egész periódus a kapitalizmus teljes felszámolásának és a szocializmus általános győzelmének korszaka; a folyamat alapja éppen a kapitalizmus és szocializmus erői közötti antagonisztikus ellentmondás. Abban az objektív törvényszerűségben, hogy a munkásosztály állama és pártja minden kérdést a proletárdiktatúra érdekeinek rendel alá, a fenti ellentmondás meghatározó szerepe nyervilágos kifejezést. Más lapra tartozik, hogy ugyanakkor ez az antagonizmus a proletárdiktatúra feltételei között nagyobb összeütközések nélkül is megoldódhat. Szabó Kálmán néhány lappal később maga is utal arra, hogy ez a *szocializmus erőinek túlsúlyából fakad*. (166. o.) Ez viszont azt bizonyítja, hogy az antagonisztikus ellentmondások viszonylag békés megoldásából nem lehet arra következtetni, hogy az adott társadalomban nem-antagonisztikus ellentmondások uralkodnak. Tudjuk, hogy napjainkban egy sor kapitalista országban megvan a lehetőség a szocialista forradalom viszonylag békés győzelmére, ami ez esetben is a megváltozott nemzetközi *erőviszonyok* következménye, és nyilvánvalóan nem azt jelenti, mintha ezekben a tőkés országokban nem-antagonisztikus ellentmondások lennének az uralkodók.

Visszatérve az arányosság szerepére a szocializmus gazdasági rendszerében, látjuk, hogy a tanulmány a szocializmus alapvető ellentmondásának nem-antagonisztikus jellegéből indult ki. Ebből vezeti le, hogy ennek az ellentmondásnak mozgásmódja a *folyamatosan megvalósuló arányosság*. Míg a kapitalizmus törvényei keresztetik egymást, a szocializmus törvényei harmonikusan egybekapcsolódnak, és éppen ezt a sajátosságot fejezi ki az arányos fejlődés: „... az arányosság a különböző gazdasági törvények „együttműködésének” a törvényszerűsége”. (233. o.) Szabó Kálmán ezzel azt akarja érzékeltetni, hogy az arányos fejlődés törvényszerűsége tulajdonképpen a többi gazdasági törvény érvényesülésének *módjára* utal, „a többi gazdasági törvény funkcionálásának valamiféle

foglalata!” E szintetikus „foglatat jelleg” abból fakad, hogy az arányosság az *újra-termelésnek* — tehát a legátfogóbb, a gazdasági élet minden lényeges vonatkozására kiterjedő folyamatnak — a törvényszerűsége

Miután az arányosságnak mind belső lényegét, mind a szocialista gazdasági rendszerben való helyét feltárta, áttér a tudatos gazdasági irányítás elemzésére. Előljáróban megvizsgálja a társadalmi tudatosság lényegét és azon vonatkozását, amelyen keresztül a szocialista tervszerűség mozzanataként szerepel:

1. A társadalmi-gazdasági élet fő összefüggéseit tartalmazó objektív fejlődéstörvények megértése;

2. az ezen alapuló tudományos előrelátás;

3. a megértett objektív szükségszerűségeknek megfelelő társadalmilag tudatos, aktív tevékenység.

Igen figyelemre méltó, ahogy Szabó Kálmán a társadalmi tudatosságot felfogja. Egyrészt a történelmi materializmus értelmében vett *társadalmi tudat* egyik formájának tekinti. Másrészt a közös érdekeknek megfelelő célok társadalmilag centralizált tudatos megvalósítását érti e fogalmon. Úgy gondoljuk, hogy miután a társadalmi tudatosság a szocialista társadalmi lét egyik leglényegesebb vonatkozásának tudati megfelelője, teljesen helyes a problémát abból az aspektusból is megvizsgálni, hogy itt a *társadalmi tudat egy új — a megelőző társadalmakban ismeretlen — formájáról van szó!* Mindez konkrétan az öntudatos tömegekkel egybeforrott kommunista párt vezető szerepében realizálódik. A kommunista párt vezető szerepét legközvetlenebbül a társadalmi tudatosság objektív szükségszerűsége határozza meg, éppúgy, mint ahogyan a társadalmi tudatosságot a termelőeszközök szocialista tulajdona. Szabó Kálmán ezt nem mondja ki tételes formában, de a probléma gazdasági vonatkozásáról szóló fejtegetései impliciten tartalmazják e gondolatot. Ami mármost a társadalmi tudatosságot mint a felismert szükségszerűségeknek megfelelő kollektíve összehangolt, aktív tevékenységet illeti — Szabó Kálmán éles polémiát folytat a spontaneitás különböző rendű és rangú híveivel. Fejtegetéseinek lényegét — a tanulmány egésze alapján — itt kívánjuk összefoglalóan ismertetni, hogy átfogó képet adhassunk a szerző álláspontjáról e rendkívül fontos elvi és gyakorlati kérdésben.

A tanulmány itt a következő problémából indul ki: a társadalmi tudatosság nem jelenti azt, hogy a termelésben résztvevő tömegek minden egyes egyéne tisztában van a cselekvéseit meghatározó mélyebb összefüggésekkel és tevékenységének táv-

lati következményeivel. Éppen ezért felmerülhet az a kérdés, hogy nem kell-e az ilyen cselekvéseket spontánnak tekinteni? A szerző arra alapozza válaszát, hogy valamely folyamat *közgazdasági* értelemben vett spontán vagy tudatos jellegét aszerint lehet csak eldönteni, hogy milyen módon kapcsolódik be a gazdasági összefüggések *egészének* alakulásába. „*Amennyiben a társadalom el tudja érni azt, hogy valamely folyamat az összfejlődés elhatározott változásaival összehangzóan alakuljon, akkor ez a folyamat — függetlenül közvetlen résztvevőinek egyéni tudatától — tudatosan szabályozott folyamat.*” — írja. (256. o.) Valamely folyamat spontán vagy tudatos jellegét eszerint nem az abban résztvevők egyéni tudata, hanem az esemény *objektív társadalmi kihatása*, az objektív fejlődéstörvényekhez való viszonya határozza meg. Ime e kérdésben ismét megnyilvánul a jelenségek objektív vizsgálatának fölénye: Szabó Kálmán itt rendkívül meggyőzően bizonyítja, hogy csak ez a szemlélet helytálló. A munka végzése ugyanis *egyéni*leg ösdiők óta tudatos volt. Ennek ellenére azonban az ebből összetevődő termelés *társadalmilag* a spontaneitás uralma alatt állt! Ez nyilvánul meg például magasabb fokon az üzemen belüli szervezethez, amelyben az egyes egyén tudata csak mozzanatnak számít. (Ami természetesen nem jelenti azt, mintha ez a mozzanat lényegtelen volna!) Ily módon, amikor közgazdasági értelemben vett spontán folyamatok fordulnak elő a szocializmusban, a szerző — igen helyesen — ezeket a „*tervszerűtlenségek*” fogalmánál vizsgálja. A tervszerűtlenség éppúgy nem pusztán a tervektől eltérő folyamatot jelent, mint ahogy a tervszerűség lényege sem merült ki a „*tervszerűtlenségben*”. A tervszerűtlenség a tervszerűség ellentéte, s mint ilyen a *spontaneitás és az aránytalanság* bizonyos elemeit tartalmazza. A szerző felveti a kérdést, hogy miként jöhetnek létre ilyen jelenségek a szocializmusban? Rámutat, hogy ezek részben objektív, részben szubjektív forrásokból táplálkoznak. Az objektív alap a társadalmi fejlődés adott szakaszának azon sajátosságai (a szocialista tulajdon két formája, árutermelés) fakad, melyek nem tezik lehetővé a gazdasági élet minden mozzanatának teljesen pontos szabályozását. A szubjektív forrás viszont főként abból adódik, hogy a tudatos irányítás tényezői nem mindig tudják elég gyorsan követni a valóság változásait. A szocialista társadalom egészének szükségszerűen arányos fej-

lődése folytán e spontán mozzanatok csak részlegesen és időlegesen lehetnek, éppúgy, mint ahogy a kapitalizmusban is csak részlegesen és időlegesen beszélhetünk a tervszerűség elemeiről. Felmerül itt az a probléma is: vajon az élet automatikus (vagyis központi korrekció nélkül) helyesbíthető-e a tervezés és szabályozás fogyatékosait? A szerző rámutat, hogy az elmúlt évek közgazdasági irodalmában nyíltan jelentkezett az a felfogás, mely szerint az anyagi ösztönzés rendszerei képesek a gazdasági élet alapvető területein automatikusan biztosítani a népgazdasági egyensúlyt. Különösen kedvelt érve az a revizionista koncepcióknak. Valójában a tények (különösen a jugoszláv gazdasági élet szerző által idézett adatai) ékesszólóan cáfolják ezt. Az úgynevezett automatikus regulátorok csak akkor játszhatnak pozitív szerepet a népgazdasági egyensúly kialakításában, ha a párt és állam *tudatosan felhasználja* ezeket a tervek megvalósításában, ha hatásirányukat hozzáigazítják a tervek követelményeihez, ha biztosítják, hogy az ösztönzés az *össztársadalmi* érdekek felé mutasson. Az „*automatikus regulátorok*” tehát korántsem automatikusan szolgálják a fejlődést. Spontán mozgásokban inkább az *önző* magánérdekek irányában hatnak.

Éppen ezt nem értik meg, vagy nem akarják megérteni azok a teoretikusok, akik a gazdasági jelenségekkel kapcsolatos cselekvések *személyes* indítékait tekintik a spontán és tervszerű folyamat közti választónak. E felfogás szerint a spontán jelenségek pozitív szerepet is játszhatnak a fejlődésben, mert a személyes anyagi érdekek a szocializmusban alapvetően egybeesnek a közérdekkel. A tanulmány helyesen mutat rá, hogy az anyagi érdek által befolyásolt tevékenység egyáltalán nem azonos a spontán cselekvéssel. Ha a társadalom tudatosan „*betervezte*” a személyes anyagi érdekeltiséget, akkor az ezáltal meghatározott folyamat része lesz a társadalmi tervszerűség folyamatának, akkor is, ha az ezt megvalósító egyén nincs ennek tudatában. Szabó Kálmán azonban letéved az általa helyesen meghatározott útról, a folyamatnak társadalmi kiindulóponttól történő vizsgálatáról, amikor azt is be akarja bizonyítani, hogy az anyagi érdekeltiség által meghatározott tevékenység *az egyén szempontjából sem feltétlenül spontán*. Arra hivatkozik, hogy egy dolog a cselekvés tudatos vagy ösztönös jellege, és más dolog a cselekvés indítéka. Ez önmagában veve igaz. A baj csak az, hogy Szabó Kálmán az egyén *individually* ösztönös cselekvésére is a „*spontán*” kifejezést alkalmazza, holott egész okfejtéséből világosan következik, hogy a „*spontán*” fogalmának csak társadal-

mi, közgazdasági összefüggésben van értelme. A cselekvő egyén szempontjából azt a törekvést nevezi „ösztönserűnek, spontánnak”, melynél „a cselekvő tudata közvetlen tárgyára irányul, és ahol ennek folytán a cselekvés hatása előre nem látottan, akaratlanul következik be.” (392. o.) E nézetnek elemző bírálata Gedő András: „A revizionizmus ösztönösség-kultusza és a szocialista építés tudományos törvényei” c. tanulmánya tartalmazza (Magyar Filozófiai Szemle 1960. 3. sz.), úgyhogy e recenzió keretében feleslegesnek tartjuk az abban foglaltakat megismételni. Ez annál is inkább mellőzhető, mert — mint láttuk — Szabó Kálmán máshelyütt maga cáfolja meg legjobban azt a felfogást, mely a spontán fogalmát az egyén tudatára vonatkoztatja. Az idézett rész után néhány oldallal teljesen helyesen szögezi le: „... elméletileg téves a gazdasági jelenségek spontán vagy tervszerű jellegének a kérdését elsősorban nem társadalmi oldalról vizsgálni, hanem az egyéni anyagi érdekből eredő közvetlen indíték alapján megítélni. Az egyes, a helyi érdek csakis az osztályérdek, a társadalmi érdek alapjánól kiindulva vezethető le, és semmiképp fordítva... Mert ha a szocializmusban az egyéni érdek tendenciájában egybeesik is a társadalmi érdekekkel, ez az egybeesés nem ellentmondás nélküli.” (395. o.) Helyesen bírálja a szerző a jugoszláv revizionisták tervszerűség-konceptióját is, mely a spontánnak az „alulról jövővel”, a felső vezetésnek a bürokráciával való szofisztikus azonosításán alapszik.

Térjünk vissza most már a tudatos gazdasági irányítás kérdésére. Miután a szerző tisztázta ennek lényegét, azt vizsgálja meg, hogy milyen tényezők teszik lehetővé és szükségyszerűvé a gazdasági élet tudatos irányítását a szocializmusban. Kifejti, hogy miután a szocialista gazdaság fejlődése nem „önmozgás”, csak társadalmilag tudatosan valósulhat meg. „Ezért az arányosság állandó érvényesülésének *objektív* szükségyszerűsége szinte azonosul az arányosság *tudatos* fenntartásának szükségyszerűségével.” (262. o.) Ennek viszont feltétele, hogy e tudatosság a gazdasági élet minden lényeges vonatkozására kiterjedjen. Csak így válhat a társadalom szocializmus előtti spontán önmozgása „a társadalom által ellenőrzött, tudatosan irányított mozgás”. Kifejti, hogy a társadalomnak „akarania” kell e problémák megoldását, a népgazdaság fejlődését. A szocializmus gazdasági törvényeinek éppen az a sajátossága, hogy „csak tudatos alkalmazás, a *társadalom akarása* révén *érvényesülnek*.” (275. o.) Természetesen ez nincs ellentétben objektív jellegükkel, mert a tömegek csak azt „akarhatják”, amit az objektív viszonyok

számukra előírnak. A tanulmány ezután konkrét részletességgel megvizsgálja a népgazdaság irányításának *eszközzeit*, melyek segítségével a társadalmi tudatosság aktív, népgazdaságot formáló hatása megvalósul. (Tervezés, szabályozás.)

Ezekután már csak az marad hátra, hogy a viszonylagos önállóságában megvizsgált arányosságot és társadalmi tudatosságot ismét objektív egységükben, a tervszerűségben oldja fel. Láttuk, hogy sem az arányosság, sem a tudatosság nem létezhet önmagában, kölcsönösen feltételezik egymást, sőt átmennek egymásba. Az irányítás mechanizmusain keresztül megvalósuló tudatosság *tárgyiassággá* válik, az arányosság viszont az előrehaladás *eszméi* tartalmává lesz. Ugyanakkor azonban azonosak is, mindkettő a népgazdaság tartalmi összefüggéseit kifejező törvényszerűségek *érvényesülési módját* jelöli, másrészt viszont mély *tartalmi* kifejezői a szocializmus lényegének, belső természetének. A tervszerűség a szocialista gazdaság legáltalánosabb és egyik legjellemzőbb kategóriája. „A *szocializmust megelőzően tervszerűség ebben a minőségben nem létezett*”. (317. o.) A korábbi társadalmakban legfeljebb a tervszerűség csíráiról, elemeiről beszélhetünk. Foglalkozik a monopolkapitalizmus által létrehozott változásokkal, melyek a társadalmi termelés központi szabályozásának bizonyos fokú növelését eredményezik. Ugyanakkor aláhúzza, hogy a monopóliumok közötti érdekellentétek, valamint a munkásosztály harca nem teszik lehetővé a tudományos értelemben vett tervszerűség megvalósíthatóságát. Ezt ma már jelentős szociáldemokrata teoretikusok is elismerik. Legfeljebb a tervszerűség *formái* elemeinek, de semmiestre sem tartalmi ismérveinek meglétéről beszélhetünk. Bizonyos fokig másként vetődik fel a kérdés a volt gyarmatokon (India, Indonézia, Irak stb.), ahol tudományos értelemben is lehet *részleges* tervszerűségről beszélni. Ennek az az alapja, hogy az itt uralmon levő kormányok viszonylag széles társadalmi bázisra támaszkodhatnak. A társadalmon belüli ellentétek viszonylagos egysége teszi lehetővé a részleges tervszerűség megvalósítását. Ez azonban a belső ellentmondások kiegyensúlyozásával egyre szűkebb korlátok közé szorul. *A teljes tervszerűség csak a szocializmus kategóriája*. A szocialista tervszerűség egyes mozzanatait tekintve is *minőségileg* különbözik a régebbi társadalmakban meglévő „tervszerűség-elemek”-től. Az előrelátás csak a szocializmusban lehet széleskörű és perspektivikus, messze jövőbe mutató. Csak a szocializmusban lehet tervszerűen, az össztársadalmi érdekeknek megfelelően szabályozni az egész termelést.

Láttuk, hogy a tervszerűség, a tudatos-
ság és arányosság tényezőinek ellentmondá-
sos egysége. A tervszerűség belső ellent-
mondása sűrített kifejezése azoknak az
ellentmondásoknak, melyeket a két oldal
külön-külön tartalmaz. Az objektív és
szubjektív tényezők ellentmondása nyilván-
ul meg a terv és a teljesítés eltéréseiben.
Miután azonban ez az ellentmondás nem
antagonisztikus, az eltérés nem válhat
lényegessé, nem változtathatja meg a fej-
lődés harmonikus jellegét. Szabó Kálmán
— igen szellemesen — a gazdasági élet
tervszerű mozgását olyan ellipszishez ha-
sonlíttja, melynek egyik fókusza a népgazda-
sági terv, a másik az újratermelés arányos-
sága. Vagyis a gazdasági folyamat tulajdon-
képpen a lényegét alkotó ellentmondás
mozgásformája. A tervgazdálkodás mecha-
nizmusa e két pólus kapcsolatát közvetíti,
mégpedig tendenciájában egyre magasabb
fokon ismétlődő szabályszerűséggel. A fo-
lyamat lényegében három fő szakaszból áll:

A „tézis” a konkrét lehetőségekből és a
kielégítésre váró aktív szükségletekből ki-
induló terv. Az „antitézis” ennek realizáló-
dása a *termelési folyamatban*. S végül a
„szintézis” a kitűzött célok és a megvaló-
sult tények *összevetése*, mely a következő
tervek bázisául szolgál. „A tervidőszak végi
mozzanatban a terv tehát mint a fejlődés
által *túlhaladott konkrét forma* áll előttünk,
aminek a „túlhaladása” előfeltétele annak,
hogy egy másik terv, egy másik konkrét
forma lépjen a helyébe.” (343. o.) Az ará-
nyosság és a tudatosság állandó viszonyá-
nak egyre magasabb fokon történő meg-
újulását tartalmazza a tervszerű arányos

fejlődés törvénye. A tervszerű, arányos fej-
lődés törvénye azt az *objektív szükségszerű-
séget* fejezi ki, hogy a társadalomnak az
arányosság állandó fenntartásával kell
gondoskodnia az újratermelés harmonikus
fejlődéséről. *Az arányosság és a tudatos irá-
nyítás egysége, objektív viszonya az, amit
törvényként fogalmazzunk meg.*

Az objektív és szubjektív tényezők dia-
lektikájának mély megértése tette lehetővé
Szabó Kálmán számára, hogy a szocialista
tervszerűségben megtalálja a tőkés áruter-
melés értékformájának pandanját, és ezzel
a szocialista termelés megértésének kulcsát:

„A kapitalizmusban . . . az értékforma
képviseli azt a legátfogóbb kategóriát,
amely csírájában magában rejtja a termelő-
mód összes lényeges ellentmondásait. A szo-
cializmusban a tervszerűség jelenti azt a
legátfogóbb kategóriát, amely tartalmazza,
úgymond, a kommunista termelőmód nem
antagonisztikus ellentmondásainak csírá-
ját. Ott az értékforma magában foglalta a
közvetetten társadalmi munka és az érték-
hordozó használati értékre irányuló szük-
séglet antagonisztikus viszonyát, s ezen
keresztül a tőkés árutertermelés valamennyi
lényeges viszonyát, beleértve a bérmunka
és a tőke kapcsolatát is. Itt a tervszerűség-
forma tartalmazza a társadalmi munka és
a szükséglet sajátosságos, nem antagoniszt-
ikus viszonyát, s ezáltal a szocialista terme-
lés valamennyi lényeges összefüggését,
köztük az össztermelés és az összes fogyaszt-
tási szükséglet alapvető és közvetlen kap-
csolatát is.” (356—7. o.)

Szabó András György

E szám szerzői:

Wirth Ádám, a Társadalmi Szemle rovatvezetője

Huszár Tibor, az ELTE Történelmi Materializmus Tanszékének tanársegéde
Szakasits D. György, a Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem Ipar-
gazdaságtani Tanszékének docense

Kocsondi András, a szegedi Tudományegyetem Filozófiai Tanszékének tanár-
segéde

Elek Tibor, a Műszaki Egyetem rektor helyettese

Tamás György, a MTA Filozófiai Intézetének munkatársa

Ungvári Gyula, a Műszaki Egyetem könyvtárának munkatársa

Sós Vilmos, a MTA Filozófiai Intézetének munkatársa

Sipos János, a MTA Filozófiai Intézetének csoportvezetője

Révész Ferenc, a Művelődésügyi Minisztérium Marxizmus Főosztályának főelőadója

Szabó András, a MTA Filozófiai Intézetének csoportvezetője

TANULMÁNYOK

„Az ember nevében, az ember javára”

SOMOGYI ZOLTÁN

„A kommunizmus azzal teljesíti történelmi küldetését, hogy minden embert megszabadít a társadalmi egyenlőtlenségtől, az elnyomás és a kizsákmányolás minden formájától, a háború borzalmaiktól, és meghozza a földkerekség minden népének a békét, a munkát, a szabadságot, az egyenlőséget és a boldogságot.”¹

1. Az általános emberi és az osztályszempont viszonya a marxizmusban

A Szovjetunió Kommunista Pártjának XXII. kongresszusával nemcsak a tudományos kommunizmus társadalomépítő gyakorlata érkezett el új korszak, a kommunizmus küszöbére, hanem a marxizmus—leninizmus elméletének fejlődése is új szakaszba lépett. Nyikita Szergejevics Hruscsov a Központi Bizottság beszámolójában méltán beszél arról, hogy „A kommunista társadalom általánosan kibontakozó építése korszakának éppen az a sajátossága, hogy mind több olyan elméleti kérdés adódik, amelyekre nem annyira könyvekben kell keresnünk a választ, hanem mindenekelőtt magában a kommunista építés eleven gyakorlatában. Megváltoztatnánk tanításunk szellemét, ha ezek között az új körülmények között nem tudnánk alkotóan alkalmazni és fejleszteni a marxizmus—leninizmust, ha nem gazdagítanánk új elméleti tételekkel és következtetésekkel, ha nem lenne elég bátorságunk tisztázni azokat a formulákat és tételeket, amelyek már nem felelnek meg az új történelmi tapasztalatnak”²

Egész szellemében új mindenekelőtt a programtervezet hozzáállása az emberi társadalom fő problémáihoz, a kapitalizmus és a kommunizmus tudományos elemzéséhez. Új ez a hozzáállás annyiban, amennyiben mindkét irányban erkölcsi szempontokat is érvényesít, az előbbit erkölcsileg is elmarasztalja, az utóbbit morálisan is a jónak tünteti fel. Mégpedig úgy, hogy ez a morális szempont nem valami külsődleges, idegen, szubjektív megítélés a különböző társadalmi struktúrák szerkezetének tudományos elemzése mellett, hanem úgy, hogy a tudományos elemzésből szervesen következik. Az elmúlt évek gyakorlata ezzel szemben az volt, hogy a társadalom objektív szerkezetének vizsgálatát el szokták választani a morális megítélés kérdésétől. Az utóbbinak nem tudományos, hanem legfeljebb agitatív jelentőséget tulajdonítottak. Ezért a kommunista erkölcs elveinek és normáinak a társadalom gazdasági és politikai struktúrájából való levezetését, megalapozását sem hajtották végre, és a kapitalizmus erkölcsi megrovását sem fejlesztették ki forradalmi hajtóerővé. Ez kihatott a kapitalizmus gazdasági struktúrája elemzésének, az új társadalmi jelenségek elméleti általánosításának elhanyagolására is. Az utóbbi felszámolásában is döntő jelentősége van az erkölcsi szempont fent jellemzett módon való érvényesítésének a társadalmi jelenségek megítélésében.

¹ Programtervezet (Népszabadság, 1961. VIII. 6.).

² A KB beszámolója (Népszabadság, 1961. X. 18.).

Itt kapcsolódik össze a kérdés a revizionizmus és a dogmatikus szemlélet elleni harc ügyével is. Ismeretes, hogy a revizionizmus kedvelt fogása az új társadalmi jelenségek elméleti általánosítását számolkéri az alkotó marxizmustól. De hogy ezt az általánosítást csak akkor lehet végrehajtani, ha a társadalmi kérdések megítélését az objektív szükségesség szempontjából, szervesen egyesítjük az erkölcsi megítélés szempontjával — ez olyan felismerés, amely nemcsak a marxizmus alkotó fejlesztése, hanem a revizionizmus moralizáló társadalomfelfogásának érdembeni leküzdése számára is megnyitja az utat. Mert nem tekinthetjük a revizionizmus érdembeni leküzdésének azt, ha tiltakozunk ugyan, mikor a revizionizmus a szocializmust és a kommunizmust az absztrakt emberi morál ítélőszéke elé idézi, de ezen túlmenően meg sem kíséreljük tisztázni az általános emberi értelmét, viszonyát az osztályszemponthoz, a konkrét emberhez. Ha egyszerűen tagadjuk az általános emberi szempontját, mivel a revizionizmus ennek nevében lép fel, ha az erkölcsi szempont érvényesítését a társadalomszemléletben a gonosztól valónak tartjuk, mert a revizionizmus moralizál, ezzel nem oldjuk meg, hanem csak elodázzuk az általános emberi és a morális szempont mibenléte kérdésének tisztázását. A programtervezet birtokában a revizionizmus moralizáló társadalomkritikáján és ugyanakkor a szektátság erkölcsi szempontokat elutasító álláspontján a társadalomelemzésben egyaránt túl lehet és túl kell menni. Ez pedig azzal az elméleti feladattal egyértelmű, hogy tisztázzuk az általános emberi szempontoknak és az osztályszempontoknak viszonyát a társadalmi problémák vizsgálatában.

A dogmatizmus csak és kizárólag az osztályszempontot ismeri el, tagadja a vonatkozást az általános emberire. A revizionizmus az osztályszempontot lúgozza ki, és az általános emberinek polgári, kispolgári elvont idealista tartalmakat tulajdonít.

Valójában a marxizmus—leninizmus épp azért lehet általános emberi tartalmak kifejezője is, mert osztályideológia, s azért osztályideológia, mert általános emberi tartalmakat fejez ki ténylegesen. Ez aforisztikusan hangzik, bővebb kifejtésre szorul.

Osztálytársadalomban az általános emberi nevében fellépni vagy tudatos csalás, mint a revizionistáknál és, nagyrészt, a mai polgári ideológusoknál, vagy történelmileg jogosult illúzió, mint a forradalmi polgárság hajdani képviselőinél. Az ő általános szempontjaiknak racionális magva az volt, hogy akkor átmenetileg a többi elnyomott osztály érdekeit is kifejezték a régi — és csakis a régi — társadalommal szemben. Később azonban lelepleződött ennek a látzólagos általános emberinek polgári osztályjellege.

A marxizmus osztályálláspont képviselőjeként lépett fel, mivel leküzdötte a kapitalizmus olyan kritikáját, mely tudománytalanul az „örök igazságra és erkölcsre” támaszkodott. Olyan utópiákra, melyek az általános emberire közvetlenül apelláltak, s éppen ezért helytelenül képviselték e szempontokat az osztálytársadalomban. Az általános emberi elgondolt talajáról ugyanis nem lehet közvetlenül az osztályok fölé emelkedni a kapitalizmusban. Marx és Engels éppen azért tudtak elméletileg az osztályok fölé emelkedni, mert az osztályellentétek valóságos talaján álltak, a munkásosztály álláspontjára helyezkedtek.

Szemléletesen kifejezi ezt Engels, amikor a burzsoázia és a proletariátus ellentétét a proletárforradalom szükségessége és az osztályok megszüntetése perspektívájában veti fel. „A kommunizmus, elve szerint, a burzsoázia és

a proletariátus ellentétének fölötté áll, csak a jelenre vonatkozóan ismeri el az ellentét történeti jelentőségét, de nem a jövőre; a kommunizmus éppen meg akarja szüntetni ezt az ellentétet. Ezért, amíg fennáll az ellentét, elismeri, hogy a proletariátus elkeseredése elnyomói ellen szükségszerű, s a kezdődő munkásmozgalom legjelentősebb emelője; de a kommunizmus továbbmegy ennél az elkeseredésnél, mert nemcsak a munkások, hanem az emberiség ügye.”³ Ez a tétel később alkalmat adott a revizionizmusnak arra, hogy a marxizmust már a kapitalizmus viszonyai között csak és kizárólag általános emberi szempontokat képviselő ideológiává értelmezze át, elszakítsa a forradalmi munkásmozgalomtól. A szocializmust-kommunizmust az emberiség ügyének, még pedig erkölcsi tökéletesedése ügyének feltüntetni, visszaesés arra a rossz álláspontra, melyet a Kommunista Kiáltvány által megcáfolt „igazi vagy német szocializmus” képviselt a marxizmus keletkezése idején. Engels a fent idézett helyen valóban nyersen és félremagyarázhatóan fogalmaz. Nem mondja meg világosan, hogy a tudományos kommunizmus a tőkés társadalomban csak lehetőségében az emberiség ügye, valójában azonban a kapitalizmus keretei között nem válhat azzá, hanem, amíg e rend fennáll, elsősorban a munkásosztály ügye marad, s mint ilyen van kapcsolatban az általános emberivel, az emberiség ügyével. Engels ezzel kapcsolatos fejtegetéseinek másik fogyatékosága, hogy a munkásosztály ösztönös kapitalizmus elleni elkeseredését bizonyos értelemben szembeállítja a tudományos kommunizmus elméleti szenvtelenségével, s ez azt a látszatot kelti, mintha az ösztönös mozgalom és az elmélet nem egy irányban, nem egy úton mozogna. A fent idézett mondat előtt néhány kitétele ugyanis azt fejtegeti, hogy az ösztönös elkeseredés a forradalom romboló, véres kibontakozását, az elméleti belátás térhódítása pedig békés lefolyását eredményezheti. Ma már tudjuk, hogy a forradalom a konkrét történelmi körülményektől, az osztályerők viszonyától függ, a fegyveres forradalmi osztályösszezapások bekövetkezése nem a kisebb fokú elméleti tisztánlátáson és a nagyméretű ösztönös elkeseredésen múlik, hanem a burzsoázia ellenállásának szívósságán, makaacsságán.

Ha tehát Engels később, önbírálat formájában, kiigazította a fenti elméleti tévedéseit, hogy megakadályozza az emberiség ügyére való hivatkozással elkövetett revizionista visszaéléseket, csak elismeréssel adózhatunk ezért. Semmiképpen sem lenne azonban helyes, e későbbi önkritikára való hivatkozással, azt is elvetni, ami a fent idézett tételben helytálló, azt ti., hogy a tudományos kommunizmus — perspektívájában — a munkásosztály ügyéből valóban az egész emberiség ügyévé válik. De ez csak akkor valósul meg, ha a burzsoázia és proletariátus ellentétét már megszüntettük, pontosabban: magukat az osztályokat is felszámoltuk — a kommunista társadalomban.

Az általános emberi elméleti tételezéséhez tehát a kapitalizmus idején nincs más lehetőség, mint a munkásosztály álláspontjára való helyezkedés. S ebben a helyzetben maga az általános emberi nem jelent, nem jelenthet mást, mint az osztály nélküli társadalom emberének előretételezését. Ebben, és csakis ebben az értelemben van az általános emberi szempontnak reális értelme.

Az osztály nélküli társadalom emberére mint általános emberi tartalmak kifejezőjére való eme vonatkozás azonban nem a korai marxizmus állítólagos elvont humanizmusa, hanem a marxizmus immanens tartalma, amennyiben

³ Engels: A munkásosztály helyzete Angliában (Marx—Engels Művei, II. k., 472—3. o.).

fenntartjuk azt a tételt, hogy a proletariátus „csak úgy szabadíthatja fel magát, hogy egyáltalán minden osztályuralmat, minden szolgaságot és minden kizsákmányolást megszüntet”.⁴

Az általános emberi képviselője tehát semmi mást nem jelent a marxizmus szerint, mint annak hirdetését, hogy a társadalom osztálytársadalomból az ember társadalmává lesz, s a munkásosztály harca teszi azzá. Annak az osztálynak a harca, melyet a kapitalizmus megfoszt az emberi élet feltételeitől, ha ezeket az osztálytársadalom tulajdonviszonyain alapuló fogalmak értelmében vesszük.⁵

Az általános emberinek ez a koncepciója nem ellentétes az osztályállásponttal, hanem szerves része annak, nélküle az osztályálláspont is felemás, torz. A dolog a tartalomon múlik. Nem az általános emberit kell elvontan szembeállítani az osztályszemponttal, hanem a kettő tartalmi vonatkozását kell szembeszegezni mind a dogmatizmussal, mely az osztályszempontot, mind a revizionizmussal, mely az általános emberit teszi öncéllá.

A revizionizmus ugyanis egészen más értelmet tulajdonít az általános emberinek, a dogmatizmus pedig az osztályszempontnak, s ez az, amivel vitatkozni kell.

A revizionizmus nem a kommunista embertípus kialakításának oldaláról közelíti meg az általános emberi fogalmát és mibenlétét, hanem az osztálytársadalom oldaláról. E társadalom, illetve társadalmak emberét általános emberre és osztályemberre bontja, és a két vonatkozást elszakítja egymástól, hogy az általános oldalt az osztálymeghatározottságú oldal fölé emelhesse. Így, látszatra egy történeti felfogás keletkezik, amely szerint az osztálytársadalmak egymásutánja során az emberiség egyre közelebb jut az általános emberéhez. Ezt a közelebb jutást azután mint az erkölcs önfejlődését, tökéletesedését értelmezik. A történelmiség látszata azonban rögtön lelepleződik, ha meggondoljuk, hogy ez az erkölcsi önfejlődés végső soron el van választva a társadalmi-gazdasági fejlődés reális talajától, az erkölcsi eszmék talaján megy végbe, s eleve kitűzött eszmei ideál felé halad, amelyet önkényesen szoktak megkonstruálni. Ezen túlmenően, az erkölcsi fejlődésnek az osztályerkölcsökre és az általános emberi erkölcsi mozzanat fejlődésére való kettéválasztása azzal a képtelen felfogással egyértelmű, hogy bár az emberiség társadalmi fejlődése az osztályharccal, az osztályok erkölcsiségével van a legszorosabb kapcsolatban, s a különböző termelési módok egymást váltása miatt a megszakítottság mozzanata érvényesül benne, az emberi erkölcs fejlődése mégis folyamatosan ível felfelé, s nem az egymást követő osztályerkölcsökben valósul meg, hanem mellettük megy végbe. Ezzel szemben állítjuk, hogy, például, a polgári szabadsverseny és a neki megfelelő individualista erkölcs éppen mint osztályerkölcs sokkal többet jelentett a társadalmi fejlődés, s így az erkölcsi fejlődés számára is, mint az állítólagos önálló erkölcsi mozzanatok, amelyek a burzsoázia színre lépése során mint az úgynevezett általános emberi erkölcsi fejlődés mozzanatai jöttek létre. Persze, van az erkölcs fejlődésében egy mozzanat, amely azt a látszatot kelti, hogy — ellentétben az osztálytársadalmak fejlődésében döntő megszakítottsággal — e területen folyamatosság uralkodik. Ilyen folyamatos javulást ki lehet ugyan mutatni, például, az elítéltekkel, a hadifoglyokkal való

⁴ Engels: Marx Károly (Marx—Engels Vál. Műv., II. k., 160. o.).

⁵ Kommunista Kiáltvány: „A proletariátus életfeltételeiben már megsemmisültek a régi társadalom életfeltételei” (Marx—Engels Vál. Műv., I. k., 21. o.).

bánásmód terén, általában az emberiség területén. De e javulást nem helyes a humanitás fejlődésével azonosítani, mert, mint látni fogjuk majd, a humanizmust mint erkölcsi kategóriát általában nagyon is erős szálak kötötték az osztályokhoz, az osztályerkölcsökhöz. A revizionizmus a régi humanizmusnak ezeket az osztályokhoz kötött erkölcsi tartalmait is azonosítja aztán az általános emberivel. Így lesz ebből örök eszmei ideál, történelem feletti kategória, amelynek a mércéjén a társadalom fejlődése megítéltetik. Ezzel szemben, szerintünk, az általános ember történelmi produktum: a kommunista társadalom embere testesíti meg, akinek kialakulása a kommunizmus anyagi-gazdasági feltételeitől függ.

E feltételek „most először vannak meg, de megvannak”, és éppen ez teszi jogossá és szükségessé az erkölcsi szempont érvényesítését a társadalomvizsgálatban. Éppen ez az, amit a dogmatikus szektás álláspont ignorál, amikor egyedül és kizárólag az osztályszempontot hangsúlyozza és önálló teszi. Ezzel, lényegében, tagadja a kommunizmust mint elérendő és elérhető célt, illetve a szocialista forradalomnak a mai monopolkapitalizmus viszonyai közötti viszonylag békés kibontakozási lehetőségét, megáll az osztályharc és a proletárforradalom elvont tételeinél.

Az osztályharc és a proletárdiktatúra tételeivel szembeállva, ezek ellenére hajtani végre a mai monopolkapitalizmus morális megítélését, persze, tudománytalan lenne, mint ahogyan a Marx előtti szocialisták moralizálása az is volt. Marx a kapitalizmus megdöntésének és a kommunizmus felépítésének programját nem erkölcsi, hanem tudományos tételekre alapozta, a kommunizmus elérését elsősorban nem erkölcsi előnyei, hanem gazdasági szükség-szerűsége oldaláról közelítette meg.

Ez azonban nem jelenti azt, hogy az erkölcsi megítélés mozzanata hiányzik a marxizmusból. Amennyire hiba a társadalom objektív gazdasági törvényeinek elemzése helyett erkölcsi óhajokra hivatkozni, annyira egyoldalú ezt az elemzést az érdektől és indulatoktól mentes „objektivitás” álláspontján állónak elképzelni. A munkásosztály erkölcsi felháborodása a kapitalizmus ellen az objektív vizsgálat szubjektív hajtóereje volt és az is marad. Ami újat ezen a téren a kommunizmus építésének kora hozott, az az, hogy a kapitalizmus vizsgálatában már nemcsak a munkásosztály erkölcsi felháborodását használhatja fel hajtóerőként, hanem a többi dolgozó, sőt a középtulajdonos réteg szempontjait is. Mert a mai kapitalizmus már ezeket sem tudja sem anyagilag, sem erkölcsileg kielégíteni, s ezért megnőtt annak a lehetősége, hogy a szocialista forradalom tartalékává, a munkásosztály szövetségesevé váljanak.

Ez nem erkölcsi szempontja a vizsgálatnak, hanem objektív tény. És mint ilyen, felismerve és tudatosítva, forradalmi hajtóerővé válik, mert azt tükrözi, hogy a mai kapitalizmus már nemcsak a gazdasági struktúrájában rejlő objektív törvényei értelmében van halálra ítéelve, hanem ezt az ítéletet a tömegek, még a középrétegek is, szükségképpen meg is kell fogalmazniuk, mint a kapitalizmus erkölcsi elítélését. Ennek az elősegítése az elmélet fegyvereivel azonban már nem elvont moralizálás, hanem forradalmi tett. A monopolkapitalizmus önálló vagy félig önálló polgári-kispolgári kritikája ugyanis önmagában nem lehet szilárdan megalapozott, és tartós történelmi progresszió alapjául sem szolgálhat, a proletár-bírálat állandó segítségére és korrekciós tevékenységére szorul. A proletár és a polgári-kispolgári monopoltőke-bírálat eme egysége és harca a munkásosztály szövetségi politikájának, e szövetség kiszélesítésének ideológiai síkon való kifejezése és segítése.

Összefoglalva: Az uralkodó és a feltörekvő osztályok régi ideológiái az általános emberi nevében léptek fel, és osztályideológiáknak bizonyultak. A marxizmus—leninizmus a munkásosztály ideológiájaként lépett fel, s éppen ezért kezdettől fogva vonatkozása lehetett a ténylegesen általános emberire. Napjainkig ez a vonatkozás kibontakozott, elmélyült és konkretizálódott. A marxizmus valóban az egész dolgozó emberiség irányítójává vált, vonzási körét más, nem proletár rétegekre is kiterjesztette. Még nem szűnt meg ugyan osztályideológia lenni, mint ahogy az állam sem szűnt meg állam lenni azáltal, hogy össznépi állammá vált, hanem csak kezdi realizálni a mai történelmi körülmények között a lehetőségében bennerejlő általános emberi tartalmakat, ahogy az össznépi állam is csak kezdi megvalósítani a kommunista társadalom öngazgatási kollektívájává való átalakulást.

A mindezekhez szükséges történelmi körülmények: a mai kapitalizmus és a mai szocializmus-kommunizmus viszonyai; így ezeknek az elemzését kell megkísérelni az osztályszempont és az általános emberi szempontjának dialektikus egyesítésével.

2. A szabadság kérdése a mai kapitalizmusban

A Programtervezet nemcsak a munkásosztálynak, a parasztságnak, a gyarmati népeknek a mai kapitalizmusbeli helyzetével és forradalmi mozgalmával foglalkozik, hanem emellett és ezzel együtt az ember helyzetével és problémáival is. S nemcsak abban az értelemben, hogy megállapítja: „A jelenkori kapitalizmus az egész emberiség létérdekeinek és haladó törekvéseinek ellensége. A mai kapitalizmus az embernek ember által való kizsákmányolásával, sovíniszta és fajgyűlölő ideológiájával, a lényegéhez tartozó erkölcsi hanyatlással, a spekuláció, a korrupció és a bűnözés tobzódásával bomlasztja a társadalmat, a családot, züllesztí az embert.”⁶

Ha az általános emberinek ez az erkölcsi szempontja csak mellette állna a kapitalizmus gazdasági struktúrája vizsgálatának, nem pedig szervesen nőne ki belőle, akkor nem tartalmazna új elméleti és módszertani szempontot, csak agitatív jelentősége lenne. Elsősorban azért, mert a fent idézett jellemzés többé-kevésbé a kapitalizmus egész történelmi időszakára helytáll. A lényeges mozzanat az, hogy a kapitalizmus erkölcsi züllöttsége, amely belső gazdasági mivoltából következik, *ma már* bomlasztó hatású, társadalomellenes jelenséggé vált.

Ha ennek okait és mélyebb értelmét kikutatjuk, egyúttal azt is bizonyítjuk, hogy az erkölcsi szempont érvényesítése a társadalomvizsgálatban valóban eszköze új objektív tények és törvényszerűségek elméleti általánosításának, hogy nem a tudományosságról való lecsúszás, hanem éppen a tudományos vizsgálat része.

A kapitalizmus lényegéből következő erkölcsi tulajdonságok, a féktelen önzés és individualizmus, a spekuláció és a korrupció ugyanis nem volt mindig társadalombomlasztó hatású. A felfelé ívelő kapitalizmusban az erkölcsi rossz végső soron nagyon is pozitív szerepet játszott. Maga is a kapitalizmus gazdasági struktúrájának talaján keletkezve, kifejezte, és, hatása által, megszilárdította e struktúrát. A társadalom különböző rétegei pedig — természetesen

⁶ Programtervezet (Népszabadság, 1961., VIII. 6.).

a munkásosztály és, bizonyos fókig, a többi dolgozó réteg kivételével — elegendő mozgási teret találtak és jól érezték magukat e rendszerben. Megkapták a kapitalizmustól mindazt a lehetőséget személyiségük kibontakoztatására, ami a társadalom akkori fejlettségi fokán elérhető volt.

Ez az, amit polgári szabadságnak, a szabadság polgári értelmezésének nevezünk. S itt kitérőt kell tennünk a szabadságfogalom körülírása céljából. Ez azért szükséges, mert a szabadság nemcsak a mai kapitalizmus megítélése szempontjából fontos fogalom, hanem a szocializmus és kommunizmus magasabbrendűségének megmutatása szempontjából is.

Abszolút értelemben az ember egyetlen társadalmi formában, semmiféle történelmi korban nem volt és nem lesz szabad, ha a szabadságon a tárgyi világ feletti feltétlen uralmat értjük. A tárgyi világ alapja és korlátja is az emberi szabadságnak; minden emberi tett csak a már készen talált anyagi, tárgyi feltételekre hathat, azokat formálhatja. E készen talált tárgyi alap részint a természet, részint az emberi munka objektíválódott eredményei, mint a társadalmi törvények emberi cselekvésen keresztül érvényesülő alapja. A természetnek és a társadalomnak a felismert szükségszerűségnek megfelelő formálása a tényleges, konkrét szabadság. A szabadság absztrakt felfogása, a szabad akarat, ezzel szemben, a legnagyobb szabadsághiány, csak látszatra a legteljesebb szabadság, mert a „szabadon” akaró nem azt éri el, amit akart, hanem amit az objektív tárgyi világ rákényszerített. Ezt azonban nem kell feltétlenül tudomásul vennie, ezért szabadnak érezheti és érzi is magát bizonyos történelmi helyzetekben. De éppen ez az ő korlátja. Ha mármost az ilyen embert a tárgyi világtól való általános, mindig meglévő függésre emlékeztetik, e függés elidegenedésnek, az emberi lényege korlátozásának tűnik előtte, s ezért vonakodik azt elméletileg is elismerni. Ha azonban az egzisztencializmus ebben az értelemben beszél a szocialista-kommunista társadalomban meglévő elidegenedésről, úgy meg kell mondani, hogy a tárgyi világtól való általános függés meglétét komolytalan lenne tagadni. Készséggel elismerjük, hogy megvan, csak nem nevezhető elidegenedésnek, hisz e függés részint magától az objektív természettől és törvényeitől való függés, mely törvényeket fel lehet ismerni és fel lehet használni, részint magától az emberi munka objektíválódott eredményeitől való függés. Mivel pedig az ember a munkája által és a munkája objektíválása során nemcsak a természetet, hanem önmagát is átalakítja, a saját szabadságát mint felismert vagy fel nem ismert szükségszerűséget valósítja meg, az objektíválódás során, az mint olyan, nem nevezhető elidegenedésnek. A munka által előállított dologi, tárgyi elemek, mint a munka objektíválódásának termékei, csak akkor válnak az elidegenedés kifejezőivé, mikor magántulajdonként sajátítják el őket, amikor létrejön a kizsákmányolás. Az osztálytársadalmak ideje az elidegenedés kora, az a kor, melyben az embernek a természet feletti uralma még viszonylag gyenge, a társadalom feletti uralma pedig már elveszett, mielőtt tudatos uralom lett volna. A kizsákmányoláson és a munka termékeinek magántulajdonán nyugvó elidegenedés a tőkés társadalomnak a kisárutermelésből való kialakulása során az árufetisizmus formáját ölti, s a kifejlett kapitalizmusban ez lesz az elidegenedés alapformája. Az árufetisizmus azonban a vevő és az eladó „szabad” szerződésének aktusával elleplezi a tőkés kizsákmányolást, s innen a látszat, mintha az elidegenedés nem a kizsákmányolásból, hanem a munkatermék áruformájából következne. Maga ez az áruforma azonban nem akadály a emberi szabadságnak, hiszen törvényeit épp úgy fel lehet

ismerni és fel lehet használni, mint a természet törvényeit. Ennek feltétele azonban a magántulajdon és a magánelsajátítás rendszerének, a kizsákmányolásnak a megszüntetése. Ez a tény is azt mutatja, hogy az elidegenedtség nem az áruban mint olyanban van, hanem a magántulajdonból és a kizsákmányolásból következik.

Az elidegenedés egy bizonyos másik koncepciójával a *revizionizmus lépett fel*. A revizionisták a proletárdiktatúra rendszerében, a szocialista államban látnak elidegenedést, az ember személyiségének szabad kibontakoztatását gátló hatalmat, s erre hivatkozva vetik el a proletárdiktatúrát és az állami centralizációt.

Ezt a nézetet azért nem tudtuk eddig leküzdeni, mert — hallgatólagosan — helyesnek vettük a revizionisták azon értékelését, hogy az elidegenedés egyenlő az erkölcsi rosszal, márpedig a proletárdiktatúra és az állami centralizáció gazdasági-politikai szükségszerűség, s ezért erkölcsileg sem lehet rossz, tehát nem lehet elidegenedés sem. A dogmatizmus oldaláról az árucseré és a pénz szocializmusban való alkalmazását tekintették valami olyannak, ami, a belőle eredő emberi önzés miatt, erkölcsi rossz, s mint ilyen, végső soron, ugyancsak elidegenedtség, amit a közvetlen termékcserére való áttéréssel állítólag meg lehet és meg kell szüntetni. Ezt a felfogást az elidegenedés elméletének oldaláról eddig nem cáfolták, szemben a revizionista felfogással, amelyet viszont éppen erről az oldaláról közelítettek meg, bizonyítani akarván, hogy a szocialista államnak semmi része sincs az elidegenedtségben, következésképpen az erkölcsi rosszban, hogy maga az elidegenedés hamis revizionista fogalom. Itt azonban nem a fogalom ellen kellett volna harcolni, az elidegenedés fogalmát nem kellett volna azért tagadni, mert a revizionizmus erkölcsi rossznak állítja, hanem az elidegenedés-fogalom tartalmát kellett volna reális alapon kifejteni. Nem az tehát a kérdés, hogy a fogalmat töröljük-e a marxizmus szótárából vagy meghagyjuk, hanem az, hogy elejét vegyük a vele való visszaélésnek.

Az elidegenedés sem a korai, sem a későbbi marxizmusban nem a tárgyi világ fenti értelemben vett uralmát jelenti általában a társadalom, az ember fölött, hanem a magántulajdonos termelési viszonyok és következményeik (állam) uralmát az árutermelők fölött. Ebben az értelemben azonban az elidegenedés és megszűnésének elmélete az érett marxizmustól sem áll távol, hanem kulcstétele annak. Ezt a kifejezést Engels még 1887-ben is használja az osztálytársadalmakból a kommunizmusba való átmenet jellemzésekor: „Saját társadalmi tevékenységük törvényeit, melyek idáig idegen, rajtuk uralkodó természeti törvényként állottak velük szemben, az emberek akkor majd teljes szaktudással alkalmazzák, s ezzel uralmuk alá vetik. Az emberek saját társadalmasítása, amely eddig, a természet és történelem által rájuk kényszerítve, velük szembenállott, most saját szabad tettük lesz. Az objektív, idegen hatalmak, melyek eddig a történelmen uralkodtak, maguknak az embereknek ellenőrzése alá kerülnek.”⁷

Az elidegenedés körüli revizionista zavarkeltés eloszlatása céljából nem árt néhány szót mondani a fogalom eredetéről és a marxizmus keletkezésében játszott tényleges szerepéről.

⁷ Engels: A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig (Marx—Engels Vál. Műv., II. k., 148. o.).

Hegelnél az eszme természetté idegenedik el, de a tárgyi, természeti világnak nincsen hatalma az eszme fölött, hanem ez uralkodik azon és egyúttal az ember társadalmi tettein is, az „ész csele” formájában örökkön örökké. Hegel az árutertermelés világát és a — szerinte — belőle adódó azonényt, hogy az ember társadalmi törvény játékszere, az objektív szellem uralma megnyilvánulásának és ezért öröknek tekinti.

Feuerbach leleplezi ezt az objektív szellemet vagy abszolút eszmét, mint az elidegenedett emberi viszonyok szükségszerű ideológiai termékét az ember tudatában, de magát az embert ő is változatlanak, történelem felettinek, elvont embernek tartja. Az elidegenedést mint erkölcsi rosszat kezeli, s ezért erkölcsileg, elméletileg akarja leküzdeni.

A fiatal Marx felfogása mindkét koncepciót túlhaladta. A kérdés ugrópontja az, hogy Marxnál sem az elidegenedés nem örök kategória, sem az ember nem absztrakt, történelem feletti ember, hanem lényegében társadalmi-történelmi produktum. Az elidegenedés pedig nem más, mint egyrészt az ember társadalmiságát reprezentáló szervezet, az állam elválása a társadalom egyéneitől, a közösséget megtestesítő szervezetnek kisajátítása osztályok által, osztályok érdekében. Másrészt azonban az érdekek rugói a gazdasági szférába nyúlnak, tehát itt fedezhető fel az elidegenedés alapja, gyökere, a munka termékének mint magántulajdonnak uralma a termelők felett. Mivel pedig a kapitalizmusban a termelés teljes egészében árutertermelés, s mivel az árutertermelés és csere törvényeivel a politikai gazdaságtan foglalkozik, e tudományt kellett vizsgálat tárgyává tenni. Innen aztán a marxi politikai gazdaságtan kidolgozásához vezet az út. Az elidegenedés marxi elmélete ezzel azonban nincsen elvetve vagy túlhaladva, hanem éppen megalapozását nyeri el. S ha az elidegenedés fogalmát az emberi szabadság problémájával való összefüggése miatt erkölcsi vonatkozásának is felfogjuk, akkor elmondhatjuk, hogy a marxista etika elválaszthatatlan a politikai gazdaságtantól, ezen alapszik. Ez az erkölcsi megítélés és az objektív vizsgálat kapcsolata kérdésének másik fő oldala.

Az elidegenedés elmélete nemcsak általában van kapcsolatban az emberi szabadság kérdésével, hanem a legszorosabban összefügg a burzsoá politikai szabadság-fogalom kritikájának kérdésével is.

A feudális társadalomban, mikor a tőkés termelés feltételei és csirái mint kisárutertermelés, majd mint manufaktúra érlelődtek, az árutertermelés a céh, majd a kereskedelmi és egyedárusági monopóliumok kereteiben folyt. Ez akkor nem fék, hanem hajtóerő volt. Mint kiváltság védelmet jelentett, és segítette a tőkés termelési viszonyok kibontakozását. A középkorban a szabadság a rendi kiváltság formáját öltötte, de ebben kinek-kinek a maga „szabadsága” valósult meg. A céh-, majd a monopolista kiváltságok nemcsak objektíve nem voltak a személyiség kibontakozásának fékjei, hanem szubjektíve sem érezték annak őket. Az állam elidegenedett hatalom volt ugyan, melyben születése szerint foglalt helyet az ember, de a patriarkális viszonyok leplezték az osztályuralmat és az állam elidegenedettségét.

Az árutertermelés immanens törvényei azután, működésük közben, szétfeszítették ezt a rendszert. A kiváltság és a monopólium egy idő után nem lehettek többé az árutertermelés és az árucseré, valamint az ember személyisége kibontakozásának keretei, s ezért túlhaladták őket.

A polgári forradalom az árucseré alapelvét — a vevő és az eladó absztrakt egyenjogúságát és szabadságát a csere létrehozásában — az állam elvévé tette, a polgári szabadságjogokká oldotta fel. A polgári szabadságjogok az ember

politikai emancipációját hajtották végre, a rendekre tagolt emberiség helyett az általános politikai embert tették az állam polgárává. Ez által a rendi tagozódás patriarkális viszonyai mint az osztályállam elidegenedettséget leplező tényezők is megszűntek, az általános politikai ember vált a szabadságjogok hordozójává és megtestesítőjévé. Az államnak a társadalomtól való elidegenedése ezzel még világosabbá vált, beteljesedett. Az ember most már nemcsak kiváltságos rend tagjaként, hanem általános politikai emberként is helyet foglalt az államban, a társadalomtól elidegenedett közösségben. Ez éppen a teljes elidegenedés szentesítése volt, az árutermelés fétiseinek személyes kiváltságok által nem korlátozott uralma az ember felett. Mert a szabadság mint polgári szabadságjog a termelés tárgyi feltételeivel való egyéni rendelkezésre vonatkozott, de épp e tárgyi feltételek korlátlan uralmát valószínűsítette meg az ember felett. S itt nemcsak a munkásról, hanem a tulajdonos osztályokról, a tőkésről is szó van. A tőkés azonban jól érzi magát ebben az elidegenedésben, mert akkor a szabadságnak ez az illúziója nem mondott még ellent a termelési feltételek, a munkaeszközök jellegének. Ezek társadalmi használatra szolgálók ugyan a kapitalizmusban, s ezért a magánelsajátítás kisárutermeléssel összehangzó formájával már nem adekvátak, de még megtűrik az egyéni vállalkozást, a konkurrenca formáját öltő szabadversenyt, s fejlődnek e keretek között. A szabadversenyos kapitalizmus létét még csak elvontan veszélyezteti, hogy egy egész társadalmi osztály, a munkásosztály, mely a társadalom többségét alkotja, nem tud mit kezdeni eme elidegenedett szabadsággal, mert a tőkés társadalom feltételei értelmében nem fejtheti ki önmagát általános politikai emberként, nem tulajdonos, a tőkés társadalom feltételei nem létének feltételei.

A polgári szabadságfogalom bírálatát a munkásosztály álláspontjáról végrehajtva, ez a szabadság annak bizonyult, ami valójában: illúzió. De ebben a formában még megvolt. A tulajdonosok szempontjából a szabadverseny a klasszikus kapitalizmus idején nem bomlasztja, hanem összetartja a társadalmat. A belőle eredő erkölcsi jellemzők, az önzés, a spekuláció, a korrupció ezért kevésbé szúrta szemet, mint napjainkban. Ez persze nem jelenti, hogy a klasszikus kapitalizmust az eredeti tőkefelhalmozás korától kezdve nem bírálták erkölcsi szempontokból. Sőt, éppen a kezdeti bírálatok csak erkölcsi jellege volt a bírálók gyengeségének, a kapitalizmus erejének és korszerűségének jele. A magánkapitalisták mint egyéni vállalkozók, fittyet hányva a bírálatnak, bebizonyították, hogy a termelés — és közvetve a társadalom — micsoda óriási gazdagítására képes a tőkés spekuláció, a jogi értelemben szabad és egyenlő személyek konkurrenciája. Ezért lehetett csak — és kellett is — a klasszikus kapitalizmus erkölcsi megítélését, szabadságfogalma tartalmatlanságának kimutatását a proletariátus álláspontjáról végrehajtani.

Más a helyzet a monopolkapitalizmus idején.

A tulajdonosok formálisan egyenlő esélyekkel folytatott piaci szabadversenyét a tőkés árutermelés törvényeinek további működése maga hajtja túl önmagán. Kialakul a monopóliumok versenye a nyersanyagforrásokért, piacokért, tőkekiviteli területekért. Ez már nem individuumok versenye, hanem szervezeteké. Formálisan sem egyenlő feltételek között folytatott verseny, hanem olyan, melyben a tőkék nagyságának egyenlőtlensége mint a formális jogegyenlőség élő cáfolata — jogi szférában megnyilvánuló hatásában — megmutatkozik a tulajdonosok előtt is. A monopóliumok szabadsága ismét a kiváltság formáját ölti, de ezt már nem az állam adja a monopóliumnak, hanem ez szerzi meg azt magának, úgy hogy az államot saját eszközévé teszi.

Ez azt is jelenti, hogy a tulajdonos, a tőkés individuum elveszti a szabadságot abban az értelemben is, hogy már nemcsak a tőkés szabadverseny spon-tán, személytelen törvényei, hanem az állammonopolista rend személyes formát öltött hatalmai uralkodnak rajta. A tulajdonos függése saját tőkájától, a monopoltőke egész szervezetétől való személyes függés formáját ölti. A kapi-talizmus szerkezete ezzel magasabb fokon újra hierarchikussá vált. Ez a hierarchia, ez a monopólium azonban már nem az egyéni szabadverseny majdani kifejlesztésének, s ezzel a személyiség kifejlesztésének eszköze, hanem annak tagadásaként jött létre. Ez a hierarchia, ez a monopólium a polgári értelemben vett szabadságot, a szabadversenyt és a szabad vállalkozást mint az egyén individuumként való önkifejlesztésének útját rekeszti el. A mai kapitalizmus már nem a cipőtisztító fiúból lett milliomosok világa. Persze a kapitalizmus — éppen az individuumok szabadversenyének anyagilag egyenlőtlen feltételei miatt — sohasem volt az, de a felemelkedés lehetősége legalább mint elvont lehetőség a klasszikus kapitalizmusban ténylegesen megvolt a tulajdonosok számára. Ezért akkor a szabadversenyes rendből következő erkölcsi magatartás, a féktelen önzés, a spekuláció és korrupció mint erkölcsi rossz, történelmileg viszonylag haladó szerepet játszott a személyiség fejlesztésében is. Az állammonopolista kapitalizmusban általában megszűnik az individuumok viszonylag egyenlő feltételek közötti szabad versenyének lehetősége és történelmi jogosultsága is. A monopólium féktelen önzése, spekulációja, korrupciója tagadja az individuum önzését, spekulációját, korrupcióját. A monopólium könyörtelenül aláveti saját érdekeinek az egyént mint kis- és középtulajdonost is. Ezek egyéni önzése, mint gazdasági-politikai érdek, a monopoltőke ellen fordul, illetve fordítható. S itt van az óriási jelentősége annak, hogy a proletár kritika segítsége a még az individualizmus talaján álló, következetlen, múlt felé néző közép- és kistulajdonosi kritikát a kollektivizmus elvi alapjára vigye át. Hiszen a kapitalizmus kritikája a kollektivizmus nevében ma már a kis- és középtulajdonosok szempontjából is végrehajtható. E kritikának erkölcsi oldala is van. Ennek a tartalma csak az a belátás lehet, hogy az individualizmus, a féktelen önző egyéni érdekek már nem az ő kistulajdonosi érdekeik, hanem a monopóliumok érdekei, ezért számukra is egyre inkább elembertelenedett érdekek, a háború és a fegyverkezés, a sovinizmus és a fajgyűlölet érdekei. A mai kapitalizmus kis- és középtulajdonosai előtt már nem állnak a klasszikus kapitalizmus lehetőségei a felemelkedés perspektívájával. Ha csatlakoznak a monopoltőke érdekeihez mint annak kiszolgálói, akarata vak végrehajtói, a féktelen individualista önzés hajdan pozitív elve elembertelenedésük, züllésük eszközévé válik, anélkül hogy személyiségük kibontakozását szolgálná. A tulajdon megszerzésének, a felemelkedésnek számukra sincs más útja, mint a társadalmi tulajdon, a termelési eszközök államosítása. Ez a munkásmozgalomhoz és pártjához való politikai csatlakozás segítségével érhető el, de ebben az esetben a szabadság számukra is új tartalommal kell telítődjen. Meg kell szűnjék az individuum látszatszabadságának, a társadalmi törvények elidegenedett uralmának lenni. A szabadság, a személyiség szabad önkifejlesztése a mai viszonyok között, csak a kollektivitás talaján érhető el. A munkásosztály forradalmi mozgalma, illetve annak győzelme tehát nem a polgári szabadság metafizikus tagadása, hanem új tartalommal való megtöltése, a kollektivitás alapjára való helyezése. A szocialista-kommunista építés zászlajára a proletárdiktatúra korszaka után ismét a szabadság, egyenlőség, testvériség útján elérendő boldogság jelszava van írva. Csak a tartalom nem az elszigetelt indivi-

duumra, hanem a kollektívát építő vagy az abban élő emberre vonatkozik. A kollektivitás elve tehát korántsem csak elvont etikai. Megvalósításának szükségessége a termelőerők társadalmi jellegének mai fokából következik.

Ez persze nem jelenti, hogy a kis- és a középtulajdonos rétegek a mai monopolkapitalizmus viszonyai között közvetlen tudatosított és óhajtott célként tudják maguk elé tűzni a kollektív társadalmi tulajdont, a termelési eszközök államosítását. A tulajdonos egyén a gazdasági szférában szükségképpen megmarad a magántulajdonon alapuló individualizmus keretei között. E kereteken túljutni csak a politika szférájában, a politika közvetítésével tud. E közvetítés a demokrácia megvédelmezéséért vagy visszaállításáért való harc, kapcsolatban a békeharccal, az állammonopolizmus elleni politikai harccal. Az e harcban való aktív részvétel során nevelődik a tulajdonos individuum a politikai közérdeket elfogadni tudó új személyiséggé, a monopoltőkés rend politikailag már tudatos ellenségévé, majd a kollektívizmus hívévé.

A monopoltőkések individualizmusának korlátlan érvényesülése ugyanis a politika szférájában is jelentkezik. Itt ez a demokratikus szabadságjogok ellen fordul, mert ahogy a termelőerők mai jellege nem tűri az elszigetelt tulajdonosok individualizmusát, úgy az ennek megfelelő politikai formával, a polgári demokrácia formájával sem adekvát többé. A monopoltőkés gazdasági struktúra a politikai szférát szükségképpen a faszizmus irányába igyekszik módosítani. A demokráciát mint polgári demokráciát nem lehet a monopoltőke eme törekvésével szemben biztosítani azért, mert az egyes tőkések klasszikus szabad versenyéhez sem lehet már visszatérni. Ehhez meg kellene szüntetni a termelőerők óriási méretet öltött koncentráltóságát. Erről azonban, mint elért vívmányról, a társadalom nem mond le, nem mondhat le. Ezért a demokrácia helyreállításáért vagy megvédelmezéséért vívott harc objektíve a szocializmus irányába mutat még akkor is, ha a kis- és a középtulajdonosok előtt kezdetben szubjektíve a régi polgári demokrácia lebeg ideálként. Csak a demokráciáért való gyakorlati harc során bizonyosodik be előttük, hogy a demokrácia csak mint szocialista demokrácia, mint proletárdiktatúra valósítható meg. A közérdekért mint demokráciáért a politikai szférában való harc ilyen közvetítésen keresztül vezet el a közérdek elismeréséhez a gazdasági szférában is. Így fonódik össze egyre inkább a demokráciáért vívott általános harc a munkásosztály szocializmusért vívott harcával.

A demokrácia politikai forma, és gazdasági demokráciáról beszélni, a szó szoros értelmében, nem tudományos. A polgári demokrácia a tulajdonos individuum minden más individuummal szembeni érdekellentétnek politikai formája. A polgári társadalom gazdasági szférájában az önértékek, azaz a mindenkinek a másokétól különböző és ellentétes érdekei nyilvánulnak meg. Egy ilyen társadalom a közérdek kifejezése számára külön szférát kell teremtsen, s éppen ez a polgári demokrácia, a polgári demokratikus állam mint az egész burzsoázia általános érdekeinek megtestesítője. Ez az általános érdek azonban a burzsoá individuumok számára csak egy negatívum: az egyéni érdekeik szabad kifejlésztéséhez szükséges politikai feltételek biztosítása. Annak biztosítása, hogy a magánérdek gazdasági mozgásának szférájába semmiféle külső beavatkozás ne történjék sem kiváltság, sem korlátozás formájában semmiféle közhatalom részéről.

Az egyén előtt a közérdeket — pozitív oldaláról — az állam csak akkor testesítheti meg, ha szocialista állammá válva, birtokába veszi a társadalmi használatra már alkalmassá vált termelési eszközöket, és beavatkozik a magán-

érdek szférájába, a gazdasági élet szervezőjeként lép fel mint a proletárdiktatúra állama. Az egyén azonban ezzel megszűnik a szópolgári értelmében vett tulajdonosnak, individuumnak lenni, az állammal mint a tényleges közösség kifejezőjével és megtestesítőjével kerül viszonyba. Ez a viszony még mindig politikai: a szocialista demokrácia. Ez mint proletárdiktatúra nem mint magántulajdonost — az önérdék mozgási feltételeit biztosítva — szolgálja az egyént, hanem vele szemben szolgálja és megtestesíti a közösség pozitív oldalát és érdekeit. A szocialista demokrácia ebben a keretben az egyéni és a közérdek összehangolásának formája. Hogy e formára mint szocialista államra, még hosszú ideig szükség van, azt az jelzi, hogy az egyén, aki a tőkés társadalom individualitásának burkából bujt ki, még hosszú ideig nem tud közvetlenül azonosulni a közösséggel. Ennek nemcsak és nem elsősorban a tőkés tudat maradványaiban van az oka, hanem a szocialista társadalom elégtelen gazdasági fejlettségében is.

A szocializmusra való forradalmi átmenettel teljesen megszűnik a személyiség magántulajdonos individuumként való önkifejtésének lehetősége. Az ilyen individuummal szemben a proletárdiktatúra állama elidegenedett hatalomként áll, nem engedi őt szabadon érvényesülni, s ez az, ami a revizionizmus által mint elidegenedés és erkölcsi rossz elítéltetik. A személyiség kibontakoztatásának kollektivista útját a társadalmi tulajdon talaján előbb a munkásosztálynak és a dolgozó parasztságnak kell végig járni, fel kell építeni a szocialista ipart és mezőgazdaságot, hogy a társadalom anyagilag elbírja minden embernek a személyisége kibontakoztatására vonatkozó igénye kielégítését a kollektivitás, a termelőeszközök köztulajdona alapján. Ezért a proletárdiktatúra kezdeti szabadságkorlátozásai erkölcsileg jók, nem az elidegenedés fenntartását, hanem megszüntetését szolgálják. De éppen ezért nem öncélúak, hanem túl kell menni rajtuk, kitűzve újra a szabadság, egyenlőség, testvériség jelszavát, a kommunizmus elérésének célját.

Miután igyekeztünk kimutatni, hogy az individualizmus konstruktív elvből hogyan válik romboló hatásúvá, s hogyan hat ez a polgári szabadság teljes megsemmisülésére a mai monopolkapitalizmusban, át kell térnünk a szocialista társadalom emberének erkölcsi problémáira, az egyéni és a társadalmi érdek dialektikájára.

3. *Egyén és közösség viszonya a szocializmusban*

A szocializmus már nem polgári értelemben vett individuumok társadalma, akiket csak a piaci áruforgalom kapcsol össze, akik felett ennek az áruforgalomnak a törvényei uralkodnak, és akik ezért saját magántulajdonuk, a dologi világ rabszolgái. A szocializmusban a társadalom — mint szocialista állam — már megszerezte az uralmat a tárgyi világ, a társadalmi gazdasági törvények felett, de csak mint állam szerezte meg, s nem mint önmagát politikai közhatalom nélkül igazgatni képes kommunista kollektíva. A termelőerők elégtelen fejlettségi foka, két alapvető osztály léte, a szellemi és a fizikai munka különbsége miatt a termelés szervezése és igazgatása, a termelt javak elosztása, a fogyasztásra és a felhalmozásra szánt rész meghatározása csak politikai szerv, a szocialista állam feladata lehet. A szocialista állam megtartja a javak elszámolásának értékformáját, a termelés és elosztás pénzgazdálkodás formájában való nyilvántartását. Az állam ezek felhasználásával szer-

vezi és irányítja a gazdasági életet. E ténybe semmiféle elidegenedettséget, semmiféle szabadsághiányt nem lehet és nem kell belemagyarázni, hiszen az áru- és a pénzgazdálkodás itt már nem a magántulajdonon és a kizsákmányoláson alapszik, ezért éppen az árucserre törvényei azok, amelyeket — felismerve — a szabadság megvalósítására itt felhasználunk. A termelt javak egyéni fogyasztásra szánt részének elosztása a végzett munka arányában történik, az összemérést itt is értékformában kell eszközölni. Ebben az elosztásban azonban az egyén teljesítményének a társadalom általi erkölcsi elismerése is kifejezésre jut. Ez olyan elismerés, amely még közvetett, az értékforma által, a munkabérben jön létre. Az egyén szükségletei az egyéni érdek közvetett formájában tudatosodnak. Ez az egyéni érdek azonban már nem a profitszerzés, hanem a szükségletkielégítés érdeke, s így állami érdek, közérdek is. Az állam éppen ezért közvetlenül is elismeri az egyén érdekét a munkához, a pihenéshez, a tanuláshoz, az öregkori ellátáshoz, a betegség biztosításához való jog, a szocialista demokrácia által adott előnyök formájában. A kommunista építés kibontakozásával párhuzamosan pedig a szükségletek közvetlen juttatások segítségével való kielégítése is nagyobb súlyt kap. Mindez azt jelenti, hogy a munka anyagi ösztönzésének erkölcsi jellege is van, e formában a társadalom mint közösség elismerése nyilvánul meg az egyén irányába. A társadalmi juttatásokat leszámítva azonban ezt az elismerést a munka díjazásának értékformája és a szociális jogok közvetítik. Az ember a legfőbb érték a közösség, az állam szempontjából, és a munka becsület, dicsőség és hősiesség dolga az öntudatos egyén szempontjából. Lehetőségében tehát már a szocializmusban megvalósul az egyéni és a társadalmi érdek harmóniája, s ez olyan lehetőség, amelynek a szocialista rend struktúrájából következően meg is kell valósulnia. De éppen azért, mert itt még nem esik közvetlenül egybe egyén és közösség, mivel a társadalmi öngazgatás politikai formát ölt, egyén- és társadalom érdeke között összeütközések lehetségesek. Ezeket nem helyes a „vannak még hibák” formulájával elintézni, mert éppen konkrét feltárásuk és kiküszöbölésük a fejlődés egyik hajtóereje. E feltárás konkrét szociológiai vizsgálatot igényel, mert egyén és társadalom viszonyát a szocializmusban a gazdasági törvények nem spontán szabályozzák. Miközben a gazdasági törvényeket a társadalom tudatosan felhasználja az egyén és a társadalom szocialista viszonyának kialakítására, nem nélkülözheti az egyének tudatossági fokának felmérését, az erkölcsi tényező figyelembevételét. A helyes politika kialakulása most már azon is múlik, hogy az egyén tudata milyen mértékben ismeri fel az ösztársadalmi érdeket. Az egyén ésszerű szükségleteinek önmaga által való megállapítása pl. nagyrészt tudatossági fokától függ. Az állam mint a társadalmi érdek megtestesítője, a fogyasztásra szánt javak végzett munka szerinti elosztásánál nem indulhat ki az egyes munkás, alkalmazott és értelmiségi kategóriák önmagukról és szükségleteik mértékéről alkotott ítéleteiből, hanem reális szükségleteiket kell elsősorban mérlegelnie, ha el akarja kerülni a különböző foglalkozási ágak alul- vagy túldíjazása formájában előálló kollíziókat. De emellett figyelembe kell vennie a szubjektív megítéléseket is.

Ennél is döntőbb a társadalom egésze ésszerű szükségleteinek az adott anyagi, kulturális és erkölcsi tudatossági fok mérlegelésével való figyelembevétele a fogyasztási és a felhalmozási alapok arányának meghatározásánál. A túlfeszített felhalmozás a termelés egészének a rovására megy. A munka díjazása csak akkor tölti be anyagi ösztönző szerepét, ha fokozatai összemérhetők az illető kategóriákba tartozó emberek történelmileg meghatározott

szükségleteivel. S itt érteni kell ahhoz, hogy a túlzott követeléseket helyesen tudjuk elválasztani a reálisaktól.

A kollíziók másik csoportja az osztársadalmi és a vállalati érdekek szembekerülése. A vállalati érdek mögött egyének önző érdekei szoktak meghúzódni. A sok forma közül az egyik legveszélyesebb az, amikor ez az önző érdek az új termelési eljárások bevezetése vagy a gyártmányok minőségének, választékának megjavítása, ízléses kivitelezése ellen irányul. Az új bevezetése átmenetileg veszélyezteti a prémiumokat, gonddal, fáradozással jár. A kapitalizmusban a termelés fejlesztését, korszerűsítését a konkurrencia kényszeríti ki. Ebből adódik a termelési technika állandó forradalmi megújulása. Erről a megújulásról azonban mi sem mondhatunk le, de ezt nem a konkurrenciával kell elérnünk. Ebben a vonatkozásban egymagában a premizálás átszervezése sem lehet eléggé hatékony. Általában az anyagi ösztönzés bármilyen formája csak akkor válik be, ha azoknak az egyéneknek az erkölcsi-politikai arcúlatához szabjuk, akiket ösztönözni hivatott. Meg kell találnunk a premizálás megfelelően serkentő formáit, ha pedig ezek nem válnak be, akkor el kell távolítanunk azokat, akik maradiságból, szűkkeblű önzésből gátolják a termelés, a technika állandó forradalmi megújítását. A kapitalizmusban épp az egyén, az individuális önzés volt a forradalmi megújulás közvetlen mozgatója, s erre az egyént a konkurrencia ösztönözte. A szocializmusban a kollektívának kell erre az egyént mozgatnia és ösztönöznie. Ez is mutatja, hogyan válik az individualizmus konstruktív maradi elvvé a mai szocialista társadalomban.

Azon esetek között, amikor az egyéni önzés az osztársadalmi érdekek ellen fordul egy termelési kollektívában, vannak olyanok, mikor az osztársadalmi érdeket vezetők, az egyéni önzést pedig beosztottak, munkások képviselik, de ennek fordítottja is gyakran előfordul. Az utóbbi a veszélyesebb eset, mert a termelés fejlesztésében, a minőség és a választék javításának megszervezésében a vezetőké a közvetlen mozgató szerep. Annak, hogy akár munkások és alkalmazottak, akár vezetők egyéni önzése az új technika alkalmazása, a termékek minőségének és választékának állandó javítása ellen forduljon, végső soron egyenlő a lehetősége. Egyenlők az ilyen magatartás elleni harc eszközei is: serkentő prémiumok, majd olyan esetekben, mikor már ezek sem vezetnek eredményre, a munkakörből való áthelyezés, illetve leváltás. Hogy itt mégis elsősorban egyes vezetők maradiságát ítéljük el, az a termelés szervezéséből, irányításából eredő nagyobb szerepükből, az újért való harcból rájuk háruló nagyobb kötelezettségeikből következik. A társadalom a közérdek képviselőjét, a termelés racionális megszervezését, a technika és a technológia állandó forradalmi megújulásának előmozdítását elsősorban tőlük várja, s ennek megvalósításához megfelelő hatáskört biztosít számukra. Az új és a régi között a munkások és a vezetők soraiban egyaránt folyik a harc. El kell ismerni, hogy a harcban az új mellett kiálló vezető nagyobb kockázatot vállal, mint az újat kívánó és megvalósító munkás. Az új bevezetése közben felmerülő nehézségek vagy átmeneti kudarcok esetén a maradi, pillanatnyi eredményeket szűklátókörűen hajhászó vezetők, és sokszor munkások is, az új szervezője ellen fordulnak. Ezért sok vezető a régi, kitaposott úton szeret járni, ragaszkodik a bevált, megszokott termelési és vezetési módszerekhez. Az ilyenek azonban előbb vagy utóbb elmaradnak az idők követelményeitől, elvesztik az élettel való kapcsolatukat, s erkölcsi alapjukat a vezető pozíció betöltésére. Ilyen esetekben a serkentő premizálásnak már nincs hatása, mert nem az újban való egyéni érdekelttség hiányával, hanem az új meglátásának képtelenségével,

általános tehetetlenséggel állunk szemben. Az ilyen vezető, hogy erkölcsi alapjait nélkülöző tekintélyét fenntartsa, a klikkszervezés, a bürokrácia, a basászkodás és a talpnyalás eszközeihez szokott folyamodni. Az ilyen magatartással szembeni fellépés erkölcsi követelményére még visszatérünk.

A kollíziók harmadik formája az egyén vélt és valódi érdekei közti ellentmondás. Amikor a munka erkölcsi ösztönzőiről beszélünk, lényegében a valódi érdekek tudatosítása, a vélt érdekek tudati leküzdése és túlhaladása van kérdésbe téve. Kimutattuk, hogy az anyagi ösztönzés, a munka díjazása és premizálása az erkölcsi elismerés és serkentés jelentőségével is bír, nemcsak egyszerű, hideg pénzviszony, nem idegen, a kapitalizmusból reánk maradt valami. Az ellentét másik oldalát, az erkölcsi ösztönzést sokszor úgy értelmezik, mintha független lenne az anyagi érdekektől és mintha az öntudatosság szocialista-kommunista elvét egyedül testesítené meg. De rossz elképzelés az anyagi érdeket a tudatossággal mereven szembehelyezni, hiszen az emberek tudatára csak az anyagi létük által meghatározott módon és mértékben lehet hatni.

A munka erkölcsi ösztönzése ezért csak akkor élő, ha tartalma és módszerei az anyagival összhangban vannak. Az erkölcsi ösztönzés lehetőségét a kizsákmányolás megszűnése adja kezünkbe. Ez lehetőség arra, hogy az egyén a munkáját ne csak a létfenntartás sivár eszközének, hanem alkotásnak is tudja és ismerje fel. A munka a szocializmusban csak lehetőségében alkotó, de nem szükségszerűen az minden egyén számára. Az egyén számára a munka alkotó jellegének tudatosodása azon múlik, hogy felismeri-e munkája összefüggését az egésszel, áttekinti-e helyét, szerepét a társadalmi termelés gépezetében, felismeri-e valódi érdekeit, s meg tudja-e ezeket különböztetni egyéni, vélt érdekeitől. A szocializmusban az egyén még a munkamegosztás adott szektorában dolgozik, s ez az egyoldalúság csak a termelési folyamat feletti áttekintés megszerzésével csökkenthető bizonyos mértékben. Ugyanez a valódi érdek felismerésének útja is, s így ez az alapja a munka erkölcsi ösztönzésének. Ez csak akkor lehet hatékony, ha az anyagi ösztönző jól működik, de ezt nem helyettesítheti, nem pótolhatja. Mert a munka önmagában még nem olyan tényező, amelyből öröm fakad, amely az emberi sokoldalúság kifejlődése irányában hat. Az anyagi ösztönzést tehát nem lehet erkölcsivel helyettesíteni. Súlyos kollíziók adódnak abból, ha ezt megkíséreljük. Az erkölcsi ösztönzőnek anyagi formát kell öltenie, ahogy az anyagi ösztönzés erkölcsi vonatkozást kapott. Míg azonban az anyagi ösztönzés mindenképpen az egyénre mint egyénre vonatkozott, addig az erkölcsi ösztönzésnek az egyénre mint a közösség tagjára kell vonatkoznia. Ez a vonatkozás a munkateljesítménytől független társadalmi juttatások formájában jön létre. Az erkölcsi ösztönzésnek ezen a bázison kell állnia, csak így segítheti az osztálytársadalmi méretekben való gondolkodás, a termelési folyamatok fölötti áttekintés megszerzését. Így keletkezik a dolgozóknak az az érzés, hogy a társadalomért végzett munkából öröm fakad, s ez az öröm magának a munkafolyamatnak is örömforrásává válik. Ebből megértjük, hogy a kommunizmus felé való haladással nem egyszerűen az anyagi ösztönzés háttérbe szorulása és az erkölcsi előtérbe kerülése megy végbe, hanem a közvetlen társadalmi juttatások részarányának növekedése az egyéni juttatásokkal szemben, s ez az erkölcsi ösztönző növekvő szerepének anyagi alapja. Az erkölcsi ösztönzést egyesek azon az alapon függetlenítik az anyagitól, hogy a néptömegek forradalmi lelkesedésére, áldozatkészségére hivatkoznak. Ez valóban óriási hajtóerő a munka erkölcsi ösztönzésében és a tömegek forradalmi öntudatának fejlődésében. De ez a tény nem cáfolja,

hanem inkább megerősíti fenti tételünket. A forradalmi lelkesedésnek ugyanis mindig van anyagi alapja, hisz a forradalmak közvetlenül elégitik ki a néptömegek egy részének anyagi szükségleteit és még ragyogóbb perspektívákat adnak. Nem szabad visszaélni a tömegek ilyen kezdeti forradalmi lelkesedésével, mert az ellentétébe csaphat át, ha napról napra nem igazolódik anyagi eredményekben. Forradalmi áldozatkészség olyankor is van a tömegekben, ha a megszerzett vívmányaikat valamilyen ellenforradalmi erő veszélyezteti, mint például amikor a szovjet nép eredményeit veszélyeztették a fasiszta területekről. De az ilyen áldozatkészséggel nem szabad visszaélni, azt csak a tényleges veszély idején szabad elfogadni, nem feledkezve meg arról, hogy az áldozathozó emberek, és az áldozat nem öncél, hanem szükséges rossz.

A szükséglet, a társadalmi juttatások részarányának növelésével, fokozatosan megszűnik egyéni érdekként tükröződni az emberek tudatában, és ez a kategória lassanként elveszti eddigi értelmét. A kommunizmusban a szükségletek nem öltik egyéni érdekek formáját, ahogy a társadalmi elszámolás sem értékformában történik majd. Egyén és közösség teljes egybeesése lesz ez, az ember közvetlenül az emberrel kerül viszonyba, anélkül, hogy e viszonyt a közösséget megtestesítő állam képviselné és közvetítené. Egyéni és közérdeket ott nem fognak megkülönböztetni a gazdasági kategóriák vonatkozásában, mert mindkettőt ugyanazok, a saját társadalmi öngazgatásukat birtokukba vett emberek fogják képviselni és megvalósítani.

Érdekek kollíziója persze ott is lesz, de a harc nem a szükségletkielégítés egyéni mértéke körül folyik majd, hanem emberek haladó és maradibb szükségletei és ezek kielégítési módjai között.

Mindenekelőtt: a szükséglet szerinti részesedést nem szabad a szükségletek korlátlan kielégítési lehetőségeként értelmezni. A szükségletek objektíve előtte járnak a kielégítés lehetőségének. A korlátlan kielégítés elérése minden társadalmi fejlődés végét jelentené, hiszen a fejlődés mozgatója éppen a növekvő szükségletű ember és a természet ellentéte. A szükséglet szerinti részesedés nem szünteti meg ezt az ellentétet, hanem szabad mozgást biztosít ennek keretein belül azzal, hogy az emberek nem a végzett munkájuk vagy a termelési eszközökhöz való különböző viszonyaik szerint részesednek a termelt javakból, hanem éppen egyre növekvő szükségleteik arányában. A haladás érdeke ahhoz kapcsolódik majd, hogy ezt az arányt mennyiségileg állandóan kitérjessék és minőségileg magasabbrendű szükségletekre is folyamatosan kiterjessék. A maradiság érdeke ezzel szemben a termelés és a szükségletkielégítés elért fokának konzerválásához kapcsolódik, az új életformáktól való idegenkedésben ölt testet. De a haladás és maradiság harca nem a politikai szféra közvetítésével játszódik le majd, mint a szocializmusban.

Érdekes a haladó és a maradi erők harca szempontjából a szocializmus viszonyait is megvizsgálni. Itt általában a haladó érdeket az állam képviseli mint közösségi szerv, az egyének maradiságával, kapitalizmusból örökölt tudatbeli csökevényeivel és az egyéni érdek fennállása miatt még meglévő önzésével szemben. Az állam azonban nem közvetlen társadalmi öngazgatás. Funkcionáriusai számára ezért égető erkölcsi szükséglet is, hogy eleven kapcsolatokat építsenek ki a tömegekkel, hogy bevonják őket az állami ügyek intézésébe. Ez a bevonás azonban főleg csak a tanácskozás formájában történhet. A végrehajtó hatalom itt szükségképpen függetlenített, fizetett tisztviselők kezében van, mert még nem mindenki jártas a közügyek operatív intézésében. Ez pedig a bürokratizálódás, a basáskodás veszélyét rejti magában. S ha az

e veszély által jelzett lehetőség valósággá válik, ebben a vezetettek éppúgy bűnösök, mint azok a vezetők, akik, bürokratizálódva, elszakadtak e társadalom tagjaitól, a tömegektől. Az olyan emberek, akik a megtorlástól való félelem miatt vonakodnak bírálni a „felsőbbiséget”, megérdemlik, hogy rossz vezetőik legyenek. Az önző egyéni érdek társadalmi érdek elé helyezése rájuk vonatkozóan is romboló hatású erkölcsi értelemben. E kérdés tisztázottságának óriási jelentősége van a szocialista ember erkölcsi nevelésében, mert előmenetelre és karrierre tekintő emberek képtelenek lesznek majd átvenni a társadalom kollektív öngazgatását, ami felé feltartóztatlanul haladunk.

Ezért a pártszerű bírálatot és önbírálatot a szocialista társadalom embere számára erkölcsi kötelességgé kell tenni, meg kell értetni vele, hogy nem teljesítése önmaga feletti erkölcsi ítéletet jelent.

Általában a kötelesség mint etikai kategória, a szocializmusban már nem valami külső, elidegenedett erkölcsi hatalom az egyénnel, törekvéseivel és boldogságával szemben, mint a régi társadalmakban, ahol megkülönböztettek egyéni boldogságot és erénykötelességet, s a kettőt szembeállították egymással. Ilyen szembenállás a szocializmusban már nincs, mert az egyéni és a közérdek már itt harmonikus. De éppen azért, mert egyén és közösség között itt még közvetítések vannak, az egyén és a közösség boldogulásának erkölcsi követelménye mint kötelesség állítandó az ember elé is, a közösség elé is. A kötelesség teljesítése vagy nem teljesítése pedig erkölcsi ítélet önmagunk felett. A kötelesség nem teljesítése nemcsak a közösségi érdek, hanem önmagunk boldogulásának megtagadása is. Ennek a tételnek, úgy hisszük, elégséges bizonyítékul szolgált annak kimutatása, hogy az egyén, az individualizmus elvét követve, már a mai tőkés társadalomban összeroskad erkölcsileg, de még inkább a szocialista rendben, ahol a pusztaság még a politikai szférában sem ad erkölcsi tartást, hanem éppen elzülleszt az egyént, és egyrészt a gyávaság és a megalkuvás, másrészt a talpnyalás és a basáskodás forrásává válik. Kimutattuk azt is, hogy az individualizmus mint emberi erkölcsi magatartás azért vált negatívvá, mert megváltozott a társadalom termelő erőinek, illetve a szocializmusban a termelési viszonyainak a jellege is.

Ez nem jelenti, hogy az önzés az egyes embernek ne lehetne magatartási formája, s ne okozna pillanatnyi kielégülést a szocializmusban. Meg kell különböztetni az itt történelmileg még jogos önzést az individualizmustól. Előbbi azt jelenti, hogy az ember a szükségleteit mint egyéni érdekeket tudatosítja és harcol kielégítésükért. Az önzésnek ezt a formáját mint a szocializmus viszonyaival adekvátot, elismerjük. Utóbbi viszont nem az egyén szükségleteinek az egyéni érdek közvetítésével való kielégítésére irányul, hanem az ezen túlmenő halmozásra és harácsolásra, illetve, a politika szférájában, a közérdekkel szembeni aktív vagy passzív magatartásra. Ilyen közérdek elleni magatartás az aktív basáskodás vagy a talpnyalás, de a szükséges bírálattól való passzív tartózkodás is. Ez tehát nem jogos önzés, hanem erkölcsileg romboló individualizmus.

Térjünk rá immár a Programtervezet által megadott erkölcsi kódex elemzésére.

4. *A kommunista erkölcs kódexe*

Az eddigiekből is kitűnik, hogy, felfogásunk szerint, a gazdasági és a politikai viszonyoknak van erkölcsi oldala, amely megmutatja hogyan hatnak

ezen viszonyok az ember személyiségére, és hogyan hatnak ezek a személyiségek az objektív viszonyok között egymásra, s ezen keresztül magukra az objektív viszonyokra is. Egy-egy korszak erkölcsét gazdasági alapjából lehet és kell megérteni és levezetni. Ilyen levezetettként szeretnénk értelmezni a kommunista erkölcs kódexét is, amely nem a kommunista párt pusztán óhajából vagy próféta kinyilatkoztatásából, hanem a párt által felismert történelmi szükségszerűségből adódik. A kommunista erkölshöz való egyéni viszony ezért nem esetleges, szubjektív elhatározásunkon múlik. Ahogy a múlt gazdasági viszonyai között az individualizmus erkölse volt a személyiség boldogulásának és kifejlődésének eszköze, úgy ma, a szocializmus viszonyai között, sőt már a mai kapitalizmus viszonyai között is a kommunista erkölcs gyakorlása a személyiség kifejlesztésének és boldogságának egyedüli útja. Továbbá, ahogy a szocialista és a kommunista rend közt csak fokozati különbség van, úgy, véleményünk szerint, a szocializmus és a kommunizmus erkölcsének különbsége is csak fokozati, de elve azonos. Így az erkölcskódex nekünk is szól, rólunk is beszél. Előrefelé azonban ebből az is következik, hogy az erkölcskódex mostani megfogalmazása nem örök időkre érvényes, hanem a kommunizmus kifejlődésével párhuzamosan módosul, tökéletesedik. Hiszen mai formája nem a felépült kommunizmus, hanem a befejezett, teljes szocializmus emberére van szabva, az általa teljesíthető és teljesítendő erkölcsi követelményeket foglalja össze. Az erkölcskódex elvek formájában tárja elénk e követelményeket. Ezeket az embernek szem előtt kell tartania, ha emberségét, személyisége erkölcsi tartását meg akarja óvni és ki akarja fejleszteni. Az elvként való megfogalmazás a kommunista erkölcsnek más erkölcsi felfogásoktól való éles elhatárolását szolgálja. Az elhatárolás teljessége, mindenoldalúsága miatt alkot az elvek rendszere erkölcskódexet. Az elvek között, persze, vannak olyanok, melyek más elvekből hosszabb vagy rövidebb következtetésláncan elméletileg levezethetők. Vannak kiemelkedő elvek, amelyek a kommunista erkölcs leglényegesebb mozzanatait fogalmazzák meg, s magukban foglalnak más levezethető elveket. Végül van egy alapelv, amely a kommunista erkölcs döntő különbségét emeli ki más erkölcsi rendszerekkel szemben. Ez a kollektívizmus elve. Hogy valóban ezt kell az alapelvnek tartani, azt azzal igyekeztünk eleve megalapozni, hogy eddigi fejtegetésünk egész menetét az individualizmus-kollektívizmus ellentétére, eme ellentét történelmi mozgására építettük fel. A kollektívizmus mint alapelv nagyon általános megfogalmazású. Az erkölcskódexben a kommunizmus ügye iránti odaadás, a társadalom javára végzett lelkiismeretes munka, a társadalmi tulajdon védelméről és gyarapításáról való gondoskodás a magasfokú társadalmi kötelességtudat, a kollektív szellem és az elvtársi kölcsönös segítség elveiben konkretizálódik. Ezek közül a kollektívizmus alapelvének lényegét a kommunizmus ügye iránti odaadás elve fejezi ki leginkább a mi korunkra nézve, mikor a társadalmi öngazgatás kommunista kollektívája még nem valósult meg, hanem a kommunizmusért való harc útján elérendő célként áll előttünk. Ezt a céljellegét fejezi ki a kommunizmus ügye iránti odaadás elve, amely így a kollektívizmus alapelvének korunkra való konkretizálása, s ezért mintegy alapelv is. A kollektívizmus elvontabb alapelvéből kibonthatók még, mint fenn láttuk, a szocialista, majd a kommunista munka elve, a társadalmi tulajdon védelmének és gyarapításának elve, a társadalmi kötelességtudat elve, az elvtársi kölcsönös segítség és a társadalmi érdekek megsértőivel szembeni kérlelhetetlenség elve. Ezek közül a társadalom javára végzett munka elvét kell még külön kiemelni, mert ez nemcsak a kollek-

tivizmus alapelvével, hanem a humanizmusnak a kollektívizmusból közvetlenül le nem vezethető lényeges elvével is összefügg. A munka az ember leglényesebb önkifejtése és önformáló eszköze. Ezért a humanitás maximájaként is szerepel a „béke, munka, szabadság, egyenlőség, boldogság” jelszavában, mely a polgári humanitás „szabadság, egyenlőség, testvériség” jelszavát felváltja és konkretizálja. A humanitás elvét az erkölcsködex az emberek közti kölcsönös megbecsülés elvén túl „az ember az embernek barátja, elvtársa, testvére” maximája, valamint a becsületesség, igazságosság, erkölsi tisztaság, egyszerűség és szerénység elve formájában is megfogalmazza. A kölcsönös megbecsülés a családban és a gyermekek neveléséről való gondoskodás ugyancsak humanitásvelv, s külön elv gyűjti egybe az antihumanus erkölsi tulajdonságok elleni harc követelményeit: az igazságtalansággal, a henyességgel, a becstelenséggel, a karrierizmussal szembeni kérlelhetetlenség elve.

Végül a szocialista hazafiság és a proletár nemzetköziség lényeges elvét „a szocialista haza, a szocialista országok szeretete”, a „Szovjetunió minden népének barátsága és testvérisége”, a „testvéri szolidaritás minden ország dolgozóival, minden néppel” elvei a pozitív, a „kérlelhetetlenség a nemzeti és a faji ellenségeskedéssel szemben”, a „kérlelhetetlenség a kommunizmus ellenségeivel, a népek békéjének és szabadságának ellenségeivel szemben” a negatív oldaláról fogalmazza meg.

Az erkölcsködexet nemcsak az elvek, hanem az etikai maximák szempontjából is vizsgálhatjuk. Az erkölsi maxima fogalmát azért kell bevezetnünk a kommunista erkölcsstan elméletébe is, mert ez az az etikai kategória, melyben kifejeződik a kötelesség és a boldogság kölcsönös vonatkozása egymásra. Ez a vonatkozás minden osztály erkölcsrendszerének szerves része volt. Az erkölcs alatt nemcsak a kötelességek foglalatát, hanem a boldogság tanát is értették. A kommunista erkölcsstan is egyoldalú lenne, ha csak kötelességtanként fejtenék ki, nem mutatva meg a kötelességek vonatkozását az emberi boldogságra, ha csak azt fejtenék ki belőle, mit követel a társadalom az egyéntől, s kihagynák azt, amit az ember, boldogságigénye miatt, joggal követel a társadalomtól, ha nem látnák, hogy az ember nem isten vagy az esze rigorisztikus parancsára teljesíti kötelességeit boldogságigénye ellenére, hanem éppen ezen igény sarkallja kötelességei teljesítésére. A régi kizsákmányoló osztályok erkölcsstanai ténylegesen nem voltak abban a helyzetben, hogy a kötelességtant az egész társadalom számára a boldogság forrásaként állítsák oda. Kötelesség és boldogság csak az uralkodó osztály számára volt harmonikus. A tőke gyarapítása csak a burzsoázia számára olyan kötelesség, amely boldogságként is értelmezhető. Amit az elnyomott osztályok elé erénykötelességként állítottak, az nem adott tényleges boldogságot, ami viszont ilyent nyújtott volna, az nem volt erénykötelesség. A kommunista erkölcs azonban nem egy elnyomó osztály erkölce, hanem általános emberi, s ezért kötelesség és boldogság minden ember számára összhangban van benne.

Említettük már a humanitás maximáit a béke, munka, szabadság, egyenlőség, testvériség jelszava formájában kifejezve, a kollektivitás maximáit „az ember nevében, az ember javára” és a „mindenki egyért, egy mindenkiért” jelszavakban kifejezve, a szocialista munka maximáját „a munka becsület és dicsőség, hősiesség dolga” jelszóban kifejezve. Mindezek az emberi boldogság kommunista elképzelését fejezik ki, s megalapozzák az embereknek azt a meggyőződését, hogy a boldogságért való gyakorlati harcuk — kötelesség. A továbbiakban igyekszünk majd az erkölcsködex elveinek boldogságra való

vonatkozását az egyes tételekben is jelezni, s erre a célra szintén a maxima kategóriájával fogjuk kapcsolatba hozni őket. A maximák teljesítése tehát erkölcsi kötelesség, de ugyanakkor a boldogság forrása is. Az erkölcsi parancsok a kötelesség és a boldogság dialektikája szempontjából nézve maximák, az elérendő legmagasabbat mint ideált tűzik ki. Ugyanezek az erkölcsi jó és az erkölcsi rossz oldaláról nézve pozitív vagy tiltó normák, illetve ilyenekre felbonthatók és normaalakúvá átfogalmazhatók. Ezek teljesítése az erkölcsi jó, nem teljesítése a rossz. Jó és rossz — etikai alapkategóriák, igaz és téves viszont a megismerés kategóriái. Az igazság megismerésén alapszik az erkölcsileg jó cselekvés, mondták a régiek. Ez azonban csak elvontan érvényes, mert konkrétan a társadalmi megismerést osztályérdekek mozgatták. Más volt a kizsákmányolók és más a kizsákmányoltak igazsága, s ezért más volt a jó és a rossz értékelése, az erkölcsi normarendszerük is. A kizsákmányolók jobban megismerték az adott kor történelmi igazságát, ezért normáik jobban kifejezték a pillanatnyi erkölcsi jót. Az elnyomott, kizsákmányolt osztályok mélyebben megértették a történelem egészének perspektíváját mint igazságot, ezért normáik jobban kifejezték a távlatában diadalmaskodó, általános emberi erkölcsi jót, amely felé az emberiség halad. Itt, persze, az általános embert az osztálynélküli társadalom embere értelmében, az általános jót ezen ember erkölcsisége értelmében kell venni. Az erkölcs fejlődésének ez a felfogása nem akarja az eddigi legmagasabbat, a kommunista erkölcsöt az emberiség erkölcsi fejlődése mércéjévé tenni. A maga korában történelmileg jogosnak és szükségesnek ismer el minden osztályerkölcsöt. Abból indul ki, hogy az erkölcsnek nincs önálló történelmi fejlődése, hanem az egyes osztályerkölcsök között döntő a megszakítotttság mozzanata, mert ez a tartalom különbözőségeibe esik. Az erkölcsi fejlődésben levő folyamatosságot, tartalmi oldaláról, az elnyomott osztályok tiltakozásából kinövő elvekben, maximákban és elemi normákban kell keresni. Az uralkodó osztályok erkölestani közt viszont elsősorban a forma teremti meg a folyamatosságot. A szabadság, egyenlőség, testvériség maximáival kapcsolatban már rámutattunk, hogy e formai folyamatosságban a kommunista erkölcs is részt vesz. Most visszatérünk az elnyomottak erkölcséből származó tartalmi folyamatosság kérdésére. Hogy az eljövendő osztály nélküli kommunista társadalom reménye élt az elnyomott osztályokban, azt kellően bizonyítja az a számos utópia, melyet különböző korokban e bő forradalmi népi képzetanyagból merítve megfogalmaztak. A kommunista erkölcs normáiból pedig — ha mint normákat szemléljük őket — kiderül, hogy „a kommunista erkölcs magában foglalja a főbb általános emberi erkölcsi szabályokat, amelyeket a néptömegek évezredek alatt a társadalmi elnyomással és erkölcsi fogyatékossgal vívott harcban kialakítottak”.⁸ A kommunista erkölcs-kódexből visszafelé tekintve, megkíséreljük rekonstruálni ezeket:

— odaadás az elnyomottak ügye iránt (ugyanakkor homályos tudat arról, mi is ez az ügy),

— aki nem dolgozik, ne is egyék (a munka társadalmi összefüggése szükségképp nem volt tudatos),

— a föld kincsei mindenkié, a föld senkié (a társadalmi tulajdon csak vágyálom, és zavaros fogalmak vannak róla),

— kötelességérzés a sorstársakkal szemben, kérlelhetetlenség az elnyomottak ügyének árulóival szemben (össztársadalmi érdek nincs és nem is lehet),

⁸ Programtervezet (Népszabadság 1961, VIII. 6.)

— mindenki egyért, egy mindenkéért (nem a társadalom építésének, hanem az uralkodó osztályok megtorlásai elhárításának elve),

— kölcsönös megbecsülés az emberek között, a testvériség érzése (az osztálytársadalom farkastörvényei lerombolják, mert a dolgozót a másik dolgozóval is szembeállítják),

— becsületesség, igazságosság, erkölcsi tisztaság, egyszerűség, szerénység (csak a magánéletre vonatkozott; az nyomottaknak társadalmi életük alig volt),

— kölcsönös megbecsülés a családban, gondoskodás a gyermekekről (az anyagi szükség nehezítette vagy lehetetlenné is tette),

— az uralkodó osztályok erkölcsének — karrierizmus, henyeség, becsületenség — megvetése (nem tudtak ténylegesen fellépni ellene),

— homályos tudat arról, hogy a nemzeti és a faji megkülönböztetés — előítéletek (ezt elnyomta az uralkodó osztályok propagandája).

Ebből az elemzésből látható, mennyire egyoldalú lenne a kommunista erkölcs kódexét csak a népi hagyománnyal azonosítani. E kódex normáinak megfogalmazási módja is arra utal, hogy az erkölskódex többet tartalmaz, a népi hagyományt magasabb szintre emeli. A munkásosztály forradalmi erkölcsét kell itt figyelembe vennünk. Ebből adódnak a kódex forradalmi, harcos jellegű tartalmai.

Így elsősorban „a kommunizmus ügye iránti odaadás”. Ez a munkásosztály forradalmi erkölcsére való vonatkozásban nemcsak norma, nem is csak maxima és elv, hanem kritérium is. Kritérium abban az értelemben, hogy a különböző erkölcsi normák összeütközése esetén ez dönti el, melyiket kell az adott konkrét esetben cselekvésünk alapjává tennünk.

Itt hangsúlyozzuk, hogy egy erkölcsi rendszer elvei közt ellentmondás és összeütközés nem állhat fenn. A kommunista erkölskódex elvrendszere is ellentmondásmentes. Egy elvrendszer ilyen értelemben vett zártságából és összhangjából következik a cselekvés számára a célok és az eszközök egysége is. Igaz és magaslatos ügyet nem kell és nem lehet igazságtalan és alantas módon szolgálni. Ilyen esetekben nem normák kollíziójáról van szó, hanem arról, hogy magába az elvek rendszerébe csempésznek be idegen, a kommunista erkölestől távol álló elveket, és ez okozza a cél és az eszközök ellentmondását.

Az idegen, a kommunizmus ügyével nem adekvát elveket azonban az egész erkölskódex veti ki magából, annak ellenére, hogy ezeket sokszor éppen a kommunizmus ügye iránti odaadás megnyilvánulásaiaként tüntetik fel.

A normák kollíziója, ezzel szemben, azonos elvrendszer normái közt is előállhat. Oka az élet szituációinak bonyolultsága és dialektikus értelemben vett ellentmondásossága. A kommunista erkölcs normáinak kollíziója esetén konkrétan az átmeneti korszak ellentmondásaira kell gondolni, melyek az egyént gyakran választás elé állítják, pl. családi és társadalmi élet, mozgalmi munka és szakmai munka között stb. Ilyen kollíziók esetén mindkét magatartás önmagában pozitív, a döntés attól függ, hogy az adott szituációban melyik szolgálja jobban a kommunizmus ügyét.

A munkásosztály forradalmi erkölcséből ered, továbbá, a „magasfokú társadalmi kötelességtudat, a kérlelhetetlenség a társadalmi érdekek megsértőivel szemben” elve. Ez több normára bontható, melyek a kötelességet teszik tartalmukká. Nem maxima jellegű tétel, mert nincs közvetlen vonatkozása a boldogságra. A kérlelhetetlenség kötelesség, de közvetlenül nem boldogít.

A „kollektív szellem és az elvtársi kölcsönös segítség” elve ugyancsak a munkásosztály forradalmi erkölcséből ered ebben a megfogalmazásban. Maximaként is kifejthető, mert vonatkozása van a boldogságra. Alapját képezi több normának, egyebek közt az elvtársi bírálat és az önbírálat normáinak is.

A „kérlelhetetlenség a nemzeti és a faji ellenségeskedéssel”, „a kommunizmus ellenségeivel, a népek békéjének és szabadságának ellenségeivel” ugyancsak a forradalmi munkáserkölcsekből ered. Több norma alapja, de nem maxima jellegű, mert a kérlelhetetlenség, mint mondottuk, közvetlenül nem boldogít. A „testvéri szolidaritás minden ország dolgozóival, minden néppel” a proletár internacionalizmus forradalmi elve a mi korunkban kialakult konkrét helyzetnek megfelelően. Több norma alapja, és maxima is, mert nemcsak szabad, hanem boldog sem lehet az a nép, amely más népek ellensége és elnyomásukra törekszik. A proletár internacionalizmus elve a szocialista hazafisággal együtt a kommunista erkölcs lényeges külön elve. A kollektivitás elvéből nem vezethető le egészen addig, míg az emberiség egyetlen nagy kollektívává nem olvad össze.

Ezekután még a maximák szempontjából kell az erkölskódex ez oldalról nem tárgyalt elveit érinteni.

A *társadalom* javára végzett lelkiismeretes munka elve a maxima — tehát a köteleesség és a boldogulás — szemszögéből nézve felbomlik: a szocializmus embere számára a munka köteleesség jellegén van a hangsúly, s ezért a tudata előtt mint a boldogság forrását kell bemutatni azt, hogy a munka becsület, dicsőség, hősiesség dolga. A kommunizmust építő ember számára a munka már inkább boldogság forrása, az ő tudata előtt tehát a munka köteleesség jellegét kell feltárni, mert ha a munka csak boldogságként, nem pedig köteleességként is értelmeződik, elvész erkölcsi jellege. A kódex, annak megfelelően, hogy a kommunizmust építeni kezdő embernek szól, már a munka közvetlen társadalomra való vonatkozását emeli ki. A szovjet ember számára a munka több, mint becsület, dicsőség, hősiesség dolga. Az egyén elismerésére való eme vonatkozás nélkül közvetlenül lehet hivatkozni a társadalom javára, mely a saját lelkiismerete.

A „társadalmi tulajdon védelméről és gyarapításáról való gondoskodás” norma és maxima, elv, és a kollektivitás átfogóbb elvének egyik alapmozzanata is. Norma és maxima azért, mert a köteleességre és a boldogságra, valamint a jóra és a rosszra egyaránt vonatkozik. Teljesítése jó, megszegése erkölcsi rossz.

Normaként tovább lehet bontani, például: Takarékoskodj; akadályozd meg a társadalmi tulajdon herdálását; ne lopj stb. Maximaként azért kell értelmezni, mert a társadalmi tulajdon védelme és gyarapítása közvetlen boldogság forrása, részint maga a gyarapítás ténye, részint a belőle eredő anyagi előnyök miatt.

A „kollektív szellem és az elvtársi kölcsönös segítség”, valamint az „egy mindenkiért, mindenki egyért” a kollektivitás elvének tudati oldala. Alapja a termelési eszközök közös tulajdonán alapuló köteleesség és boldogságtudat mint egység. Mint ilyen maxima is, mert a boldogságot általa érjük el és éljük át.

A „humánus kapcsolatok és a kölcsönös megbecsülés az emberek között, az ember az embernek barátja, elvtársa, testvére” lényeges elv, norma és maxima egyaránt. Vitatott ugyan, hogy a kommunista humanizmus lényegi elve-e, hiszen a kollektívizmusból levezethető. Ez igaz, de elfelejtik, hogy nem-

csak a kollektivizmus hatja át a humanizmust, hanem fordítva, a kommunista humanizmus is áthatja a kollektivizmust. E nélkül ez nem lenne több az ősközösségi társadalom kollektivizmusánál. A dialektika épp abban van, hogy ezt az ősi, személyiségekre nem bomló kollektivizmust a személyre apelláló humanizmus tagadja. Ez a folyamat a szűkös naturálgazdálkodást folytató, köztulajdonon felépülő ősközösségi társadalom magántulajdonos és árutermeletét folytató individuumok társadalmi általi tagadásának eszmei megfelelője. A régi humanizmus ezért az individualizmus talaján állt, a személyiség kibontakozását mint az individuum kibontakozását képzelte el és alapozta meg a magántulajdon bázisán. Egyrészt a szocialista-kommunista humanizmus a személyiséget a kollektíva talaján bontakoztatja ki, másrészt ez a kollektíva épp öntudatos, sokoldalú személyiségeknek — a társadalmi tulajdon bázisán létrejött — kollektívája. E kérdést a szabadság, egyenlőség, testvériség, boldogság eszméinek kommunista kollektivista tartalommal való telítődése oldaláról már érintettük. A kommunista humanizmus nem más, mint ez az új tartalom, melynek a régihez csak annyi köze van, hogy abból bontakozott ki, úgy hogy tagadta annak alapját, az individualizmust. Ezután nem kétséges, mit kell tartunk arról, aki a humanizmus polgári-kispolgári tartalmait akarja a kommunista erkölcsbe átmenteni, és arról is, aki tagadja a polgári és a kommunista humanizmus minden kapcsolatát. A humanitás maximáival kapcsolatosan már beszéltünk eme elv vonatkozásáról az emberi boldogságra. Ez a kommunista társadalomban megvalósuló tényleges szabadságban, egyenlőségben, testvériségben van tételezve. Számunkra a boldogság átélése az e célokért való harc során következhet be. Ez a mi boldogságunk, amely már nem előretételezett, hanem napról napra megvalósul.

A „becsületesség és igazságosság, erkölcsi tisztaság, egyszerűség és szerénység a társadalmi és magánéletben” több elemi norma összevonása, de maxima is, mert ezek az erkölcsi tulajdonságok a boldogság részei, feltételei is, s mint ilyenek, kötelességek.

A „kölsönös megbecsülés a családban, gondoskodás a gyermekek neveléséről” elemi normája maxima, mert a gyermeknevelés, boldogság forrása. Ez teszi a családot tisztán erkölcsi kategóriává, miután a családi kötelék jogi szankciója is felesleges lesz. A szerelem lesz a család egyetlen köteléke, de épp ezért érvényesülhet majd tisztán, s válhat majd a kölsönös megbecsülés hajtóerejévé. A családi kötelék ezzel nem gyengül majd, hanem éppen ellenkezőleg, erősödni fog.

A „kérelhetetlenség az igazságtalansággal, a henyességgel, a becsületlenséggel, a karrierizmussal szemben” több tiltó norma összevonása, célja a régi társadalom tudatbeli maradványai elleni harc. Ennek sikere arányában válik időszerűtlenné. Nem maxima, mert bár kötelesség, nincs közvetlen vonatkozása a boldogságra.

Ezek után az etika kategóriái szempontjából kell indokolnunk és rendszerezni az erkölskódexet. Ezt az indokolást implicit formában az egész Programtervezet tartalmazza, az explicit forma kifejtéséhez e tanulmány eddigi menete is igyekezett adalékokat szolgáltatni. Egy etikai rendszer explicit formájának tartalmaznia kell a jó és a rossz elvét, a kötelességre és a boldogságra vonatkozó elképzelések valamiféle egységét.

Csak a kommunista erkölcs képes arra, hogy az erkölsi jót ne egyén feletti eszmei hatalomból vagy pusztán egyéni értékelésből, hanem a társadalmi gazdasági szerkezetből vezesse le, de ugyanakkor személyes kívánság-

ként is értelmezze. Az abszolút, történelem feletti jó és a relativista, egyéni értékelésből adódó jó kollíziója így eltűnik. A kommunista erkölcs nem a történelem feletti, abszolút jót kergeti, de nem is a szubjektív értékelés számára való jót, hanem ezek felett áll. Hibás álláspont az etikában a relativizmus ellen az abszolút erkölcs tételezésével harcolni, de ugyanúgy hibás az abszolút erkölcs „történelemfelettségét” bíráló, a szubjektív értékelések különbözőségére, az osztályerkölcsök különbözőségére való hivatkozásnál megállni. A kommunista erkölcs már nem osztályerkölcs, hanem általános emberi, de nem történelem feletti, s ugyanakkor nem független a jóról és a rosszról való egyéni értékeléstől sem, hanem épp a szabad egyéni értékelés, mely az objektív történelmi követelményekkel egybeesik. Az osztályerkölcsöket el lehetett fogadni vagy, egy másik osztály álláspontjáról, el lehetett vetni. Mindkét esetben csak illúzió lehetett, hogy szabadon értékelünk, illetve hogy az általános emberit követjük. A kommunista erkölcsöt el kell fogadni, mert vele szemben sem a szubjektum értékelésének önkénye, sem a történelemfelettség illúziója nem állhat helyt.

Az első olyan erkölcs ez, amely a szubjektum értékelése, az osztályok érdeke fölött áll, de ugyanakkor mégsem az elvont ember ideáljának a talaján, hanem a történelmiségén. Az olyan ember erkölcsé ez, aki most először tud az osztályérdek közvetítése nélkül belátást nyerni erkölcsi jóról és rosszról. Ez a magyarázata annak is, hogy míg a régi etikák az erkölcsi jóról és rosszról való elképzeléseket vagy közvetlenül az egyén fiziológiai boldogságösztonéből vezették le, mondván, hogy jó az, ami kellemes, ami gyönyört okoz, vagy teljesen elszakították az egyén boldogságtörekvésétől, mondván, hogy jó a kötelesség teljesítése, szemben a fiziológiai gyönyörrel, addig a kommunista erkölcs tan a jót sem közvetlenül a fizikai kielégüléssel, sem az elvont kötelességteljesítéssel nem azonosítja. Hanem éles különbséget tesz jó és rossz, valamint kötelesség és boldogság dialektikája között, és konkrétan adja meg a két dialektikus ellentétpár egymásra való kölcsönös vonatkozását. Nem minden, ami erkölcsi jó, boldogítja a fiziológiai emberként felfogott embert, ez mint történelmi ember mégis követheti a jót, nemcsak azért, mert elvont kötelessége, hanem azért, mert ez társadalmi kielégülést okoz számára, s ezért lényével nem ellenkezik, ettől nem idegen, mint a régi etikák elvont kötelességből teljesítendő jó-ja.

Így az erkölcsi kódex majd minden pontja vonatkozás a boldogságra is, kivéve a kérlelhetetlenség normáit. Utóbbiak erkölcsi jót fogalmaznak meg ugyan, de teljesítésük nem boldogság, hanem azért teljesítendő, hogy eljőjön a boldogság, az a kor, melyben nemcsak osztálynak osztály elleni erőszakára nem lesz szükség, hanem az osztályerkölcs maradványaival szembeni kérlelhetetlenségre sem. Azaz ebből a vonatkozásból is látható, hogy korunkban csak a kommunizmus útján lehet eljutni a személyi boldogsághoz. A kötelesség nem teljesítése mint önmagunk feletti erkölcsi ítélet pedig nem közelebb visz a boldogsághoz, hanem távolít tőle.

Az osztálytársadalom idején ez nem így volt. A boldogság mint önboldogítás rendszerint ellentmondásban volt az uralkodó osztály erkölcs tanáéval által megfogalmazott kötelességtannal, melyben, ha felemás és közvetett módon is, az emberi tevékenység társadalmi vonatkozásai jutottak kifejezésre. A társadalmi érdek azonban az uralkodó osztály érdeke volt, mely éppen az individualizmus elvéhez kapcsolódott. Az individualizmust azonban nem minden etikai rendszer ismerte el nyíltan, hanem, az uralkodó osztály igazi arcát el-

leplezendő, időnként az altruizmus elvével toldották meg, és ennek nevében követelték az elnyomottaktól kötelességeik teljesítését.

Az altruizmus azonban csak visszajára fordított individualizmus. A keresztény etika „szerezd felebarátodat” altruista elvének ez az individualista vonatkozása a „mint önmagadat” kiegészítésben bukkan elő. A kollektívizmus elvének semmi köze a felebaráti szeretet keresztény tanításához. Az „ember az embernek barátja, elvtársa, testvére” nem az önszeretet vonatkoztatása a „felebarátokra”; akikhez az individuumokra forgácsolt osztálytársadalom világában az „emberszerető” keresztény mint másik individuum kapcsolódik. Hogy az ilyen kapcsolat nem mehet túl az adott társadalom gazdasági viszonyainak elidegenedett jellegéből következő osztályerkölcsökön, azt Engels Feuerbach etikájának bírálatában kimutatta. Az ember az embernek barátja, elvtársa, testvére csak a minden közvetítést levetközött kommunista társadalomban lehet, ahol egyén és egyén, egyén és közösség viszonyából eltűnik minden közvetített mozzanat, a pénz és az állam is.

Ezzel az emberek között minden viszony egyszerű humánus kapcsolattá oldódik, amit az „ember nevében, az ember javára” formula fejez ki. Említettük, hogy a kollektivitás mint alapelv, áthatja a kommunista humanizmust, de azért ez amabból nem vezethető le, mert a kommunista társadalom öntudatos, sokoldalú személyiségek kollektívája.

A humanizmus elvének erkölcsi maximái, amelyekbe a személy a maga oldaláról helyezi a boldogságát: a szabadság, egyenlőség és testvériség maximái. A személyiség történelmi kibontakozása az individualizmus jegyében ment végbe, így ezek a maximák a kommunista erkölcstanban új tartalmat nyernek. A személyiség szabadsága kifejtésének eszköze többé nem a szabad idő és az egyoldalú szellemi alkotás, hanem a szellemi és a fizikai erő kifejtést egyaránt igénylő kommunista alkotó munka. Így kapja meg a munka kategóriája a teljes erkölcsi értékelését a kommunista etikában, szemben az eddigi felemás helyzettel, melyben szellemi oldalát rendszerint emberinek, fizikai oldalát embertelennek tekintették — az akkori munkára vonatkozóan nem is alaptalanul.

A szabadság mint a munka elidegenedésének teljes megszűnése, mint a tárgyi világ feletti kollektív uralom kerül elének a kommunista humanizmus elvében. Az alkotó munka életszükségletté, az öröm forrásává válik. Megszűnik a személyiség beskatulyázása a munkamegosztás egyik vagy másik ágába, maguk ezek az ágak azonban megmaradnak, sőt tovább szaporodnak. De a munkamegosztás nem igazza le, nem torzítja egyoldalúvá a személyiséget, hanem ez mint a kollektív tagja, uralkodik afölött. Ugyanakkor a munkatermék elidegenedése utolsó maradványának is véget vet a kizsákmányolás megszüntetése, majd a szükségletek szerinti részesedés megvalósítása. Utóbbival már nemcsak az elidegenedés, hanem a közvetítés is megszűnik, a munkatermék nem kerül többé áruként szembe a termelővel és a fogyasztóval. A kommunista társadalom személyének szabadsága ezért nemcsak elidegenedés, hanem közvetítés nélküli szabadság is, s nem spontán mozgás az elidegenedés, mint a polgári szabadság.

Az egyenlőség kategóriája a termelési eszközökhöz való egyenlő viszonyban, a munka és az elosztás egyenlő feltételeiben, a társadalom igazgatásában való részvétel egyenlő lehetőségeiben realizálódik. A középkori kisárutermelés viszonylag egyenlő gazdasági helyzetű termelők és kereskedők egyenlőtlen jogainak és kiváltságainak ellentmondásában mozgott, a klasszikus kapitalizmus egyenlőtlen gazdasági helyzetű emberek formális jogi egyenlőségének

ellentmondásában. A monopolkapitalizmus a gazdasági egyenlőtlenséget még jobban kiélezte, és a jogi egyenlőség illúzióját a kis- és a középtulajdonosok előtt is leleplezte. A szocializmus eltüntette a legkirívóbb egyenlőtlenségi viszonyt, a kizsákmányolást, de itt még sem a termelési eszközökhöz való egyenlő viszony, sem a munkában és az elosztásban való részvétel egyenlő feltételei, sem a társadalom ügyeinek igazgatásába való bekapcsolódás egyenlő lehetősége, nem jön még létre. Itt vannak még osztályok, van még élesen különvált szellemi és fizikai munka, van még egész életre szóló munkamegosztás, s a társadalom ügyeibe való bekapcsolódás terén is különbözők az emberek lehetőségei. A szocializmus azonban a szociális jogok biztosításával már tovább megy a formális jogegyenlőségénél, bár ezzel egyenlő jogokat alkalmaz egyenlőtlen természetű és helyzetű emberekre. A kommunizmusban megszűnik az osztályok közötti különbség, a szellemi és a fizikai munka egyesül, az emberek kiszabadulnak a munkamegosztás egyoldalúságának hatásai alól, s mint ilyen emberek kapcsolódnak be a társadalom önigazgatásába. A személyiségek így a legsokoldalúbban kibontakozhatnak, és a legszélesebb skálán különbözhetnek egymástól, mégis mindenki számára egyenlőek lesznek a feltételek az önmaga specifikumainak kifejlesztésére.

A régi társadalmak bizonyos tehetségeknek, hajlamoknak és képességeknek kedveztek, másoknak nem, ezért egyes személyiségek kifejlődtek, mások elsorvadtak. Innen adódik az a látszat, hogy az emberek „tehetségesekre” és „tehetségtelenekre” oszlanak. Ebből következik a régi humanizmus és emberség korlátja, hogy vagy csak a „tehetségesek” mint individuumok kibontakozását és érvényesülését alapozza meg és követeli — a szabadság eszméje alapján; vagy csak a „tehetségtelenek” mint „nyájemberek gyáva tiltakozását” fejezi ki a „tehetséges”, hatalmas, szuverén erkölcsű személyiségek érvényesülése ellen — az egyenlőség eszméje alapján. Ezt az ellentmondást osztálytársadalomban nem lehetett feloldani. A kommunizmus azonban azzal, hogy mindenkinek egyenlő feltételeket teremt személyisége kibontakozásához, bebizonyítja, hogy az emberek nem oszlanak születésüktől tehetségesekre és tehetségtelenekre, hanem ilyen vagy amolyan tehetségűekre. A régi társadalom „papok, katonák, polgárok” társadalma volt, a kommunizmus az ember társadalma lesz.

A testvériség gondolatába sok régi humanisztikus ideológia kiváltképp a boldogság magasabb érdekeit helyezte. A magántulajdon farkaskerölcsű társadalmában az emberi testvériség útján elért boldogság vágyalom lehetett csupán. A boldogulás magánérdekei épp a testvériség eszméje ellen működtek. Az emberek kizsákmányolt részének a boldogság anyagi, a kizsákmányoló részének a boldogság ezen eszmei, erkölcsi feltételei nem álltak rendelkezésére. Az általános emberi testvériség még a mi korunk emberei számára is csak cél, amelynek eléréséhez a kommunizmus ügye iránti odaadás kötelessége kapcsolódik. Éppen ezért számunkra ez a legfőbb elv és kritérium az etikában, mert az egyetemes emberi testvériséget csak a kommunizmus útján, a népek barátságának és közeledésének útján, a háború, a nemzeti és a faji gyűlölködés szításával szembeni kéréletlenség útján lehet elérni. Az általános boldogság társadalma számunkra célként van tétélezve, s csak az érte való harcban érhető el konkrét emberi boldogságunk. Ez a kéréletlenség közvetett vonatkozása a mi korunk emberének boldogságára, mely még történelmileg korlátozott, számunkra való boldogság.

ОТ ИМЕНИ ЧЕЛОВЕКА В ПОЛЬЗУ ЧЕЛОВЕКА

Золтан Шомоди

В статье комментируются эτικο-моральные стороны проекта Программы, принятого на XXII съезде КПСС.

В целях объяснения, теоретического обоснования кодекса коммунистической морали автор старается выяснить прежде всего соотношение точки зрения обще-человеческого и классового. Он старается показать, как обще-человеческая сторона марксизма-ленинизма конкретизируется в наши дни. Исходя из анализа современного монополистического капитализма, данного в проекте Программы автор ставит себе задачу показать, как принцип индивидуализма, считавшийся в прошлом исторически прогрессивным, превращается из орудия развертывания личности в причину морального упадка человека.

Потом в статье рассматриваются отношения социалистического строя с точки зрения противоположности индивидуализма и коллективизма, и делаются выводы о диалектическом соотношении материального и морального стимулов труда, а также о правомерном соотношении руководителей и руководимых.

Наконец, автор анализирует моральный кодекс коммунизма с точки зрения некоторых этических категорий, морально благородного и морально плохого, обязанности и счастья, и толкует отдельные установления этого кодекса как принципы, нормы и максимы. В заключение, в связи с изложением содержания коммунистического гуманизма автор конкретизирует, как это содержание связывается со старыми лозунгами свободы, равенства и братства, т. е. как эти максимы заполняются новым содержанием.

„IN THE NAME OF MAN, FOR THE GOOD OF MAN”

Zoltán Somogyi

The article comments upon the ethical-moral aspects of the draft Programme passed on the XXII Congress of the CPSU.

With a view to give an interpretation and a theoretical foundation of the codex of communist morals, the article endeavours to clear up the relations between the general human element and the class view-points. It wants to show how the relation of Marxism—Leninism to the generally humane is realized in our days. Starting from the analysis of today's monopol-capitalism, given by the draft Programme of the CPSU, the article tries to show how the principle of individualism, once historically progressive, has become, out of the means of the development of personality, the reason of man's moral deprivation.

Further on, analysing the conditions of socialism from the point of view of the antagonism between individualism and collectivism, the author draws some conclusions about the dialectical relations of the material and moral stimuli of work and about the proper connections between leaders and those lead by them.

Finally, the article tries to analyse the codex of communist morals with regard to some ethical categories as moral good and evil, duty and happiness, interpreting the points of this codex as principles, norms and maxims. In the concluding part of the article, in connection with the exposition of the contents of communist humanism, the author tries to explain concretely: in what sense this humanism is connected with the old slogans of liberty, equality, fraternity, and how it fills these maxims with new contents.

Sztálin filozófiai műveiről

SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY

Az a következetes marxista—leninista platform, amely az SZKP XX., majd XXII. kongresszusán megsemmisítő bírálatban részesítette Sztálin személyi kultuszát és ennek következményeit, megköveteli Sztálin elméleti munkásságának kritikai felülvizsgálását is. Ez több okból is feltétlenül szükséges. Egyrészt egyes elvtársak a legutóbbi időkig élesen elhatárolták egymástól Sztálin gyakorlati és elméleti tevékenységét, azt gondolván, hogy alapvető hibákról Sztálinnál csak a politikai gyakorlat területén lehet beszélni, de nem elméleti munkásságában. Valójában nyilvánvaló, hogy elmélet és gyakorlat ez esetben is szoros egységet alkotott. Hogy mást ne mondjunk, a Pravda 1961. XI. 21-i szerkesztőségi cikke („Az SZKP XXII. kongresszusa a személyi kultusz következményeinek megszüntetéséről”; lásd Népszabadság, 1961. XI. 22.) rámutat arra: a becületes szovjet emberek elleni tömeges retorziók akkor indultak meg, amikor Sztálin és Molotov 1937-ben, a Központi Bizottság február—márciusi ülésén kifejtették azon antileninista tételüket, hogy a szocializmus sikereinek gyarapodásával párhuzamosan mind élesebbé válik az osztályharc. Ez a tétel volt az alapja a tömeges büntető rendszabályoknak — írja a Pravda. A cikk általánosságban is rámutat arra, hogy a személyi kultusz légkörében „megnyirbálták Marx, Engels és Lenin munkáinak jelentőségét, és ugyanakkor teljesen érdemtelenül dicsőítették Sztálin gyakorta olyan hibás tételeket tartalmazó kijelentéseit, amelyek egyaránt kárára voltak az elméletnek és a gyakorlatnak”.

Nyilvánvaló, hogy a személyi kultusz elméleti téren is nagy károkat okozott mind a tudományokban, mind pedig a marxizmus propagandájában. A társadalomtudományokban a marxizmus klasszikus műveit háttérbe szorították, és Sztálin műveit helyezték előtérbe, amelyekről sokkal nagyobb „kommentár-irodalom” keletkezett, mint Marx—Engels—Lenin korszakalkotó műveiről. Még a természettudományi vitákban is nem egyszer perdöntővé vált Sztálin állásfoglalása. *Mindez akkor is helytelen lett volna, ha Sztálin valóban csalhatatlanul meg tudta volna különböztetni az igazat a hamistól.* Marxista előtt nem lehet kétséges, hogy tudományos vitákban a tények elemzése a perdöntő. Ellentmondást nem tűró kinyilatkoztatásokkal csak megfélemlíteni lehet, de meggyőzni nem, márpedig elméleti vitáknak csak az igazság meggyőző feltárása lehet a célja.

Sztálin azonban — mint bizonyítani fogjuk — egyáltalán nem volt csalhatatlan. Azon elvtársaknak, akik — jórészt önhibájukon kívül, a személyi kultusz következtében — túlnyomórészt csak Sztálin műveiből ismerik a

marxizmust, meg kell mondanunk, hogy Sztálin zseniálisnak kikiáltott műveiben alapvető koncepcióbeli és ténybeli hibák vannak, nem beszélve a lényegében helyes álláspontok vulgáris kifejtéséről. E tanulmány egyik fő célja éppen az, hogy e hibák feltárásával eloszlassa azt a hamis illúziót, hogy Sztálin, „ha követett is el hibákat”, mégis kimagasló teoretikusa volt a marxizmusnak. Az igazság az, hogy Sztálinnak — mint ifjú forradalmárnak és mint a leninizmus védelmezőjének — voltak jelentős érdemei, de ezek inkább a politikai gyakorlatban jelentkeztek, s nem annyira elméleti munkáiban. Ismeretes, hogy élete utolsó évtizedeiben a politikai pozitívumokat is teljesen háttérbe szorították a személyi kultuszról származó törvénytelenések és a pártélet lenini normáinak más megsértései. Míg azonban élete első korszakában — mint *politikai személyiség* és mint a leninizmus védelmezője — jelentős pozitív szerepet játszott („A leninizmus alapjairól” c. műve kétségtelenül helyesebb és színvonalasabb minden későbbi munkájánál), a *filozófia* terén ebben a korszakban sem alkotott jelentőset.

Szükséges Sztálin műveinek kritikai megvizsgálása azért is, mert ellenségeink Sztálin hibáit a marxizmus hibáinak szeretnék feltüntetni és *Sztálin nézeteinek sommás elvetése ürügyén a marxizmus alap tételeit is el akarják vetni, másrészt Sztálin hibáival a marxizmust szeretnék kompromittálni*. Mindez akkor és csakis akkor válik lehetetlenné, ha világosan elhatároljuk magunkat Sztálin hibás elméleti tételeitől, ha megkülönböztetjük műveiben azokat a részeket, amelyekben helyesen ismerteti a marxizmust—leninizmust, azoktól a részeketől, amelyekben eltorzítja.

Sztálin elméleti tételeit — különösen a tudományos szocializmus és a politikai gazdaságtan területén — sok vonatkozásban bírálták már. Így pl. Hruscsov elvtárs a XXII. kongresszuson mondott beszámolójában rámutatott annak a sztálini tételnek a helytelenségére, hogy a tömegek vásárlóképessége növekedésének mindig meg kell előznie a termelés növekedését. Mikojan elvtárs a XX. és a XXII. kongresszuson is foglalkozott „A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban” című mű hibáival. A szovjet közgazdászok az elmúlt években szintén sok hibáját feltárták e műnek. Jóval kevesebb szó esett azonban Sztálinnak a filozófia terén elkövetett torzításairól. Jelen cikkünket kizárólag ennek a kérdésnek szenteljük. Természetesen nem törekedhetünk még viszonylagos teljességre sem. Csak azokat a műveket fogjuk elemezni, amelyek vagy közvetlenül is filozófiai tárgyúak, vagy legalábbis részletesebben foglalkoznak ilyen problémákkal. E tanulmány csak néhány fontos adalékot kíván nyújtani azok számára, akik megírják majd Sztálin elméleti munkásságának átfogó értékelését.

*

Elöljáróban még egy általános kérdést kell tisztáznunk. Sztálin minden filozófiai munkája népszerűsítő jellegű, tehát értékelésüknél más mércét kell alkalmaznunk, mint a tudományos értekezéseknél. A mérce különbözősége természetesen nem a színvonalbeli, hanem a célkitűzésbeli differenciát jelenti. Teljesen helytelenül értékeli a népszerűsítő munka feladatait, aki azt gondolja, hogy a tízezrek (Sztálin esetében nyugodtan mondhatjuk: milliók) számára írt munkáknál megengedhető az alacsony színvonal, a kérdések sekélyes tárgyalása. Ismeretes, hogy Marx—Engels—Lenin milyen nagy gondot fordítottak a tömegek számára tartott beszédeikre, műveik népszerű kiadásaira. Engels

például a következőképpen jellemezte Marx hozzáállását a népszerűsítő munkához: „... Marx még legjobb dolgait sem tartotta eléggé jónak a munkások számára, ... büntettnek tekintette, ha a munkásoknak csak valamivel is rosszabbat nyújtanak a legeslegjobb nál! ...”¹ A helyesen értelmezett népszerűsítő munka tehát csak célkitűzésében különbözik a tudományos értekezéstől: nem az adott terület megoldatlan problémáit kell feltárni és kidolgozni, hanem a már tisztázott kérdéseket kell rendszeres, a nem-szakember számára is érthető formában ismertetnie, kiemelve az anyag megértésének kulcskérdéseit, aktuális vonatkozásait és esetleg, a további kutatások fő irányait.

Ismeretes, hogy a marxizmus klasszikusai nem fejtették ki *egy* munkában a dialektikus materializmus átfogó rendszerét, de érezték ennek szükségességét, és Engels hozzá is fogott egy ilyen jellegű munkához. Idő hiányában azonban ez csak terv maradt. Sztálin helyesen ismerte fel, hogy a munkásmozgalom fejlődése a századfordulón feltétlenül szükségessé tette a dialektikus materializmus alapjainak rendszeres, népszerű kifejtését, hiszen enélkül nem lehet megértetni a munkásokkal sem a különböző opportunistá vagy álbaldali irányzatok lényegét, károosságát, sem a szocialista forradalom történelmi szükségszerűségét. A kérdés ily módon az: *hogyan* oldotta meg Sztálin ezt a feladatot? Ennek megítéléséhez volt szükséges utalni a tudományos értekezés és a népszerűsítő munka feladatának különbségére. *Sztálintól ugyanis nem a dialektikus materializmus továbbfejlesztését kérjük számon* (bár a „kommentár-irodalom” e tekintetben is Lenin mellé helyezte őt), hanem azt, hogy

1. megfelelő gondossággal, hűséggel továbbította-e a tanulmánygyó tömegek felé a marxista filozófiát,

2. a dialektikus és a történelmi materializmus alapjainak általa adott kifejtése megfelel-e a klasszikusok intencióinak, a marxista filozófia szellemének.

Ami a népszerűsítő munka olyan ismérveit illeti, mint a kérdések közérthető tárgyalása és aktuális vonatkozásainak kiemelése; *formai* szempontból e téren Sztálin művei példamutatóak. Azért húztuk alá, hogy csak formai szempontból, mert a közérthetőség nála sok esetben nem a probléma világos felvetéséből, hanem leegyszerűsítéséből fakad. Ennek kimutatása lesz bírálattunk *harmadik* szempontja, erre azonban nem külön kérdésként, hanem az első két problémakör tárgyalása során térünk majd ki.

*

Vizsgáljuk meg most már az elsőként említett szempontot: tehát azt, hogy megfelelő gondossággal, hűséggel ismertette-e Sztálin a marxista filozófiát. Ha itt most csak negatív példákat fogunk felsorolni, az természetesen nem azt jelenti, mintha Sztálin műveire az elemi ténybeli hibák lennének a jellemzőek. Mégis szükségesnek tartjuk ezek egy részének kimutatását, olyanokat, amelyekből egyetlenegynek sem lett volna szabad előfordulnia marxista munkában, hiszen a marxista filozófia közismert tényeivel, igazságaival állnak szemben. Legnagyobb számban az „Anarchizmus vagy szocializmus?” című munkában találkozhatunk ezekkel. *Ilyen természetű* hibákra semmi esetre sem jelenthet mentő körülményt az, hogy a szerző a mű megírásakor csak 27

¹ Marx—Engels: Válogatott levelek. Szikra, 1950., 491. o.

éves volt. (Az alapvető koncepcióbeli problémákat szándékosan tárgyaljuk későbbi műveiben, mert ezeket valóban igazságtalan lenne e fiatalkori munkától számonkérni.) Egyébként Sztálin műveinek első kötete — amely e munkát is tartalmazza — 1946-ban jelent meg a Szovjetunióban, és Sztálin az ehhez írt előszóban utalt is néhány olyan elméleti kérdésre, amelyet fiatalkori munkáiban nem fejtett ki egész helyesen, vagy amelyeket később a Párt korrigált. Sztálinnak tehát módjában lett volna új kiadása előtt átdolgozni e munkát, vagy legalábbis utalni nyilvánvaló tárgyi hibáira. Ő azonban egyiket sem tette. Az említett előszó is csak egyetlen kérdésben korrigálja az „Anarchizmus vagy szocializmus?”-t; nevezetesen abban, hogy megírásakor még azt az elvet vallotta: a szocialista forradalom győzelmének egyik fő feltétele, hogy a proletariátus a lakosság többségévé váljék.

E munka tehát 1946-ban előkerült az ismeretlenségből, és megindult „diadalútján”, hogy a személyi kultusz légkörének torzító tükrén keresztül egy sorba kerüljön a marxizmus klasszikus műveivel.

•• Térjünk most már a tárgyra. A II. fejezetben felveti azt a kérdést, hogy hogyan megy végbe a természet és a társadalom fejlődése. Eltekintve most attól, hogy a *fejlődés bizonyítása* helyett csupán felsorolja a jelenségek egymásra következésének néhány láncszemét; a társadalom fejlődését a következőképpen magyarázza: „Volt idő, amikor az emberek őskommunista alapon éltek; akkor ősi vadászattal tartották fenn létüket, az erdőkben barangoltak és így szerezték meg maguknak az élelmet. Elérkezett az az idő, amikor az őskommunizmust felváltotta a matriarchátus — az emberek ebben az időben főleg kezdetleges földművelés útján elégítették ki szükségleteiket. A matriarchátust azután felváltotta a patriarchátus, amikor az emberek főleg állattenyésztéssel tartották fenn létüket. A patriarchátust a rabszolgatartó rendszer váltotta fel . . .”²

Sztálin e sorokat „A család, a magántulajdon és az állam eredete” megjelenése után több mint 20 évvel írta le. Engels munkáját ismernie kellett, mert más kérdés kapcsán idéz is belőle.³ Ennek ellenére teljesen összekeveri a társadalmi viszonyok, a termelőerők és a család fejlődését, és emellett a kronológiát is megsérti.

Hogyan értsük azt, hogy „az őskommunizmust felváltotta a matriarchátus”? Elemi ténye az őstörténetnek, hogy a matriarchátus éppen az őskommunista viszonyokra jellemző. „A kommunisztikus háztartás . . . a nők uralmát jelenti a házban . . .”⁴ — írta Engels. A vadság korának jellegzetes családi formája a csoportházasság, a barbárságé a páros család, a civilizációé a monogámia — mutat rá Engels ugyanitt.⁵ Az első két fejlődési fok azonban az őskommunista társadalmon belül van, s mindkettőre a matriarchátus jellemző. A patriarchális családot Engels mint „a páros házasságból a monogámiába való átmenetet”⁶ tárgyalja. (Meg kell jegyeznünk, hogy az őstörténet ma már több szempontból túlhaladta Engels — Morgan munkájára alapozott — felfogását is. Nem lenne azonban helyénvaló Sztálinnal szem-

² Sztálin: Anarchizmus vagy szocializmus? Művei I., Szikra, 1949., 327–328. o.

³ Uo. 352. o.

⁴ Engels: A család, a magántulajdon és az állam eredete. Marx—Engels Válogatott Művek II., Szikra, 1949., 204–205. o.

⁵ Uo. 209. o.

⁶ Uo. 213. o.

ben olyan újabb kutatási eredményekre hivatkozni, melyeket még nem ismerhetett.)

Helytelenül ismerteti Sztálin a termelőerők fejlődését is. Miután az öskommunizmust nem váltotta fel a matriarchátus, semmi értelme sincs annak a megállapításnak, hogy „az emberek ebben az időben főleg kezdetleges földművelés útján elégitették ki szükségleteiket”. A primitív földművelés a barbárság középső fokán terjedt el a nyugati féltekén, míg keleten ugyanekkor kezdődött a háziállatok megszelídítése és tenyésztése. A kezdetleges földművelés és állattenyésztés tehát nem jelent két különböző fejlődési szakaszt. Ezért már önmagában véve is helytelen, hogy Sztálin a matriarchátusból a patriarchátusba való átmenetet a kezdetleges földművelésről az állattenyésztésre való átmenettel jellemzi. Ha lehet itt fejlődésről beszélni, akkor ez éppen az *ellenkező* irányú volt, amennyiben a barbárság felső fokán, a vas felhasználásával, a *keleti* félgömbön létrejön az állattenyésztés mellett a földművelés fejlettebb formája; a megszelídített állatokat a vasból készített eke elé fogják.⁷ A patriarchátusra tehát egyáltalán nem az állattenyésztés volt a jellemző. Engels a „patriarchális házközösség”-et úgy jellemzi, mint amely a „földközösségen és közös földművelésen alapult”.⁸ Sztálin a matriarchátus és a patriarchátus helytelen megkülönböztetését később is megismétli. Ráadásul teljesen vulgáris analógiát állít fel a nőnek, illetve a férfinek az öskommunizmus termelésében játszott „főszerepe”, és ebből következő „uralkodó helyzete”, valamint a modern proletariátusnak a termelésben játszott „főszerepe”, és az ebből, szerinte, ugyanúgy következő uralkodó helyzete között.⁹ A férfinek vagy a nőnek a nemeknek az öskommunizmus családi formáin belüli munkamegosztásából fakadó nagyobb szerepét semmiképpen sem lehet összehasonlítani az osztályoknak a termelésben játszott szerepével, amely a tulajdonviszonyok különbségét tükrözi. A proletariátus vezető szerepe különben sem csak a termelésben játszott döntő szerepéből következik. A feudális társadalom jobbagyosztálya vagy a rabszolgotartó társadalomban a rabszolgák szintén döntő szerepet játszottak a termelésben, mégsem váltak a következő társadalom vezető osztályává.

A fejlődés elvével kapcsolatos az a torzítás is, melyet Sztálin a darwinizmus értékelésében elkövetett. Erről azért is érdemes beszélni, mert a fajról és a fajkeletkezésről szóló „új” tan hívei Sztálin álláspontjára hivatkozva igyekeztek szembeállítani a maguk „forradalmi” koncepcióját Darwin állítólagos „vulgáris evolúcionizmusával”.

Sztálin ezzel kapcsolatban a következőket írta: „... a darwinizmus nemcsak Cuvier kataklizmáit veti el, hanem a dialektikusan értelmezett fejlődést is, amely magában foglalja a revolúciót¹⁰ — holott a dialektikus módszer szempontjából az evolúció és a revolúció, a mennyiségi és minőségi változás: ugyanannak a mozgásnak két szükséges formája.”¹¹ Ily módon „cáfolta” Sztálin az anarchistáknak azt a vádját, hogy a marxizmus „kritika nélkül fogadja el a darwinizmust”. D. M. Trosin „A fejlődés dialektikája a mi-

⁷ Uo. 185. o.

⁸ Uo. 215. o.

⁹ Sztálin: id. mű 357. o.

¹⁰ A magyar fordításban itt a „forradalmat” szó szerepel, ami pontatlan, mert ennek szűkebb az értelme, mint a revolúció filozófiai fogalmának, márpedig Sztálin itt erről beszél.

¹¹ Uo. 325. o.

csurini biológiában” című könyvében többször is idézi Sztálin fenti formuláját, és hangsúlyozza: „Darwin tanának egyik legsúlyosabb fogyatékosága az volt, hogy a fejlődést egyoldalúan, mint pusztán evolúciós folyamatot értelmezte . . . Nem tudott eljutni odáig, hogy az élő szervezetek s fajok fejlődési folyamatát helyesen, vagyis két forma — az evolúciós és a revolúciós forma — egységeként mutassa be és magyarázza. *Ösztönösen felfedezte ugyan az élő szervezetek és fajok fejlődésében a jelentéktelen mennyiségi változások felhalmozódását és átcsapásukat olyan minőségi változásokba, amelyek új fajok képződéséhez vezetnek*, tudatos következtetéseiben azonban nemegyszer hangoztatta, hogy 'a természetben nincsenek ugrások', s pusztán a mozgás evolúciós mozzanatát hangsúlyozta ki.”¹² (Kiemelés tőlem. Sz. A.) Egyelőre csak annyit jegyezzünk meg, hogy Trosin beismeri: Darwin „ösztonösen” (vagyis mint a dialektikus materializmust nem ismerő *természettudós*) elismeri a mennyiség minőségbe való átcsapását a fajfejlődésben, s csak „tudatos következtetéseiben” hangsúlyozza ki az egyoldalú evolúciót. Még ha ez valóban így is lenne, akkor sem lehetne ebből Darwin egyoldalú evolúcionizmusára következtetni, hiszen eszerint Darwint, a természettudóst, nem tényleges tudományos felfedezésének objektív értéke szerint, hanem az erről alkotott *kijelentései* alapján kellene megítélnünk. Sok tapasztalatra hivatkozhatnánk — és nem is csak tudományos területen — annak alátámasztására, milyen veszélyes dolog az, ha az emberek nézeteit nem objektív tevékenységük, munkásságuk, hanem kijelentéseik alapján ítéljük meg.

Még élesebb Lisenko fogalmazása: „Darwin fejlődésmélete csupán a mennyiségi változások, csupán a növekedéshez vagy csökkenéshez vezető változások elismeréséből indul ki és szem elől téveszti, jobban mondva nem ismeri az átváltozások, az egyik minőségi állapotból a másikba való átmenetek kötelező voltát és törvényszerűségét”.¹³

E felfogásokkal szemben már 1955-ben élesen fellépett B. M. Kedrov „A marxizmus és a darwinizmus viszonya a fajkeletkezés kérdésevel kapcsolatban” című cikkében,¹⁴ amelyben visszautasította a darwinizmus „vulgárevolucionista” jellegéről terjesztett tudománytalan mítoszt, rámutatott a darwinizmus tartalmának mélyen dialektikus jellegére és arra, hogy a fajról szóló „új” tan hívei Micsurin álláspontjával is szemben állnak, alaptalanul tüntetik fel koncepciójukat micsurini nézetnek. Aki olvasta Darwinnak „A fajok keletkezése” című művét, nem lehet kétsége a fentiek igazságát illetően. Darwin a tények tömegének általánosítása útján jut el azon következtetéshez, mely szerint „általános szabályul kétségtelenül megállapítható, hogy csekély változások folytatólagos kiválasztása, akár a levelek, akár a virágok, akár a gyümölcs apró változásairól van is szó, oly tenyészfajokat fog létrehozni, amelyek *főként e jellegző vonásokban különböznek egymástól*.”¹⁵ (Kiemelés tőlem. Sz. A.) Ez a *lényege* Darwin egész fejlődés-konceptiójának, ennek alapján vetette el a fajok állandóságának metafizikus felfogását: „Ennélfogva az egyéni különbségeket, bárha a szisztematikusokat nem is igen érdeklik, magunkra nézve rendkívül fontosaknak tartom, mert bennök látom az első lép-

¹² Szikra, 1951., 171–172. o.

¹³ Sztálin és a micsurini agrobiológia. Sztálin és a szovjet tudomány. Szikra, 1950., 384. o.

¹⁴ Voproszi Filozofii. 1955., 6. sz.

¹⁵ Darwin: Fajok keletkezése . . . I. köt., Athenaeum, 1911., 35. o.

csőt azok felé a jelentéktelen fajták felé, amelyeket természetrajzi munkákban alig találnak érdemeseknek a megemlítésre. És azokat a fajtákat, amelyek valamelyest már világosabbak és állandóbbak, lépcsőknek tekintem erősebben jellegzett és állandóbb fajták felé, s ez utóbbiakat lépcsőknek az alfajok s ezeket a fajok felé.”¹⁶ Itt csak az nem látja a mennyiségi változások minőségi változásba való átcsapását, aki az ugrás fogalmát verbálisan értelmezi, és feltétlenül valamely „hirtelen”, „gyors” változáshoz köti. Darwin egyébként *nem tagadta a hirtelen változásokat sem*, csupán „a sorozatban való nagy megszakításokat” magában foglaló, mennyiségi változások nélküli, ugrásokat nem ismerte el. Így, például, kételkedett abban — úgy hisszük, joggal —, hogy a különbségek „a kihalt háromujjú Hipparion és a ló között hirtelen támadtak”.¹⁷ Ezután viszont leszögezi: „Mindenki, aki hisz a lassú és fokozatos fejlődésben, természetyszerűen elismeri, hogy *faji változások épp oly hirtelen és épp oly nagy mértékben felléphettek, mint bármely egyes változás*, aminőt a természetes állapotban, vagy akár a háziasítás állapotában is találunk. Mint-hogy azonban a fajok változóbbak, ha háziasítjuk vagy műveljük őket, mint a természetes körülményeik között, *nem valószínű, hogy efféle nagy és hirtelen változások a természetes állapotban gyakran előfordultak, úgy, mint ahogy tapasztalás szerint a háziasítás állapotában alkalomadtán felléptek*.”¹⁸ (Kiemelések tőlem. Sz. A.) Lényegében ez volt Micsurin álláspontja is, melyre — mint Kedrov rámutatott — a fajkeletkezésről szóló „új” tan hívei jogtalanul hivatkoznak. Micsurin is megkülönböztette egyfelől a természet spontán folyamataiban lejátszódó, másfelől az ember beavatkozásával tudatosan létrehozott körülmények között történő változások gyorsaságát, és ő is csak az utóbbi esetre tartotta jellemzőnek a hirtelen ugrásokat: „A szokásos körülmények között a természet ilyen éles ugrásokat nem csinál (Natura non facit saltus), különben az elmúlt évezredek folyamán a gyümölcsfák valamennyi tiszta fajának sokkal nagyobb sokfélesége jött volna létre, mint amennyit a jelen pillanatban látunk”¹⁹ — írta Micsurin. Látjuk, hogy — horribile dictu — még ama ominózus darwini mondást is idézi, hogy „natura non facit saltus”, holott az „új” tan hívei szerint ennek kellene bizonyítania Darwin lapos evolúcionizmusát. Hogyan is állunk hát a „natura non facit saltus” elvével?

Már az eddigiekből is kiderült, hogy Darwin csak az *evolúció nélküli* revolúciót tagadta, de tartalmilag elismerte az ugrásokat mint a mennyiségi változások minőségi változásokba való átcsapását. Miután azonban nem ismerte a dialektikusan értelmezett ugrás filozófiai fogalmát, egyes helyeken — szavakban — elveti az ugrások létezését, mert az ugrást — tévesen — azonosította a Cuvier-féle, evolúció nélküli revolúcióval. Világos, hogy az effajta nézetek ellen joggal lépett fel Darwin, és jó érzékkel tapintott rá: azok, akik fejlődés *helyett* mindenütt „hirtelen átalakulásokat” keresnek, végső soron éppúgy eljutnak a teremtéshez és a csodákhoz, mint a fajok teremtését és állandóságát hirdető korábbi felfogások. A „natura non facit saltus” elve tehát Darwinnál a helytelen megfogalmazás mögött nagyon is progresszív tartalmat takar. Az olyan feltételezésekkel szemben, mint például „a madarak vagy a denevérek szárnya hirtelen fejlődött ki”, szögezi le: „Mindennek a feltevézése azonban, az én

¹⁶ Uo. 59. o.

¹⁷ Uo. 274. o.

¹⁸ Uo. 275. o.

¹⁹ Micsurin Művei I. köt. Moszkva, 1948., 584. o.

véleményem szerint, egyértelmű azzal, hogy belépünk a csodák birodalmába, és faképnél hagyjuk a tudomány birodalmát.”²⁰

Úgy gondoljuk, az elmondottak világosan bizonyítják, hogy Sztálin idézett formulája az egész „tudományos” téveszme ideológiai alátámasztásává vált, eklatáns példáját adva a tudományokba behatoló személyi kultusz károságának. Azt is le kell szögeznünk, hogy Sztálin teljesen helytelenül hivatkozott a marxizmusra, amikor a darwinizmus marxista kritikáját Darwin *fejlődéelméletére* vonatkoztatta. Marx és Engels ugyanis soha sehol sem állították azt, hogy a darwinizmus elveti „a dialektikusan értelmezett fejlődést”. Éppen ellenkezőleg, a darwinizmust a dialektikus materializmus egyik természettudományos előfeltételének tekintették, s éppen azért, mert *megalapozta a fejlődéelméletet*.²¹ Darwin fejlődéelméletét úgy említik meg, mint amely „a metafizikai természetfelfogásra a leghatalmasabb csapást mérte . . .”²² Vajon mérhette-e Darwin a „leghatalmasabb csapást” a metafizikai természetfelfogásra, ha elvetette volna „a dialektikusan értelmezett fejlődést”? Nyilvánvalóan nem. Sztálin tehát rossz helyen kereste a darwinizmus marxista kritikáját. Arról viszont, amiért *valóban bírálták* Darwint — nevezetesen, hogy „a létért való harc” frázisában Hobbes „bellum omnium contra omnes” tanítását, a polgári közgazdaságtan konkurrencialelvét és különösen Malthus reakciós népesedési elméletét vitte át a társadalom területéről a természet világába²³ —, egyetlen szót sem szólt!

Furcsán értelmezte Sztálin az emberréválás folyamatát is: „. . . ha a majom nem állt volna a hátsó lábára, akkor utódja — az ember — *kénytelen lett volna mindig négy lábon járni*, lefelé nézni és onnan meríteni benyomásait; nem lett volna lehetősége arra, hogy felfelé és maga köré nézzen, tehát nem lett volna lehetősége arra sem, hogy több benyomást szerezzen agyának, mint egy négylábú állat.

Mindez gyökeresen *hátráltatta volna* az emberi tudat fejlődését.”²⁴ (Kiemelések tőlem. Sz. A.)

Maga a kérdésselvetés is képtelen, hiszen ha az ősmajom „nem állt volna a hátsó lábára”, akkor *az ember egyáltalán nem fejlődhetett volna ki*. Persze, ha valóban az lett volna a döntő különbség a négy lábon és a két lábon járás között, hogy az utóbbi lehetővé teszi, hogy az ember „felfelé és maga köré nézzen” — akkor a négy lábon járás tényleg csak „hátráltatta” volna a tudat fejlődését, és ez esetben megengedhető lenne a négy lábon járó ember lehetőségének elképzelése. A valóság azonban az, hogy a két lábú állás *a kéz felszabadulása* és ezzel a *munkavégzés* lehetőségének létrejötte szempontjából jelentette „az emberhez való átmenet döntő lépését”.²⁵ Ha viszont igaz az, hogy a munka tette állati ősről emberré, és e munka elképzelhetetlen a kéz differenciálódása nélkül — akkor fantazmagória a négy lábon járó ember akárcsak elvont lehetőségének feltételezése is.

Végezetül még néhány olyan elemi tárgyi hibára kell rámutatnunk, melyek — szerencsére — visszhang nélkül maradtak filozófiai irodalmunkban. Ilyen például az, hogy Sztálin szerint „Az anarchisták . . . Proudhon és Spencer

²⁰ Darwin: id. mű 279. o.

²¹ Engels: A természet dialektikája. Szikra, 1952., 208. o.

²² Engels: Anti-Dühring. Szikra, 1948., 23. o.

²³ Lásd Engels: A természet dialektikája. Id. kiad. 317. o.

²⁴ Sztálin: Id. mű 330. o.

²⁵ Vö. Engels: A munka szerepe a majom emberréválásában c. cikkével.

tanítványai”.²⁶ Spencerről közismert, hogy ő aztán valóban a vulgáris evolúcionizmus tipikus képviselője volt, és minden biztonnal holtra rémült volna, ha valaki az anarchizmus gyanújába keveri. „Alapvető elvek” (First Principles) című könyvében, például (melynek egész első részét a vallás és a tudomány — agnoszticizmus égisze alatti — összebékítésének szenteli), a forradalmakat a betegségekkel, a holttest feloszlásával egy típusú jelenségként tárgyalja, és azt írja, hogy „az efféle változások nemcsak nem jelentenek újabb fejlődést, hanem egyenesen a felbomlás felé vezetnek”.²⁷

Még súlyosabb tévedésbe esik Sztálin, amikor elhiszi az anarchistáknak, hogy *Feuerbach panteista* volt, és azt írja, hogy „Feuerbach panteizmusában, emberistenítésében és más efféle hibáiban senki sem kételkedik”.²⁸ A marxizmus klasszikusai sok mindenért bírálták Feuerbachot, a többi között azért is, mert társadalmi nézetében az „elvont emberből” indul ki, nem pedig a történelmileg változó, meghatározott társadalmi viszonyok között élő emberből — ez azonban korántsem jelent panteizmust. Feuerbach nemcsak hogy nem volt panteista, hanem éppen ő bírálta a *Marx előtti materialisták közül a legélesebben és a legkövetkezetesebben a panteizmust*. „Az újkori filozófia története Bacontól Spinózáig” című művében szellemesen és a lényegre tapintva bírálja Spinóza panteizmusát. Fejtegetéseit a következő szavakkal zárja: „Miért akarsz mint naturalista egyszersmind teista és mint teista egyszersmind naturalista lenni? El ezzel az ellentmondással! Nem „Isten vagy a természet”, hanem „vagy Isten, vagy a természet” az igazság jelszava. Ahol Istent a természettel, vagy megfordítva, a természetet Istennel azonosítják vagy összezavarják, ott *sem* Isten, *sem* természet nincs, hanem egy misztikus, kétértelmű kores van. Ez Spinoza alapfogyatékosága.”²⁹

— Helytelenül értelmezi Sztálin a dualizmus lényegét is, amikor azt írja, hogy a dualisták szerint az eszmei és az anyagi jelenségek „tagadják egymást és harcolnak egymás ellen, úgy hogy a természet és a társadalom fejlődése — állandó harc az eszmei és anyagi jelenségek között”.³⁰ A dualistáknál szó sincs az eszmei és az anyagi szubsztancia közti „harcról”, még kevésbé arról, hogy ebből vezetnék le a természet vagy a társadalom fejlődését, hiszen éppen az jellemző rájuk, hogy élesen elhatárolják egymástól az anyagot és a szellemet, tagadják, hogy kapcsolat lehet közöttük, egyidejűleg és párhuzamosan létezőknek, de egymástól függetleneknek tekintik őket. Descartes — a legjelentősebb dualista — ezt egyértelműen leszögezi, amikor azt írja, hogy „az elmét, azaz a gondolkodó szubsztanciát világosan test nélkül, azaz kiterjedt szubsztancia nélkül, fogjuk fel . . . és viszont a testet elme nélkül . . . az elme és a test szubsztanciák . . . amelyek egymás nélkül létezhetnek . . .”³¹

*

Térjünk rá ezek után Sztálin koncepcióbeli hibáira, tehát bírálatunk másodikként említett szempontjára. A dialektikus materializmus felosztását

²⁶ Sztálin: Id. mű 320. o.

²⁷ H. Spencer: Alapvető elvek. Bp., 1909., 435. o.

²⁸ Sztálin: Id. mű 338. o.

²⁹ Feuerbach Válogatott filozófiai művei. Akadémiai Kiadó, 1951., 53—54. o.

³⁰ Sztálin: Id. mű 328. o.

³¹ Descartes: Elmélkedések a metafizikáról. Függelék. Franklin, 1906., 131—132. o.

materialista elméletre és dialektikus módszerre és ezen belül, az ismert „alpvonások” megkülönböztetését Sztálin először az „Anarchizmus vagy szocializmus?”-ban vetette fel. Rendszeres formában azonban csak „A dialektikus és a történelmi materializmusról” című munkájában fejtette ki e koncepciót, úgy hogy a továbbiakban főként ez utóbbi, kétségtelenül érettebb, igényesebb mű alapján vizsgáljuk meg a kérdést. Sztálin a dialektikus materializmus elnevezését a következőkkel indokolta: „A dialektikus materializmus a marxista—leninista párt világszemlélete. Dialektikus materializmusnak ezt a világszemléletet azért nevezzük, mert nézőpontja, melyből a természet jelenségeit vizsgálja, módszere, amelynek segítségével a természeti jelenségeket tanulmányozza és megismeri, *dialektikus*, elmélete pedig, melynek segítségével a természeti jelenségeket magyarázza és megérti, *materialista*.”³²

A dialektikus materializmus felosztása materialista *elméletre* és dialektikus *módszerre* általában véve sem helyes, különösen akkor nem, ha ez — mint Sztálinnál történt — a dialektikus materializmus rendszeres kifejtésének alapvető elveként szerepel. Az idézett passzus, mellyel Sztálin e felosztást megpróbálja indokolni, távolról sem meggyőző. Mire gondoljunk azon különbség hallatán, hogy világnézetünk azért tagolódik dialektikus módszerre és materialista elméletre, mert az előbbi segítségével a természeti jelenségeket *tanulmányozzuk és megismerjük*, míg az utóbbi segítségével *magyarázzuk és megértjük*? Miféle különbség van egyfelől a jelenségek tanulmányozása és megismerése, másfelől magyarázata és megértése között? Nyilvánvaló, hogy valamely jelenség tanulmányozása éppen azt jelenti, hogy magyarázatot keressünk rá, és ugyanígy: megismerése azt, hogy megértettük mibenlétét. E megkülönböztetés legfeljebb tudásunk elmélyülési folyamatát érzékelteti, de hogyan jellemezhetné a dialektikus *módszer* és a materialista *elmélet* különbségét? Nem hisszük, hogy Sztálin azt gondolta volna: az a különbség a dialektikus módszer és a materialista elmélet között, hogy az utóbbi mélyebben ragadja meg a valóságot, mint az előbbi, hiszen ez ellentétben áll a módszer és az elmélet általános fogalmával és viszonyával. Hogy mennyire tisztázatlan Sztálinnál ez az elhatárolás, azt jól mutatja az „Anarchizmus vagy szocializmus?” azon tétele, mely a dialektika általános jellemzéseként megállapítja: „A dialektikus módszer azt mondja, hogy az életet éppen olyanak kell tekinteni, amilyen a valóságban.”³³ Ismeretes, hogy Engels ugyanebben jelölte meg a *materializmus* legáltalánosabb sajátosságát.³⁴

Az a „természetesség”, amellyel Sztálin ezt az egyáltalán nem magától értetődő felosztást deklarálja, alapfelfogásának hibáját tükrözi: *Az a sztálini koncepció, mely a materializmus és a dialektika viszonyát az elmélet és a módszer kapcsolatára redukálja, a marxista filozófia lényegének szubjektivistá értelmzéséből fakad.* Sztálinnál ugyanis teljesen háttérbe szorul a dialektikus materializmus *tudományjellege*, és a világnézeti jelleg, ennél fogva, szubjektivistikus értelmet nyer. „A dialektikus és a történelmi materializmusról” című munkát olvasva megtudjuk, hogy „a dialektika, ellentétben a metafizikával” milyennek „tekinti” a természetet, valamint, hogy a materializmus, „ellentétben az idealizmussal”, miből „indul ki” a jelenségek magyarázatában, de a világ-

³² Sztálin: A dialektikus és a történelmi materializmusról. A leninizmus kérdései. Szikra, 1950., 632. o.

³³ Sztálin: Művei I. köt. 313—314. o.

³⁴ Lásd Engels: Feuerbach... Marx—Engels Vál. Művek II., id. kiad. 382. o.

nézeti jelleg hangsúlyozása nála háttérbe szorítja azt, amit például Engels a dialektika kifejtése *kiindulópontjának* tekintett, nevezetesen, hogy „a dialektika törvényei a természet valóságos fejlődéstörvényei”.³⁵

Engels, amikor hozzáfogott a dialektika általános természetének jellemzéséhez, éppen nem abból indult ki, hogy a dialektika gondolkodási módszer, hanem a következőkben jelölte meg a fő feladatot: „Kifejtendő a dialektikának mint — a metafizikával ellentétben — az összefüggésekkel foglalkozó *tudomány*nak általános természete.”³⁶ (Kiemelés tőlem. Sz. A.) És ezután rögtön a dialektika *törvényeinek* tárgyalására tér át, melyeket a természet, a társadalom és a gondolkodás legáltalánosabb törvényeinek tekintett.³⁷ Nem véletlen, hogy Sztálin nem idézte Engelsnek e közismert meghatározását, mert ennek alapján nehezen lehetett volna a dialektikát a módszerre redukálni. Lenin „Marx Károly” című cikkében a marxi dialektikát, Engelsszel összhangban, „mint a legsokoldalúbb és legmélyebb fejlődéstant” jellemezte. „A marxizmus történelmi fejlődésének néhány sajátosságáról” című cikkében pedig egyenesen úgy értékeli a dialektikát, mint a marxizmus „legmélyebb elméleti alapját”.³⁸ Természetesen igaz az, hogy a dialektika egyben módszer is, amennyiben „a dialektika a külső világ és az emberi gondolkodás mozgásának általános törvényeiről szóló tudományra” s mint ilyen „a törvényeknek két sorára” korlátozódik, melyek annyiban különböznek egymástól, hogy „az emberi fej tudatosan alkalmazhatja őket” — írta Engels.³⁹ A „fogalmi dialektika” mint „a való világ dialektikus mozgásának tudatos reflexe”⁴⁰ *valóban felfogható módszerként*, amelynek gyakorlatban, s amelynek, éppen ezért, valóban felbecsülhetetlen világnézeti jelentősége van. Ha azonban a dialektikát sommásan módszernek tekintjük, éppen a *materialista* dialektikának az *idealista* dialektikától megkülönböztető alapvető sajátosságát homályosítjuk el, vagyis azt, hogy a — Lenin kifejezésével élve — „tulajdonképpeni dialektika” az objektív valóságban létezik, a gondolkodásunkban csak visszatükröződik.

A dialektika szubjektivisztikus értelmezését kellene alátámasztania Sztálin azon filozófiatörténeti torzításának is, mely a dialektikát a *fogalmi dialektikából származtatja*: „Az ókorban dialektikán azt a képességet értették, mellyel valaki az igazságot az ellenfél érvelésében előforduló ellentmondások felderítése és feloldása útján megállapította. Egyes ókori filozófusok azt tartották, hogy az igazság napfényre hozására a legjobb eszköz a gondolkodásban előforduló ellentmondások felderítése és az ellentétes vélemények összeütközése. *A gondolkodásnak ez a dialektikus módja, melyet később a természet jelenségeire is kiterjesztettek, a természet megismerésének dialektikus módszerévé alakult* . . .”⁴¹ (Kiemelés tőlem. Sz. A.)

Eszerint tehát a dialektika már eredendően is fogalmi dialektika volt, és ez alakult át — a természet jelenségeire való kiterjesztése útján — „a természet megismerésének dialektikus módszerévé”. Távol áll tőlünk, hogy Sztálint hegelianizmussal vádoljuk, tény azonban az, hogy Hegel — a történeti

³⁵ Engels: A természet dialektikája. Id. kiad. 73. o.

³⁶ Uo. 72. o.

³⁷ Lásd uo., valamint Anti-Dühring. Id. kiad. 135. o.

³⁸ Lenin Művei 17. köt. Szikra, 1955., 23. o.

³⁹ Engels: Feuerbach. Id. kiad. 382—383. o.

⁴⁰ Uo. 383. o.

⁴¹ Sztálin: A dialektikus és a történelmi materializmusról. Id. kiad. 633. o.

és a logikai folyamat egységének *idealista* értelmezése alapján — szintén a fogalmi dialektikából eredeztette a dialektikát, és, ennek megfelelően, *Zenont* tekintette a dialektika „megindítójának”.⁴² A valóság ezzel szemben az, hogy a dialektika nem fogalmi, hanem *objektív természetdialektikaként* született meg. Közismert, hogy az első görög filozófusok — a miletosziak — a közvetlen természeteszemléleten alapuló naiv materializmus és ösztönös dialektika alapján álltak. Hegel ezt, természetesen, nem ismerhette el, hiszen akkor felborult volna idealista fejlődéskoncepciója, ezért ingerülten tiltakozott a miletosziak nézeteiben rejlő dialektika elismerése ellen, valósággal behunyta szemét e gondolkodók dialektikus meglátásai előtt.⁴³ Előttünk azonban világos, hogy a történeti és a logikai folyamat egységét éppen az bizonyítja, hogy a dialektika objektív természetdialektikaként keletkezett, s csak később alakult ki a fogalmi dialektika — tehát éppen megfordítva, mint ahogy Sztálin állította.

A dialektika értelmezésével, a materializmus és a dialektika viszonyával kapcsolatban rendkívül jelentősek Leninnek a „Filozófiai füzetek”-ben kifejtett gondolatai. E gondolatok teljesen egybevágóan Engels idézett álláspontjával, mely elsődlegesen az anyag „valóságos fejlődéstörvényeinek”, a természet, a társadalom és a gondolkodás legáltalánosabb törvényei tudományának tekintette a dialektikát. Lenin már Plehanovnak is azt vetette a szemére, hogy bár, „mintegy 1000 oldalt írt össze a filozófiáról (dialektikáról)”, „arról, ami a *tulajdonképpeni* dialektika mint filozófiai tudomány” — semmit sem mondott.⁴⁴ Lenin hangsúlyozta a logika, a dialektika és az ismeretelmélet — azaz a gondolkodás dialektikája, az objektív dialektika és az ismeretelmélet — tartalmi egységét, de ugyanakkor rámutatott az egységen belüli különbségekre és az objektív dialektika meghatározó szerepére is.

Azt írta, hogy „a dialektika általában” a fogalmi dialektika, vagyis „a fogalmak *mozgásának*, összefüggésének, kölcsönös átmeneteinek” a tanulmányozása; Engels szavaival élve: a fogalmakkal való „operálás művészete”.

„A dialektika különösen” — a lényeg és a jelenség ellentétének, valamint egymásba való átmenetének, az emberi gondolkodás végtelen elmélyülésének tanulmányozása — azaz az ismeretelmélet.

S végül a „tulajdonképpeni dialektika” „*magában a tárgyak lényegében*” rejlő ellentmondásnak a tanulmányozása — vagyis az objektív dialektika.⁴⁵

Sztálin tehát, amikor a dialektikát sommásan módszernek tekinti, végeredményben — implicite — a *tulajdonképpeni dialektikát* mint filozófiai tudományt tagadja. Koncepciójából ugyanis az következik, hogy a dialektika művelőinek csak az a feladatuk, hogy megtalálják a módszer alkalmazásának legjobb módozatait a gyakorlati életben és a különböző tudományokban,

⁴² Lásd Hegel: Előadások a filozófia történetéről I. Akadémiai Kiadó, 1958., 221. és 226. o.

⁴³ Arról a dialektikus gondolatról pl., mely a valóság fejlődését az őanyag sűrűsödéséből és ritkulásából vezette le, a következőket írja: „Sűrűsödés és ritkulás az abszolút különbség külső kifejezései; nem érdemes időzni nála. Ez tovább nem érdekes, egészen határozatlan, nincs mögötte semmi; ez a különbség jelentéktelen.” (Hegel: id. mű 155. o.)

⁴⁴ Lenin: Filozófiai füzetek. Szikra, 1954., 265. o.

⁴⁵ Uo. 241. o.

hiszen a klasszikusok magáról e módszerről „már mindent megmondtak”, s már csupán alkalmazni kell. Magának a dialektikának mint tudománynak *saját* objektív törvényeivel, a dialektikával mint *elmélettel* tehát eszerint nem kell foglalkozni.

Az objektív dialektika negligálása és általában a dialektikus materializmus tudományjellegének háttérbeszorítása Sztálinnál, a gyakorlatban valóban a fenti következményekhez vezetett. A személyi kultusz időszakában a marxista filozófiát sokszor rákényszerítették a helytelen gyakorlat ideológiai alátámasztására, tehát tudományjellegével, igazi értelemben vett forradalmi pártosságával szemben álló feladatokra. Szorosan összefüggött az ilyen természetű hibákkal az a szemlélet, amely a filozófia feladatait a szüklátóköri praktícizmus szempontjából ítélte meg, és a marxista filozófia világnézeti feladataival szembeállította a filozófia tudományos művelésének igényét. Jellemző példája volt ennek A. A. Zsdanov emlékezetes felszólalása G. F. Alexandrov a „Nyugat-európai filozófia története” című könyvének vitáján 1947-ben. Zsdanov itt még azt is kétségbevonta, hogy a Szovjetunióban szükség van filozófiai folyóíratra, és annak a felszólalónak, aki arról beszélt, hogy „a 'Bolsevik' olvasóinak nyilvánossága nem egészen megfelelő a speciális jellegű elméleti művek számára” — azzal felelt, hogy a hozzászóló lebecsüli az olvasók színvonalát, és kioktatta arról, hogy „a mi filozófiánk egyáltalán nem hivatásos filozófusok maróknói csoportjának magántulajdona”.⁴⁶ Zsdanovnak feltétlenül igaza volt — bár aligha abban az értelemben, ahogy ő gondolta — amikor a következőket mondta: „A filozófiai fronton való elmaradottság okait szubjektív téren kell keresni.”⁴⁷

Visszatérve a dialektikus materializmus sztálini rendszerezésére, megállapítható, hogy a dialektikus módszerre és a materialista elméletre való felosztás nemcsak az objektív dialektika negligálása miatt helytelen. Ugyanúgy, ahogy a dialektikát nem lehet a módszerre, a materializmust sem lehet az elméletre redukálni. *A dialektikus materializmus szerves egységet alkot, amely a maga egészében, mint az objektív valóság legáltalánosabb törvényeinek tudománya — elmélet, és mint e törvények tudatos felhasználása a társadalmi és a tudományos gyakorlatban — módszer.* A materializmus és a dialektika elválaszthatatlanságát rendszeres kifejtésüknek is tükröznie kell. A dialektikus materializmuson belül nincs *külön* materializmus és *külön* dialektika. Lenin, amikor a logika, a dialektika és az ismeretelmélet egységéről beszélt, rámutatott arra, hogy Marx a Tőkében „a *materializmusnak* logikáját, dialektikáját és ismeretelméletét”⁴⁸ (kiemelés tőlem. Sz. A.) alkalmazta egy tudományra. Lenin szavai világos utalást tartalmaznak a dialektikus materializmus tudományos rendszerezésére. Anélkül, hogy ennek részletezésébe belemennénk, a fentiek alapján megállapítható, hogy az alábbi rendszerezés tűnik a leghelyesebbnek:

1. A dialektikus materializmus mint az *objektív valóság* legáltalánosabb törvényeinek tudománya, vagyis *a materializmusnak mint objektív dialektikának* kifejtése.

2. *A dialektikus materializmus mint logika*, vagyis mint az objektív dialektika „tudatos reflexe”, a fogalmakkal való „operálás művészete”, a filozófia kategóriáinak és dialektikus viszonyuknak kifejtése.

⁴⁶ A. A. Zsdanov: A művészet és filozófia kérdéseiről. Szikra, 1949., 34. o.

⁴⁷ Uo. 37. o.

⁴⁸ Lenin: Filozófiai füzetek. Id. kiad., 219. o.

3. *A dialektikus materializmus mint ismeretelmélet* — vagyis az emberi gondolkodás végtelen elmélyülésének, a jelenség és a lényeg ellentmondásos egységének, a megismerés dialektikájának — tanulmányozása.⁴⁹

A dialektikus materializmus ilyen rendszerezésének is nyilvánvalóan vannak nehézségei, hiszen minden szisztematizálás bizonyos megmerevítéssel jár. *A lényeg* azonban — a materializmus és a dialektika szerves egysége — ennél a felosztásnál nem szenved csorbát. A sztálini rendszerezés már csak azért is helytelen volt, mert a dialektikának a módszerre való redukálása alkalmat adott az olyan további vulgarizálásokra, hogy a dialektika a marxizmusban valamiféle „másodrendű” dolog a materializmushoz képest. Valójában világos, hogy a dialektika megsértése minden esetben a materializmus megsértéséhez vezet; a filozófia története bőséges példákat ad arra, hogy a metafizikus koncepciók szükségszerűen vezettek el az idealista torzulásokhoz, még az alapjában materialista filozófusoknál is. Így jutottak el egyes XVII. századbeli mechanikus materialisták az „első lökéshez”, vagy Feuerbach a maga idealista erkölcsi nézeteihez. Ezt hangsúlyozza Lenin a fizikai idealizmussal kapcsolatban is: „Az új fizika idealista kificamodása főleg azért történhetett meg, mert a fizikusok nem ismerték a dialektikát”.⁵⁰ A dialektika tehát szerves velejárója, „eleven lelke” a valóban következetes materializmusnak.

Ami mármost e helytelen rendszerezésen belül a dialektikus materializmus egyes alapvonásainak sztálini jellemzését illeti, ez is legalább két jelentős korrekcióra szorul.

Az első hiányosság az, hogy nem tartalmazza a „tagadás tagadásának” törvényét, amelyet a marxizmus klasszikusai mindig a dialektika egyik alapvető törvényének tekintettek. Jellemző, hogy miután Sztálin ezt nem tárgyalta, rögtön megszülettek azok az ideológiák, melyek kétségbe vonták e törvény általános érvényét. Annak az értelmezésnek az alapján, amelyet sokan e törvénynek adnak, hogy ui. lényege a „hármasságban” van, valóban úgy tűnik, mintha legalábbis kevésbé általános jellegű volna, mint a dialektika többi törvénye. Abban az értelmezésben azonban, ahogyan a marxizmus klasszikusai hivatkoztak e törvényre, nagyon is általános érvényű igazságról van szó. Vajon nem általános törvény-e „a már megtett fokokat mintegy megismétlő, de másként, magasabb bázison ismétlő fejlődés”, amely „nem egyenes vonalban, hanem — hogy úgy mondjuk — csigavonalban” halad?⁵¹ Vajon nem írja-e le minden új minőségű jelenség a maga konkrét formájában a keletkezés, a fejlődés és az elmúlás szakaszát, amelyek — amennyiben fejlődési folyamatról van szó — ismét egy új, magasabbrendű jelenség kialakulásához vezetnek, amelyekben a fent vázolt folyamat a magasabbrendű minőség konkrét feltételei között tovább folytatódik? Vajon nem természetes-e, hogy a régi minőségből kifejlődő új minőség „megszüntette — megőrizve” — vagyis az új minőség rendszerébe beépítve — magában hordja a régi bizonyos vonásait? Márpedig éppen ez a „tagadás tagadása” törvényének lényege a marxizmus értelmezésében. Mindennek kifejtését egyáltalán nem pótolta Sztálinnak a fejlődésről szóló (b. pont) fejtegetései, hiszen ezekből éppen a

⁴⁹ Az anyag ilyen rendszerezése látszik a leghelyesebbnek az egyetemi filozófia-oktatásban is. Nyilvánvaló, hogy a korábbi rendszerezés helytelenségén nem sokat változtatott a dialektika és a materializmus sorrendjének a felcserélése.

⁵⁰ Lenin: *Materializmus és empiriokritizmus*. Szikra, 1949., 265. o.

⁵¹ Lenin: *Marx Károly. Művei* 21. Szikra, 1951., 43. o.

régi és az új, a pusztuló és a keletkező közötti *immanens viszony* megvilágítása hiányzik.

Másik megjegyzésünk az ellentmondás sztálini felfogására vonatkozik. Az „Anarchizmus vagy szocializmus?”-ban Sztálin úgy jellemzi a dialektika „tartalmát”, hogy egy szót sem szól ennek lényegéről: az ellentmondásról!! *Közvetve* azonban mégis foglalkozik vele, vitába szállva az anarchistákkal, akik szerint a dialektika — mivel azt állítja, hogy „egyazon dolog egyidejűleg jó is, meg rossz is” — a „szofizmák módszere”, „amelynek segítségével egyformán könnyen bizonyítható az igazság is, a hazugság is”.⁵²

Az a mód azonban, ahogyan itt Sztálin visszautasította az anarchisták ósdi vádjait (amióta dialektikus gondolkodás létezik, a metafizikusok mindig azzal vádolták, hogy a csűrés-csavarás, a szofizmák módszere), arról tanúskodik, hogy végeredményben nem értette meg az ellentmondás dialektikus tartalmát. Érvelése mindössze két példából áll. Az egyik a demokratikus köztársaság, amely „csak egyrészt jó, amikor lerombolja a hűbéri rendet, másrészt viszont rossz, amikor megszilárdítja a polgári rendet. Ezért mondjuk: amennyiben a demokratikus köztársaság lerombolja a hűbéri rendet, annyiban jó — és mi harcolunk érte, de amennyiben megszilárdítja a polgári rendet, annyiban rossz — és mi harcolunk ellene.” A másik példa a nyolcórás munkanap, „amely egyidejűleg 'jó' is, amennyiben erősíti a proletariátust, meg 'rossz' is, amennyiben megszilárdítja a bérmunka rendszerét”.⁵³ S a konklúzió: „... minden életjelenségnek két iránya van: pozitív és negatív, amelyek közül az elsőt meg kell védelmeznünk, a másodikat pedig vissza kell utasítanunk”.⁵⁴

Itt valóban minden világos és módfelett egyszerű. A baj csak az, hogy az anarchisták „klasszikusa”, *Proudhon* ugyanígy értelmezte a dialektikát. Sztálin nemcsak hogy úgy vitatkozott az anarchizmus grúz epigonjaival, hogy közben megfélemezett szellemi atyjukról, hanem egyenesen úgy, hogy — az anarchista ideológia vulgáris ellentmondás-interpretációja elleni harc közben — beleesett az anarchizmus atyamesterének *kifinomultabb* ellentmondás-interpretációjába.

Marx „A filozófia nyomorúsága” című művében így jellemezte a proudhoni „dialektikát”:

„Proudhon úr szerint minden közgazdasági kategóriának két oldala van: egy jó és egy rossz oldala. A kategóriákat úgy ítéli meg, mint a kispolgár a történelem nagy embereit: *Napoleon* nagy ember; sok jót tett, de sok rosszat is.

A *jó oldal* és a *rossz oldal*, az *előny* és a *hátrány* együttvéve alkotják Proudhon úr számára minden közgazdasági kategóriában az *ellentmondást*.

A megoldandó probléma: megőrizni a jó oldalt és kiküszöbölni a rosszat.

A *rabszolgaság* éppen olyan közgazdasági kategória, mint bármely másik. Tehát ennek is megvan a két oldala...

Miként lát hozzá Proudhon úr a rabszolgaság megmentéséhez? Fel fogja vetni a *problémát*: tartsuk meg e közgazdasági kategória jó oldalát és küszöböljük ki a rosszat.

Hegelnak nincs felvetni való problémája. Neki csak dialektikája van. Proudhon úrnak viszont a hegeli dialektikából csupán annak nyelvezete van

⁵² Sztálin: Művei I. 321. o.

⁵³ Uo. 322—323. o.

⁵⁴ Uo. 323. o.

meg. Nála a dialektikus mozgás csak a jónak és a rossznak dogmatikus megkülönböztetése. . . .

Két egymásnak ellentmondó oldal együttes létezése, harca, és egy új kategóriában való feloldódása — éppen ez a dialektikus mozgás. Mihelyt a problémát csupán úgy vetjük fel, hogy ki kell küszöbölni a rossz oldalt, már ezzel elvágjuk a dialektikus mozgást.”⁵⁵

S később bővebben is megmagyarázza ezt: „A feudális termelésnek is volt két antagonisztikus eleme, melyeket szintén a hűbériség *szép oldalának* és *rossz oldalának* neveznek, figyelmen kívül hagyva, hogy mindig a rossz oldal az, amely végül is diadalt arat a szép felett. Éppen a rossz oldal hozza létre a történelmet csináló mozgást azzal, hogy megteremti a harcot. Ha a közigazdászok a hűbériség uralmának idején, fellelkesülve . . . mindazon, ami a hűbériség szép oldala; azt a feladatot tűzték volna ki maguknak, hogy kiirtják mindazt, ami árnyékot vet erre a képre . . . mit értek volna el ezzel? Megsemmisítették volna a harc összes alkotó elemeit, csirájában elfojtották volna a burzsoázia kifejlődését. Arra az abszurd feladatra vállalkoztak volna, hogy kiküszöbölik a történelmet.”⁵⁶

Majd rátérve a burzsoá termelési viszonyokra, Marx világos példáját adja az ellentmondás *valóban dialektikus* felfogásának: „Napról napra nyilvánvalóbbá válik . . . hogy azoknak a termelési viszonyoknak, amelyekben a burzsoázia mozog, nem egységes, egyszerű, hanem kettős jellege van: hogy *ugyanazon viszonyok között* (kiemelés tőlem. Sz. A.), amelyek között a gazdagságot termelik, termelik a nyomorúságot is; hogy ugyanazon viszonyok között, amelyek között a termelőerők fejlődnek, van egy olyan erő is, amely az elnyomást termeli; hogy ezek a viszonyok a *polgári gazdagságot*, azaz a burzsoá osztály gazdagságát csak úgy termelik, hogy közben állandóan . . . kitermelnek egy folytonosan növekvő proletariátust.”⁵⁷

Az elmondottak önmagukért beszélnek. Az a sztálini értelmezés, mely az ellentmondást szétszakítja „jó” és „rossz” oldalra, melyekből „az elsőt meg kell védelmeznünk, a másodikat pedig vissza kell utasítanunk”, semmi-
ben sem különbözik Proudhon ellentmondás-felfogásától, hacsak abban nem, hogy Sztálinnál a hegeli dialektikának még a „nyelvezete” sincs meg. A forradalmi gyakorlat marxista értelmezése csak az lehet, hogy a burzsoá társadalom *ellentmondásainak* (és nem csupán azok „rossz” oldalának) megszüntetéséért harcolunk, hiszen az adott viszonyok között a „jó” és a „rossz” „oldalak” *elválaszthatatlanok* egymástól. Éppen ez különbözteti meg a marxista felfogást a reformizmustól, mely csupán a kapitalizmus „hibáit” szeretné kiküszöbölni anélkül, hogy magát a kapitalizmus alapvető ellentmondását akarná megszüntetni.

Hogyan veti fel mármost Sztálin az ellentmondás kérdését „A dialektikus és a történelmi materializmusról” című művében? Azt lehet mondani, hogy a kiindulópont itt is ugyanaz, hiszen az ellentmondást e művében is úgy értelmezi, hogy a jelenségeknek „megvan a maguk pozitív és negatív oldala, múltja és jövője, valamennyiükben vannak sorvadó és fejlődő elemek; hogy ezeknek az ellentéteknek a harca, az új és a régi, az elhaló és a születő, a sorvadó és a fejlődő között: ez a belső tartalma a fejlődési folyamatnak . . .”⁵⁸

⁵⁵ Marx—Engels Művei 4. Budapest, 1959., 126—127. o.

⁵⁶ Uo. 134. o.

⁵⁷ Uo. 135. o.

⁵⁸ Sztálin: A dialektikus és a történelmi materializmusról. Id. kiad. 637. o.

A különbség, korábbi felfogásához képest, csupán az: itt már nem mondja ki azt a következtetést, hogy a megoldás a pozitív oldal megvédelmezése és a negatív visszautasítása, hanem általánosságban utal arra, hogy „a magasabb felé fejlődés folyamata nem a jelenségek harmónikus kibontakozásának formájában megy végbe, hanem mint a tárgyokban és jelenségekben rejlő ellentmondások felfakadása, mint az ellentmondások alapján működő ellentétes tendenciák 'harca' ”.⁵⁹

Sztálin tehát itt is csak az egymást kizáró tendenciák harcáról beszél, és nem látja az ellentétek *egységének és harcának* dialektikáját, vagyis azt, hogy *egymást feltételező, egy tőről fakadó ellentétek harca jelenti a fejlődést*, hogy — Engels szavaival élve — „minden poláris ellentétet a két ellentétes pólus egymásra gyakorolt kölcsönhatása idéz elő, hogy e pólusok elválása és szembenállása csak összetartozásukon és egyesülésükön belül áll fenn, és megfordítva, egyesülésük csak elválásukban, összetartozásuk csak szembenállásukban ...”⁶⁰ — vagyis nem egymást metafizikusan kizáró, különválasztható „pozitív és negatív oldalak” alkotják az ellentmondást.

Sztálin: „Marxizmus és nyelvtudomány” című cikkében helyesen bírálta a marristák „osztálynyelv” koncepcióját, helyesen mutatott rá annak képtelenségére, hogy „ezek az elvtársak a burzsoázia és a proletariátus érdekeinek ellentétét, éles osztályharcukat, a társadalom szétesésének, az ellenséges osztályok közötti mindenféle kapcsolat megszakadásának tekintik”.⁶¹ Joggal volt azonban megütköznie és megbotránkozni ezeknek az elvtársaknak a metafizikusságán, hiszen az ellentétek harcának abszolútizált, merev értelmezését éppen ő alapozta meg. E koncepció kidolgozása „A dialektikus és a történelmi materializmusról” c. műben egyébként nem véletlenül esett egybe időbelileg az osztályharcnak a szocializmus felépítése utáni éleződését hirdető antileninista teóriával. Annak a gyakorlatnak, mely az osztályharc marxista értelmezését felcserélte a becsületes kommunisták elleni harccal és az ellentétek mesterséges kiélezésével, adekvát filozófiai vetülete volt az ellentmondás marxista értelmezésének eltorzítása, az ellentétek harcának merev, az egységet kizáró értelmezése. Erre már annak idején Fogarasi Béla is rámutatott.

Ismeretes, hogy Sztálin, miután „felvázolta” a dialektika, illetve a materializmus „alapvonásait”, mindkét esetben áttért tételeinek a társadalom életére, valamint a párt gyakorlati tevékenységére való „kiterjesztésére”. Az „Anarchizmus vagy szocializmus?”-ban általánosságban is leszögezi: „Világos, hogy a proletár szocializmus közvetlen következtetés a dialektikus materializmusból.”⁶² Az is közismert, hogy Sztálin szerint maga a történelmi materializmus sem más, mint „a dialektikus materializmus tételeinek kiterjesztése a társadalmi élet tanulmányozására, a dialektikus materializmus tételeinek alkalmazása a társadalmi élet jelenségeire, a társadalom tanulmányozására, a társadalom történetének tanulmányozására”.⁶³

A történelmi materializmus ilyen meghatározása, a társadalmi kérdések ilyen megközelítése, szerves következménye Sztálin szubjektivistikus rendszerezésének. Lenin merőben másként értelmezte a történelmi materializmust. A „Kik azok a 'népbarátok' ... ?”-ban genezisében vizsgálja meg a

⁵⁹ Uo.

⁶⁰ Engels: A természet dialektikája. Id. kiad. 82. o.

⁶¹ Sztálin: Marxizmus és nyelvtudomány. Szikra, 1950., 17. o.

⁶² Sztálin Művei I. 348. o.

⁶³ Sztálin: A dialektikus és a történelmi materializmusról. Id. kiad. 632. o.

történelmi materializmus létrejöttét, és rámutat arra, hogy Marx — az 1840-es években — először csak mint zseniális *hipotézist* mondta ki a materialista történelemfelfogás lényegét. A következő lépés az volt, hogy „Marx, miután ezt a hipotézist a negyvenes években kimondta, hozzáfog az anyag tényeken alapuló (ezt *nota bene*) tanulmányozásához”.⁶⁴ E munka gyümölcse volt „A tőke”. „Jelenleg — a 'Tőke' megjelenése óta — a materialista történelemfelfogás már nem feltevé, hanem tudományosan bebizonyított tétel, s amíg nincs más kísérlet, amely tudományosan magyarázná meg valamely társadalmi alakulat funkcionálását és fejlődését . . . addig a materialista történelemfelfogás egyet jelent a társadalomtudománnyal.”⁶⁵ — írta Lenin.

A történelmi materializmus mint tudományosan bizonyított elmélet, tehát — *nota bene* — a társadalmi valóság tényeken alapuló tanulmányozása útján jött létre, és éppen *nem úgy*, hogy a dialektikus materializmus *tételeit* „alkalmazták” a társadalmi élet jelenségeire. Ha ezt tették volna, akkor igaza lett volna Dühringnek és az orosz narodnyikoknak, akik éppen azzal vádolták Marxt, hogy a dialektikus materializmus *tételeinek* kellett „bábáskodniok” a materialista társadalomfelfogás megszületésében, és, ennek megfelelően, az nem egyéb, mint hit „egy elvont történelmi séma elkerülhetetlenségében”.⁶⁶

Ismeretes, hogy Engels és Lenin egyaránt a legélesebben visszautasította a történelmi materializmus ilyen szubjektivista, idealisztikus értelmezését. Engels rámutatott arra, hogy Marx a tőkés termelési folyamatot a történelmi-társadalmi valóság tanulmányozása alapján elemezte, s csak a történelmi-ökonómiai bizonyítás *befejezte után* utalt arra, hogy e folyamat „egy bizonyos dialektikai törvény szerint megy végbe . . . Tehát ismét pusztá hamisítás Dühring úr részéről, amikor azt állítja, hogy a tagadás tagadásának kell itt bábáskodnia, hogy segítségével hozzák világra a múlt méhéből a jövődőt, vagy hogy Marx azt követeli, hogy bárki is a tagadás tagadásának hitelére hagyja magát meggyőzetni a föld- és tőkeközösség szükségyszerűségéről . . .”⁶⁷

Hasonlóképpen foglalt állást Lenin: „Egyetlen marxista sem tekintette soha Marx elméletét holmi mindenkire kötelező történelefilozófiai sémának, többnek, mint egy bizonyos meghatározott társadalmi-gazdasági alakulat magyarázatának . . . Egyetlenegy marxista sem alapította soha szociáldemokrata nézeteit másra, mint arra, hogy megfelelnek-e a valóságnak és az adott, t. i. az orosz társadalmi és gazdasági viszonyok történetének, s nem is alapíthatta másra, mert ezt az elmélettel szemben támasztott követelményt maga Marx, a 'marxizmus' megalapítója mondta ki világosan és határozottan s tette meg az egész tan tengelyévé.”⁶⁸

Sztálin azonban, a klasszikusok teljesen világos és határozott állásfoglalása ellenére is, úgy tekintett a történelmi materializmusra, mint a dialektikus materializmus *tételeinek* deduktív „alkalmazása”, „kiterjesztése” útján nyert történelmi sémára. Mint mondottuk, Sztálin hibás koncepciója a dialektikus materializmus szubjektivistikus értelmezéséből következett. Miután nála a világnézeti jelleg háttérbe szorította a dialektikus materializmus *tételeinek objektív* alapját, magát a filozófia tudományát mint a valóság legáltalánosabb

⁶⁴ Lenin: Kik azok a 'népbarátok'? Művei I. 137—138. o.

⁶⁵ Uo. 139. o.

⁶⁶ Uo. 193. o.

⁶⁷ Engels: Anti-Dühring. Id. kiad. 128—129. o.

⁶⁸ Lenin Művei I. 194. o.

törvényeit; kézenfekvő volt számára, hogy a történelmi materializmus nem lehet más, mint a dialektikus materializmus „világszemléletének” kiterjesztése a társadalmi jelenségekre. Lenin: „Marx Károly” című cikkének „A materialista történelemfelfogás”-ról szóló fejezetében szintén beszél „az emberiség társadalmi életére alkalmazott materializmus”-ról, szintén használja „a materializmus következetes folytatása, a társadalmi jelenségek területére való kiterjesztése” kifejezést. Lenin azonban itt is — és különösen a korábban idézett helyeken — világosan utal arra, hogy ez *nem maga a történelmi materializmus*, hanem ennek csak *kiindulópontja*, az a „zseniális gondolat”, az a „hipotézis” — vagy ahogy itt mondja — az a „felfedezés”, amelyből kiindulva *hozzá lehetett fogni* a társadalom jelenségeinek tudományos vizsgálatához, a történelmi materializmus kiépítéséhez, vagyis a hipotézis bizonyításához. Ami tehát a marxizmus klasszikusai számára kiindulópont, igazolandó hipotézis volt, melyet fáradságos munkával kellett az objektív valóság tényei-ben bizonyítani, hogy létrejöhessen a történelmi materializmus mint *társadalomtudomány* — az Sztálin számára maga a végpont, maga az „épitmény”. Még formailag is jól érzékelteti ezt a sok „tehát”, amellyel deduktív úton „levonja” a dialektika, illetve a materializmus társadalmi következményeit. Azt a következtetést pl., hogy „a kapitalista rendszert fel lehet váltani szocialista rendszerrel ugyanúgy, ahogy a kapitalista rendszer annakidején felváltotta a feudális rendszert” — abból vonja le, hogy „a világ szakadatlan mozgásban és fejlődésben van... a régi elhalása és az új gyarapodása a fejlődés törvénye...”⁶⁹ Lenin rámutatott arra, hogy Marxnak ugyanezen „következtetés” bizonyítása *25 év munkájába került*, és ebben a munkában kizárólag a termelési viszonyok elemzésére szorítkozik, „anélkül, hogy a dolog tisztázása céljából egyetlenegyszer is olyan mozzanatokhoz folyamodnék, amelyek ezeken a termelési viszonyokon kívül állnak...”⁷⁰ Az előbbivel analóg módon „vezeti le” Sztálin, például, a forradalmak szükségszerűségét a mennyiségi változások minőségi változásokba való átcsapásának törvényéből, amely „következtetés” bizonyítása viszont — a szocialista forradalom megvalósítása vonatkozásában — Leninnek jelentette egész életművét, és amely szintén kizárólag az adott társadalmi valóság tényeinek elemzésére épült, hiszen csak ez adhatta meg a konkrét tudományos programot a szocialista forradalom megvalósítása számára. Mindebben természetesen Leninnek, éppúgy mint Marxnak, a dialektikus materializmus jelentette azt az elméleti bázist és módszert, amellyel hozzáfogtak a tények elemzéséhez. Az eredményt azonban amelyhez eljutottak, *nem ebből* vonták le, hanem kizárólag az objektív valóság *konkrét tényeiből*. (Mindezzel korántsem a deduktív módszer létjogosultságát tagadjuk, hanem csak azt a módot, ahogyan Sztálin a dedukciót alkalmazta, amikor ezzel *helyettesítette* a megvizsgálandó objektum konkrét elemzését.)

Ha „A dialektikus és a történelmi materializmusról” című mű történelmi materializmusról szóló részéből levonjuk a dedukció útján nyert tételeket, és a 3. pont („A történelmi materializmus”) tartalmára szorítkozunk, tulajdonképpen csupán „a társadalom anyagi életének feltételei” és „a termelés” sajátosságai maradnak meg. Eltekintve attól, hogy ez a történelmi materializmus körének megengedhetetlen leszűkítését jelenti, az a mód,

⁶⁹ Sztálin: A dialektikus és a történelmi materializmusról. 638. o.

⁷⁰ Lenin Művei I. 138. o.

ahogyan Sztálin „a” termelés sajátosságait elemzi, jórészt épp olyan üres általánosságokhoz vezet, mint azoknak a Marx által kigúnyolt teoretikusoknak az elmefuttatásai, akik *általában* „vizsgálták” „a” társadalmat. E részből megtudjuk, hogy a termelés „mindig változó és fejlődő állapotban van”,⁷¹ hogy „a fejlődés különböző fokain az emberek különböző termelési módokat alkalmaznak”,⁷² és, ennek megfelelően, az ősközösségben másféle termelési mód uralkodik, mint a rabszolgaság korában vagy mint a feudalizmusban. Megtudjuk továbbá, hogy a termelési viszonyok nem maradhatnak el „nagyon sokáig” a termelőerők növekedése mögött, mert ez esetben a termelőerők nem fejlődhetnek „teljes mértékben”.⁷³ Sztálin vázolja a társadalmi formák fejlődését is, és *általánosságban* hangsúlyozza ebben a termelőerők fejlődésének szerepét, de — a kapitalista viszonyokat kivéve — nem mutatja ki *konkrétan*, hogy a termelőerők *adott* színvonala hogyan vezetett szükségszerűen a termelési viszonyok *adott* típusához, azaz, hogy pl. az ősközösséget miért követte éppen a rabszolgatartó társadalom és miért nem — mondjuk — a feudalizmus? Mindez már csak azért is helytelen, mert a történelem nem azt bizonyítja, hogy az ismert társadalmi formákon minden országnak keresztül kellett mennie. *Általános sémákkal* nem lehet megmagyarázni, hogy miért alakult ki a rabszolgatársadalom a görögöknél, de ugyanakkor miért nem jött létre pl. a magyar társadalom fejlődésében. Itt csak a termelőerők és a termelési viszonyok közti kapcsolat *konkrét*, tartalmi elemzése, és a külső körülményekkel való bonyolult kölcsönhatásának figyelembevétele adhat útbaigazítást.⁷⁴

A történelmi fejlődés sematikus vizsgálata azután a termelés „harmadik sajátosságánál” bosszulja meg magát. Sztálin itt arról beszél, hogy az új termelési viszonyok „a régi rendszer keretei között” keletkeznek, még hozzá „spontánul, öntudatlanul, az emberek akarától függetlenül”.⁷⁵ Nem beszélve most arról, hogy a „spontán” és az „ember akarától függetlenül” korántsem szinonimák — Sztálin itt figyelmen kívül hagyta, hogy a termelésnek ez a „sajátossága” legfeljebb csak az osztálytársadalmakra jellemző, de semmiképpen sem a *szocialista* termelési viszonyok kialakulására, így már csak ezért sem jellemezheti *általánosságban* a termelést. Ezt egyébként Sztálin — Lenin nyomán — „A leninizmus kérdéseire” című műve IV. fejezetében 1926-ban maga is hangsúlyozta, amikor a polgári és a proletárforradalom közötti első különbségről beszélt.

*

Végezetül beszélünk kell Sztálin két utolsó elméleti munkája — a „Marxizmus és a nyelvtudomány”, valamint „A szocializmus közgazdasági

⁷¹ Sztálin: A dialektikus és a történelmi materializmusról. 652. o.

⁷² Uo.

⁷³ Uo. 653. o.

⁷⁴ Az „Anarchizmus vagy szocializmus?”-ban Sztálin egy helyen megkísérli a kapcsolatot *konkrét* elemzését, ez azonban balul üt ki. Először is a termelőerők és termelési viszonyok kapcsolata helyett „a tulajdon formája” és a „termelés formája” (?) közti összefüggésről beszél, s ráadásul még a feje tetejére is állítja a helyes viszonyt, amikor pl. felteszi azt a kérdést, hogy miért alakult ki „a tulajdon egyéni (magán)” jellege, s azt válaszolja: „Azért, mert a termelés egyénivé lett, mindenki saját magára kezdett dolgozni, a maga zugába vonulva.” (Sztálin Művei I. 355–356. o.) Valójában, világos, hogy nem *azért* alakult ki a magántulajdon, mert a termelés egyénivé lett, hanem éppen fordítva, *azért* lett a termelés egyénivé, mert létrejött a magántulajdon.

⁷⁵ Sztálin: A dialektikus és a történelmi materializmusról. Id. kiad. 660. o.

problémái a Szovjetunióban” — filozófiai tartalmáról. E művek filozófiai torzításai már nagyjából tisztázottak, úgy hogy mi itt csak a még tisztázatlan problémákra szorítkozunk.

Mind a két munkára az jellemző, hogy az alkotó marxizmus *igényével* lép fel bizonyos vulgáris koncepciók ellen, melyek bírálata feltétlenül helyes és szükséges volt, de az a platform, amelyről a kritika elhangzik, lényegében maga is vulgáris és inkább a kinyilatkoztatásra, mint marxista érvelésre emlékeztet. Sztálin kétségtelenül joggal gúnyolta ki a marristák „osztálynyelv” koncepcióját (bár — mint utaltunk rá — ő fektette le az ellentétek harcának metafizikus értelmezését), és általában is joggal bírálta azt a sematikus felfogást, amely *minden* tudati jelenséget osztályjellegűnek tart, és ezért a felépítményhez sorol. Helyesen foglalt állást Sztálin akkor is, amikor bírálta az ugrásnak a robbanásszerű változással való azonosítását, ezzel azonban egyáltalán nem „fejlesztette tovább” a marxista filozófiát — mint az állították —, hanem csak *visszatért* a marxizmus klasszikusainak álláspontjához.

Amikor viszont kifejti az alap és a felépítmény viszonyának általa helyesnek tartott felfogását, rendkívül zavaros, ellentmondásos koncepcióval áll elő, és ezzel olyan skolasztikus vitáknak vetette el a magvát, melyek nem sokban különböztek az általa bírált marristák vitáitól.

Sztálin az alap és a felépítmény fogalmának meghatározásából indul ki. E szerint: „Az alap: a társadalom gazdasági rendje, a társadalom fejlődésének adott szakaszában.”⁷⁶ A „gazdasági rend” fogalmán egyértelműen csak az *uralkodó* termelési viszonyok értendők, és Sztálin itt valóban ilyen értelemben beszélt a „hűbéri rend” alapjáról, a kapitalista és a szocialista alapról, melyeknek mindnek megvan „a saját, neki megfelelő felépítménye”. A „gazdasági rend” fogalma az adott társadalmi-gazdasági formáció *alapvető* termelési viszonyait kifejező *rendszerre* utal, és ezért legtöbbször úgy értelmezték e sztálini formulát, hogy a feudalizmus „alapja” e szerint csak a földesúrjobbágy viszony, a kapitalizmusé a tőkés-bérmunkás viszony stb., hiszen e viszonyok határozzák meg az adott társadalmak „gazdasági rendjét”.

Sztálin további fejtegetései azonban már más értelmet adnak az alapnak. Amikor a felépítmény sajátosságairól beszél, kiemeli, hogy „miután létrejött, hatalmas cselekvő erővé válik, tevékenyen hozzájárul alapjának kialakulásához, megerősödéséhez, mindent megtesz, hogy segítsen az új rendnek a régi alap és a régi osztályok felszámolásában és megszüntetésében... Mihelyt a felépítmény lemond erről a kisegítő szerepéről, mihelyt a felépítmény a maga alapja aktív védelmének álláspontjáról a közömbösség álláspontjára helyezkedik saját alapja irányában... legott elveszti felépítmény minőségét és megszűnik felépítmény lenni.”⁷⁷

Szemmel látható, hogy Sztálin itt más értelemben beszél az alapról, hiszen az uralkodó termelési viszonyok mellett kialakuló új termelési viszonyokat is „alap”-nak nevezi, mikor ezek felépítményének fő funkcióját abban jelöli meg, hogy „segítsen az új rendnek a régi alap és a régi osztályok felszámolásában és megszüntetésében... tevékenyen küzdjön a régi, önmagát túlélő alapnak és régi felépítményének felszámolásáért”.⁷⁸ S a nyelv vonat-

⁷⁶ Sztálin: Marxizmus és nyelvtudomány. Id. kiad. 6. o.

⁷⁷ Uo. 7. o.

⁷⁸ Uo.

kozásában külön is kiemeli, hogy azt „nem a régi vagy az új alap hozza létre egy adott társadalmon belül...”⁷⁹ Eszerint tehát pl. a tőkés viszonyokkal terhes feudális társadalomban két alap van (és ennek megfelelően két felépítmény): „a régi, önmagát túlélő” hűbéri alap és az „új rend”, a tőkés alap. Ha azonban ez igaz, akkor az alap mégsem egyértelmű a társadalom fejlődése adott szakaszának *gazdasági rendjével*, vagyis a sztálini kiinduló meghatározás helytelen. Gazdasági *rend* ugyanis adott társadalomban, adott időben csak *egy* lehet. Ha azonban elvetjük az alap fogalmának azonosítását a gazdasági renddel, és adott társadalmi formáción belül annyi „alapról” — és ennek megfelelően annyi felépítményről — beszélünk, ahány típusú termelési viszony található az adott társadalomban — akkor mi marad az „alap” fogalmából? Ha az alap egyszerűen csak adott termelési viszony típust jelent, de nem határozza meg a társadalom *egészének* felépítményét, akkor csak egy mesterségesen kreált műszó, amely semmivel sem mond többet a termelési viszony fogalmánál. Ha egy adott társadalomnak két, sőt több alapja is lehet, akkor ez egyértelmű azzal, hogy a maga konkrét totalitásában *nincs alapja*. Sztálin — későbbi művében — természetesen tartotta, hogy adott társadalmi formációnak csak egy alaptörvénye lehet, és „hihetetlennek”, képtelennek bélyegezte Jarosenko koncepcióját, aki több alaptörvényről beszélt, hiszen ez „ellentmond magának az alaptörvény szó fogalmának”⁸⁰ Mindez valóban logikus. *Ha van* a társadalmi formációknak „alaptörvényük” — akkor ez valóban csak *egy* lehet. *Ugyanez áll azonban a gazdasági alap fogalmára is.*

Látható tehát, hogy Sztálin két formulája nemcsak egymással nem egyeztethető össze, hanem külön-külön önmagukban véve is helytelenek. Nem lehet az alapot azonosítani a gazdasági renddel, mert akkor az ezzel szemben álló, a régi méhében kialakuló új termelési viszonyokat képviselő eszméket kirekesztjük az adott alap felépítményének fogalmából, hiszen ezeknek nem lehet a fennálló *gazdasági rend* az alapjuk. (A polgári liberalizmus eszméinek pl. nem lehetett alapja a földesúr-jobbágy viszonyon alapuló hűbéri gazdasági rend.) Azt sem lehet azonban állítani, hogy a bomló társadalmakban két egymással szemben álló alap (és ennek megfelelően két, egymással szemben álló felépítmény) van, mert ez ellentmond az alap és a felépítmény fogalmának, társadalmi lényegének.

Ez a dilemma azonban csak Sztálin koncepciójában, nem pedig a valóságban létezik. Marx számára — aki „A politikai gazdaságtan bírálatához” című műve előszavában a történelem materialista felfogásának és ezen belül az alap és felépítmény viszonyának lényegét felvázolta — itt nincs semmiféle dilemma. Idézzük Marx közismert szavait: „Életük társadalmi termelésében az emberek meghatározott, szükségszerű, akaratuktól független viszonyokba, termelési viszonyokba lépnek, amelyek anyagi termelőerők meghatározott fejlődési fokának felelnek meg. E *termelési viszonyok összessége* alkotja a társadalom gazdasági szerkezetét, azt a reális *alapot*, amelyen a jogi és politikai felépítmény emelkedik és amelynek meghatározott társadalmi tudatformák felelnek meg... A társadalom anyagi termelőerői, fejlődésük bizonyos fokán, ellentmondásba jutnak a meglévő termelési viszonyokkal... Ekkor a társadalmi forradalom korszaka következik be. A gazdasági alap megváltozásával

⁷⁹ Uo. 7–8. o.

⁸⁰ Sztálin: A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban. Szikra, 1952., 73. o.

lassabban vagy gyorsabban forradalmi átalakuláson megy át az egész óriási felépítmény.”⁸¹ (Kiemelések tőlem. Sz. A.)

Marx megfogalmazásából világosan kiderül, hogy

1) az alap *nem* „a társadalom gazdasági rendje”, hanem a termelési viszonyok *összessége*, vagyis nemcsak az adott társadalom minőségét meghatározó *uralkodó* termelési viszonyokat foglalja magában, hanem az *összes* termelési viszonyokat.

2) a fentieknek megfelelően, minden társadalmi formációnak csak *egy* gazdasági alapja (és ennek megfelelően csak *egy* felépítménye) van, mely az osztálytársadalmakban az ellentétes vagy különböző típusú termelési viszonyok (és — a felépítményen belül —, ennek megfelelően, az ellentétes vagy különböző típusú eszmék) *ellentmondásos egésze*. „Minden társadalom termelési viszonyai egy egészet alkotnak” — írja Marx „A filozófia nyomorúságá”-ban is. A társadalmat egy olyan „testhez” hasonlítja, amelyben „minden viszony egyidejűleg létezik és egymásra támaszkodik.”⁸²

A szemben álló osztályok gazdasági, politikai és ideológiai harca tehát nem az új és a régi „alap”, illetve „felépítmény” közti harc, hanem az alap (illetve a felépítmény) belső ellentmondásosságának kifejeződése. Ez az ellentmondás egyrészt az egyes termelési viszonyokat hordozó osztályok ellentétéből, másrészt a különböző termelési viszonyok közötti ellentétből adódik. A konkrét elemzésben természetesen mindezt mozgásában, fejlődésében, kölcsönhatásában kell megvizsgálni, hiszen a belső ellentétek más hangsúllyal vetődnek fel az éppen kialakult, mint a bomló társadalmakban, és ezen belül is másként a kapitalizmus előtti formációkban, melyekre a termelési viszonyok heterogenitása jellemző, mint a kapitalizmusban, amelyre viszont a termelési viszonyok leegyszerűsödése nyomja rá bélyegét,⁸³ és megint másként a kizsákmányolásmentes termelési viszonyok kialakulási és fejlődési folyamatában. Azt is látni kell, hogy az alapon belül a gazdasági rendet meghatározó termelési viszonyok játsszák a döntő szerepet, e körül kristályosodnak ki a többi termelési viszonyok, és ezért az alap minőségi megváltozásának forradalmi folyamata az adott társadalom minőségét meghatározó termelési viszonyok megdöntésével és az új termelési viszony uralkodóvá válásával kezdődik. Ez alakítja ki azután — új kristályosodási pontként — maga körül a termelési viszonyok rendszerének új minőségű szövevényét, az új társadalom alapját. „Új termelőerők megszervezésével az emberek megváltoztatják termelési módjukat, és a termelési módnak, létfenntartásuk módjának megváltoztatásával megváltoztatják valamennyi társadalmi viszonyukat” — írja Marx.⁸⁴

Mindez, természetesen, maga is csak egyszerűsített, sematikus képe a valóságos folyamat bonyolultságának és sokrétűségének. De ilyen minőségében is érzékelteti talán, hogy mennyire bonyolultabb folyamatról van itt szó, mint ahogy azt Sztálin elképzelte. Különösen áll ez a felépítmény változására, amit Sztálin sommásan elintéz azzal, hogy „rövid életű, meg-

⁸¹ Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához. Előszó. Szikra, 1953., 4–5. o.

⁸² Marx—Engels Művei 4. 125. o.

⁸³ „... a burzsoázia korát az jellemzi, hogy az osztályellentéteket egyszerűsítette. Az egész társadalom mindinkább két nagy ellenséges táborra szakad, két nagy, egymással homlokegyenest szembenálló osztályra: burzsoáziára és proletariátusra” — írja a Kommunista Kiáltvány. (Marx—Engels Válogatott Művek I. Szikra, 1949., 11–12. o.)

⁸⁴ Marx—Engels Művei 4. 125. o.

szűnik és eltűnik az adott alap megszűnésével és eltűnésével”.⁸⁵ Mennyire árnyaltabb, pontosabb az a marxi megfogalmazás, mely szerint az alap megváltozásával *lassabban vagy gyorsabban forradalmi átalakuláson megy át* a felépítmény. Ha arra gondolunk, hogy a felépítmény olyan elemei, mint pl. az erkölcs vagy a művészet, milyen sokáig elmaradhatnak az alapon bekövetkezett változástól — nagyon is indokoltnak bizonyul a megfogalmazás árnyaltsága! Másrészt, ha tudjuk, hogy az alap az adott termelési viszonyok összessége, világossá válik, hogy az alap megváltozása nem zárja ki annak lehetőségét, hogy bizonyos periférikus termelési viszonyok, mint pl. a kisártermelés viszonyai, átmenjenek egyik gazdasági alaptól a másikba, és lényegtelen változásokkal magukkal vigyék az e viszonyoknak megfelelő eszméket is. Ez is egyik forrása a felépítmény egyes elemei konzervativizmusának.

Végezetül még egy általános megjegyzés, mely átvezet bennünket utolsó kérdésünkhöz, a törvények sztálini értelmezéséhez. A történelmi materializmus kérdéseinek az a történelemfilozófiai sémákra emlékeztető tárgyalása, melyet már „A dialektikus és a történelmi materializmusról”-ban láttunk, itt még élesebben jelentkezik. A „Marxizmus és nyelvtudomány”-ban már jóformán egyetlen szó sem esik magáról a történelmet formáló emberekről, akik *megváltotatják* a termelési viszonyokat, akik *létrehozzák* az alapot és felépítményt. A „Marxizmus és nyelvtudomány”-t olvasva úgy tűnik, mintha a történelem elvont kategóriák mozgásából állna. Az alap létrehozza a felépítményt, a felépítmény szolgálja az alapot, a felépítmény megszűnik az alap megszűnésével stb. E fejtegetésekben az „alap”, a „felépítmény”, a „társadalom” válnak *szubjektumokká*. Így pl. Sztálin azt írja, hogy az alap és a felépítmény abban különböznek, hogy míg „az alap a társadalmat gazdaságilag szolgálja”, addig a felépítmény eszmeileg.⁸⁶ Az alap tehát a társadalmat, a felépítmény viszont az alapot „szolgálja”, hiszen az alap „éppen azért hozza létre a felépítményt, hogy ez szolgálatára legyen”, a felépítmény viszont a maga részéről ezt azzal viszonzja, hogy „mindent megtesz, hogy segítsen az új rendnek”. A kategóriák tehát létrehozzák, segítik, szolgálják egymást vagy éppen harcolnak egymás ellen. Hogy itt nemcsak stiláris modorosságról van szó, azt „A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban” című munka törvénykoncepciója bizonyítja a legjobban. Itt válik ugyanis teljesen világossá, hogy *a társadalmi folyamatok történetfilozófiai sémaként való tárgyalása Sztálinnál a valóság kettős eltorzulásához vezet: egyrészt eltünteti a történelemből a valódi szubjektumot, a történelem formáló embert, másrészt viszont — éppen ezért — a közgazdasági kategóriákat ruházza fel az emberi tevékenységre jellemző mozgással, aktivitással, teleologizmussal.*

„A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban” című művel kizárólag ebből a szempontból fogunk foglalkozni, és nem érintjük itt a sztálini törvénykoncepció közgazdasági következményeit.

*

A társadalmi törvények helytelen értelmezése Sztálinnál ott kezdődik, amikor eltünteti a természeti és a társadalmi törvények objektív jellegé-

⁸⁵ Sztálin: Marxizmus és nyelvtudomány. 9. o.

⁸⁶ Uo. 33. o.

nek azonosságán belüli *különbséget*. A törvények e két fajtája között csupán az alábbi — lényegét nem érintő — különbségeket jelöli meg:

1. „A politikai gazdaságtan egyik sajátossága abban áll, hogy törvényei, a természettudomány törvényeitől eltérően, nem hosszú életűek, hogy ezek a törvények — legalábbis többségükben — meghatározott történelmi időszak folyamán hatnak, azután pedig új törvényeknek adják át helyüket.”⁸⁷

2. „Eltérően a természettudomány törvényeitől, ahol egy új törvény felfedezése és alkalmazása többé-kevésbé simán megy végbe, gazdasági téren egy olyan új törvény felfedezése és alkalmazása, amely a társadalom magukat túlélt erőinek érdekeit sérti, ezeknek az erőknek legerősebb ellenállásába ütközik.”⁸⁸

Az első „különbség” elemzéséhez még visszatérünk majd; most csupán annyit jegyezzünk meg: ez csak más szavakkal fejezi ki azt az ismert körülményt, hogy egyik esetben a természet, a másik esetben a társadalom folyamatairól van szó, s így a dolog természetéből következik élettartamuk különbözősége. A másodikként megjelölt eltérés viszont egyáltalán nem érinti az anyagi valóság törvényeinek objektíve létező különbségét. A feltárás különböző nehézségének ugyan valóban van objektív osztályalapja, ez azonban csak a feltárássra, a törvény tudati tükröződésére vonatkozik, de nem tartozik hozzá az objektív törvények immanens különbségéhez. Másrészt ez a különbség csak az osztálytársadalmakban áll fenn. A természeti és a társadalmi törvények akkor is különbözni fognak egymástól, amikor az utóbbiak feltárása nem hogy nehezebb, hanem esetleg — a kommunista társadalom viszonyainak áttekinthetősége, az osztályok megszűnése folytán — könnyebb lesz.

Sztálin a természeti és a társadalmi törvények különbségének éppen a lényegét negligálta, azt, amit Engels a „Feuerbach...” IV. fejezetében a következőképpen fogalmazott meg: szemben a természettel, ahol „csupa tudattalan vak hatóerő hat egymásra, melyeknek kölcsönös játékában érvényesül az általános törvény” — a társadalomban „emberek cselekszenek, csupa tudattal rendelkező, megfontolással vagy szenvedéllyel cselekvő, határozott célokat követő ember: semmi sem történik tudatos szándék, kitűzött cél nélkül”.

Természetesen mindez „semmit sem változtathat azon a tényen, hogy a történelem menetét belső általános törvények szabályozzák”. Ugyanis annak ellenére, hogy a társadalomban minden tudatos szándékkal történik; „a számtalan egyes akarat és cselekedet összeütközései a történelem terén oly állapotot idéznek elő, amely teljesen hasonló a tudattalan természetben uralkodó állapothoz. A cselekedetek céljait akarják, de azokat az eredményeket, amelyek a cselekedetekből valóban következnek, nem akarják... Az emberek úgy csinálják történelmüket, bárhogy alakuljon is az, hogy mindegyikük saját, tudatosan szándékolt céljait követi és a történelem nem egyéb, mint ezeknek a különböző irányokban ható erőknek és a kívüllagra gyakorolt számos behatásuknak eredője”.

Engels gondolatmenetéből világosan kiderül: a társadalmi törvények megkülönböztető sajátossága, első megközelítésben abban áll, hogy szemben a természeti törvényekkel, melyek spontán, tudattalan viszonyokat tartalmaznak — emberi viszonyokat, emberek meghatározott és ugyanakkor

⁸⁷ Sztálin: A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban. 8. o.

⁸⁸ Uo. 10. o.

akaratos tevékenységét fejezik ki. Bármelyik társadalmi törvényt vizsgáljuk is, mindegyik feltételezi a tömegek *akaratos* és ugyanakkor anyagi viszonyaik által *determinált* mozgását.

Sztálin tehát éppen a lényegét nem látta, azt, hogy a *társadalmi törvényszerűségeket az emberek tevékenységében kell keresni*, hogy az objektív jelleg itt nem választható külön az emberek tevékenységétől. Ez az alapja annak a torzításnak, hogy a reálisan létező törvényeket elszakítja „profán” alapjuktól, az emberek tevékenységétől, és elvont kategóriaként vizsgálja őket.

Ennek első következményeként megsérti a törvények történelmi jellegének marxista értelmezését. Közvetlenül azután, hogy a „politikai gazdaságtan” törvényeinek a „természettudomány” törvényeitől eltérő sajátosságát abban jelölte meg, hogy „nem hosszú életűek . . . meghatározott történelmi időszak folyamán hatnak, azután pedig új törvényeknek adják át helyüket”, a következőket írja: „De ezek a törvények nem semmisülnek meg, hanem az új gazdasági viszonyok folytán elvesztik érvényüket és letűnnek a színről, hogy helyet adjanak új törvényeknek, amelyek nem az emberi akarat teremtményei, hanem az új gazdasági viszonyok talaján keletkeznek.”⁸⁹

Az idézet első részében Sztálin a *politikai gazdaságtan* törvényeiről állítja, hogy — a *természettudomány* törvényeitől eltérően — „nem hosszú életűek”, mert többségükben csak „meghatározott történelmi időszak folyamán hatnak, azután pedig új törvényeknek adják át helyüket”. Ezzel szemben világos, hogy a törvények történelmi léte, ilyen értelemben, csak *objektív valóságokra* vonatkozik, a törvény mint *tudományos kategória* nem „adja át a helyét” az új viszonyok lényegét kifejező törvényeknek, hanem továbbra is része marad a tudománynak. A kapitalizmus politikai gazdaságtanának törvényeit akkor is tanítani fogják, amikor a kapitalista társadalom már rég a történelem süllyesztőjében lesz. Az idézett mondat tehát *helyesen* így hangzanék: *A termelési (gazdasági) viszonyok* egyik sajátossága abban áll, hogy törvényei, a *természet* törvényeitől eltérően, nem hosszú életűek stb. A fentiekkel kapcsolatban azt az ellenvetést lehetne tenni, hogy Sztálin a tudomány törvényeit *objektív valóságuk* értelmében használta, és így legfeljebb terminológiai pontatlanságról lehet szó, nem pedig elvi hibáról. Ezt látszik alátámasztani az idézett rész második mondata is, melyben azt olvashatjuk, hogy a törvények az új *gazdasági viszonyok* folytán adják át helyüket az új törvényeknek, melyek az új *gazdasági viszonyok* talaján keletkeznek. Ha azonban ez így van, és Sztálin valóban csak objektív valóságuk értelmében beszélt a politikai gazdaságtan és a természettudomány törvényeiről, akkor viszont hogyan értsük azon szavait, melyek szerint ezek a törvények „nem semmisülnek meg”, hanem az új viszonyok folytán „elvesztik érvényüket és letűnnek a színről”? Hogyan lehet akkor ezt összeegyeztetni a törvények *történelmi jellegével* és *objektivitásával*? Világos ugyanis, hogy ha a törvények az objektív anyagi valóságban léteznek reálisan, akkor maguk is alá vannak vetve az anyagi világ fejlődésének, változásának. Ha a valóságban szakadatlan minőségi változások mennek végbe, vagyis a fejlődés folyamán a jelenségek régi minősége — mint ilyen — megsemmisül, és új minőségű jelenségek születnek, akkor ezzel együtt meg kell semmisülniök a régi minőségi állapotot kifejező törvényeknek is, és létre kell jönniök az új minőségi állapot törvényeinek. Mindez világosan következik abból, hogy a törvényeknek nincs az anyagi valóság-

⁸⁹ Uo. 8. o.

tól független reális létezésük. Annak a disztinkciónak, hogy a törvények „elvesztik érvényüket és letűnnek a színről”, de „nem semmisülnek meg”, csak akkor van értelme, ha *eszmei létezésüket azonosítják reális létezésükkel*. *Eszmeileg* egy törvény igaz volta független attól, hogy léteznek-e még azok a jelenségek, amelyekre vonatkozik, vagy sem. Ha (megfelelő számú gyakorlati tapasztalat alapján) absztraháló képességem már kialakult, elgondolhatok valamely törvényt anélkül is, hogy jelen lennének azok az anyagi jelenségek, melyekben a törvény reálisan létezik vagy létezett. A természetes kiválogatódás darwini törvényeinek tudományos igazságán mit sem fog változtatni az, ha e törvény reális léte megszűnik annak folytán, hogy Földünk egészét mesterségesen kitenyészített állatokkal és növényekkel népesítjük be. *Eszmeileg*, mint *tudományos igazság*, e törvény ettől függetlenül tovább fog élni, bár reális valóságában megszűnik létezni. Ez azonban két merőben különböző egzisztenciá. Ha feltesszük azt a kérdést, hogy *hol* vannak azok a törvények, amelyek — Sztálin szerint — nem semmisültek meg, csupán elvesztették érvényüket, letűntek a színről — rögtön világossá válik, hogy amennyiben e törvények létezési szférájuk egészében „letűntek a színről”, csak a tudatunkban, a tudományok absztrakcióiban léteznek, *vagyis nem reálisan, hanem csupán eszmeileg*. *Ilyen minőségükben* azonban nem veszítették el érvényüket és nem tűntek le a színről, hiszen *a tudomány változatlanul számon tartja őket*.⁹⁰ Akárhogy is magyarázzuk tehát az idézett sztálini formulát, mindenképpen hibás. Ha a törvények *eszmei* létéről beszélt, akkor nincs értelme a hosszú és rövid életű törvények megkülönböztetésének, valamint annak, hogy a törvények elvesztik érvényüket és letűnnek a színről. Ha viszont a törvények *reális, objektív* létre gondolt, akkor nincs értelme annak, hogy a valóságban sehol sem működő, sehol sem érvényesülő törvény „nem semmisült meg”. Engels általában is, de különösen a gazdasági viszonyok területén hangsúlyozza a törvények történelmi jellegének azt az egyetlen következetes materialista felfogását, mely szerint a gazdasági törvények „történelmi, keletkező és elmúló törvények”.⁹¹ A klasszikusok éppen azt hangsúlyozták, hogy az objektív törvények csak addig léteznek, amíg a megfelelő anyagi viszonyok fennállnak. A „letűnés” és a „megszűnés” között Sztálin által felállított disztinkció abból fakad, hogy a törvénynek mint tudományos absztrakciónak sajátosságaiból kiragadta a „halhatatlanság” vonását, az anyagi valóság objektív törvényeiből pedig ezek hatásának, működésének történelmiségét, és a két tényezőt egy formulába egyesítve, hol az egyik, hol a másik területre alkalmazta. Érthető, hogy az így létrejött eklektikus formula a törvények egyik fajtájára sem érvényes.

A társadalmi törvények és az emberek tevékenységének szétszakítása azután ott jut el a csúcspontjára, amikor fejtegetéseiben a törvények önálló életet kezdenek élni, sőt ezek határozzák meg, eleve meglévő fátumként, az emberek tevékenységét. Jól látható ez a következő gondolatmenetben:

⁹⁰ Ha Sztálin arra gondolt, hogy a törvények azért nem semmisülnek meg, mert más égitesteken, ahol hasonló viszonyok vannak, létezhetnek, akkor viszont nincs értelme annak az állításnak, hogy e törvények elvesztették érvényüket és letűntek a színről. *Ha létezési szférájuk a Föld volt*, és itt valóban „letűntek a színről”, akkor *meg-semmisültek*, mert akkor valóban sehol sem léteznek. *Ha viszont nem a Föld volt létezési szférájuk, és csupán a Földön nem érvényesülnek a törvényben rögzített viszonyok*, akkor azt sem állíthatom, hogy a *törvény* vesztette el érvényét és tűnt le a színről, mint ahogy nem beszélhetek a mocsár törvényeinek letűnéséről egy mocsár lecsapolása után.

⁹¹ Marx—Engels Válogatott levelek. Id. kiad. 197. o.

„A Szovjethatalom, arra a gazdasági törvényre támaszkodva, hogy a termelési viszonyoknak feltétlenül összhangban kell lenniök a termelőerők jellegével, társadalmiasította a termelési eszközöket, . . . megteremtette a gazdaság szocialista formáit. Ha ez a törvény nem lett volna, és nem támaszkodtunk volna rá, a Szovjethatalom nem tudta volna teljesíteni feladatát.

Az a gazdasági törvény, hogy a termelési viszonyoknak feltétlenül összhangban kell lenniök a termelőerők jellegével, már régóta igyekszik utat törni magának a kapitalista országokban. Hogy nem tört még utat magának és nem érvényesül szabadon, ennek az az oka, hogy a társadalom magukat túlélte erőinek rendkívül erős ellenállásába ütközik . . . Olyan erőre, olyan társadalmi erőre van tehát szükség, amely képes leküzdeni ezt az ellenállást. Országunkban akadt ilyen erő: a társadalom túlnyomó többségének, a munkásosztálynak és a parasztságnak a szövetsége. Más országokban, a tőkés országokban, ilyen erő még nem akadt. Ez a titka annak, hogy a Szovjethatalomnak sikerült szétzúznia a társadalom régi erőit, és hogy minálunk teljesen szabadon érvényesült az a gazdasági törvény, hogy a termelési viszonyoknak feltétlenül összhangban kell lenniök a termelőerők jellegével.”⁹²

A gondolatmenet tehát a következő: A kapitalizmusban ellentmondás áll fenn a termelőerők és a termelési viszonyok között. Ugyanakkor adva van egy gazdasági törvény: a termelőerők és a termelési viszonyok kötelező összhangjának törvénye, amelyre „támaszkodni” lehet, amelyeket „fel lehet használni”. Az uralkodó osztályok akadályozzák ennek a törvénynek az érvényesülését, az elnyomott osztályok pedig elősegítik. Miután Oroszországban az elnyomottak voltak az erősebbek, sikerült biztosítani a törvény szabad érvényesülését.

Az egész fejtegetésből világosan kiténik az a koncepció, hogy a társadalmi törvény az emberektől függetlenül létezik, és a forradalmi osztályok harcolnak elnyomók ellen a törvény uralomra segítése érdekében. Ahol erősebbek a forradalmi erők, ott sikerült érvényesíteni a törvényt, ahol nincsenek ilyen erők, ott a törvény érvényesülése várat magára. A valóságban viszont a termelőerők és a termelési viszonyok összhangjának törvénye — az antagonisztikus társadalmakban — az elnyomott tömegek forradalmi harcának törvényszerűségét fejezi ki. *Magában a tömegek forradalmi harcában van a törvényszerűség*, nem azon kívül, mint valami önálló életet élő absztrakció, amely, *mivel létezik*, lehetőséget ad megvalósítására, felhasználására. A termelőerők és a termelési viszonyok antagonizmusa osztályok antagonizmusában fejeződik ki. Mint Marx írja: „Az emberek sohasem mondanak le arról, amit már megszereztek, de ez nem jelenti azt, hogy sohasem mondanak le arról a társadalmi formáról, amelyben bizonyos termelőerőket megszereztek. Éppen ellenkezőleg. Hogy az elért eredmény veszendőbe ne menjen, hogy a civilizáció gyümölcseit el ne veszítsék, az emberek kénytelenek valamennyi hagyományos társadalmi formájukat megváltoztatni, míhelyt érintkezésük módja . . . nem felel meg többé a megszerzett termelőerőknek.”⁹³ (Kiemelés tőlem. Sz. A.) *Ez a törvényszerűség fejeződik ki a termelőerők és a termelési viszonyok összhangjának törvényében!*

Sztálin teljesen egyértelműen fejt ki hibás álláspontját a Szanyina és Venzser elvtársaknak adott „Válasz”-ban: „Objektíven, *rajtunk kívül*, az em-

⁹² Sztálin: A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban. 10. o.

⁹³ Marx — Engels Válogatott levelek. 29 — 30. o.

berek akaratától és tudatától függetlenül léteznek-e a gazdasági fejlődés törvényszerűségei? A marxizmus erre a kérdésre igenlő választ ad. A marxizmus azt tartja, hogy a szocializmus politikai gazdaságtanának törvényei a *rajtunk kívül létező* objektív törvényszerűségek tükröződései az emberek fejében.”⁹⁴ (Kiemelések tölem. Sz. A.) Sztálin tehát azt a körülményt, hogy a társadalmi törvények az emberek akaratától és tudatától függetlenül léteznek, azonos értelemben használja a „rajtunk kívül létező” törvényszerűségekkel. Ez azonban csak azon természeti törvények vonatkozásában igaz, melyek nem emberi viszonyokat tartalmaznak. A társadalom törvényei minden esetben feltételezik az emberek tevékenységét, az emberek tevékenységén „kívül” semmiféle társadalmi szükségszerűség sem létezhet! Marx „A német ideológia” egyik szelvényzetében reakciós jellegűnek bélyegzi azt az „ügynevezett *objektív*” történetírást, mely „a történeti viszonyokat a tevékenységtől elválasztva szemlélte”.⁹⁵

Ezt hangsúlyozza Lenin is, amikor az „ökonómiai materialista” Sztruvével vitatkozik. Mint írja: „Az objektivista 'leküzdhetetlen történelmi tendenciákról' beszél; a materialista arról az osztályról beszél, amely az adott gazdasági rendszert 'vezeti' és amely a többi osztály ellenállásának bizonyos formáit létrehozza. A materialista tehát egyrészt következetesebb az objektivistánál és mélyebben, teljesebben érvényesíti objektivizmusát. Nem szorítkozik arra, hogy rámutat a folyamat szükségszerűségére, hanem megmagyarázza, hogy melyik társadalmi-gazdasági alakulat képezi ennek a folyamatnak a tartalmát, *melyik az az osztály*, amely ezt a szükségszerűséget meghatározza.”⁹⁶

Sztálin — mint az idézett részekből kiténik — nemcsak azt a hibát követte el, hogy elszakította a törvényeket a tömegek tevékenységétől, hanem, ráadásul, ezt oly módon tette, mintha az emberek cselekedeteit ezek — a saját tevékenységüktől független törvények — teremtenék meg. Abból az engelsi gondolatból, hogy az emberek saját társadalmi tevékenységének törvényei a szocializmus előtti formációkban „idegen, rajtuk uralkodó természeti törvényekként állottak velük szemben” — csak annyit jegyzett meg, hogy a kizsákmányoló osztálytársadalmakban az emberektől elidegenült törvények uralkodtak a történelmen, de az már elkerülte figyelmét, hogy Engels ezeket az elidegenült törvényeket úgy tárgyalja, mint az emberek „saját társadalmi tevékenységének törvényeit”. Vagyis Sztálin csak a folyamat eredményéről beszél, de nem tárja fel magát a folyamatot. Való tény, hogy az antagonisztikus társadalmakban a törvényszerűségek uralkodnak az emberek fölött, de ezek a törvényszerűségek ez esetben is az emberek társadalmi tevékenységének törvényei.

Sztálin ismertetett nézeteivel szemben Marx: „A filozófia nyomorúságá”-ban a következőket írja Proudhonról: „Ahelyett, . . . hogy a politikai gazdaságtani kategóriákat a valóságos, átmeneti, történelmi, társadalmi viszonyok absztrakcióinak tekintené, *a dolgok misztikus megfordítása következtében a tényleges viszonyokban csak ezeknek az absztrakciónak a megtestesülését látja.*”⁹⁷ (Kiemelés tölem. Sz. A.)

⁹⁴ Sztálin: A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban. 83. o.

⁹⁵ Marx — Engels: A német ideológia. Szikra, 1952. 23. o.

⁹⁶ Lenin: A narodnyikság gazdasági tartalma. Művei I. 424. o.

⁹⁷ Marx — Engels: Válogatott levelek. 34. o.

Majd később: „A kategóriák történelmi és múltékony termékek. Proudhon úr számára éppen ellenkezőleg ezek az elvontságok, a kategóriák az eredendő okok. *Véleménye szerint ezek és nem az emberek csinálják a történelmet.*”⁹⁸ (Kiemelés tőlem. Sz. A.)

Szembeötlő, hogy Sztálin is úgy tárgyalja a történelmet, mintha azt a kategóriák, a törvények csinálnák, nem pedig az emberek. A marxista irodalomban valóban találhatunk olyan formulákat, hogy pl. a termelőerők és a termelési viszonyok összhangjának törvénye alapján előbb-utóbb az egész világon elkerülhetetlen a kommunizmus győzelme stb. Ezeknek a megfogalmazásoknak felszínes, vulgáris értelmezéséből terjedt el az a lényegében antimarxista nézet, amely szerint az emberek tevékenységét valami tőlük függetlenül létező törvény eleve determinálná. Valójában, amikor valamely történelmi eseményt tudományos alapon előre „megjósolunk”, csupán arról van szó, hogy, ismerve a *tömegek társadalmi tevékenységének* törvényeit, a múlt és a jelen tapasztalatait kivetítjük a jövőbe; a törvények ismeretének birtokában már ma megközelítő pontossággal el tudjuk képzelni azt, amit a tömegek a közeljövőben meg fognak valósítani. Ezek a törvényszerűen bekövetkező események nem azért valósulnak meg, mert a mozgási irányukat meghatározó törvények téren és időn kívül léteznek, és eleve determinálják az emberek sorát, hanem azért, mert a *tömegek tevékenységének* konzekvenciáit jelentik, azt az eredményt, amely — ismerve a tömegmozgás lényegét — teljesen reális, alapirányában kiszámítható szükségszerűséggel bekövetkezik. *Nem azt tagadjuk tehát, hogy a tömegek tevékenysége determinált, törvényszerű folyamat, hanem azt, hogy ez a determináltság, ez a törvényszerűség független az emberektől abban az értelemben, hogy a tömegek tevékenységén kívüli tényezőkből származik.* Sztálin éppen ott követte el az alapvető hibát, amikor valóságosnak ismerte el a látszatot, és a társadalmi törvényeket eleve meglévő, az emberek tevékenységét kívülről meghatározó tényezőkként tárgyalta. Ebben, mint láttuk, az a tévhit nyilvánult meg, hogy az objektív jelleg minden esetben az emberektől függetlenül létező folyamatot jelent. Világos azonban, hogy ez csak a természet világára vonatkozhat. A társadalom életében nincsenek az emberektől független folyamatok, hiszen itt minden *emberi* viszonyokat testesít meg. Amikor a társadalom életében tagadjuk az emberektől függetlenül létező folyamatokat, akkor természetesen nem azt állítjuk, hogy ezek a folyamatok az emberek tetszésétől, akaratától stb. „függnek”, hanem azt, hogy nem lehet a társadalomban az emberek tevékenységén kívül álló, ettől szuverén folyamatokról beszélni. A társadalmi törvény és az ember kapcsolatának éppen az a sajátossága, hogy itt nem valami külső, nem-emberi objektumhoz, hanem a tömegeknek saját tevékenységük kvintesszenciájához való viszonyáról van szó.

Milyen alapon beszélhetünk tehát a társadalmi törvények objektív jellegéről? A tömegek tevékenységét az objektív anyagi viszonyok determinálják. Abban, hogy a társadalmi törvényekben a *tömegek társadalmi mozgásának törvényszerűségei* fejeződnek ki, az is benne rejlik, hogy ez a mozgás nem tetszőleges, nem az egyes emberek tudatától, szabad akaratától függ, hanem teljesen meghatározott, szükségszerű folyamat. Ugyanakkor azok az anyagi viszonyok, melyek meghatározzák a tömegek tevékenységét, döntően maguk is *emberi viszonyok*. Marx a következőket írja erről:

⁹⁸ Uo. 36. o.

„Mi a társadalom, bármilyen is a formája? Az emberek kölcsönös tevékenységének a terméke. Vajon szabadon választhatják-e az emberek ezt, vagy azt a társadalmi formát? Semmiképpen. Tétélezze fel az emberek termelőerőinek bizonyos fejlettségi fokát és megkapja a forgalom (commerce) és a fogyasztás bizonyos formáját. . . Felesleges hozzátennünk, hogy az emberek nem szabadon választják *termelőerőiket* — egész történelmük alapját —, mert minden termelőerő szerzett erő, megelőző tevékenység terméke. Így a termelőerők az emberek gyakorlati energiáinak eredményei, de ezt az energiát magát azok a körülmények határozzák meg, melyek közé az embereket a már megszerzett termelőerők, a már előttük fennállott társadalmi forma helyezik, s amely formát nem ők teremtették meg, hanem amely a megelőző nemzedék terméke.”⁹⁹

Azok az objektív körülmények tehát, melyek meghatározzák a tömegek tevékenységét, az emberek saját és megelőző nemzedékének termékei. Így értendő az a marxai aforizma, hogy az emberek saját történelmük szerzői és szereplői.

*

Talán nem járunk messze az igazságtól, ha azt gondoljuk, hogy a társadalmi folyamatok elvont történelemfilozófiai sémákba kényszerítése, a társadalmi törvényeknek a tömegek társadalmi tevékenységéből való kiszakítása és fölébe helyezése, a személyi kultusz gyakorlatának ideológiai vetülete volt Sztálinnál, hiszen a személyi kultusz lényege — a tömegek oldaláról — éppen alkotó tevékenységük korlátok közé szorítása, merev sémákba kényszerítése volt.

Az elmondottak nem tartanak igényt az újszerűsége — *ezek valóban* a marxizmus „közismert igazságai”, de ezúttal bizonyosan igaza volt Sztálinnak, amikor felhívta a figyelmet a marxizmus „közismert” igazságai rendszeres ismétlésének fontosságára. Az ideológia területén dolgozó kommunisztáknak elsőrendű kötelességük, hogy a marxizmus igazságait megtisztítsák a személyi kultusz lerakódásaitól, és tiszta fényükben tegyék a kommunizmus felé haladó tömegek közkincsévé, vezéreszméjévé.

Budapest, 1961. december.

О ТРУДАХ СТАЛИНА ПО ФИЛОСОФИИ

Сабо Андраш Дьердь

Повод к написанию статьи дало стремление, чтобы — путем раскрытия основных недостатков концепции и фактических ошибок в философских трудах Сталина — рассеять ложные иллюзии о том, что Сталин, «хотя и совершал ошибки», все же был выдающимся теоретиком марксизма. Автор исходит из того, что труды Сталина носят научно-популярный характер и поэтому нужно обследовать не то, как он развивал диалектический материализм, а то:

- 1) тщательно и верно ли передавал он массам положения марксистской философии,
- 2) соответствует ли данное им изложение основ диалектического и исторического материализма намерениям классиков и духу марксистской философии.

⁹⁹ Уо. 28 — 29. о.

В первой части статьи автор указывает на фактические ошибки, которые встречаются в работе «Анархизм или социализм?». Затем автор критикует субъективистскую систематизацию философии, изложенную в работе Сталина «О диалектическом и историческом материализме». Автор указывает на то, что подобная систематизация философии, и в том числе прежде всего сталинское понимание противоречия, несовместимы со взглядами классиков марксизма.

Подробно останавливается автор на критике сталинского понимания исторического материализма. Он показывает, что Сталин — несмотря на ясную и определенную позицию классиков — рассматривал исторический материализм как историко-философскую схему, полученную путем дедуктивного «применения» и «расширения» положений диалектического материализма. В статье указывается на то, что подобный подход Сталина к вопросу общества ведет, с одной стороны, к удалению из истории настоящего субъекта, т. е. человека — творца истории, а с другой стороны, — вследствие этого — к приписыванию абстрактным категориям движения и активности, присущих только человеку.

Наконец, автор критикует сталинское толкование понятия базиса и надстройки в его работе «Марксизм и языкознание», а также понимание закона в статье «Экономические проблемы социализма в СССР».

Наряду с критикой автор попытается дать положительные ответы на проблемы, **БЫАВИ** нутые им.

THE PHILOSOPHICAL WORKS OF STALIN

A. Gy. Szabó

The principal motive of the article is to disprove the false illusion that Stalin, „though he made mistakes” was nevertheless a great theoretician of Marxism. For this reason, the author reveals the fundamental mistakes concerning the conceptions and facts in Stalin’s philosophical works. Starting from the fact that Stalin’s works are of popularizing character, the author states that it is not the further development of dialectical materialism Stalin is expected to provide. The important questions to be examined, are

1. whether he transmitted Marxist philosophy to the masses with proper care and fidelity,

2. whether his interpretation on the principles of dialectical and historical materialism, corresponds to the intentions of the classics, to the spirit of Marxist philosophy.

In the first part of his article, the author shows the elementary mistakes in respect of facts that are to be found in „Anarchism or socialism?”. Then he criticizes the subjectivist systematization of philosophy, given by Stalin in his „Dialectical and historical materialism”. The author shows that a systematization of this sort, — and, within it, especially Stalin’s interpretation on contradiction, — is incompatible with the standpoint of the classics of Marxism.

The author deals in detail with the criticism of Stalin’s conception of historical materialism. He shows that Stalin, — in spite of the clear and definite standpoint of the classics, — considered historical materialism as a historico-philosophical scheme, obtained by the deductive „application”, „extension” of dialectical materialism. He points out that this interpretation of social problems in Stalin’s works leads, on the one hand, removing from history its real subject, i. e. man, the maker of history, and on the other, as a consequence, to enduing abstract categories with motion and activity characteristic of man.

Finally, the author criticizes the interpretation of economic basis and superstructure, given in „Marxism and linguistics”, as well as the concept of law, outlined in the „Economic laws of socialism in the USSR”.

Parallel with the criticism, the author tries to give a positive answer to the questions raised in his article.

A szociáldemokrata revizionizmus és a német kérdés

KOMJÁT IRÉN

Az 1961-es év utolsó hónapjaiban a világpolitika központi tényezői közül is kiemelkedik a békeöröknek a német békeszerződésért folyó harca. A békeszerződés megkötését a német militarizmus rohamos feltörése, az ezzel az imperializmussal szolidáris nyugati imperialista tömb agresszív magatartása, egy harmadik világháború — atomvilágháború — fenyegető veszélye tette halaszthatatlanná.

Mindössze tizenhat év telt el a hitleri Németország katonai veresége és feltétel nélküli kapitulációja óta. Nem kell tehát dokumentáció az akkori helyzet tényeiről — mert a közvélemény emlékezete is őrzi még ennek a történelmi összeomlásnak a képét, azét az összeomlásét, amely maga alá temette a harmadik birodalmat és „ezeréves perspektíváinak” eszelős illúzióit. Akkor, 1945-ben, kedvező lehetőség nyílt a német imperializmus és militarizmus felszámolására, a német monopóliumok hatalmának teljes, végleges lerombolására. *A német nép nemzeti főfeladata* éppen abban állt, hogy a potsdami egyezmény elvi alapján, a Hitler-ellenes koalíció győztes hatalmainak segítségével, szembeszállva saját múltjával és a német reakcióval, kiirtsa a náciizmus maradványait és megvesse új, demokratikus és békeszerető államának fundamentumait.

A nagy átalakulás 1945-ben tényleg meg is indult egész Németországban. Felocsudva a háború és a vereség kábulatából, milliós tömegek antifasiszta demokratikus rend gazdasági, politikai és erkölcsi építőköveit kezdték összehordani. Ezekbe a tömegekbe a kommunisták öntöttek bizalmat, azzal az erős meggyőződéssel, hogy csak a német nép maga vívhatja ki felemelkedését: népi államhatalom kimunkálásával és minden néppel, elsősorban a szovjet néppel való baráti kapcsolatok megteremtésével. Ehhez azonban szükség volt az antifasiszta erők szoros egységére, nemzeti és nemzetközi méretekben egyaránt; vagyis a német nép összefogására és a Hitler ellen együtt küzdött, a német imperializmus felett győztes hatalmak háború utáni együttműködésére.

Hitler veresége azonban *az imperializmus veresége volt*. Ezt akarták a szövetséges nyugati hatalmak „korrigálni”; ebből a vereségből akarták saját hatalmuk biztosítékait átmenteni. Ismeretes, hogy a hatalmi egyensúly kérdése már a háború alatt is foglalkoztatta kivált az angolszász imperialistákat; ismeretes Truman hírhedt programja, hogy „ha a Szovjetunió győz, a németeket, ha a németek győznek, a Szovjetuniót kell segíteni”. A Szovjetunió világtörténelmi győzelme a fasiszta imperializmus felett a Hitler-ellenes

koalíció felbontására indította a nyugati nagyhatalmakat, amit Churchill hírhedt fultoni beszéde hozott a világgözüvélemény tudomására.

Ennek megfelelően alakult az imperialista hatalmak megszállási politikája Németországban. Az általuk megszállt területeken a náciitanítás, a demilitarizálás, a dekartellizálás megtorpant,¹ majd ellentétébe csapott át, és másfél évtized alatt ez a politika képessé tette a német militarizmust arra, hogy a világot újra háborúval fenyegetse. Ez az evolúció bonyolult erőát-csoportosításokkal, ellentmondásos érdekszövetségek bevetésével, a béke tényezői elleni harcban ment végbe, amihez a megszálló imperialista hatalmaknak és a nyugatnémet reakciónak egyre nagyobb szüksége lett a német és a nemzetközi jobboldali szociáldemokrácia politikai és ideológiai segítségére. Nélkülük — főleg a német szociáldemokrácia nélkül, amely a militaristáknak a harmincas években is oly nagy szolgálatot tett a munkásosztály ideológiai önvédelmének aláásásával — az 1945 utáni nyugat-németországi fejlődés nem lett volna lehetséges.

A háború utáni német szociáldemokrácia azonban más, mint a két világháború közötti volt. Akkor — opportunizmusa és az első világháborúban történt csúfos bukása ellenére is — még munkás tömegpárt volt, amely a weimari köztársaságban fontos politikai szerepet játszott, kormányzó párt volt, és ideológiai befolyását kiterjesztette a II. Internacionálé többi pártjaira. 1933 után, amikor Hitler a szociáldemokrata szervezeteket is szétverte, a Német Szociáldemokrata Párt (SPD) alapjában megszűnt. 1945-ben pedig nem a tömegek megmozdulása, hanem korrupt politikai vezetők alakították újjá. Az újjáalakulásban a német munkásosztály tömegeinek nem volt szerepük.

A megszállás feltételei között az opportunista vezetők az angol—amerikai hatóságok eszközeivé váltak. Schumacher, aki tizenegy évet töltött náci koncentrációs táborban, levonta ugyan az SDP összeomlásának bizonyos tanulságait, és Marxnak „adott igazat”, de gyakorlati politikája reformista politika volt, és a tömegekben ő is csupán szavazókat látott.

A marxizmus elismerése abban az időben, a Szovjetunió világraszóló győzelmének és az új erőviszonyoknak a hatását tükrözte. A francia szociáldemokraták is akkoriban álltak elő a Léon Blum által szerkesztett „Elvi Nyilatkozattal”, amelyben kimondják, hogy a Francia Szocialista Párt (SFIO) „osztályharcos párt”, amely „ki akarja vívni a munkásosztály hatamát”, hogy a szocialista átalakulás megindulhasson. A nyilatkozat hangsúlyozza az SFIO nemzeti és egyben nemzetközi jellegét, ami megszabja helyét a békeharcban.² Ez az álláspont ma már messze van az SFIO mögött.

Ami Schumachert, az SPD vezetőjét illeti, ő sehogy sem tudott megszabadulni a weimari korszak szociáldemokrata koalíciós koncepciójától és az osztályegyüttműködés begyökerezett tradícióitól. Ez az osztályegyüttműködés 1945 után a hajdani Centrumpárt örököséhez, a Kereszténydemokrata Párthoz, a német reakció és revansizmus képviselőihez kapcsolta, és ezen keresztül a megszálló imperialista hatalmak politikájához is. Másrészt: Schumacher nem is gondolta végig a német munkásmozgalom történelmi tanulságait. Főleg nem jutott el annak a legsúlyosabb igazságnak a megértéséig,

¹ A Ruhr-vidéken megkezdett államosításokat egyenesen amerikai parancsra állították le.

² Declaration de principes rédigée par Léon Blum et adoptée le 24 février 1946 à Paris (La Revue Socialiste, 1960., 138. sz., 456. o.).

hogy a *munkásegység hiánya* tette lehetővé Hitler győzelmét, mivel a SPD kommunistaellenessége erősebb volt antifasizmusánál.

A német szociáldemokrácia 1945 utáni politikájára meghatározó volt, hogy ezt a kommunistaellenességet egész ideológiai poggyászával együtt „átmentette”, és az új feltételek között úgy érvényesítette, hogy az a talpra álló német monopolistáknak és az őket istápoló amerikai imperializmusnak legjobban megfeleljen. Az SDP vezetői gyorsan beépültek a monopóliumok adminisztrációiba és a monopolista rendszer államapparátusába, úgyhogy kezük-lábukat megkötötte annak mechanizmusa, ideológiai „fejlődésüket” pedig a német imperializmus növekvő hatalmi törekvései és a NATO-politika „logikája” irányította. 1946-ban az SDP vezetői megakadályozták, hogy a munkásosztálynak a szovjet megszállási övezetben létrejött egysége a nyugati megszállási területeken is megvalósuljon. A háború után ez volt az első nagy szolgálat, amelyet az imperialistáknak tettek. A munkásosztály megosztottsága az egységes demokratikus Németországért való *nemzeti harc* nagy akadályává vált.

*

A nemzeti katasztrófa után, amelybe Hitler Németországot sodorta, az elesettség és a megalázottság, az anyagi és erkölcsi nyomorúság állapotában a nemzeti kérdés fájdalmas élességgel merült fel a nép minden rétegében. De csak a munkásosztály marxista—leninista pártja volt képes — a nemzeti múlt történelmi materialista elemzésével — a jelent megmagyarázni és megmutatni, hogy a német nemzet valóságos újjászületése a militarista imperializmussal való teljes szakítás útján, a demokratikus, békés és független Németország állami alapjain fog létrejönni. Ezzel teljes ellentétben áll az a koncepció, amelyet Adenauer és a kereszténydemokraták alakítottak ki, és amely szerint a német „nemzeti nagyság” helyreállítása csak egy nyugat-európai közösségben lehetséges. Adenauer már 1946. március 24-én Kölnben európai egyesült államokról beszélt — Németországot is beleértve —, és Németország gazdasági érdekeinek összefonódásáról a nyugat-európai országokéval. Az azóta eltelt másfél évtizedben a német monopolisták az összefonódó kapitalista érdekek szövevényét jól kihasználták mind gazdasági téren, mind politikailag. A „gazdasági csoda”, az új német expanzió, a nemzetközi politikai befolyás gyors visszaszerzése, mindez az USA támogatásával jött létre. Egyben ez volt a *német militarizmus újjászületésének útja*. Az amerikai imperializmus az Észak-atlanti Szövetségbe eleve beszámította a „német ütőerőt”, Nyugat-Németországot, már abban az időben, amikor a bonni militaristák és volt hitlerista tábournokok még csak vágyálmaikat szövögették. Néhány évvel később nyíltan írták már az Atlanti Szövetségről, hogy az „lényegében nem más, mint Németország újrafelfegyverzését szolgáló gépezet”.³

Adenauer „nemzeti” terve a német imperializmus hatalmának visszaállítására és az USA imperialistáinak szovjetellenes stratégiai elgondolásai találkoztak. Ideológiai alátámasztásukat az „integrációról” és az „Európa-eszméről” szóló elmefuttatások szolgálták, amelyekhez fenntartás nélkül csatlakoztak a jobboldali szociáldemokrácia teoretikusai.

³ Le Monde (1953. ápr. 9.).

Az amerikai—nyugatnémet integrációs politika végrehajtása azonban csak Németország kettészakításával volt lehetséges, Nyugat-Németország elszakításával a szovjet megszállási övezettől, amelyben következetes demokratikus átalakulás folyt. *Az integráció a szakadás politikája, súlyosan nemzetellenes politika*, amely gazdasági, politikai és kulturális tekintetben is széttöri, meggyöngíti a német nemzetet.

A kommunisták harcosan álltak ki a nemzet kettészakításának megakadályozására. Leleplezték a nyugati megszállási övezetben végrehajtott külön pénzreformot mint a Wall Street és a német finánctóke paktálását, és a Német Szövetségi Köztársaság (NSZK) létrehozását mint a nemzeti egység, a demokrácia és Európa békéje elleni támadást.⁴ A marxizmus szellemében a nemzeti kérdésnek a munkásosztály felszabadító harcával való konkrét összefüggését tartották szem előtt az adott történelmi helyzetben, míg a szociáldemokrata revizionisták ezeket elszakították egymástól, és így *mind a nemzeti ügy, mind a szocializmus renegátjaivá váltak*.

Mint ahogy 1848—49-ben a német burzsoázia osztályérdekei ellentétbe kerültek a nemzeti haladás érdekeivel, most, a második világháború után, a regenerálódó monopóliumok érdekei kerültek ellentétbe a német nemzet felemelkedésének, demokratikus és békés fejlődésének követelményeivel. A bonni militaristák saját népük jövőjét, biztonságát és létét kockáztatják, amikor hatalmi törekvéseik megvalósításának reményében „integrálják” az NSZK-t, fegyverkeznek, revansháborúra készülnek. Ez pedig testvérháborúval kezdődne, mivel a bonni kormány erőszakkal akarja az NDK-t „beolvasztani” az NSZK-ba — és ezzel a NATO-ba. Adenauer nem viszolyog attól, hogy a Bundeswehr egységeit vessen be a demokratikus Németország ellen. Röviddel ezelőtt Lübke, az NSZK elnöke, a Bundeswehrhez szólva, arra szólította fel a katonákat, hogy legyenek készen, ha kell, honfitársaikra, a demokratikus Németország katonáira löni!

Ime, a nyugatnémet uralkodó körök „nemzeti” politikája. Ennek a politikának az osztálytartalma napnál világosabb. De a szociáldemokrata revizionisták nem veszik ezt tudomásul.

Az összes NATO-országok jobboldali szociáldemokrata pártjai felkarolták az imperialista „Európa-eszmét”, amely valójában a német monopolisták világhatalmi törekvéseinek és az USA szovjetellenes stratégiájának eszköze. „Elméletileg” főleg a francia, a német és a belga szociáldemokraták foglalkoznak vele. Guy Mollet, az SFIO főtitkára, 1952-ben, pártja arrasi kongresszusán büszkén hirdette: „A francia szocialisták álltak az európai kezdeményezés bölcsőjénél.” Ezt az érdemüket nem is lehet elvitatni, hiszen Léon Blum már 1941-ben kezdte ezt a gondolatot népszerűsíteni:

„Vajon mit kezdenek majd a győztesek a legyőzött Németországgal? Olyan ellentmondással fognak szemben állni, amely a jelen Európa keretében, azaz a nemzetek abszolút szuverenitása alapján teljességgel kibékíthetetlennek látszik . . . Az ellentmondás feloldására, ahhoz, hogy Németország ártalmatlanná váljék egy békés és biztonságos rendszerű Európában, csak egy mód van tehát: a német nemzetet be kell építeni egy európai közösségbe . . .”⁵

Ugyancsak a francia szociáldemokraták kezdeményezték 1947-ben az „európai problémák tanulmányozására” szervezett nemzetközi konferenciát,

⁴ Dokumente der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, Band II., 13—15. o.

⁵ Léon Blum: L'Échelle Humaine, 148. o. (idézi a Cahiers du Communisme, 1961., 4. sz., 724. o.)

amelyen a franciák mellett olasz, belga és luxemburgi szociáldemokraták vettek részt, az angol Munkáspárt pedig megfigyelőként. Ennek a konferenciának az anyaga azt bizonyítja, hogy az úgynevezett *Kis-Európa imperialista tervének ideológiai előkészítői az érintett országok szociáldemokrata revizionistái voltak*. Az említett konferencián arra a megállapodásra jutottak, hogy kormányaiknak vámuniók létrehozását javasolják, és azt a végkövetkeztetést dolgozták ki, hogy „a gazdasági szövetség parancsolóan megköveteli a politikai szövetséget is”.

Olyan politikai szövetségről volt szó, amely magában foglalja az NSZK-t, a német imperializmus újjáépített militarista államát. A francia és a nyugat-német szociáldemokraták jóval de Gaulle előtt egyengették a két imperializmus „összebékülésének” az útját. A Közös Piac, az Európai Védelmi Közösség, az Euratom és a többi „európai” szervezet vezetésében a jobboldali szociáldemokraták búsának dotált, magas pozíciókat kaptak; nem lehet azt mondani, hogy semmiért fáradoztak volna.⁶

Népek nemzeti öntudatának, szuverenitásukhoz való ragaszkodásának elaltatására, legfőképp pedig a munkásosztály félrevezetésére a szociáldemokrata revizionisták egész elméletet dolgoztak ki. Eszerint a fenti módon egyesített Európában átfogó gazdasági terv valósítható meg, amely demokratikus ellenőrzéssel működne, és valamennyi résztvevő ország népének jólétét hozna. Az Észak-atlanti Szövetség létrejöttének időpontjában, 1949 januárjában, tette közzé az SFIO „Az Európai Unióról” című dokumentumot, amely a munkásság revizionista félrevezetésének, politikai rászedésének mintája. Gondolatmenetének sötét fonala az osztályegyütműködés „igazolása”, annak az illúzióknak a táplálása, hogy Európa — azaz az Atlanti Szövetség tagállamainak gazdaságilag erős közössége — harmonikus tervszerűséggel fog termelni és fogja termékeit mindenki szükségleteinek kielégítésére elosztani. Léon Blum írta: „Mindig ugyanahhoz a végkövetkeztetéshez jutok: építsük fel Európát Németországgal együtt, de ne Németország számára. Építsük fel a népek békés együttműködésére, és ne az európai kapitalizmus konszolidálására.”⁷

A szép mesét olyan Európáról, amelynek orszagai — anélkül, hogy a monopóliumok hatalma megdőlné — dolgozó népek érdekében működne együtt, a szociáldemokrata revizionisták azóta is tovább szövögetik, és az SFIO 1960. évi kongresszusa a nemzetközi helyzetről elfogadott határozatába is belefoglalta. Ennek a pártnak a programtervezetéről írt tanulmányában Jules Moch az integrációról, a többi között, ezt mondja: „Tizenöt év alatt hatalmas változások mentek végbe. Egységes Európa jön létre szemünk láttára és a mi hozzájárulásunkkal. Elhalványul a nemzetek szuverenitása. Ez a jelenleg megfelel a technika fejlődésének, amelynek folyamán az univerzum emberi viszonylatban összeszűkül... a honvédelem nem lehet már „nemzeti”.”⁸ Jules Moch a francia nemzet honvédelmét arra a kollektív véderőre akarja bízni, amelyben a Bundeswehr a legerősebb, és amelyet volt hitlerista tábornokok parancsnokolnak.

⁶ Carlo Schmid az „Európa Tanács”-ban ül, Knoeringen az Európa-mozgalom német tanácsának, Erlar az „Európa Tanács” végrehajtó bizottságának tagja, Wehner a Montan Unió vezetőségének tagja stb.

⁷ Le Populaire, 1949. nov. 30. (idézi a Les Cahiers du Communisme, 1961., 4. sz., 737. o.)

⁸ La Revue Socialiste (az SFIO elméleti folyóirata) 1960., 138. sz., 454. o.

A „nemzeteken felüli” Európa-állam propagandája ellentétben áll az ENSZ alapokmányával, amely elismeri a nemzeti szuverenitás elvét; ellentétben áll a potsdami egyezményvel, amelyben a Hitler-ellenes koalíció tagjai arra kötelezték magukat, hogy Németországot mint egységes demokratikus és békés országot állítják helyre, úgy hogy az soha többé ne veszélyeztethesse a békét; ellentétben van a népek nemzeti érzelmeivel és békeakaratóival. A kommunista pártok ennek adtak kifejezést. Így Togliatti az olasz parlamentben 1952. október 17-én: „A széles közvélemény, teljesen érthetően, nagyfokú bizalmatlanságot tanúsít minden „európai” fecsegéssel szemben . . . Az európai elnevezés alatt ismeretes politika valójában nem az európai egység megteremtésére, hanem ellenkezőleg, Európa kettészakítására, megosztására irányul . . . Az önök európai „védelmi közössége”, az Atlanti Egyezmény e szülöttje csak azért jött létre, hogy valamennyire leplezze egész Európa kettészakítását, mindenekelőtt Németország kettészakítását . . . A Schuman-terv célja: állandó blokádot létesíteni, amelyet Európa egyik része alkalmaz Európa másik része ellen, vagyis a Nyugat a Kelettel szemben.”⁹

Az Európa-koncepció elfogadtatása erősen igénybe vette a jobboldali szociáldemokraták „ideológusait”. Erőfeszítéseik évről évre növelték azt az irodalmat, amely a nemzet fogalmának elavulásáról, a nemzeti szuverenitás idejétmúlt, ma már „egyenesen káros” eszméjének felszámolásáról, az önrendelkezési jog „helyes” és „helytelen” értelmezéséről disszertál.

Az imperializmus lényegénél fogva tagadása a nemzeti függetlenség és önrendelkezési jog elveinek. *Az imperializmus egyetlen elve éppen a nemzeti elnyomás*; minden imperialista hatalom egyben saját nemzetének is elnyomója, minden demokrácia ellensége, kül- és belpolitikai vonatkozásban egyaránt. Az önrendelkezés jogának gyakorlása a népek demokratikus jogainak fontos eleme: az a nép, amelyet megfosztanak demokratikus jogaitól, nem intézheti saját sorsát akkor sem, ha egy nagy nemzetről van szó, mint például a francia, amely az antidemokratikus V. köztársaságban nem vethet véget az algériai háborúnak, sem a német imperializmussal való paktálásnak, bár kétségtelen, hogy ezt *akarja*. Nyugat-Németországban nem engedték meg a népszavazást arról, hogy legyen-e atomtámaszpont a területén, de mindenki tudja, hogy a lakosság óriási többsége ellenzi ezeket a támaszpontokat. Puszta demagógia tehát az, ha az SPD a német nép önrendelkezési jogáról beszél, minthogy az antidemokratikus Adenauer-politika támogatásával éppen azokról a biztosítékokról mondott le, amelyek az önrendelkezési jog gyakorlásának elemi feltételei. Nem utolsó sorban: hozzájárult a Kommunista Párt betiltásához, tehát azt az erőt segítette föld alá nyomni, amely a demokrácia legkövetkezetesebb védelmezője, az imperialista-ellenes harc zászlóhordója.

Emlékezzetek, hogyan „alkalmazta” Hitler az önrendelkezési jog elvét, amikor Ausztriát annektálta, Csehszlovákiát és Lengyelországot lerohanta. Az osztrák szociáldemokrácia „nagy-német” propagandája, mely a burzsoázia egyes csoportjainak az érdekeit szolgálta, hozzájárult az osztrák nép nemzeti öntudatának gyengítéséhez, és megkönnyítette az Anschlusst. Az osztrák szociáldemokratákat ez a tapasztalat sem vitte el ahhoz a felismeréshez, hogy a német imperializmus az osztrák nemzeti létet fenyegeti. Bár ismeretes,

⁹ Pravda, 1952., 294. sz.

hogy a német monopóliumok gazdasági behatolása készítette elő a politikai annexiót, a szociáldemokrata politikusok most is szó nélkül elfogadják a nyugatnémet konszernek térhódítását Ausztriában, *a nemzeti érdekek és az osztrák proletariátus ügyének kárára.*

A nyugatnémet szociáldemokraták sem áttallanak most csatlakozni a „honhoz való jog” bonni jelszavához, amely a revansista törekvések cégére, a háború lélektani előkészítésének fontos eleme. Nyugat-Németország lakossága ténylegesen nem élhet önrendelkezési jogával mindaddig, amíg az NSZK a NATO tagja, és lenyűgözik a Párizsi Egyezményekből eredő súlyos megkötöttségek.¹⁰ A NATO-országok szociáldemokrata ideológusai arra hivatkoznak, hogy az önrendelkezési jog történelmi kategória, amelynek tartalma korok szerint változik; ma, az „atlanti szolidaritás” korában nem engedi meg egyetlen nyugat-európai országnak sem, hogy külön utakon járjon.

Az önrendelkezési jog tartalma valóban a konkrét történelmi helyzettől függ. A német kommunisták ma úgy értelmezik azt, hogy „a német népnek joga van kiépíteni és megvédeni demokratikus békeállamát. A német nép önrendelkezési jogon mindenekelőtt azt a demokratikus jogot érti, hogy minden körülmények között *megakadályozhassa a háború előkészítését és magát a háborút.*”¹¹

Az NDK kormánya *ezt* az álláspontot képviseli, és ezzel az *egész* német nép demokratikus önrendelkezési jogát. A szociáldemokraták — akik elszakítják a nemzeti kérdést a munkásosztály felszabadításának ügyétől — *elszakítják az önrendelkezési jog kérdését is a béke védelmének ügyétől.* Így töltik be azt a szerepet, amelyet már az első világháborúban betöltöttek, és amelyet Lenin úgy határozott meg, hogy az „a burzsoázia lakájainak szövetsége magával a burzsoáziával az ellen az osztály ellen, amelyet a burzsoázia kizsákmányol”.¹²

A szociáldemokrata revizionizmusnak úgyszólván szárnyat adott a Szocialista Internacionálé újjáalakulása 1951-ben. „A demokratikus szocializmus céljai és feladatai” című frankfurti deklarációja az osztályegyüttműködésnek a II. Internacionáléban kialakult opportunizmusát „korszerűsíti” és kodifikálja. Ez az ideológiai segítség kapóra jött a NATO-országok jobboldali szociáldemokratáinak az atlanti politika támogatásának igazolására, amely politika a német imperializmus fegyverkezésének előmozdításával évről évre növelte az európai háború veszélyét. A jobboldali szociáldemokrácia ideológusainak koncepciójában — minthogy az osztályszemléletet teljesen feladták — a Kelet és a Nyugat ellentéte nem a szocialista és a kapitalista világ ellentéte, hanem a „szabadság” és a „totalitarizmus” antagonizmusa. A Szocialista Internacionálé főtanácsának haifai tanácskozásán, 1960 áprilisában, ez a felfogás uralkodott. Golda Meyr, Izrael külügyminisztere a Szovjetuniót „a világ leghatalmasabb imperializmusának” nevezte.

Ez a felfogás minden választalat lebont a jobboldali szociáldemokrata és a burzsoá pártok és kormányok között. A német kérdésre alkalmazva annyit jelent, hogy a két Németország egyike a „szabadság”, másika a „totalitariz-

¹⁰ A Párizsi Egyezmények értelmében az amerikai, angol és francia csapatok a szerződés ratifikálásától számított ötven évig, azaz 2004-ig maradnak az NSZK területén.

¹¹ Einheit, 1960. okt., 1487. o.

¹² Lenin Művei, 22. köt. 111. o.

mus” világához tartozik, a nemzet két része szemben áll egymással. A „totalitarizmus”-ban fogvatartott 18 millió németet „fel kell szabadítani”.

*

A jobboldali szociáldemokraták azt állítják, hogy a hidegháborúért, az atomháború veszélyének felidézéséért a „kommunista tömb” a felelős. A szociáldemokrata vezetők nem egyszer jobbról bírálják monopolista kormányait, amiért nem lépnek fel elég erélyesen a szocialista tábor ellen. A kommunistaellenesség a jobboldali szociáldemokraták magatartásának legerősebb rugója. Brandt, Nyugat-Berlin polgármestere kijelentette: „Inkább a halál, mint a kommunizmus!”

A kommunizmus elleni harcában azonban a szociáldemokrácia nehéz helyzetbe jutott. Nehezen lehet a nyugatnémet munkássággal elfogadtatni, hogy az NDK dolgozói „zsarnoki elnyomás áldozatai”, „nyomor rabjai” és hogy a német munkás-paraszt állam a „szovjet imperializmus vazallusa”. Az NDK fejlődése utóvégre is nem titok, és a két német állam kialakulásával nem szűnt meg sem a munkásosztály egybetartozása, sem a nép nemzeti közönsége. Az összetartozás érzése és az újraegyesítés óhaja változatlanul erős, és ennek a nyomását az SPD is érzi.

Ez a magyarázata a revizionista ingadozásoknak a német újraegyesítés kérdésében, különösen az általános nemzetközi helyzet enyhülése idején. Az SPD 1958. évi stuttgarti kongresszusán elhangzott beszámolójában a párt elnöke, Erich Ollenhauer, elvben a békés újraegyesítés mellett foglalt állást, aláhúзва, hogy a német kérdés megoldásának döntő feltétele a nemzetközi feszültség enyhülése. „A Német Szövetségi Köztársaság egyoldalú külpolitikája — mondotta —, amely kizárólag a nyugati katonai szövetségbe való teljes integrációra irányul, lényegesen hozzájárult az újraegyesítés megnehezítéséhez.” Erler óvta a kormányt az általános hadkötelezettség bevezetésétől és az atomfegyverkezéstől. „Az általános béke és a német egység érdekében azt követeljük — mondotta —, hogy kormányunk ne emeljen igényt atomfegyverekre.”¹³ Herbert Wehner pedig, kongresszusi beszédében, az újraegyesítés politikáját békepolitikának nevezte.

A stuttgarti kongresszus határozatai egy sor pozitívumot tartalmaztak. Elítélték a bonni parlament 1958. márciusi döntését a nyugatnémet hadsereg atomfegyverekkel való felszereléséről. „Atomfegyverekkel Németországot megvédeni nem, csak elpusztítani lehet.”¹⁴ A fegyverkezési és a tömbpolitikával szemben a kongresszus a leszerelési tárgyalások mellett foglalt állást. Elismerte, hogy a kettészakított Németország háborús góc, és határozatában támogatta a Rapacki-terv fő gondolatát arról, hogy Németország két részét be kellene kapcsolni egy atomfegyvermentes közép-európai övezetbe. Ennek elérésére „ha elkerülhetetlen lenne”, a szovjet megszállási övezet hatóságaival is szóba kell állni.

A Német Szocialista Egységpárt felkarolta ezeket a pozitív gondolatokat, és annak ellenére, hogy a stuttgarti határozatok más vonatkozásban elfogadhatatlanok voltak — kereste az SPD-vel való megbeszélések lehetőségét. De ez

¹³ Az SPD stuttgarti kongresszusának jegyzőkönyve (Bonn, 1958.).

¹⁴ Az SPD stuttgarti kongresszusának határozata, (Bonn, 1958.). 72. o.

erre nem volt hajlandó. Kommunistaellenessége folytán az akcióegységnek még ez a kezdeti formája is ellenszenvet és félelmet kelt benne.

Miután azonban a Szovjetunió közzétette a Németországgal kötendő békeszerződésre vonatkozó javaslatát, az SPD is előállt egy „Német Terv” című terjedelmes dokumentummal, amely a német újraegyesítést háromlépcsős fokozaton át megvalósító programot tartalmaz. *Békeszerződésről* azonban ebben a programban *nincs szó*; az a Stuttgartban még elhangzott gondolat, hogy az ország újraegyesítése összefügg a nemzetközi feszültség enyhítésével — teljesen hiányzik a „Német Terv”-ből.

Az SPD egyesítési programját, mint minden dokumentumát, az osztályegyüttműködés revizionista koncepciója hatja át, amelyet a nemzetközi szociáldemokrácia antimarxista teoretikusai — Crosland, Strachey és mások — támasztottak alá a népi kapitalizmusról stb. szóló elméleteikkel. A „Német Terv” szerzői a nyugatnémet finánctóke érdekeit tartják szem előtt, például amikor olyan össznémet beruházási alap létrehozását javasolják, „amely közelebb hozza egymáshoz a két gazdasági rendszert”. Ezzel nyilvánvalóan a nyugatnémet tőkének az NDK-ba való beáramlását akarják lehetővé tenni. Joggal mondotta erre az NSZEP: „Az a javaslat, hogy hozzunk létre egy beruházási alapot, melynek segítségével a monopolisták és a militaristák befolyásukat az NDK-ra kiterjeszthetnék, nem Németország újraegyesítését szolgálja, hanem a nyugatnémet monopoltőke érdekeit.”¹⁵

A nyugatnémet munkásság sem akarja azoknak a vívmányoknak a felszámolását, amelyeket osztálytestvérei az NDK-ban értek; nem érdeke, hogy az NDK-ban kiépített szocialista rendszer a bonni rendszerhez „hasonuljon”. Ez nem lehet a munkásosztály útja. Számára a békés egyesítés, a békeszerződés kivívása *az osztályharc során levő feladata*. Az az ellentét, amely ezekben a kérdésekben az SPD vezetői és a kommunisták között fennáll, egész elméleti alapjuk ellentétességében gyökerezik.

Különösen az SPD 1959. novemberi godesbergi kongresszusa mutatta meg ezt világosan. Itt fogadták el a német szociáldemokrácia új elvi dokumentumát, a marxizmustól teljesen „megtisztított” új pártprogramot. A godesbergi kongresszus elzárta minden lehetőséget az SPD vezetőségével való szótértésre. Ez a megmerevedés összefüggött a nemzetközi helyzet új kiéleződésével.

*

A mai szociáldemokrata revizionisták szerint a történelmi fejlődés törvényszerűségei nem az osztályharc törvényei; a szocializmus megteremtésének érdekében nincs szükség a monopóliumok felszámolására, csupán gazdasági tervre és ennek ellenőrzött alkalmazására, amiből kifolyólag a tőkés, akarva nem akarva, a szocializmust szolgálják. Ha korunk alapvető ellentmondása, ezek szerint, nem az imperializmus és a szocializmus antagonizmusa — akkor a háború sem az imperializmus agresszív jellegéből fakad. Az SFIO új programja szerint a háborús veszélyt a nemzeti szuverenitáshoz való ragaszkodás (!) okozza: „Ha az államok szuverenitása — amely a népek fejlődésének történelmi szakasza — mai formájában továbbra is fennállna, ez

¹⁵ Einheit, 1959., 3. szám. Melléklet.

meglassítaná gazdasági, társadalmi és kulturális fejlődésüket, és a legsúlyosabb háborús veszélyt idézné elő.”¹⁶

Az SPD godesbergi programjában pedig ez áll a háború okairól: „Korunkban főleg két veszély fenyegeti az emberi lét alapjait: a belső veszély, amely az ember által nem uralt technikai fejlődésből ered, és a külső veszély, azaz minden élet teljes megsemmisítése az atom őserőinek háborús kitörésével.”

A háborús veszélyt eszerint nem az imperializmus agresszív politikája, hanem az okozza, hogy a tudomány és a technika fejlődése végzettszerűen megelőzi az emberiség politikai és erkölcsi fejlődését. Az is mellékes, hogy a technika vívmányai kinek a kezében vannak: „A materiális hatalom és a politikai tehetetlenség egymáshoz viszonyított aránytalanságában rejlik az emberiséget fenyegető pusztulás.” Ennek elhárítása, a szociáldemokrata revizionisták szerint, a ma élő nemzedék feladata, amely el fogja dönteni „az emberi méltóság” jelenét és jövőjét. Ebben a rejtvénynek is beillő fogalmazásban maradéktalanul elvész a reális helyzet is, a békeharc konkrét feladata is.

Ezek a „teoretikusok” egy bizonyos logikai tornával eljutnak ahhoz a szociáldemokrata napisajtóban bőven propagált „megállapításhoz”, hogy *a kommunizmus fenyegeti háborúval a Nyugatot*. A békés gazdasági verseny, mondják, igen veszélyes a szabad világ számára. „Kihívás”, amellyel a szocialista országok nem a békés egymás mellett élést akarják megvalósítani, hanem a demokráciát megsemmisíteni. Ehhez a „demokráciához” számítják mind a bonni rendszert, mind a gaulle-ista rendszert Franciaországban.

A kommunisták azonban már régen leleplezték ezt a „demokráciát”, és rámutattak arra, hogyan értelmezi a demokráciát a marxizmus. Mint az 1960. novemberi moszkvai értekezlet nyilatkozata is mondja — a kommunisták „a demokráciáért folytatott harcot a szocializmusért folyó harc alkotó részének tekintik. E harc folyamán a kommunisták állandóan erősítik tömegkapcsolataikat, emelik a tömegek politikai tudatosságának színvonalát, rávezetik a tömegeket a szocialista forradalom feladatainak és e forradalom végrehajtása szükségességének felismerésére. Döntően ebben különböznek a marxista—leninista pártok a reformistáktól . . .”¹⁷ A szociáldemokrácia teoretikusai szeretik a dolgot úgy feltüntetni, mintha a nemzeti szuverenitás tagadása valami modern internacionalizmus lenne. A háború elhárítására az SFIO a szuverenitás korlátozását javasolja, ami állítólag lehetővé teszi a nemzetközi piac fejlődését. Programja szerint Franciaországnak a nyugat-európai országokkal és az együttműködésre kész afrikai népekkel tömörülve kell „hozzájárulnia jobb világegyensúlyi helyzet megteremtéséhez”. Addig is, amíg ez megvalósul, a francia szocialisták „hajlandók vállalni a honvédelem terheit és felelősségét”.

A francia szocialisták programja egyáltalán *nem utal a német imperialista militarizmus fenyegető agresszivitására*, meg sem említi azt, hiszen szerintük a háborús veszélyt a szuverenitás csökvény-eszméje okozza Európában. Ezek után teljesen következetes a programnak „A háború nélküli társadalom” című negyedik fejezete, amely semmiféle harcot nem hirdet a háború elhárítására, csupán jámbor óháját fejezi ki, hogy bár megvalósulna a nemzetközileg ellenőrzött, fokozatos és általános leszerelés.

¹⁶ Az SFIO programtervezete (La Revue Socialiste, 1960., 138. sz., 463. o.).

¹⁷ Társadalmi Szemle, 1960., 12. sz., 31. o.

Tudvalevő, hogy az utóbbi két-három évben a legtöbb szociáldemokrata párt új programot vagy elvi nyilatkozatot dolgozott ki. Ezeket — mint e pártok vezetői mondták — a megváltozott világhelyzet tette szükségessé. A világ átalakulásának lényege a szocialista világrendszer kialakulása, amiben az árulás ideológusai nagy veszélyt ismertek fel. Ebben az új helyzetben szükségesnek tartották *nyíltan megtagadni a marxizmust*. „A marxizmust mint a filozófia, a történelem és a szociológia elméleti magyarázatát a szociáldemokráciának a történelem aktái közé kell tennie” — mondotta Lohmar, az SPD hivatalos álláspontjának képviselője. A godesbergi program a marxizmus elvetésével „alkalmazta” a szociáldemokrata ideológiát a megváltozott világhelyzethez, hogy a párt az imperializmus politikai és stratégiai célját maradéktalanul szolgálhassa. Ugyanezt tette a belga, az osztrák szociáldemokrata párt és az angol Munkáspárt is. A revizionista pártoknak ez a „realizmusa” a Szocialista Internacionálé teljes elismerésével találkozott. Alsing Andersen, az Internacionálé elnöke, a godesbergi kongresszushoz intézett üdvözlő beszédében hangsúlyozta, hogy a szociáldemokrata pártoknak „politikájukat és programjukat a jelen tényeihez kell alkalmazniok”.¹⁸

Ezek az új elvek és programok szőnyeget terítettek a reformista pártvezetők és szakszervezeti vezetők lábai elé, amelyen az imperialista hatalmi politika csarnokaiba besétálhatnak. A proletariátus ügyének elárulása és az imperialista háborús készülődések támogatása számukra és a háborús gyűjtőgatók számára is, most már megnyugtató „elvi” alátámasztást kapott. *A marxizmus elvetése nélkülözhetetlen volt a szocialista világ elleni harchoz*, amely szocialista világnak a fejlődése, nap mint nap, éppen a marxizmust igazolja, újra meg újra.

Az SPD új programjába szervesen illeszkedik bele a szocialista NDK elleni harc, a bonni revansisták beolvasztásra törekvő politikájának támogatása. Ollenhauer és Willi Brandt pártja rohamos „fejlődést” mutat ebben az irányban. A godesbergi program még azt a „reményt” fejezte ki, hogy az emberiség az atomerőt csak békés célokra fogja felhasználni, néhány hónappal később az SPD vezetői lecsatlakoztak Adenauer fegyverkezési politikájának ahhoz a pontjához is, amely a Bundeswehrnek atomfegyverekkel való felszerelését tartalmazza. Az SPD befutotta dicstelen útját.

A szociáldemokrata revizionizmusnak az imperialista politika realitáshoz történő alkalmazkodása azonban azzal a következménnyel jár, hogy erősödnek egyrészt a szociáldemokrata pártokon belüli ellenzéki hangulatok és csoportok, másrészt a szociáldemokrata pártok közötti ellentétek, amelyek imperialista kormányaik ellentéteinek a lecsapódásai. A szociáldemokrata pártok véleménykülönbségei különösen a NATO és a német kérdés számos vonatkozásában jelentkeznek.

Nyugat-Németországhoz való viszonyukban az imperialista nagyhatalmak nem foglalnak el azonos álláspontot. Álláspontjuk az évek folyamán többször változott is. A legállandóbb az USA „jóindulata” az NSZK iránt, aminek az a magyarázata, hogy az amerikai imperializmus agresszív politikájának Európában nincs alkalmasabb eszköze, mint a revansista nyugatnémet kormány.

A legtöbb problémát a francia—nyugatnémet viszony veti fel, amelynek alakulásától nagyban függ az európai helyzet. Semmi sem meglepőbb a világ

¹⁸ A godesbergi kongresszus jegyzőkönyve, 43. o. (Bonn, 1959.).

közvéleménye számára, mint az az egyetértés, amely az utóbbi években a nacionalista francia kormány és a revansista bonni kormány között kialakult. A Bonn—Párizs tengelyt de Gaulle és Adenauer kovácsolta ki, úgy hogy jelenleg a francia uralkodó körök és a német monopolisták gazdasági, politikai, ideológiai és katonai szövetségi viszonyban állnak egymással. Ilyen egység — bár a francia és a német hadiipar mágnásai a múltban is nem egyszer jól megértették egymást — példátlan a francia és a német imperializmus történetében. De az is bizonyos, hogy a mai nemzetközi helyzet nem hasonlít ahhoz a korszakhoz, amelyre a francia—német ellentét volt a jellemző. A Közös Piacra, az Európai Védelmi Közösségre vonatkozó szerződések, az Euratom-egyezmény stb. Franciaországot és Nyugat-Németországot — amely a második világháborúban egymás ellen harcolt — közelebb hozta egymáshoz, mint a világháborúban szövetséges Franciaországot és Angliát, ami semmit sem változtat azon, hogy Franciaország is, az NSZK is hegemoniára tör Európában.

Ezzel a francia—német barátsággal az USA lényegében egyetért, de Angliának, amelynek számos érdekét sérti, nehéz gondokat okoz.

A francia külpolitika fordulata persze nem csupán de Gaulle „személyes érdeme”, hanem a francia burzsoázia bizonyos csoportjainak és pártjainak érdekei fűződnek hozzá. Belejátsszik a Vatikánnak az a régi terve, hogy egy nyugat-európai katolikus tömörülést hozzanak létre. Ez magyarázza meg a katolikus pártok magatartását. Ami a szociáldemokrata pártokat illeti, ezek arról ábrándoznak, hogy Kis-Európában vezető szerephez juthatnak.

A Közös Piac létrehozása a szocializmus elleni imperialista harc egyik formája, de ugyanakkor az imperialisták egymás közötti versengésének, a befolyási területek újrafelosztásáért folyó harcuknak is kifejezője.¹⁹ A hat ország jobboldali szociáldemokratái a Közös Piac támogatásával *egyetértőleg* támogatják a szocialista országok elleni harcot. De *egymás ellen* fordulnak, mihelyt kormányaik ellentéteiről van szó; ilyenkor mindegyik saját monopolistái mellé áll.

Mint ismeretes, Anglia a Közös Piac ellen 1959 közepén saját vezetésével létrehozta az Európai Szabadkereskedelmi Társulást, az EFTA-t. Anglia ellen-szenve a kontinensen nélküle létrehozott gazdasági és politikai összefogással szemben az angol Munkáspártot elkülönítette az SFIO, az SPD és a többi szociáldemokrata párt álláspontjától. Mivel a Közös Piacon az NSZK monopóliumai a legerősebbek, ezzel függ össze a német kérdésben elfoglalt eltérő állásfoglalása is, a Labour-párt a német imperializmus elöretörésével szemben elhárító magatartást tanúsít — ahogy ezt a konzervatív kormány is teszi, ahogy ez az angol monopolistáknak is megfelel. Az angol Munkáspárt 60. kongresszusa (1961 október) határozatilag kimondta, hogy Nyugat-Berlin ügyét tárgyalások útján kell rendezni, és az NDK-t de facto el kell ismerni. Ugyancsak kormánya intencióinak megfelelően a Labour-párt az Odera—Neisse határvonal elismerését javasolja. Az viszont már az erős angliai békemozgalom nyomásának következménye, ha Blackpoolban tiltakoztak a német csapatok hadgyakorlatai ellen Anglia területén, és követelték az amerikai Polaris-támaszpontok eltávolítását az országból.

Amikor azonban Angliában felülkerekedtek a Közös Piachoz való csatlakozás hívei, a Munkáspárt is átállt erre az álláspontra. Az SFIO pedig

¹⁹ L. Háy László „Imperialista ellentétek a Közös Piac táján” c. cikkét (Társadalmi Szemle, 1960., 11. sz.).

ez év májusában megtartott 53. kongresszusának határozatában szükségesnek tartotta ezt a ténytet üdvözölni.

Ma az a helyzet, hogy Franciaország és Nyugat-Németország fejti ki a fő ellenállást a német kérdéstről szóló tárgyalásokkal, a békeszerződés megkötésére vonatkozó szovjet javaslattal szemben. De Gaulle Adenauerrel, az SFIO pedig az SPD-vel fog össze. Az angol Munkáspárt viszont az NDK de facto elismerését és a béketárgyalást kívánja.

Az imperialista ellentétek tükrözödése a szociáldemokrata pártok magatartásában további bizonyítéka annak, hogy ezek a pártok elkötelezték magukat hazájuk burzsoáziájának, és megtagadják a proletár nemzetköziséget. Amikor az első világháború idején a II. Internacionálé pártjai az imperialista kormányok mellé álltak és elárulták a baseli kongresszus határozatát, amelyben megfogadták, hogy szembe fognak szállni az imperialista háborúval — Kautsky azt mondta, hogy a II. Internacionálé „békeidőkre” szóló szervezete volt, amelynek a háború kitörésével megszűnt a létalapja. Vajon milyen időkre szól akkor a II. Internacionálé folytatója, a Szocialista Internacionálé? Hiszen ennek vezetői már az imperialista háború előkészítésében is aktívan vesznek részt.

A nyugatnémet imperializmus ma a legagresszívebb imperializmus; a nyugatnémet szociáldemokrácia a legreakciósabb szociáldemokrácia: ellenforradalmi párt. Ellenforradalmi tevékenységet fejt ki az NDK-val szemben, amelyben a német munkásosztály a szocializmust építi. Az NDK-nak, az első demokratikus és békés német államnak nagy történelmi szerepét a szociáldemokrata revizionisták nem ismerik el. Ellenséges beállítottságuk sokszor túltesz Adenauerén. A berlini kérdésben ők foglalták el kezdettről fogva a legreakciósabb álláspontot: „Az a pusztta tény — mondotta Willi Brandt már 1952-ben — hogy létezik Berlin (értsd Nyugat-Berlin), a szabadságnak ez a szigete, veszélyezteteti a szovjet övezetben fennálló diktatúrát. A német Nyugatnak kötelessége megvédeni Berlint nemcsak azért, hogy az létezhessen, hanem azért is, hogy mindinkább ráerőszakolhassa a többiekre (értsd a NATO-hatalmakra) a felszabadításra irányuló erélyes akarátát.”²⁰

Marxista nem választhatja el egymástól a nemzetközi munkásosztálynak már a hatalom birtokában levő részét attól, amely imperialista országokban kizsákmányoló ellen, a hatalom megszerzéséért küzd. A jobboldali szociáldemokraták azonban ezt teszik. Az SPD „elvi” állásfoglalásai az NDK-val szemben a német munkásosztály két részét igyekeznek szembeállítani egymással. A német munkásosztály mind az NDK-ban, mind az NSZK-ban a történelmileg kialakult nemzeti egységért küzd, nemcsak azért, hogy nemzeti fejlődését biztosítsa, de abból a nemzetközi érdekű szükségességtről is, hogy a világ két táborának sorsdöntő versenyében *a szocializmus oldalát erősítse* és *hogy a nyugatnémet militarizmus megfékezésével a háború legveszélyesebb európai tüzfészket kioltsa*. A NATO-t kiszolgáló összes szociáldemokraták fiktív ellentétet fogalmaznak meg a szocialista táborban élő, szocializmust építő munkásággal. Holott a nemzetközi munkásosztály, ha két táborban él is, nem oszlik két táborra: objektíve oszthatatlan osztályerőt képvisel. Ez az egyre növekvő erő a szocialista tábor és a béketábor támogatásával jelenleg *nem Németország közvetlen újraegyesítéséért*, hanem a békeszerződésért küzd. Miért? Ennek

²⁰ Handbuch Sozialdemokratischer Politik 1952 (Idézi a Rinascita, 1961., 8. sz.).

mélyebb megértetésére az NDK marxista filozófusai ideológiai vitát folytatnak. Az, hogy az imperializmus és a szocializmus földrajzi határa kettészeli Németországot — mondják —, a német probléma alapvető ellentmondásának megjelenési formája. Maga az alapvető ellentmondás azonban abban a történelmi tényben rejlik, hogy a német imperialista militarizmust — a különböző tényezők, nagyrészt a jobboldali szociáldemokrácia bűnei folytán — a második világháború után sem sikerült egész Németországban felszámolni. Az alapvető ellentmondás egyik oldala az NSZK-ban újjáéledt német agresszív imperializmus, a másik oldala az NDK-ban épülő szocializmus. Az alapvető ellentmondás feloldásának folyamata az a harc, amelyet a békeerők az ellentmondás progresszív oldalának állandó erősítésével vívnak. Ezért ma — amikor a bonni rendszer a háborús főveszély forrása Európában — nem a két német állam közvetlen egyesítése a soron levő feladat (hiszen ez az alapvető ellentmondásnak csak egy jelenségét számolná fel), hanem a német imperialista militarizmus megfékezése s ezzel az alapvető ellentmondás gyökereinek kiirtása. *Ez ma a német nemzeti kérdés lényege.*²¹

Érintettük a szociáldemokrata revizionistáknak a háború okait illető antimarxista nézeteit. A kommunista pártoknak a háború elkerülhetőségéről szóló elvi megállapításával a szociáldemokrata revizionizmus egyszerűen nem foglalkozik. Ennek az a legvalószínűbb magyarázata, hogy a háború elkerülhetőségének tétele egyben *mozgósító jelszó*, magában foglalja ezt a gondolatot, hogy a háború elhárításáért küzdeni kell. A jobboldali szociáldemokraták azonban nem akarják a tömegeket békeharcra mozgósítani, egyébként is *félnek a tömegmozgalom minden formájától, mert az óhatatlanul akcióegységre vezet, és áttöri kommunistaellenes propagandájukat.*

Az SFIO, például, 1961 szeptemberi vezetőségi ülésén eljutott odáig, hogy elítélte de Gaulle politikáját, egész antidemokratikus rendszerét. De mégsem hajlandó a kommunistákkal együtt harcolni ellene. Egységfrontba hív „miden demokratikus erőt”, de a kommunista pártot és a CGT-t nem veszi be. Képtelen kitörni az antikommunizmus bűvköréből. Amikor a jobboldali szociáldemokraták minden erővel fenn akarják tartani a munkásosztály megosztottságát, akkor saját népük érdekeit, nemzeti fejlődését károsítják meg, és az uralkodó osztályok reakciós törekvéseit szolgálják. Nemzetközi viszonylatban a munkásosztály megosztottsága megkönnyíti az imperialista háborús készülődéseket. A kommunisták a munkásosztály és az egyetemes béke érdekében „folytatják a szociáldemokrácia ideológiai pozícióinak és jobboldali opportunistá gyakorlatának bírálatát, folytatják azt a tevékenységet, amely arra serkenti a szociáldemokrata tömegeket, hogy áttérjenek a kapitalizmus ellen a szocializmus győzelméért folytatott következetes osztályharc álláspontjára”.²²

Ennek az ideológiai harcnak fő kérdései jelenleg a háború és a béke kérdése és a sikeres békeharc fő feltételének, az akcióegységnek megteremtése. Németország újraegyesítése, a német militarizmus megfékezése, a német békeszerződés kivívása áll most ennek a vitának a középpontjában.

²¹ L. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1960., 10. sz., 1154—1169. o.

²² A moszkvai értekezlet nyilatkozata (Társadalmi Szemle, 1960., 12. sz., 32. o.).

СОЦИАЛЬ-ДЕМОКРАТИЧЕСКИЙ РЕВИЗИОНИЗМ И ГЕРМАНСКИЙ ВОПРОС

Ирен Комят

Поражение гитлеровской Германии во второй мировой войне было одновременно поражением империализма. В 1945 году великие державы Запада сразу же принялись создавать гарантии своего господства: они помогали германскому империализму подниматься на ноги. С этой целью они оторвали западные оккупационные зоны от той части Германии, в которой ликвидировались нацизм и его экономические основы.

В политическом развитии, возбужденном в западной Германии союзом США и германских монополий, и создавшем за 15 лет новую угрозу миру во всем мире, значительную роль сыграла правая социал-демократия, поскольку она идеологически подерживала политику «интегрирования», отрывая германский национальный вопрос от освободительной борьбы рабочего класса, и принцип права на самоопределение от дела мира. Идеологами социал-демократии стран НАТО поддерживается империалистическая «идея Европы», являющаяся средством к мировому господству германских монополистов; ими же была разработана теория о том, что суверенитет народа является устаревшим понятием, и что придерживаться его служит источником военной угрозы.

Во взглядах социал-демократов противоположность Востока и Запада — это антагонизм «свободы» и «тоталитаризма», одной из форм проявления которого является антагонизм двух германских государств. Борьба с ГДР обосновывается таким образом необходимостью борьбы с «тоталитаризмом».

Все это заставило социал-демократов разработать новые программы партии, открыто разорвавшие с марксизмом, в которых классовая борьба заменяется содействием между классами, а солидарность пролетариата и интернационализм — необузданной травлей против коммунизма. Однако, вследствие явного предательства увеличилась пропасть между руководителями социал-демократии и трудящимися массами. С другой стороны, все яснее показывается, что эти партии — поскольку каждая из них служит своему буржуазному правительству — отражают противоречия империализма и противопоставлены друг другу и в отношении важных международных вопросов, в том числе и германского вопроса.

Коммунистические партии добиваются того, чтобы путем терпеливых дискуссий открыть глаза социал-демократических масс, привлечь их к единству действия в борьбе за заключение мирного договора с Германией и тем самым за обеспечение мира во всем мире.

SOCIAL DEMOCRATIC REVISIONISM AND THE GERMAN QUESTION

Iren Komjdt

The defeat of Hitler Germany was, at the same time, the defeat of imperialism. In 1945 the western Great Powers set about, without delay, to create the security of their power by helping the German militarist imperialism to keep afloat. For this reason, they separated the territories of Western Occupation from that part of Germany where Nazism and its economical bases had been liquidated.

Giving the policy of „integration” an ideological support and separating the German national question from the struggle of the working class for liberation, the principle of free self-determination from the question of peace, — right wing social-democracy played an important part in the political development started in West Germany by the alliance the USA and the German monopolists, in consequence of which, in fifteen years, the danger, threatening universal peace, has anew been brought into existence.

The social democratic ideologists of the NATO countries took up the „Europe-conception” of the imperialists, a means of the German monopolists to achieve their plans of world conquest; according to their theories, the idea of national sovereignty has become antiquated, and insistence on this sovereignty is a source of danger of war.

In the opinion of social-democratic revisionism, the antagonism between East and West is the antagonism between „liberty” and „totalitarianism”, one of the forms of which is the antagonism between the two German States, and it tries to justify the struggle against the German Democratic Republic with the necessity to fight against „totalitarianism”.

All this made it necessary for the social democrats to elaborate, breaking openly with Marxism, new party programmes, where class struggle is replaced by class collaboration, proletarian solidarity and internationalism by unrestrained anticommunism. The gulf between the leaders of social democracy and the masses of workers, however, has become still greater by this open treachery. On the other hand, it is apparent, that these parties themselves, being each of them in service of its own bourgeois government, are reflecting the antagonisms of imperialism, and are opposed to each other in such important international questions as the German question.

The communist parties make efforts to convince the masses of social democrats and to win them over to united action for the peace-treaty with Germany, for the cause of universal peace.

Szemere Samu

(Nyolcvanadik születésnapjára)

Egy ismert filozófiatörténész a „Filozófiatörténet”-éhez kétféle névmutatót csatolt. Az egyikben azok szerepelnek, akik filozófiát, a másokban azok, akik filozófiáról írtak. Az előbbieket a „génuszok”, koruk „gyűpontjai”, a nagy rendszeralkotók, akik új irányokat hoztak létre, az utóbbiak pedig ezeket a bölcsesleteket ismertetik, magyarázzák, terjesztik, népszerűsítik, közel hozzák a kevésbé beavatottakhoz.

Egyik kategória sem nélkülözheti a másikat, egymásra vannak utalva, áthatják, kiegészítik egymást. Arisztotelészről nem sokat tudnánk, ha újból meg újból fel nem fedezték volna, és Shakespeare is elsüllyedt volna a történelem homályában, ha Lessing ki nem ássa az ismeretlenségből. S e példák felsorolásán túl — most már a történelmi materializmus szemszögéből — a magyarázókról, a terjesztőkről azt is el kell mondanunk, hogy társadalmi szerepük abban áll, hogy hozzásegítik az elméletet a tömegek megragadásához. Mert csak így — tehát általuk — lesz a nagy alkotás, az új irányzat anyagi hatalommá, társadalmilag hatékony valósággá. Ehhez a szociális tevékenységhez pluszként járul hozzá az az erkölcsi motívum, amely — ha a génuszoknál esetleg meg is van, de nem szükségszerű — a nagy szellemi alkotások iránti tiszteletből táplálkozik.

S amikor filozófiai életünk nesztorának, Szemere Samunak nyolcvanadik születésnapján mindezeket idézzük, többnek szánjuk őket egyszerű analógiánál. Lényegében szeretnénk velük jellemezni az ünnepeelt több mint egy fél évszázados filozófiai tevékenységét, amelynek egyes kiemelkedőbb állomásai — egy-egy nagyobb lélegzetű önálló műve, mint a Giordano Brunóról írt monográfiája, *A jelenkori filozófia főbb irányjairól* szóló kötete, különösen pedig klasszikus és modern szerzők fordításaihoz írt instruktív *Bevezetői* — nemcsak a felszabadulás előtti filozófiai életünk áldatlan viszonyait tükrözik, hanem — leolvashatjuk a pusztá címeiből és a megjelenés helyeiből — azt a viszontagságos küzdelmet is, amelyet a „keresztény-nemzeti” kurzus országában egy humanista gondolkodónak folytatnia kellett.

Mert ha a külső kényszer olykor kompromisszumokba is viszi — Spengler filozófiájának, John Dewey neveléstanának stb. ismertetésére —, de egész életművét szem előtt tartva, bizonyos fokig ellent kell mondanunk a saját maga által vallott felfogásának, amelyben álláspontját eklekticizmusnak tünteti fel, mondván: „Vizsgálódásunkban nem helyezkedünk egy bizonyos rendszer álláspontjára, hanem a filozófia legkülönbözőbb formáit és irányait vesszük figyelembe, mint ahogy az eredmények is, amelyekre jutunk, a legkülönbözőbb filozófiai jelenségek megértését kell szolgálnia” („*Tudományos gondolkodás és filozófiai gondolkodás*”). Nem a „*Történefilozófia*” c. tanulmányának a történelmi materializmust az akkori körülmények között lehető tárgyilagos ismertető részeire gondolunk, hanem elsősorban azokra a témakörökre, amelyekre, mint kedvenceire, minduntalan visszatér. Nem véletlen, hogy túlnyomóan a filozófiatörténet haladó alakjait és problémáit érinti. Az egyházi reakció áldozata, a tudomány mártírja, Giordano Bruno nemcsak a már említett monográfia megírására készíti, hanem fordításban a főműveit is hozzáférhetővé teszi a magyar közönség számára, és nem egy cikkben, előadásban, emlékbeszédben igyekszik népszerűsíteni eszméit.

Az esztelen világban az ész filozófusáról, Descartes-ról értekezik. Már ebben magában is állásfoglalás van, és ehhez hozzájárul az is, hogy élesen megkülönbözteti a hanyatló, bomló társadalom pesszimista, szkeptikus kételkedéséről a módszertani, új társadalmak nyitányát jelzőt, tehát optimista kételkedést, amelynek célja az igazság feltétlen bizonyosságának az elérése. Érthető tehát, hogy Szemere Samu — aki Spinoza szellemét

idézve, a lelkiismereti szabadságért száll síkra, és akinek nagy beteljesedést jelent Magyarország felszabadulása a Horthy-fasizmus alól — nagy örömmel vállalta Spinoza munkáinak magyarra átültetését a népi demokrácia megíjtott Tudományos Akadémiája megbízásából.

Azt, hogy a felszabadulás után végbement társadalmi átváltozás képességeikhez mért korlátlan munkalehetőséget ad az intellectueleknek is, kitűnően demonstrálja Szemere Samu pályafutása népi demokráciánkban. Olyan feladat jutott osztályrészéül, amely a legnagyobb és legszebb annak a számára, aki a filozófia haladó eszméinek a tömegekhez juttatását tűzi ki élete céljául: Hegel műveinek magyarra fordítása.

Ez a munka két szempontból is nevezetes. Először, mivel egy kis válogatást kivéve („*Ember és történelem*”) a felszabadulás előtt Hegelnek semmilyen írása nem jelent meg magyarul. Másodszor azért, mert közismert, hogy Hegelt a sajátos, maga alkotta frazeológiája miatt németül is nehéz megérteni. Fokozott nehézséggel áll tehát szemben az, aki Hegelt magyarul próbálja megszólaltatni, hiszen a magyar filozófiai elmaradottság nemcsak nagy filozófusok hiányában, hanem ki nem épült filozófiai nyelvünkben is megnyilvánul.

Elévülhetetlen érdeme ezért Szemere Samunak, hogy ma már Hegelnek nemcsak „legolvasmányosabb” művei, mint az *Esztétika*, *A filozófia története*, hanem legfontosabb munkái, így a *Logika tudománya*, az *Enciklopédia* első része, az úgynevezett *Kis Logika*, legújabban pedig a nyelvileg is legnehezebb írása, *A szellem fenomenológiája* is közközele forognak, és pedig, egy kivételtől eltekintve, valamennyi az ő fordításában. E teljesítmény nagyságának egyik fokmérője az a német—magyar Hegel-szótár is, melyet Szemere a Hegel-művekhez csatolt, és amely nemcsak a Hegel-szövegek jobb megértését, hanem a magyar filozófiai nyelv fejlesztését is szolgálja.

S mikor most, nyolcvanadik születésnapján, ünnepi köszöntéssel fordulunk feléje, további eredményes munkára ösztönző jókívánságaink mellett a fiatal, felnövekvő filozófus-nemzedékek nevében köszönetünket is kifejezésre akarjuk juttatni azért, hogy munkája nyomán ezek a fiatalok immár nemcsak Marx- és Lenin-idezetekből és kommentárokból, hanem teljes és eredeti műveiben tanulmányozhatják a hegeli művet, s így megfogadhatják Lenin intelmét: „Marx Tökéjét nem lehet teljesen megérteni, ha nem tanulmányoztuk át és nem értettük meg Hegel egész Logikáját”.

S. P.

A Szovjetunió tudományos dolgozóinak össz-szövetségi tanácskozásáról

Ez év június 12–14-e között folyt le Moszkvában a tudományos dolgozók első össz-szövetségi tanácskozása. Az értekezlet az SZKP Központi Bizottságának és a Szovjetunió minisztertanácsának az országban folyó tudományos kutatómunka megjavításáról, valamint a tudományos kutatómunka és a Tudományos Akadémia tevékenységének jobb koordinálásáról hozott határozata alapján megtárgyalta a szovjet tudomány fejlődésének aktuális kérdéseit, a tudományos munka jobb megszervezésének feladatait és feltételeit. Az alábbiakban kivonatolva ismertetjük a nagy fontosságú tanácskozás néhány, számunkra különösen figyelemre méltó részletét.*

Az értekezlet első napján *M. V. Keldis*, a Szovjet Tudományos Akadémia elnöke tartott beszámolót.

Mindenekelőtt méltatta a szovjet tudomány eddig elért eredményeit, részletesen foglalkozott az egyes tudományágak jelenlegi helyzetével és sikereikkel, amelyek a szovjet tudományt ma világviszonylatban az élvonalba emelik. Az országban folyó tudományos kutatómunka méreteinek jellemzésére elmondta, hogy 1960-ban a Szovjetunióban több mint 354 ezer tudományos dolgozó működött, közülük majdnem 11 ezer a tudományok doktora, és több, mint 98 ezer kandidátus. 3800-nál több tudományos intézmény működik, közülük kb. 1500 tudományos kutatóintézet.

A tudományos munka szervezésének kérdéséről, a szervezési munka megjavításának feladatairól, a jelenleg meglévő hibákról a következőket mondotta:

A Szovjetunió Kommunista Pártja és a Minisztertanács határozata megteremti az előfeltételeit annak, hogy több lényeges hibát, amely eddig tudományos kutatómunkánk szervezésében fellelhető volt, felszámoljanak. Eddig nagyszámú tudományos

* A Pravda 1961. június 13., 14- és 15-i száma alapján.

kutatóintézet és tudós 170 szövetségi és köztársasági minisztérium és hatóság között volt szétosztva, melyek saját működési területükről külön-külön gondoskodtak. A tudományos kutatómunka túlnyomó részében az egységes koordináció hiányzott, emiatt elkerülhetetlenek voltak és gyakran károkat okoztak az olyan hibák, hogy a tudományos kutatások eredményeinek alkalmazása elhúzódtott, továbbá hogy egy sor esetben hiányzott a kellő kísérleti bázis, míg más esetekben szükségtelenül párhuzamos kutatások folytak.

Előfordult, hogy nagyon fontos munkák beindítása, bevezetése igen sokáig elhúzódtott. Az Automatikai és Telemechanikai Intézet például még 1950-ben kidolgozta a műszergyártás agregátum-elvét, melynek alkalmazása nagy megtakarítást jelentett volna az államnak. Ennek alapján mégis csak 1956–57-ben kezdték gyártani a műszereket, de akkor is csak igen kis mennyiségben.

Előfordul, hogy tudományos kutatások eredményeit azért vezetik be késedelmesen, mert maguk a tudósok is lebecsülik gyakorlati jelentőségüket. Előfordult, hogy felhasználásukkal csak azután kezdtek foglalkozni, amikor már a külföldi szakirodalomban jelentek meg közlemények alkalmazásukról.

Sok intézetben nincs kellő kísérleti bázis, ezért a tudományos kutatások gyakran befejezetlenül maradnak. Ugyanakkor más intézetekben párhuzamos kísérleti berendezéseket építenek, s ezek nincsenek eléggé kihasználva. A kísérleti bázist néhány nagy intézetben kell összpontosítani, hogy az más kutató és tervező intézményeket is kiszolgálhasson.

Olyan területeken, ahol a feladatok új megoldási útját kell keresni, szükségesnek mutatkozhatnak párhuzamos kutatások. Ezek azonban igen gyakran és indokolatlanul egészen torz formákat öltenek. Így pl. a hőenergia villamos energiává való közvetlen átalakításával jelenleg mintegy száz szervezet is foglalkozik. A százféle szervezet erőfeszítéseit azonban állami méretekben nem irányítják, nem határolják kellőképpen körül, ez pedig egyes területeken szükségtelen párhuzamosságot eredményez, másokon viszont lemaradást idéz elő.

A tudományos kutatásokban a párhuzamosságot gyakran az szüli, hogy bizonyos intézetek, hatóságok vagy a népgazdasági tanács számára kényelmesebb csak a saját gazdálkodást megszervezni, mint munkáját a szomszédos szervezettel koordinálni, ahol pedig az adott munkát esetleg jobban is elvégeznék. Az ilyen tendenciák ellen fel kell venni a küzdelmet, mert ezek az erők és az eszközök szétforgácsolásához vezetnek.

A Tudományos Akadémia munkájában is található egy sor hiba. Ez nagymértékben azzal kapcsolatos, hogy az Akadémia rendszerében szakjellegű intézeteket hoztak létre, és ezekben ágazati témákat dolgoztak ki, ugyanakkor azonban óriási elméleti és gyakorlati jelentőséggel bíró területeken a munka nem volt eléggé szervezett. Így például nem volt kielégítő a munka a kibernetika területén, amelynek pedig elsőrendű gyakorlati és elméleti jelentősége van. E kutatásokat aktivizálni kell, és megfelelő intézetben vagy speciálisan koordinált tanácsban kell egyesíteni őket.

A közgazdászok — mondotta Keldis — cseppet sem kielégítő módon fejlesztik olyan aktuális népgazdasági problémák megoldásának tudományos alapjait, mint a távlati tervezés módszereinek megjavítása, a beruházások és az új technika hatékonyságának megjavítása stb. A gazdasági kutatásokban elégtelenül használják fel a matematika és a számító-technika eredményeit.

Néhány intézet lényeges fogyatékosága a soktémajúság és a képtelenség arra, hogy új tematikára álljanak át. Voltak esetek, amikor a cél eléréséhez szükséges kielégítő tudományos alapok nélkül folytak kísérletek, pl. a földrendések prognózisával kapcsolatban.

Az SZKP Központi Bizottsága és a Minisztertanács által április hó 3-án elfogadott határozat „az országban folyó tudományos kutatómunka és a Szovjetunió Tudományos Akadémiája által végzett munka koordinálásának megjavításáról” megteremtette az iparban folyó tudományos kutató és szerkesztési-kísérleti munka és minden tudományos kutatás gyökeres megjavításának az előfeltételeit. A minisztertanács mellett működő állami bizottság lehetővé teszi, hogy a különböző hatóságoknak alárendelt intézmények erőfeszítéseiket koncentrálják.

A hibák kijavításával kapcsolatban a következőket szögezte le M. V. Keldis:

A tudományos kutatómunka szervezésében meghatározó tényezők a tervezés és a koordinálás. A siker legfontosabb feltétele azoknak a problémáknak a helyes meghatározása, amelyek megoldására elsősorban kell összpontosítani az erőket és az eszközöket. Célszerűnek látszik a tudományos kutatómunka egységes állami tervét kidolgozni, amelynek három részről kell állnia:

1. Nagy fontosságú népgazdasági problémák, amelyek a kísérleti-szerkesztési munka stádiumában vannak. Ide olyan problémák tartoznak, mint az automatizálás, a gázturbinák stb. Megoldásuk több intézmény munkájának egyesítését igényli. A tervnek számolnia kell a szükséges munkamegosztással, az anyagi-technikai eszközök biztosításával stb. A Tudományos Akadémiának aktívan részt kell vennie azoknak az elméleti kutatásoknak a biztosításában, amelyek szükségesek ahhoz, hogy az iparba az új technikát bevezethessük. Sok szép példa van arra, amikor a gyakorlat szükségletei új irányzatok kialakulásához vezettek a Tudományos Akadémia és más intézmények munkájában.

2. Távlati tudományos kutatások, amelyek már körvonalazódott, meghatározott népgazdasági probléma megoldására irányulnak. Itt olyan feladatokról van szó, amelyek megoldásába még nem kapcsolódnak be az üzemek és a tervező irodák, és amelyeknek gazdasági hatékonyságát pontosan meghatározni még nem lehet. Ezeket a kutatásokat a Tudományos Akadémia, a köztársasági akadémiák és a legnagyobb szakintézetek és főiskolák végzik.

3. Tudományos alapvető kutatások, amelyek a fejlődés új útjait megnyitó természeti törvények feltárására irányulnak. Ezek azokat a kutatási irányokat jelölik ki, amelyekben fontos felfedezéseket, természeti törvények felhasználásának új elveit lehet várni. Megszervezésüket, ami rendkívül bonyolult feladat, az Akadémia végzi, és megoldásuk a legkvalifikáltabb tudományos erőket igényli.

Figyelembe kell venni, hogy új adatok, eredmények lényeges változtatásokat tehetnek szükségessé a kutatások és eredményeik bevezetésének a terveiben. Ezért sok múlik a tervek operatív voltán.

A tudományos munkát jelenleg az újonnan szervezett állami bizottság, a Tudományos Akadémia, valamint a mellettük és a más intézmények mellett működő tudományos tanácsok koordinálják. Feltétlenül fejleszteni kell a munka koordinálásának olyan társadalmi formáit is, mint a tudományos-technikai egyesületek, a sajtó; konferenciák és a kongresszusok.

Keldis ezután a felsőoktatási intézményekben folyó tudományos munkáról és a káderek felkészítéséről beszélt.

Az egyetemek és főiskolák — mondotta — jelentős szerepet kell hogy játsszanak a tudomány további fejlődésében. Bennük összpontosul az ország tudományos dolgozóinak kb. a fele. Távolról sem minden felsőoktatási intézményben folyik azonban a tudományos munka kellő színvonalon. A tudományos és a felsőoktatási szervek között szakadék van. Nem helyes, hogy egyes tudományos dolgozók csak tanítanak, előadnak, mások pedig csak tudományos munkát végeznek, mint ahogyan ez igen sok esetben történik. Ez az oktatás minőségének süllyedéséhez vezet. A főiskolákon folyó tudományos kutatás elégtelen színvonala az oktatók pedagógiai munkával való túlzott megterhelésével; a kutatás ki nem elégítő finanszírozásával, a kísérleti bázis hiányával magyarázható. Ebből a helyzetből jobb szervező munkával, a tudományos intézmények hálózatának további bővítésével, az állami kutatási tervben feltüntetett problémákkal foglalkozó tudományos intézetek és főiskolai kutató laboratóriumok fejlesztésével található kiút. Ez segíteni fog a felsőoktatási intézmények anyagi eszközökkel való ellátásában is. Emellett jelentősen tehermentesíteni kell a pedagógiai munkától azokat az oktatókat, akik aktívan tevékenykednek a tudományos kutatómunka területén.

Szorosabb kapcsolatot kell teremteni a nagy tudományos és felsőoktatási intézmények között azért, hogy tudományos munkájuk is összekapcsolódjék. Egy sor ipari intézetnek szorosabban kell kapcsolódnia a technikai főiskolákhoz. Ebben a tekintetben jól bevált a moszkvai fizikai-technikai intézet gyakorlata, amely állandó kapcsolatot tart fenn néhány nagy intézettel. Szükséges, hogy a felső évfolyamok legtehetségesebb diákjai bekapcsolódjanak a tudományos munkába, és a kutatóintézetekben töltsék ki gyakorló idejüket.

A felsőoktatási intézményekkel való koordinálás céljából az Akadémiának be kell vonni a munkába a főiskolákon, egyetemeken jelentős tudósokból alakult szaktanácsokat, bizottságokat.

Nagy szerepet kell játszaniok a felsőoktatási intézményekben folyó tudományos munka fellendítésében a koordinálás társadalmi formáinak. A főiskolai, és az egyetemi oktatók részvétele a tudományos egyesületek és konferenciák munkájában segíteni fog abban, hogy bekapcsolják őket a legaktuálisabb tudományos problémák megoldásába. Ezzel kapcsolatban, sajnos, meg kell állapítani, hogy a tudományos egyesületek munkája az utóbbi években jelentősen gyengült.

A felsőoktatási sajtóról a következőket mondotta M. V. Keldis: Az utóbbi időben megnőtt az olyan felsőoktatási sajtótermékek száma, amelyeknek csak helyi jelentőségük

van, ezekben gyakran gyekye, a tudomány legkülönbözőbb területeivel foglalkozó cikkeket nyomtatnak ki. Ezek a kiadványok, tematikájuk tarkasága miatt, nem terjednek el széles körökben. Jobb lenne a főiskolákon több szakosított folyóiratot kiadni. Az ezekben megjelenő publikációkat szélesebb körben felhasználnák a szakemberek, és a tudományos közvélemény is megtárgyalná őket.

Rendkívül fontos a tudományos káderek szakképzettségének emelése. A káderek egyetemeken történő előkészítésének kérdései speciális tanácskozás tárgya kell hogy legyen, azt azonban meg kell mondani, hogy feltétlenül szükség van a káderek felkészítésének távlati tervére, és ennek a tudomány és a technika fejlesztésének távlati tervén kell alapulnia. Egyáltalán nem kielégítő a kádernevelés a legújabb technika, fizika, matematika, mechanika területén.

Nagy jelentősége van a fiatal tudományos káderek helyes kiválasztásának. Nem ritkák az olyan esetek, amikor fiatal szakemberek, akik nem mutatnak tehetséget a tudományos munkára, benn rekednek tudományos intézetekben, és nem hoznak lényeges hasznot. Ugyanakkor más munkában eredményesen lehetne őket felhasználni. Javaslatot kell kidolgozni a fiatal tudományos dolgozók 2–3 éves gyakorlati idejéről, amely után csak azok maradnának tudományos munkakörben, akik kifejezést adtak alkotó készségüknek.

A tudományos káderek szakképzettségének emelése céljából széles körben kell alkalmazni azt a rendszert, hogy az iparból, a szakintézetekből és a felsőoktatási intézményekből szakembereket osszanak be nagy intézetekhez aspiranturára és, főként, meghatározott céllal folyó tudományos munkák elvégzésére. Termékeny eredményekkel járt az a gyakorlat, hogy a szövetséges köztársaságok akadémiaírói szakembereket osztanak be a Tudományos Akadémia intézeteibe. A Tudományos Akadémiának, ezen az úton haladva, nagy munkát kell kifejtene a kvalifikált tudományos káderek nevelése terén az országban.

Figyelmet érdemel a magasabb minősítéssel rendelkező tudományos káderek magas életkora is. Az utóbbi tíz évben a vezető szakterületeken a tudományok doktora címet kb. 4 000 tudományos dolgozónak adományozták, és ezeknek kb. a fele 50 évesnél idősebb volt. A magasabb minősítéssel rendelkező tudományos dolgozók aránya az utóbbi években csökkent. Egy sor intézkedésre van szükség ahhoz, hogy a tudományos dolgozókat — legfeljebb 30–35 éves korukig — önálló tudományos munkára felkészítsék.

Amellett, hogy a magasán kvalifikált káderek előkészítésének színvonala és formái nem elégitik ki az egyre növekvő szükségleteket, a tudományos fokozatok odaítélésében a formalizmus elemei is megtalálhatók. Vannak esetek, amikor olyanok kapnak fokozatot, akik csak a fokozat kedvéért írnak disszertációt, olyan tudományos dolgozók viszont, akik komolyan gazdagítják a tudományt, nem kaphatnak fokozatot, mert gyakorlati munkával vannak elfoglalva, és nincs idejük formába önteni a disszertációjukat. A disszertáció a tudományos munka eredménye kell legyen. Éppen ezért a fokozat odaítélésénél számba kell venni a tudományos dolgozó egész alkotó tevékenységét.

Az időszakos pályázatok stb. rendszere a tudományos kutató intézményekben pozitív szerepet játszik. Tovább kell azonban javítani a tudományos káderek kiválasztásának egész rendszerét.

A továbbiakban Keldis részletesen beszélt az egyes tudományágak — az energetika, a magfizika, a gépjármű, a mechanika, a kibernetika, a matematika, a fizika, a kémia stb. — speciális feladatairól.

A társadalomtudományok feladatairól, a többi között, a következőket mondotta:

A kommunizmus építésének időszaka felelősségteljes feladatot állít a társadalomtudományok elé, és a marx–lenini elmélet további alkotó kidolgozásának nagy távlatait nyitja meg. Minden társadalomtudománynak, és különösen a filozófiának, legfontosabb feladata, hogy alkotó módon kidolgozza azokat a problémákat, amelyek a kommunizmus építésével, a kommunista társadalom emberének nevelésével, a nemzeti kultúra virágzásával és a nemzetek közeledésével kapcsolatosak, valamint hogy kidolgozza az etika kérdéseit, fejlessze és propagálja a kommunista világnézetet és harcoljon a burzsoá ideológia, a reformizmus és a revizionizmus ellen.

A kommunizmus építésének nagy szakaszán előtérbe kerül a marxizmus gazdasági oldala. A közgazdászok előtt az a feladat áll, hogy alkotó szellemben kidolgozzák a szocializmus politikai gazdaságtanának problémáit a Szovjetunió és más szocialista országok gazdag tapasztalatainak elméleti általánosítása, valamint a kommunista építés törvényszerűségeinek kutatása útján.

A szocializmus legfontosabb előnye a kapitalizmussal szemben a népgazdaság tudatos, tervszerű irányítása. Szocialista államban az a közgazdászok elsőrendű feladata,

hogy tökéletesítsék a népgazdaság szervezésének és tervezésnek az alapelveit. Az optimális népgazdasági tervezés módszereinek fejlesztéséhez széleskörűen fel kell használni a modern számítástechnika eredményeit.

Az állam- és a jogtudomány terén működő kutatóknak ma az a legfontosabb feladatuk, hogy a kommunista öngazgatás kifejlődésével kapcsolatos kérdéseket dolgozzák ki.

Sokoldalúan erősíteni kell a kutatásokat a kapitalizmus általános válságának, a gyarmati rendszer szétesésének, a gazdaságilag gyengén fejlett országok fejlődési útjának problémáival kapcsolatban.

Ezután beszélt a történelemtudomány, az irodalomtörténet, az esztétika és a nyelvtudomány feladatairól, majd így fejezte be beszédét:

A társadalomtudományoknak a természet- és a technikai tudományokkal szoros kapcsolatban kell fejlődniük. Az igen bonyolult és egyre fejlődő szovjet népgazdaság szervezése és irányítása — amint erről már szó volt — megköveteli az alkotó együttműködést egyrészt a közgazdászok és a statisztikusok, másrészt a matematikusok között. Nagy jelentősége van annak, hogy kiszélesítsük az együttműködést a filozófusok és a természettudósok között a modern természettudomány filozófiai problémáinak kidolgozása céljából.

Június 13-án és 14-én került sor a hozzászólásokra. A beszámolóban felvetett kérdésekről színvonalas vita alakult ki. Számos neves tudós beszélt az egyes szaktudományok speciális tudományszervezési problémáiról és az általános kérdésekről. A filozófiai frontot P. N. Fedoszejev akadémikus képviselte.

A tanácskozás utolsó napján A. N. Koszigin, a minisztertanács elnökének első helyettese tartott beszédet.

Ugyancsak elismerően méltatta a szovjet tudomány igen sok tudományágban elért élvonalbeli teljesítményeit. Beszélt a tudományszervezés ma még meglévő fogyatékoságairól, amelyeket ki kell küszöbölni ahhoz, hogy a tudomány még közelebb kerülhessen az élethez, és hogy a tudományos kutatómunka eredményei a lehetőleg könnyebb módon szolgálhassák a kommunizmus építésének aktuális feladatait. Részletesen jellemezte az egyes tudományágak legfontosabb feladatait a kommunizmus építésének időszakájában, majd, a társadalomtudományokról szólva, a többi között ezt mondta:

A társadalomtudományok fejlődésében fontos szerepük van a konkrét szociológiai kutatásoknak, amelyek a kommunizmus építésének, a szocialista termelés és a kulturális építés megszervezésének tapasztalatait általánosítják. Hangsúlyozta hogy a humán jellegű intézetek többségének alapvető tematikája szintén szoros kapcsolatban kell hogy legyen a gyakorlattal és a kommunizmus építésének perspektíváival.

Az a követelményünk — folytatta Koszigin —, hogy az elmélet sokoldalúan és teljes mértékben alkalmazkodjék a gyakorlathoz, azon alapszik, hogy nagyra értékeljük a tudomány jelentőségét a gyakorlat számára, és ugyancsak nagyra becsüljük a gyakorlat szerepét a tudomány további fejlődésében. Emellett teljesen megértjük és támogatjuk azokat a tudósokat, akik elméletileg dolgoznak ki olyan problémákat, amelyeknek gyakorlati alkalmazása majd csak viszonylag távoli jövő feladata lesz. A tudománynak meg kell előznie a gyakorlatot, nemcsak a holnapi, hanem a holnaputáni napot is látnia kell. A tudományos kutatómunka állami tervében méltó helyet kell biztosítani az alapvető kutatási munkáknak, amelyeknek feladata a legfontosabb törvényszerűségek feltárása, a természet erőivel vívott harcban az emberi haladás új útjainak felfedezése. Ugyanakkor nem szabad elszakítani a jövő érdekében folytatott munkát korunk reális gyakorlati követelményeitől. A tudósok kötelessége, hogy — nem várva a „feladatokat” és a „megbízásokat” — alkotó kezdeményezést tanúsítsanak, és állhatatosan törekedjenek elméleti kutatásaik eredményeinek gyakorlati megvalósítására.

A továbbiakban Koszigin, a tudományszervezés problémáit elemezve, szintén nyomatékosan hangsúlyozta a tervezés és a munka koordinálásának fontosságát. Elmondta, hogy sok esetben nincs biztosítva a kutatómunka folytonossága, zavartalansága, a munka következetes végigvitelének lehetősége egészen az alkalmazásig. Bírálta a tudományos intézmények káderkiválasztási munkáját és a tudományos intézmények kiegészítésének azt a rendszerét, hogy a főiskolákat elvégző fiatal szakembereket osztják be tudományos munkára. Ez nem mindig ad jó eredményeket, nem teszi kellő mértékben lehetővé olyan fiatal emberek kiválasztását, akiknek valóban van tehetségük a tudományos munkához, és akik tehetségüket már meg is mutatták. Leszögezte, hogy meg kell javítani, sőt gyökeresen meg kell változtatni a tudományos munka tervezésének mai gyakorlatát. A tervezésbe be kell vonni a legjobb tudósokat és a tudományos kutatóintézményeket. Hangsúlyozta, hogy határozottabban kell tudományos munkára beállítani az iparban dolgozó szakembereket.

A tudományos munka hatékonyságának fő kritériuma — mondotta a továbbiakban — az a hasznos, amelyet a népek hoz. Ez a tudós munkájának igazi ismérve és értéke. Még nem ritkán az embereket nem reális eredményeik és tudásuk, hanem tudományos fokozatuk és rangjuk alapján ítélik meg. Mint ismeretes, az az elv, hogy „mindenki képességei szerint, mindenkinek munkája szerint” — a szocializmus egyik alapelve. A tudományos kérdések kiválasztásánál, munkájuk felhasználásánál és megfizetésénél teljes mértékben meg kell valósítani ezt az alapelvet.

Szigorú szabályt kell követni: ha a szakembernek nincsenek adottságai a tudományos kutatómunkához, és nem képes azt elvégezni, nem maradhat sokáig ilyen intézmény falai között. Az ilyen dolgozónak más feltételek között kell fejlődési lehetőséget biztosítani, elsősorban közvetlenül a vállalatoknál, az iparban vagy a mezőgazdaságban, ahol adottságainak megfelelően hasznosabb munkát végezhet.

Tökéletesen túrhetetlen — mondotta — a tudományban egyes személyek vagy csoportok monopóliuma, ilyen vagy olyan kísérletek, hogy megzavarják a tudományos kritikát vagy önkritikát, fontos elméleti kérdések alkotó megvitatását.

Befejezésül Koszigin leszögezte, hogy a tudomány és a technikai haladásában nagy szerepet kell játszania a szocialista tábor országai tudományos-technikai együttműködésének és tudományos eredményeik kölcsönös cseréjének. A tudósok sok probléma kapcsán egyesíthetnek erőfeszítéseiket, hogy gyorsabban oldhassák meg a kérdéseket. A szocializmus világa nem ismeri egyes országoknak a tudományos-technikai eredményekre vonatkozó monopóliumát. Bármilyen találmány vagy felfedezés, amely egy szocialista ország tulajdona, ingyen felhasználható a szocialista tábor valamennyi országában — ez a szocializmus egyik legnagyobb előnye.

A tudomány és a technika legújabb eredményeiben a szocialista és a kapitalista országok egyaránt érdekelték, mindamellett a kapitalista országokkal folytatott, kölcsönösen hasznos találánycsere megrosszul áll.

Tudományos kutatóintézeteknek jobban kellene ismerniök a külföldi eredményeket, és tudományos kutatóintézeteknek egy-egy tudományos technikai probléma kidolgozásánál már a kezdetén számot kell vetniök felfedezéseink külföldi eladásának és szabadalmaztatásának lehetőségével.

Természetesen a kapitalista országokkal folytatott tudományos-technikai csere megszervezése és kibővítése nemcsak tőlünk függ — fejezte beszédét Koszigin —, mint ismeretes, külföldön sok befolyásos kör akadályozza az ilyen kapcsolatokat. Mi azonban a magunk részéről törekedni fogunk, hogy megerősítsük és fejlesszük a nemzetközi tudományos technikai cserét a béke és a haladás érdekében, az egész emberiség javára.

(R. T.)

A kutatások koordinációja a filozófia területén

1961. március 1—3-a között tartották meg Moszkvában a Szovjetunió filozófiai tudományos kutató intézményeinek koordinációs értekezletét.

P. N. Fedoszejev, a Szovjetunió Tudományos Akadémiája Filozófiai Intézetének igazgatója megnyitó beszédében elmondta, hogy míg a Szovjetunió tudományos intézményeinek koordinációja az első években főképpen informatív jellegű volt, és a kutatási tervek összefoglalására korlátozódott, addig az utóbbi években a koordináció mind aktívabban megvalósul a munka minden szakaszán, és most már összhangba hozzák a kutatások módszertanának legfontosabb kérdéseit is. A koordináció mindjobban megvalósul a filozófusok és a közgazdászok, illetve a természettudósok, a kibernetikusok, a matematikusok között.

Most a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának Filozófiai Intézete értekezletet tartott Moszkvában a természettudomány filozófiai kérdéseiről, Leningrádban az etika, Szverdlovszkban pedig a szovjet nép kulturális-technikai színvonala felemelkedésének kérdéseiről; ezeket az értekezleteket követi majd a megfelelő munkák kiadása.

Fedoszejev ezután beszámolt arról, hogy a filozófia egyes kérdéseiről kollektív munkát dolgoznak ki. Az utóbbi években nemcsak Moszkvában, hanem a Szovjetunió más tudományos központjaiban is sok olyan alapvető kollektív munka jelent meg — mondotta —, amelyeket elsősorban a kommunista társadalmi formáció fejlődése törvényszerűségei kutatásának szenteltek.

Kiemelte, hogy a Szovjetunió Kommunista Pártja XXII. kongresszusával kapcsolatban igen jelentősek a kommunizmus programkérdései, továbbá az elméleti kutatások és a kommunista építés gyakorlati feladatai kapcsolatának megerősítése.

A. F. Okulov a filozófiai tudományos-kutató munka feladatairól és perspektíváiról beszélt. Kritikailag ismertette a Szovjetunióban kiadott új filozófiai irodalmat, és tájékoztatást adott a Szovjetunió Tudományos Akadémiája és a szövetséges köztársaságok tudományos akadémiái filozófiai kádereinek felkészítéséről.

M. P. Jovesuk „A marxista—leninista filozófia történetének ideológiai problémái” c. előadásában rávilágított a filozófiatörténet periodizálásának azokra a módszertani alapjaira, amelyek „A filozófia története” c. sokkötetes kollektív munkában érvényesültek.

T. D. Liszenko a biológia módszertani kérdéseiről és a biológia-tudomány néhány törvénye mezőgazdaságban való gyakorlati alkalmazása eredményeinek általánosításáról tartott előadást.

V. E. Jevgrafov a Szovjetunió Tudományos Akadémiája Filozófiai Intézete által ajánlott programról adott tájékoztatást: olyan új, sokkötetes kollektív munkát akarnak kiadni, amely rávilágít a filozófiai és a társadalmi-politikai eszme fejlődésére a Szovjetunióban, a legrégibb időktől a mai napig.

Roger Garaudy, az értekezlet vendége, akit a jelenlevők igen melegen fogadtak, „A politikai helyzet Franciaországban és viták a francia kommunista pártban” címmel tartott előadást.

M. B. Mityin előadása a szocialista világrendszer keletkezésével kapcsolatosan a fejlődés új szakaszában felmerülő elméleti kérdésekről szólt. Megvilágította a világ békeszerető népei barátsága megerősödésének perspektíváját, és foglalkozott a filozófia és a szociológia szerepével a tudományos kommunizmus legfontosabb problémáinak kidolgozásában és a békéért folytatott harcban.

Az értekezlet résztvevői számos megbeszélést folytattak a nagy kollektív művek előkészítési munkájának konkrét koordinációs kérdéseiről. Az értekezlet határozata leszögezte a filozófiai kutatások területén az utóbbi években elért eredményeket, valamint a filozófusoknak az SZKP XXII. kongresszusával kapcsolatban legfontosabb feladatait

(K. J.)

Bulgáriai tapasztalatok

Két hónapot töltöttem Bulgáriában. Elutazásom előtt többen kérdezték: „Érdemes két hónapra kimenni?” Megvallom, akkor még magam is sokallottam a két hónapot. Néhány filozófussal való megismerkedésem és beszélgetésem azonban hamar meggyőzött arról, hogy értékes lesz tanulmányutam, van mit tanulni Bulgáriában.

I.

A bolgár filozófiai élet mentes volt (és ma is az!) a szélsőséges revizionista és dogmatikus jellegű hibáktól, elhajlásoktól. Így fejlődése egyenesvonalú és gyors ütemű volt, és jelenleg is helyes úton halad. Kiemelkedő szerepe van ebben, a filozófiai front elméleti irányításában, kádereinek kinevelésében Todor Pavlovnak, aki jelenleg a Bolgár Tudományos Akadémia elnöke. Vezető szerepet játszottak és játszanak a filozófiai életben A. Kiszelnincev* és Sz. Ganovszki akadémikusok, R. Karakolov, K. Todorov és I. Páncsev professzorok. Ezek az elvtársak — mindenekelőtt T. Pavlov — már az ötvenes évek elejére tekintélyes számú filozófus gárdát neveltek ki, és ahogy az egyik tanítvány mondta — megóvták a fiatalokat a revizionizmustól, lehetővé tették egészséges irányú fejlődésüket. Ennek a munkának köszönhető, hogy Bulgáriában ma már a filozófiai front két új generációjáról lehet beszélni. Az egyik (35—45 év között) tudományos szempontból a kandidátusi, illetve doktori, oktatási szempontból pedig a docensi, illetve professzori szinten van. Ennek köszönhető, hogy a marxista tanszékek élén általában professzorok vannak, a vezető filozófiai posztokat pedig tudományos és oktatási szempontból egyaránt vezetésre képes káderek töltik be. Így pl. a Filozófiai Intézet történelmi materializmus szekciójának vezetője a nálunk is jól ismert Zs. Osavkov, a természettudomány filozófiai

* A. H. Kiszelnincev múlt év februárjában, 55 éves korában elhunyt.

kérdéseivel foglalkozó szekció vezetője a külföldön is ismert nevű szerző, A. Polikarov. Ehhez a generációhoz tartoznak még: B. Muntyán, a Filozófiai Intézet tudományos titkára, P. Gingyev, aki nemrég védte meg doktori disszertációját („A jogtudomány kategóriáinak ismeretelméleti jelentősége”), G. Gürginov, kandidátus, a Művelődési Minisztérium marxizmus—leninizmus osztályának filozófiai előadója, T. Völov tanszékvezető docens (kandidátus), egy érdekes könyv szerzője történelmi materializmusból („A szubjektív tényező szerepe a társadalom fejlődésében”), G. Vekilov, I. Kalajkov docensek (kandidátusok) stb. A fiatal generáció tapasztalt vezetők tervszerű irányításával és viszonylag jó feltételek között fejlődik. Ennek egyik mutatója pl. a Szófiai Állami Egyetem Filozófiai tanszékén dolgozó fiatalok helyzete. Itt minden tanársegéd aspiráns, és többen már disszertációjuk megvédésénél tartanak. A Filozófiai Intézetben igen tehetséges fiatalokkal lehet találkozni, akikről a tudományos titkár mint a jövő reménységeiről beszélt.

A bolgár filozófiai élet mentes a csoportosulásoktól. Egyik jellemző vonása a marxizmus—leninizmus ideológiáján és a pártosság lenini eszméjén nyugvó tényleges egysége. Ez egyik forrása a gyors ütemű előrehaladásnak, a káderhelyzet kedvező alakulásának, a fiatalok egészséges fejlődésének. A filozófiai élet három központi intézménye — a Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete, a Szófiai Állami Egyetem Filozófiai Tanszéke és a Pártfőiskola Filozófiai Tanszéke — teljes összhangban, közös terv szerint dolgozik. Az együttműködés különböző formái alakultak ki. Egységes az a vélemény, hogy a jövőben a filozófiai élet tudományos irányítását, szervezését az Akadémia Filozófiai Intézetében kell összpontosítani. Ennek meg is vannak a feltételei. Az Intézet tapasztalt, vezetésre alkalmas káderekkel rendelkezik, vezetése kollektív és a párthoz hű, a marxizmus—leninizmus talaján álló elvtársak kezében van.

A filozófiai front a párt Központi Bizottságának rohamcsapatát képezi az ideológia terén. A marxista filozófusok vezető szerepet játszanak az értelmiség ideológiai nevelésében. Ilyen irányú munkájuk igen jelentős és sikeres. A konkrét tudományok képviselői elismeréssel nyilatkoznak a filozófusokról, mint jó szakemberekről. A marxista filozófia komoly tekintélyt vívott ki magának a bolgár tudományos életben.

II.

A bolgár Filozófiai Intézetnek közel tíz éves múltja van. Gyakorlatilag 1952 óta működik mint tudományos intézet. Vezetői: T. Pavlov, majd A. Kiszelinsev akadémikusok, jelenleg R. Karakolov professzor. Az intézetben öt szekció működik. Dialektikus materializmus, mely nemrég bővült logikával, új vezetője valószínű A. Bönkov elvtárs (a Szófiai Állami Egyetem Filozófiai tanszékének professzora) lesz. A természettudomány filozófiai kérdései, A. Polikarov vezetésével. Történelmi materializmus, Zs. Osavkov vezetésével. Esztétika, K. Goranov vezetésével. A filozófia-történeti szekciót R. Karakolov irányítja. Az intézet tudományos titkára B. Muntyán.

A tudományos kutatás tematikáját az ötéves (1960—65) távlati kutatási terv határozza meg.* Ebben az első helyen a történelmi materializmus témái állnak. A filozófiai front legnépesebb csoportját a történelmi materializmus művelői képezik. Már eddig is számos munka — monográfia, disszertáció — jelent meg ezekből a témakörökből. (N. Iribadszakov: A szocialista forradalom jellegéről a bolgár népi demokráciában, G. Conkov: Általános, különös és egyes a szocialista forradalomban, N. Trendafilov: Az átmeneti korszak ellentmondásairól a népi demokráciában stb.)

Elég régóta folynak szociológiai kutatások is. A bolgár elvtársak véleménye szerint az „előregyártott kérdések módszere” nem vált be. A közvetlen tapasztalat és személyes ténygyűjtés vezet a legtöbb eredményre.

A dialektikus materializmus általános kérdéseinek a kutatása kissé háttérbe szorult. Ez a szekció mondható a leggyengébbnek a Filozófiai Intézetben is. A marxista filozófia általános problémáival elsősorban Todor Pavlov foglalkozik. Legutóbbi munkái közül igen figyelemre méltó „A tükröződési elmélet és a kibernetika”, 1959, Szófia.**

A kutatás egyik igen jelentős területe: a természettudomány filozófiai kérdései. A Filozófiai Intézetben kívül a különböző főiskolák tanszékein is számottevő erőik vannak és komoly munka folyik. Legszélesebbkörű tevékenység a biológia és az orvostudomány filozófiai kérdéseinek vizsgálata terén tapasztalható. A pavlovi fiziológia filozófiai és

* Ezt a tervet a Tájékoztató 1960. 2. száma közölte.

** T. Pavlov munkái igen színvonalasak és értékesek. Felfogásában azonban meglehetősen hátrányos torzítás tapasztalható. A marxista filozófia lényegét a tükröződési elméletre, tárgyát az ismeretelméletre korlátozza. A bolgár elvtársak többsége nem ért egyet ezzel a felfogással.

pszichológiai vonatkozásait tanulmányozta A. Kizelincev akadémikus. Sokat foglalkozott és foglalkozik ilyen jellegű problémákkal T. Pavlov akadémikus is. Ennek a területnek tudományos és oktatási specialistái: I. Pancsev professzor (nagyobb munkája: A darwinizmus és a marxizmus), G. Girginov, N. Berbatov, K. Vatrlov, G. Vekilov („Pavlov tanítása a két jelző-rendszeréről”), I. Kalajkov („A marxizmus—leninizmus és Pavlov tanítása a feltételes reflexről”) docensek és még sokan mások. Megjegyzendő, hogy többségük orvosi, illetve biológiai egyetemi képesítéssel rendelkezik.

A másik terület, ahol hasonló jellegű munka folyik: a fizika filozófiai problémái. A Filozófiai Intézetben a természettudomány filozófiai kérdéseivel foglalkozó csoport többségében fizikus képesítéssel rendelkezőkből áll. K. Todorov tanszékvezető professzor (Várna) jelenleg A fejlődés ciklusai a természetben c. témán dolgozik. B. Muntyán az okság problémájával foglalkozik. A legmélyebb és a legszélesebbkörű tevékenységet a természettudomány, elsősorban a fizika és kozmológia filozófiai kérdéseinek marxista kidolgozásában A. Polikarov folytatja. Számos munkája van a fizika és a fizika-történet tárgy köréből. Figyelemre méltó A dialektikus materializmus és a jelenkori fizika című, 1950-ben megjelent könyve. Jelenleg a természettudomány és a filozófia kölcsönös viszonyának a kérdéseivel foglalkozik.

Nemcsak a hivatásos kutatók, de az egyetemi, illetve főiskolai oktatók úgyszólván mindegyike szakosodik, azaz elsajátít egy-egy tudományágat, egy meghatározott tudomány filozófiai kérdéseivel foglalkozik. Most folyik egy kémiával és matematikával, illetve matematikai logikával foglalkozó csoport képzése. Kiril Tomov tanársegédet pl. a tanszéke egyéves tanulmányi útra küldte a Szovjetunióba specializációra kémiából.

Egy intézmény, egy ország filozófiai élete érettségének, előrehaladottságának igen jó mérője a kritikai szellem állapota, a viták és azok színvonala. Ez a mérce is magas szintet mutat Bulgáriában. A biológia kérdéseivel kapcsolatosan tíz év alatt tíz vita volt 500 résztvevővel. Jelenleg is élénk eszmecsere folyik R. Iribadzsakov és S. Pavlov között a mendelista-morganista iskola régi és jelenlegi ideológiai arculatáról, a mai biológiai idealizmus jellegéről, a liszenkói iskola elméleti állásfoglalásának értékéről. 1958 óta folyik vita a történelmi materializmus filozófiai jellegéről, a szociológia és a történelmi materializmus viszonyáról. Jelenleg két országos konferencia előkészítése folyik. Egy a jelenkori burzsoá filozófia különböző irányzatainak bírálatáról. Egy pedig a természettudomány filozófiai kérdéseiről. A filozófiai élet aktív jellegét mutatja, hogy Lenin születésének 90. évfordulója alkalmából jelentős tudományos ülésszak volt, és a Filoszofska Misl egy teljes számát (1960, 2.) betöltötték a lenini eszméket konkretizáló igen színvonalas cikkek.

Elméleti élenkség, gyorsütemű fejlődés a jellemzői a bolgár filozófiai életnek.

III.

A bolgár főiskolákon (és egyetemen) 4 marxista tantárgyat oktatnak három éven keresztül. A Szovjetunió Kommunista Pártjának történetét (1 év, I. évfolyam). A Bolgár Kommunista Párt történetét (1 félév, II. évfolyam). Filozófiát, dialektikát és történelmi materializmust (1 év, II. évfolyam). Politikai gazdaságtant (1 év, III. évfolyam).* Filozófiatörténet csak a bevezető előadás keretén belül van, általában 6 óra. A filozófia-órák száma humán szakokon és az Orvostudományi Főiskolán 120. A Mezőgazdasági Főiskolán 105, a többi főiskolákon (geológiai, kémia-technológiai stb.) pedig 90. Az előadások és a szemináriumi foglalkozások arányszáma a 105 órás keretnél 60 : 45. A Művelődésügyi Minisztérium marxista—leninista főosztálya nemrég dolgozott ki új programot filozófiából. (Eddig az 1957-ben készült program szerint folyt az oktatás.)

Ez a program fő vonalaiban azonos a nálunk alkalmazott programmal. „A materialista dialektika törvényei és kategóriái” címen, a dialektika alaptörvényei mellett külön tárgyalják az egyes, különös, általános; az ok és okozat; a szükségyszerű és a véletlen; a lehetőség és valóság; tartalom és forma; lényeg és jelenség kategóriáit. Külön előadás szól a dialektikus materializmus és a természettudomány kölcsönös viszonyáról. A történelmi materializmus keretében, a néptömegek történelemalkotó szerepének tárgyalása után külön témában foglalkoznak a társadalom és az egyén viszonyának problémájával.

A főiskolákon egységes marxista tanszékek vannak, melyek a négy tárgynak megfelelően négy csoportból tevődnek össze. Legtöbb helyen a filozófiai csoport a legerősebb, általában belőle kerülnek ki a tanszékvezetők is.

* Ezek a Geológiai Főiskola adatai. De kisebb eltérésektől eltekintve (pl. az Orvostudományi Főiskolán a politikai gazdaságtant a II. évfolyamon kezdik oktatni) mindenütt így van.

A marxista tanszékek mellett módszertani kabinetek működnek. Ezek a kötelező órákon túlmenően segítséget nyújtanak a diákoknak és azt lehet mondani, hogy a főiskolák ideológiai életének központjai. A módszertani kabinetek bonyolítják le ugyanis a szakoktatók ideológiai továbbképzését. A kabinetekben a diákok számára állandó konzultáció van. Módszertani előadásokat, általános tájékoztatókat, kiegészítő szemináriumokat rendeznek. Itt folynak a diákok elméleti konferenciái, melyeket a Komszomol szervez meg. Ezeket talán önkéntes és társadalmilag szervezett marxista spec. szemináriumoknak lehetne nevezni. Ilyenek általában minden főiskolán működnek. A hallgatók referátumokat készítenek, feldolgoznak egy-egy témát bemutatásra stb. Egyik napirenden levő feladat a módszertani kabinetek munkájának kiterjesztése.

Előadásokat eddig csak professzorok és docensek tartottak. Most térnek át arra a gyakorlatra, hogy a fiatalabb tanszemélyzet is tartson előadásokat, gyakorolja be magát egy-egy témába. Nemrég volt az oktatók számára egy módszertani megbeszélés, ahol ki-tűzték feladatként a marxista tárgyak oktatási módszereinek kidolgozását, a módszertani pedagógiai színvonal emelését. Az oktatás színvonalasabbá tétele érdekében több javaslatot vitatnak jelenleg is. Egyik az előadások tematikáját érinti. Eszerint előadást csak a legalapvetőbb témákból és a főiskola, illetve a kar speciális jellegének legjobban megfelelő problémakörből tartanának. Az anyag többi részét szemináriumokon és a tankönyvből vennék át a hallgatók. Ez lehetővé tenné az oktatásnak a fokozottabb specializálását, és lehetőséget adna egy-egy téma mélyebb feldolgozására.

Igen szép eredmények születtek a szaktudósok, szakoktatók világnézeti nevelése terén is. Ma már nincs úgynevezett kötelező ideológiai oktatás a tanszemélyzet számára. Az ideológiai önképzés önkéntes vállalás. Mégis az oktatók 80–90%-a vesz részt az egyetemi, illetve az egyetemen kívüli ideológiai oktatásban. Számos főiskolán (geológiai, kémiatechnológiai, mezőgazdasági, orvostudományi) magas színvonalú ideológiai konferenciák működnek, filozófiai oktatók vezetésével. A konferenciákon referátumok hangzanak el. Egy vagy több szakoktató kidolgoz egy témát, az írásos anyagot előre megkapják a vita résztvevői. Egy-egy kérdést a problémáktól függően egy vagy több alkalommal is megbeszélnek. Ezeknek a konferenciáknak az eredményeként számos magas színvonalú dolgozat született a kémia, fiziológia stb. filozófiai kérdéseiről. Az Orvostudományi Főiskolán 1952 óta működik egy, a biológia és orvostudomány filozófiai problémáit feldolgozó, igen széleskörű konferencia. Néhány éve pedig együttműködnek a Kievi Orvostudományi Főiskola hasonló jellegű munkaközösségével. Az elmúlt évben pl. a következő kérdésekről folytak viták: a kibernetika és a természettudomány, forma és funkció a biológiában és az orvostudományban; az öröklődés jelenkori problémái. Ebben az évben továbbra is foglalkoznak a kibernetikával, és több igen fontos problémát vitatnak meg. Így az orvostudomány néhány kategóriája a dialektikus materializmus fényében; az experimentum és a gyakorlat specifikuma az orvostudományban; az élő természet fejlődésének mozgatóerői.

A filozófiai front káderei nagy segítséget nyújtanak az értelmiség marxista–leninista világnézetének tudományos szintű kialakításában.

IV.

A bolgár filozófiai front előtt álló feladatokat az 1959-ben megtartott országos filozófiai értekezlet határozta meg. A bolgár filozófiai munkások tanácskozását a Kommunista Párt Központi Bizottságának tudományos, oktatási és művészeti osztálya hívta össze. A referátumot N. Trendafilov elvtárs, ennek az osztálynak a munkatársa tartotta. A kutatás fő feladatául a szocialista építés filozófiai problémáinak feldolgozását jelölte meg. Az oktatás területén az egyik fő feladat a módszertani színvonal emelése. Jelentős helyet foglalt el a referátumban a káderképzés és a filozófiai front vezetésének a kérdése.

A tanácskozás egyik fő jellemzője, hogy tudományos munkaértekezlet is volt. Számos magas színvonalú hozzászólás hangzott el a történelmi materializmus, a természettudomány filozófiai kérdései stb. területéről. Így Sz. Ganovszki: Filozófiai frontunk a szocialista gyakorlat szolgálatában; Zs. Osavkov: A jelenkori burzsoá szociológia elleni harc kérdéseihöz; K. Vasziljev: A történelemtudomány néhány módszertani kérdése; A. Kiszelincev: A jelenkori természettudomány és a kibernetika néhány filozófiai kérdése; N. Iribadszakov: A dialektikus materializmus és a jelenkori természettudományos materializmus különböző formáinak szövetségéről az idealista filozófia elleni harcban; I. Pancsev: A biológia néhány módszertani kérdéséről stb. Komoly vita alakult ki a három-

napos tanácskozáson a történelmi materializmus és a szociológia viszonyát és a biológia filozófiai kérdéseit illetően.

Az értekezet több határozata már megvalósult. Azóta is számos új javaslat, elképzelés született a tudományos kutató és oktató munka megjavítására.

Sok értékes tapasztalatot gyűjtöttek össze a bolgár elvtársak a felszabadulás óta, a filozófiai oktatás, a tudományos kutatás, a káderképzés stb. területén. Jobban meg kell ismernünk ezeket a tapasztalatokat, szorosabb együttműködésre kell törekednünk a bolgár elvtársakkal.

Horváth József

Lewis H. Morgan: Az ősi társadalom

(Gondolat Kiadó, 1961.)

„Az ősi társadalom”, L. Morgannak ez a társadalmi ismeretek fejlődése szempontjából oly fontos műve, 1877-ben jelent meg. Jelentőségét mutatja, hogy sok nyelvre lefordították, és ugyanakkor a benne foglaltakról elkeseredett viták folytak és folynak még ma is.

Maga Marx is részletesen foglalkozott Morgan kutatásaival, és — mint Engels közli — tervbe vette, hogy ezeket saját materialista történelemvizsgálatának eredményeivel kapcsolatban mutatja be, és így világítja meg jelentőségüket. Marx terve azzal magyarázható — e tervet egyébként nem tudta megvalósítani, és az ő végrendeletét „A család, a magántulajdon és az állam eredete” megírásával Engels teljesítette, amihez felhasználta Marx jegyzeteit és kritikai megjegyzéseit is —, hogy Morgan Marx után negyven évvel a maga módján újra felfedezte a materialista történelemfelfogást, s e módszer alkalmazásával a történelemkutatás bizonyos részterületén lényegileg ugyanazokhoz az eredményekhez jutott el, mint Marx.

Előbb említett művének első kiadásához írt előszavában Engels így foglalja össze Morgan jelentőségét: „Morgan nagy érdeme az, hogy írott történelmünknek... történelemelőtti alapját nagy vonalaiban felfedezte, és rekonstruálta, és az észak-amerikai indiánok nemzetségi kötelékeiben megtalálta a kulcsot a legrégebb görög, római és német történelem legfontosabb, eddig megoldatlan rejtélyeihez. Műve nem is egy nap született. Csaknem negyven esztendeig küszködött anyagával, míg teljesen úrrá lett rajta. Éppen ezért vált is könyve korunk kevés korszakalkotó műveinek egyikévé (Marx—Engels Vál. Műv. II. 168—169. o.).

„Az ősi társadalom” négy nagy részre oszlik.

Az első részben (Az értelem fejlődése találmányok és felfedezések révén) külön-

féle, az emberiség degradációját állító elméletekkel szemben Morgan azt a felfogást fejt ki, hogy „az emberiség pályafutását a fejlődés legmélyebb pontján kezdte meg, és a vadság korából a civilizációba a tapasztalati tudás apránkénti felhalmozásával jutott el” (13. o.). Ugyanezt a gondolatot — a fokozatos fejlődést — hangsúlyozza könyvének előszavában is: „A találmányok és felfedezések összefüggő sorozatot képeznek az emberi fejlődés menetében, s egyúttal jelzik a haladásnak egymást követő szakaszait is” (8. o.). Ugyancsak az előszóban hangsúlyozza a fokozatosság mellett a társadalmi fejlődés *uniform* jellegét: „az intézmények, találmányok és felfedezések magukba olvasztották és megőrizték azokat a legfontosabb tényeket, amelyek számunkra megelevenítik a halott kultúrákat. Ha ezeket egyeztetjük és összehasonlítjuk egymással, kiderül, hogy az emberiség *egységes* eredetű, hogy a fejlődés *azonos fokán egyezők* az emberi szükségletek, és hogy az emberi szellem *hasonló társadalmi körülmények között azonos tevékenységet* fejt ki” (8. o.). Morgan arra is rámutat, hogy a társadalmi fejlődés *progresszív*, hogy a változások a tökéletesedés, a bonyolultabbá válás felé haladnak.

Bodrogi Tibor „Az ősi társadalom” elé írt tanulmányában helyesen utal rá, hogy Morgan elméletének e három jellemzője — ti. hogy a fejlődés fokozatos, uniform és progresszív — Spencer hatását mutatja.

Morgan az emberiség fejlődését a régebbi, dán régészektől származó (kő, bronz, vas) felosztással szemben új módon korszakolja. Rámutat, hogy a kő-, bronz-, vas-korszak elnevezések sok esetben hasznosak, de a tudomány haladása új felosztást tesz szükségessé, mert ezek „nem alkalmasak az egyes fejlődési fokok olyan meghatározására, amelyből az egyiknek a másiktól való függetlensége és különállása világosan kitűnnék” (17. o.). Morgan a régi elnevezések

helyett a *vadság, barbárság, civilizáció* kifejezéseket vezeti be — pontosabban: használja, mert már *előltte*, a XVIII. század második felében először Adam Ferguson alkalmazta e fogalmakat — és az első két kor viszonyait vizsgálja és ezeken belül további tagozódást állapít meg. „Az ősi társadalom” szerzőjének materialista történelem-felfogása fejeződik ki abban, hogy korszakolásának alapjául olyan találmányokat, felfedezéseket választ ki a társadalmi teremtés folyamatából, melyek lényeges változást eredményeztek. „Mint látni fogjuk — írja —, a javasolt fejlődési szakaszok mindegyike külön kultúrát és sajátos életmódot képvisel” (17. o.).

Morgan korszakfelosztását újabb ismeretek birtokában szovjet történészek módosították.

„Az ősi társadalom” *második* részét (A társadalomszervezet eszméjének fejlődése) Morgan annak szenteli, hogy megvizsgálja a nemzetség eredetét, az irokézek, a ganouáni népcsalád, a görögök és rómaiak nemzetségi szervezetét, valamint a görög és a római politikai társadalom, azaz az állam kialakulását. Kimutatja, hogy a nemzetség volt az ősi társadalomszervezet szervezeti egysége, és mint ilyen, az ősi társadalom alapja.* Részletesen elemzi a nemzetség benső viszonyait, jogait, kötelezettségeit, és bebizonyítja, hogy a csoportházasság és ősi időszakában a nőági leszármazás szabálya jellemezte, amely egyúttal szigorú exogámiát jelentett. A nemzetség tagjai egymással nem házasodhattak. Megmutatja Morgan, hogy a nemzetségi társadalomban demokratikus viszonyok uralkodtak, ennek egyik kifejezője a nemzetségi tanács. „Ez lényegében — írja — demokratikus gyűlés volt, mivel a nemzetség minden felnőtt férfi- és nőtagja hozzászólhatott a tanács elé kerülő ügyekhez.” Ez a testület adott bűnbocsánatot gyilkosságért vagy állt érte bosszút, ez fogadott be a nemzetségbe idegeneket stb.

A nemzetségben túlmenően megvizsgálja Morgan az ősi társadalom magasabb szervezeti egységeit: a frátriát, a törzset és a törzsszövetséget is.

A nemzetségek kialakulását Morgan a vadság időszakába vezeti vissza. Úgy véli, hogy a nemzetségi szervezetet történelmileg megelőzik a nemek — férfiak és nők — különbözőségén alapuló osztályszervezetek, amelyek történelmileg a vérrokonsági család után jöttek létre, és szoros kapcsolatot mutatnak a punalua családdal. Állításának igazolására az ausztráliai házassági osztályokat elemzi. Morgannak a nemzetség létrejöttével kapcsolatos álláspontjára a család kérdésénél még visszatérünk.

„Az ősi társadalom” *harmadik* része a családdal foglalkozik, „A család eszméjének fejlődése”-vel, a házassági kapcsolatokkal, valamint a férfi és nő társadalmi viszonyával. Morgan e kérdések területén is alapvetően új nézeteket dolgozott ki, és elmondhatjuk, hogy a korabeli felfogással szemben forradalmasította a családdal kapcsolatos kutatást. Az ő névéhez fűződik lényegileg a valóságos családfejlődés elméletének megalapozása. Engels — korábban említett művének negyedik kiadásához írt előszavában — a következőképpen jellemezte a történelemtudományban uralkodott álláspontot: „A század (XIX. század. — P. I.) hatvanas éveinek kezdetéig a család történetéről szó sem lehetett. A történelemtudomány ezen a területen még egészen Mózes öt könyvének befolyása alatt állott. A bennük részletesebben, mint bárhol leírt patriarkális családi formát nemcsak szó nélkül elismerték a legősibb formának; hanem — a többnejűséget leszámítva — azonosították a mai polgári családdal, úgyhogy a családnak voltaképpen nem is volt történelmi fejlődése; legfeljebb azt ismerték el, hogy az őskorban lehetett egy időszak, amelyet a nemi viszonyok szabályozatlansága jellemez.”

Engels arra is rámutat, hogy Morgan előtt már történtek bizonyos lépések a családkutatás területén. Mindenekelőtt Bachofen emeli ki, akinek „Anyajog” c. munkája 1861-ben jelent meg. E művel kezdődik a család történelmi fejlődésben való vizsgálata. Bachofen az „Anyajog”-ban a következő fő tételeket állítja fel: 1. az emberek kezdetben korlátozás nélküli nemi kapcsolatban éltek, s ezt az állapotot helytelenül „hetérizmus”-nak nevezi, 2. ilyen nemi kapcsolatok mellett a származást csak anyai ágon lehet számon tartani, és ez a származtatás eredetileg minden ókori népénél megvolt, 3. az anyákat, mint a gyermekek egyedül biztosan ismert szüleit nagy tiszteletben részesítették, és ez teljes nőuralomhoz (gynaikokrácia) vezetett, 4. az egyes házasságra való áttérés ősi vallási parancs megsértését jelentette — ti. ténylegesen sértette a többi férfinak ugyanarra a nőre való hagyományos jogát, jegyzi meg Engels —, és ezt a jogsértést a nő ideiglenes átengedésével vagy megvásárlásával kellett levezekelni.

Bachofen nagyon sok értékes anyagot gyűjtött össze a különböző népek társadalmi és vallási életéből a családdal, különösen a matriarchátussal kapcsolatosan. Felfogásának volt azonban egy alapvető hibája, amelyre Engels a következő szavakkal mutatott rá: „Bachofen szerint ... nem az emberek tényleges létfeltételeinek fejlődése,

hanem e létfeltételeknek ugyanezen emberek fejében visszatükröződő vallásos képe okozta a férfi és nő kölesönös társadalmi viszonyában bekövetkezett történelmi változásokat" (Marx—Engels Vál. Műv. II. 170. o.). Bachofen tehát idealista volt, mert a család fejlődését eszmék, a vallási képzetek továbbfejlődése okozatának tekintette. Mindez azonban nem csökkenti érdemét, mert a család történeti felfogása mégis az ő nevéhez fűződik.

Morgan a családról szóló részt a hagyományos nézetek ellen irányított polémiával kezdi: „Megszoktuk, hogy a monogám családot olyan családformának tekintjük, amely kezdettől fogva létezett, bár folyamatoságát bizonyos területeken megszakította a patriarkális családforma. Ezzel szemben az igazság, hogy a család eszméje [!] egymás után következő fokozatokon keresztül fejlődött, és a *monogám család e fejlődési sornak csupán utolsó alakját jelenti*” (291. o. Kiemelés tőlem — P. I.).

„Az ősi társadalom” szerzője szerint az emberiség legősibb állapotára a *teljesen szabályozatlan* nemi élet volt a jellemző. Úgy véli, hogy ez a következtetés a múlt vizsgálatából elkerülhetetlenül adódik. Ezt az állapotot mint az emberi fejlődés legmélyebb pontját jelöli meg, amikor is az embert alig lehetett megkülönböztetni a körülötte élő és beszélni nem tudó állatoktól. Morgan a szabályozatlan nemi élet időszakát arra a fejlődési fokra teszi, amikor az emberek csak gyümölcssevésből éltek. Szerinte a nemi közösülés e formája aligha maradt fenn abban az időben, midőn az emberek már halászokká lettek.

Morgan a család történelmi fejlődésében öt formát különböztet meg. Ezek közül hármat — a vérokonsági, a punalua és a monogám családot — alapvető formáknak tekint, mert ezek új rokonsági rendszert hoztak létre. Kettőt pedig — a páros- és patriarchális családot — mellékes képződménynek tart, mivel ezek önálló rokonsági rendszert nem teremtettek ki.

A vérokonsági család rokonsági rendszerét Morgan „maláji”-nak, a punalua családét „turáni-ganouáni”-nak, a monogám családét pedig „árjá”-nak (szemita, urali) nevezi el.

A *vérokonsági családról* — a család Morgan szerint történelmileg első formájáról — „Az ősi társadalom” megállapítja, hogy ez a XIX. században már sehol sem létezik, ezért létét magának a családformának a bemutatásával nem lehet igazolni, és ezért más bizonyítékokhoz kell folyamodnia.

„Hol van tehát ... a bizonyíték arra, hogy ilyen családforma valaha egyáltalán létezett?” — teszi fel a kérdést Morgan.

Úgy véli, a bizonyítéknak, melyet felhoz, kényszerítő erejűnek kell lennie, mert különben egyéb állítását sem tudná megalapozni. Vagyis „Az ősi társadalom” szerzője szerint egész elmélete a családról, a nemzeti rendről stb. azon áll vagy bukik, sikerül-e neki minden kétséget kizáróan bebizonyítani, hogy a vérokonsági család egykor létezett. Később látni fogjuk, Morgan tévedett, mikor ezt a nézetet valotta saját eredményeiről, kutatásairól.

„Ezt a bizonyítékot — mondja — egy olyan konzangvinikus és affinális rendszerben találjuk meg, amely sok évszázaddal túlélte azokat a házassági szokásokat, amelyekből eredt, és amelynek fennmaradása bizonyítja azt a tényt, hogy a rendszer kialakulásának idején ilyen családforma létezett.

Ez a rendszer a maláji. Ez mutatja azokat a rokoni kapcsolatokat, amelyeknek a vérokonsági családban kellett fennállniuk, és ez a rendszer az, amely saját létének indoklására is egy ilyen családforma meglétét tételezi fel, s ugyanakkor döntő bizonyossággal igazolja a vérokonsági család létezését a rendszer kialakulásának idején” (303. o.).

Morgan e meggyőződése alapján vizsgálja az általa malájinak elnevezett rokonsági rendszert, melyet a legősibbnek tart, és ehhez kapcsolódva állítja, hogy a családforma is, melyhez ez szerinte történelmileg tartozik mint termék, szintén a legősibb. Közben állandóan aláhúzza — és ebben teljesen igaza van —, hogy a rokonsági rendszerek nagyon konzervatívak, szívósan élnek tovább akkor is, amikor az őket kitermelő tényleges családi kapcsolatok már eltűntek. Csak az a kérdés, hogy a „maláji” rokonsági rendszer esetében azok az ősi rokoni kapcsolatok fejződnek-e ki, melyeket neki Morgan tulajdonít.

Morgan számára „Nyilvánvaló, hogy a maláji rendszer ... nem származtatható semmilyen más rendszerből, mivel ez az elképzelhető legegyszerűbb forma” (304. o.) Már most jelezzük, hogy Morgan tévedett, következtetése hibás. Magát a „maláji” rendszert a következő sajátosságok jellemzik: „Mindössze öt elsődleges vérokoni kapcsolatot ismernek, és a nemek között nem tesznek különbséget. Minden vérokoni legyen az közeli vagy távoli, e rokoni kapcsolatoknak megfelelően öt kategóriába van osztva” (304. o.).

Morgan a maga álláspontjának igazolására a vérokonsági család mellett elemzi a kínaiak kilenc rokoni fokozatát és Platon Timaiosának öt rokonsági fokozatát. Alapvetően azonban azokra a közlésekre alapozza a vérokonsági családforma egykori ősi

meglétét, amelyek azoktól az első misszionáriusoktól származtak, akik a Csendes-Oceán szigetvilágában a Hawai-szigeteken és Polinéziában tevékenykedtek.

A család történelmileg második fő formája Morgan szerint a *punalua család*. Azt állítja, hogy ez a vérokonsági család után következett, abból fejlődött ki és Európában, Ázsiában és Amerikában a történeti korban, Polinéziában pedig még a XIX. században is megvolt. Arról beszél, hogy a vadság fokán a törzseknél széles körben elterjedt, és egyes esetekben fennmaradt még olyan törzseknél is, amelyek eljutottak a barbárság alsó fokára, sőt a britek esetében olyan törzseknél is, amelyek már a barbárság középső fokát érték el. A *punalua* családra való áttérést azzal magyarázza „Az ősi társadalom”, hogy a vér szerinti fivéreket és nővéreket fokozatosan kirekesztették a házassági kapcsolatok köréből, mivel a fivér—nővér házasság káros hatásai nem maradhattak rejtve az emberi megfigyelés előtt. Ugyanakkor azonban az oldalági fivéreket és nővéreket benne hagyták. Magát azt a formát, mely átmenetet jelent a vérokonságától a *punalua* családdhoz, Morgan *punalua* csoportnak nevezi. Ilyen *punalua* csoportot lát pl. az ausztráliai házassági osztályokban. E csoportból mint csirából eredezteti a nemzeti szervezetest, a *punalua* családot és a turáni-ganouáni rokonsági rendszert.

Magát a *punalua* családot a következőképpen jellemzi Morgan: „Ez több vér szerinti és oldalági nővérnek egymás férjével való csoportházasságán alapult; nem volt szükséges azonban, hogy a közös férjek egymásnak rokonai legyenek. Máskor több vér szerinti és oldalági fivérnek egymás feleségeivel való csoportházasságán épült fel; nem volt szükséges azonban, hogy a feleségek rokonai legyenek egymásnak, bár ez mindkét esetben gyakran előfordult. E két házassági forma közös jellemzője, hogy férfiak egy csoportja nők egy csoportjával házasodott össze” (291. o.).

Morgan nagy érdeme, hogy kimutatja: az általa harmadik alapvető családfornak tekintett monogámia létrejötté a társadalom anyagi életének megváltozásával kapcsolatos. „... a tulajdon abban a mértékben, ahogyan változatosságban és mennyiségben növekedett — írja —, szakadatlan és állandóan növekvő befolyást gyakorolt a monogámia irányában. Egyenesen lehetetlen a tulajdonnak az emberi civilizáció fejlődésére gyakorolt hatását túlbecsülni” (389—390. o.). Rámutat arra is „Az ősi társadalom”, hogy a rabszolgaság megjelenése szoros kapcsolatban van a magántulajdon létrejöttével. A szigorú

monogámia pedig csak akkor alakulhatott ki, amikor a birtokos gyerekei kezdték a vagyon örökölni. Ez a családfornalehetővé tette a biztos apa személyének megállapítását, a javak közös birtoklását egyénivel helyettesítve, és az agnát öröklés helyébe a gyermekek kizárólagos öröklését tette.

Morgan azonban nagyon jól látja a monogám család megjelenésével együttjáró negatív jelenségeket is. Látja, hogy e család nem szerelmi vonzalmon alapult, hanem a férfiak erőszakos ránkényszerítettek a nőkre az egy férfival való nemi életet megjelenésekor, és ugyanakkor ők magukra nézve nem tartották kötelezőnek az egy nővel folytatott nemi viszonyt. A nőket elkülönítették a férfinevtől a vagyonosoknál, házi rabszolgákká tették őket. Így társadalmilag megvetett, lealacsonyított lényekké váltak. „A sok évszázados szokások oly hatalmas erővel megszerítették rá a görög asszonyok tudatára alacsonyabbrendűségük érzését — mondja Morgan —, hogy ettől a görög virágkor utolsó szakaszáig sem szabadultak meg” (363. o.).

A *páros családot* Morgan szerint már a barbárság alsó fokán álló törzsek, nemzetiségek ismerték, és részben elkülönült családot jelentett, bizonyos vonatkozásban (egy férfi és egy nő sajátos házassági kapcsolata) a monogámia történelmi előfutára.

A *patriarkális* családról szinte csak meghatározást ad Morgan, amely szerint ez a barbárság késői szakaszát jellemzi és egy ideig még a civilizáció kezdete után is megmaradt. Lényegét Morgan nem abban látja, hogy a vezetői e családnak poligámiában éltek, hanem abban, hogy sok — szabad és nem szabad — személyt egyesített apai hatalom alatt gazdasági funkciók végzésére, a föld művelésére, csordák és nyájak őrzésére. Utal rá, hogy a rómaiaknál, görögöknél és hébereknél a patriarkális család akkor létezett, mikor „az egyén a nemzetség fölél kezdett emelkedni”.

Morgannak a vérokonsági és a *punalua* családdal kapcsolatos álláspontját azért ismertettük részletesen, mert család-elméletének ezek képezték mindig is leggyengébb pontjait. Már „Az ősi társadalom” megjelenésekor kétségbevonták ezeknek a családfornáknak egykori létezését. Később pedig kutatások kiderítették, hogy egyáltalán nem léteztek. Morgan tévedése egyrészt abból fakadt, hogy a hittérítők nem valóságos adatokat közöltek vele, másrészt pedig abból, hogy nem ismerte azokat a tényleges viszonyokat, amelyek a Hawai-szigeteken és Polinéziában a múlt században fennállottak.

Míg Morgan azt hitte, hogy a polinéziai és Hawai-szigeteken primitív, a vadságra jel-

lemző viszonyok álltak fenn a XIX. században, addig a későbbi és pontos kutatások kiderítették, hogy Óceánia szigetvilágában a társadalmi viszonyok nagyon bonyolultak voltak. Több szigeten — többek közt a Hawai-szigeteken is — megjelent már az osztályokra való tagozódás, a vagyoni differenciálódás eredményeképpen a gazdagok osztálya, sőt még a rabszolgaság és az írás is. Fejlett volt a földművelés és vagy bomlófélben volt a mezőgazdaság a nemzetségi társadalom, ahogy erről több kutató és tudós egyöntetűen vélekedik (pl. D. A. Oljderogge a Rodovoje obszesztvo c. gyűjteményes kötetben megjelent cikkében: A rokonsági maláji rendszere).

Morgan azt állítja „Az ősi társadalom”-ban, hogy az általa malájinnak nevezett rokonsági rendszer a vérrokonosági, a vadság fokán létező család terméke. Ezzel szemben a tudomány később megállapította, hogy e rendszer abban az időben jött létre, amikor a nemzetségi társadalom bomladozott. Míg Morgan azt hitte, hogy a maláji rokonsági rendszer történelmileg a nemzetségi rend előtti alakult ki, addig a valóságos helyzet az, hogy az után, annak bomlásakor. „... a nemzetségi rend bomlásával és az exogámia eltűnésével párhuzamosan — írja A. M. Zolotarjev, egy jeles szovjet tudós — elveszti értelmét és eltűnik az anya rokonainak az apa rokonaival való szembeállítás, apai és anyai ágak összekeverednek, a turáni-ganouáni rendszer átalakul malájivá” (Rodovoje obszesztvo. 30. o.). A maláji rendszer tehát nem előzte meg a turáni-ganouáni rokonsági rendszert, ahogy Morgan vélte, hanem történelmileg utána következik. Az apai és anyai rokonokat ettől kezdve ugyanazon névvel jelölik. A magyarban pl. anyám és apám fivérért egyaránt nagybácsimnak hívom, a megnevezésben nincs semmiféle utalás arra, hogy apám vagy anyám testvéréről van-e szó. Az orosz nyelvben azonban néhány évszázaddal ezelőtt még léteztek olyan fogalmak, amelyek az apai és anyai nagybácsi megjelölésére szolgáltak külön-külön. Az apa fivérért „sztrij”-nek, az anya fivérért pedig „uj”-nak hívták. Oljderogge megemlíti, hogy a Kárpátalján, mivel itt a XIX. században még nagy patriarkális családok voltak, továbbra is éltek az ilyen, a két ágat megkülönböztető kifejezések. Mindez azzal kapcsolatos, hogy milyenek voltak a régi időkben (a matriarkátus és patriarkátus viszonyai közt) az öröklés szabályai.

A punalua családról szintén kiderült, hogy nem létezett a történelem során sohasem. Morgannak az álláspontja tehát a vérrokonsági és punalua családot illetően téves

„Az ősi társadalom”-ban. De tévedett a szerző akkor is, midőn a nemzetséget a punalua családból vezette le. A tudomány mai eredményeinek fényében el kell vetni azt a morgani nézetet is, mely szerint az anyajogú — pontosabban anyaaági származtatáson alapuló — társadalom már a nemzetségi társadalomban feltétlenül fel kell hogy váltsa az apaági. A tények tanúsága szerint ez csak az esetek kisebb részében következik be, általában az a helyzet, hogy az anyaaági származtatás közvetlenül megy át az osztálytársadalomba, és még ott is jó ideig létezik. Érdekes adatokat közöl ezzel kapcsolatosan pl. Sz. P. Tolszov „Az ősi Chorezm” című munkájában, amelyben elmondja, hogy a masszagetáknál az öröklés matriarkális törvényei még az i. e. II.—I. században is fenn maradtak. Ezt jól mutatja az a tény, hogy „az uralkodót az uralkodásban nőtestvérenek fia követte” (105. o.), ami teljességgel megfelel a matriarkátus öröklési szokásainak, amelyek szerint a férfi tulajdonát nővéreinek gyermekei örökölték.

Morgan könyvében arról beszél, hogy az anyaaági származtatás mindig nőuralomhoz vezet. Ezzel kapcsolatban kiderült, hogy a matriarkátus első szakaszában a férfiak és a nők teljesen egyenrangúak voltak, a nők uralma, fennsőbbtsége csak később léphetett fel bizonyos esetekben, amikor a törzsek magas társadalmi és gazdasági fejlettségi fokot értek el.

E részletekben való tévedések ellenére Morgan műve alapvető jelentőségű. Engels 1891-ben róla adott értékelése ma is helytálló: „fő gondolatait az újonnan gyűjtött anyag seholsem ingatta meg. Az a rendszer, amelyet ő teremtett az őstörténelemben, nagy vonalaiban ma is érvényes”. A Gondolat Kiadó könyvkiadásunk régi adósságát törlesztette, amikor „Az ősi társadalmat” magyarul megjelentette. Engels korábban említett munkájából ugyan már sokan ismerik Morgan könyvét, de az emberiség múltja iránt érdeklődőknek nagyon sokat nyújt még így is, mert az a sorrend, melyet Morgan felállított (promiszkuitás, csoportházasság, monogámia) alapvonalaiban ma is helyes, ha a részletekben elég sokban módosult is.

Morgan nagy gondolkodó voltát és éleslátását sok dolog bizonyítja művében. Megragadó ebből a szempontból, amit a monogám család jövőjéről mond: „... a monogám család jelentősen fejlődött a civilizáció kezdete óta, s igen érezhető haladást tett az újkorban, ... feltehető, hogy még további fejlődésre lesz képes mindaddig, amíg el nem jut a nemek egyenlőségéig. Ha azonban a távoli jövőben a monogám család

képtelenné válnék megfelelni a társadalom követelményeinek, a civilizáció folytonos haladását feltételezve lehetetlen megmondani, milyen természetű lesz az, amely követni fogja” (384. o.).

De nemcsak a családfejlődést illetően vonja le nézeteinek logikus következményét, hanem általában a társadalmat illetően is, s úgy érezzük, mintha Marx, a kommunista beszélne: „A civilizáció kezdete óta eltelt idő csak egy töredéke az ember azelőtti létének, és csak egy töredéke az eljövendő koroknak. Egy olyan pályafutás

végén, amelynek a vagyonszerzés a végcélja, a társadalom felbomlása fenyeget, mert egy ilyen pályafutás a saját elpusztításának elemeit hordja magában. A kormányzat demokráciája, a társadalmi testvériség, a jogok és kiváltságok egyenlősége és az egyetemes népoktatás a társadalom következő magasabb szintjének árnyékait vetik előre, amely felé a tapasztalás, értelem és tudás állandóan törekednek. Ez az ősi nemzetségek szabadságának, egyenlőségének és testvériségének megújulása lesz” (426. o.).

Pais István

A. Szpirkin : A tudat keletkezése

(Goszpoltizdat, Moszkva 1960.)

Szpirkin könyve nagyszabású vállalkozás. Kísérletet tesz arra, hogy átfogó képet adjon az emberi tudat kialakulásáról, végigkísérje azt a fejlődési folyamatot, melynek során az állati pszichikumból a mai ember magasrendű tudata kialakult. Mai emberen Szpirkin nem korunk emberét érti, hanem a homo sapienst általában. A szerzőnek ez a kiindulópontja teljesen elfogadható, hiszen minőségét tekintve a nemzetségi társadalom emberének tudata már nem különbözik a XX. sz. emberének tudatától.

A szerző igen nehéz feladatot vállalt magára. Nemcsak azért, mert elméleti kiindulópontként nem állt rendelkezésére más, mint a klasszikusok utalásszerű megjegyzései, hanem azért is, mert a tudat kialakulásának tanulmányozásához, hogy úgy mondjuk, komplex módszerre van szükség: a feladat megoldása igen sok tudományág részletes ismeretét teszi szükségessé. A könyv megírásához a szerzőnek mélyreható tanulmányokat kellett folytatnia a fiziológia, az állatlélektan, az archeológia, az etnográfia, a gyermeklélektan, a nyelvtörténet, a művészettörténet, a vallástörténet, a filozófiatörténet stb. területén.

A könyv két részből áll. Az első rész „A tudat előtörténete. A tudat keletkezése és fejlődésének legkorábbi szakaszai” képet ad az emberi tudat kialakulásának alapvető csomópontjairól, azokról a minőségi ugrásokról, amelyek a tudat kialakulásának folyamatában bekövetkeztek. Részletesen elemzi az állatok, elsősorban az ember-szabású majmok pszichikumát, az intellektus csíráinak kialakulását ezeknél az állatoknál. Az emberi tudat előtörténetéhez természetesen hozzátartozik a legmagasabbrendű állatok pszichikumának kialakulása is, hiszen ez képezi az emberi tudat

létrejöttének biológiai feltételeit. Az elemzés alapjául Szpirkinnél a ma élő ember-szabású majmok megfigyelése szolgál. Ebből jogosan von le következtetéseket az ember őseire vonatkozóan, hiszen az állati pszichikum fejlődését kizárólagosan biológiai tényezők határozzák meg, a biológiai életfeltételek változása pedig összehasonlíthatatlanul lassabban megy végbe, és lassabban fejti ki hatását, mint az emberi tudat fejlődését biztosító társadalmi életfeltételek változása.

Az emberi tudat kialakulását biztosító biológiai előfeltételek vizsgálata döntő jelentőségű az emberi tudat kialakulásának magyarázata szempontjából. Ezen a területen ugyanis két hibás álláspont is felmerült a tudományban, s bizonyos formában mindegyikük behatolt az erre a kérdésre vonatkozó marxista irodalomba is. Az egyik hibás véglet teljesen elszakítja az emberi tudatot az állati pszichikumtól, áthidalhatatlan szakadékot teremt a kettő között. Ha azonban a legmagasabbrendű állatok pszichikuma és az emberi tudat között meglevő kétségtelenül döntő minőségi különbséget áthidalhatatlan szakadékká tágítjuk, akkor már hiába hivatkozunk arra, hogy az emberi tudat fejlődését nem biológiai, hanem társadalmi tényezők határozták meg, nem követhetjük nyomon az emberi tudat kialakulását. Ha az intellektus csírái sem találhatóak meg az állatvilágban, akkor hogyan volt lehetséges egyáltalában az ember őseinek társadalmi lényé válása? Az intellektus csíráinak kialakulása a társadalom kialakulásának, a munkavégzésnek elengedhetetlen feltétele volt.

A másik hibás véglet a minőségi különbség felszámolása az állati és az emberi pszichikum között. Ez a felfogás — ha következetesen végigvisszük — éppen úgy teoló-

giához vezet, mint a másik. Ha ugyanis az ember tudata nem különbözik minőségileg a magasabbrendű állatok tudatától, akkor világos, hogy az anyag a legmagasabbrendű megnyilvánulásának, az emberi tudatnak a kialakulásában nem a társadalmi munkavégzés játszotta a döntő szerepet. Biológiai tényezők segítségével pedig még senkinek sem sikerült (és nem is sikerülhet) a tudat kialakulását megmagyarázni. Ha viszont kialakulását nem tudjuk megmagyarázni, akkor arra kényszerülünk, hogy öröktől fogva léteznek nyilvánítsuk, vagy elismerjük, hogy valami természetfeletti principium teremtetete.

Szpirkinnek azért sikerült a kérdés dialektikus megoldása, mert az emberszabású majmok viselkedésének megfigyeléséből, igen széleskörű állatlélektani anyagból indult ki, amely azt bizonyítja, hogy az emberszabású majmok már képesek közvetlen életszükségeik közvetett kielégítésére. Képesek arra, hogy szükségleteik és azok kielégítése közé közbeeső láncszemet iktassanak, szükségleteik kielégítése céljából eszközt használjanak, sőt ezeket az eszközöket — természetesen igen primitív formában — alakítsák is. Ezt tudati szinten csak úgy magyarázhatjuk, hogy ezeknek az állatoknak vannak már képzeik, és képesek arra is, hogy ezeket a képzeteket közvetlen észleleteikkel összekapcsolják. Nem képesek azonban arra, hogy rendszeresen munkát végezzenek, hogy „termelő-eszközöket” maguk állítsák elő. Azaz tudati szinten nem képesek különböző képzeik összekapcsolására. Ahhoz ugyanis, hogy szerszámot készítsünk, egyszerre kell megjelennie tudatunkban a szükségleteink kielégítésére szolgáló eszköz (például élelmszer) és az annak elérésére szolgáló eszköz (például megfelelően kialakított kódarab) képének. Miért nem képesek az állatok erre a tudati aktusra? Azért, mert életmódjuk nem tette szükségletüké a szerszámkészítést, a munkavégzést.

Az első lépés tehát az emberi tudat kialakulása felé a képzetek összekapcsolásának képessége, a képzelőerő kialakulása, amely az előember fokán jelenik meg. Az előembernél azonban Szpirkin szerint még mindig nem beszélhetünk tudatról, csak az intellektus csiráiról, minthogy az előember tudattartalmát még nem a fogalmak és ítéletek, hanem az érzéki képzetek alkotják.

Az első minőségi ugrás az ősközösségi társadalom alsóbb fokán hordákban élő ember tudatának kialakulása. A primitív munkavégzés, a kezdetleges társadalmi kapcsolatok alakulása, a második jelzőrendszer elemeinek megjelenése és a tudat érzéki-konkrét fokának kialakulása egy-

séges egészlet alkotó folyamat, amelyben az egyes elemek alakulása és fejlődése feltételezi a többiek alakulását és fejlődését, és megfordítva.

Nincs lehetőségünk arra, hogy részletesen nyomon kövessük a szerző elemzéseit az emberi tudat egymást követő fejlődési fokozataira vonatkozóan. A hordaember tudatszintjének elemzésénél is és a homo sapiens tudatszintjének elemzésénél is a munkavégzés, a társadalmi viszonyok, a beszéd és a tudat fejlődését dialektikus egységben tárgyalja, kiemelve ezek közül az elemek közül a társadalmi munkavégzést, mint az emberré válásnak, a tudat kialakulásának meghatározó tényezőjét.

A minőségi változások az emberi tudat kialakulásának folyamatában nem mehetek és nem is mentek robbanásszerűen végbe. A tudat kialakulása hosszan tartó folyamat, amelyben a kiindulópont és a végeredmény a fejlődés két minőségileg különböző foka. Nem vitatható, hogy a pszichikum fejlődésének lényege a haladás az absztrakció és az általánosítás egyre magasabb fokai felé. Szpirkin elemzéseimél azonban bizonyos mesterkéltéget tapasztalhatunk. A mesterkéltéget onnan adódik, hogy az emberré válás folyamatában végső soron merev határvonalakkal akarja elválasztani egymástól a minőségi csomópontokat, az előember, a hordaember és a nemzeti társadalom emberének fokát. A könyv befejezésében igen helyesen utal arra, hogy a tudat kialakulásának folyamatát nem érthetjük meg, ha a fejlődést nem tudjuk dialektikusan, a folytonosság és a megszakíttóság szerves egységeként értelmezni. Igaz, hogy az említett fokozatok az emberré válás minőségi csomópontjai. Az is igaz, hogy az emberré válás említett elemei az egyes csomópontokon dialektikus egységet alkotnak. A kérdéses csak az, hogy ezeknek az elemeknek a fejlődésében jelentkeznek-e azok az éles határvonalak, amelyekről Szpirkin beszél. Nem tudja a szerző adatokkal alátámasztani azt az állítást, hogy a fogalmi absztrakció csak a nemzeti társadalom emberének tudatát jellemzi. Úgy gondolom, ez nemcsak annak eredménye, hogy nem áll rendelkezésére elegendő adat, hanem annak is, hogy maga az állítás nem felel meg a valóságnak. A tudati fejlődés felfogása bizonyos mértékig sematikusá válik Szpirkinnél azáltal, hogy a hordatudat, az érzéki-konkrét tudat fokán még egyáltalában nem feltételezi a fogalmi gondolkodás csiráinak megjelenését. Ézen a fokon csak az érzéki-konkrét tudat absztraktabb válását jelöli meg olyan mennyiségi felhalmozódásként, amely a következő minőségi ugrást, a fogalmi tudat létre-

jöttét előkészíti. Pontosan azt a hibát követi el, amelyet a könyv befejezésében maga is elítél: túlságosan kiemeli a megszakítottágot a fejlődésben, a folytonosság rovására. Hogy ez a felfogása hibás; az magából a könyvből is kitűnik. Egyrészt a nyelvfejlődés vizsgálatánál a hordaeMBER fokán már feltételezi a beszéd, a még nem tagolt, de a cselekvések és a tárgyak szándékos megjelölésére szolgáló beszéd kialakulását. Helyes az a megállapítása is, hogy a beszéd ezen a fokon még nem szavakból és mondatokból, hanem egész jelle-
gű hangkomplexumokból állt. De véleményem szerint a beszédnek már ez a fajtája is feltételezi az absztrakt gondolkodás primitív fokának kialakulását. A másik tényező, amely még világosabbá teszi, hogy a hordaeMBER és a nemzeti társadalom emberének tudata között megvont elég merev határvonal nem helytálló, az az, hogy az ember célirányos természetátalakító tevékenységében, munkavégzésében — amelyet a szerző helyesen jelöl meg a tudatkialakulás hajtóerejeként — a két fok között nincs meg az a minőségi különbség, amely a tudati fejlődés ugrását feltételezné.

A minőségi változást a tudati fejlődésben az ember kialakulásának ezen a fokán az érzéki-konkrét tudatról az absztrakt tudatra való ugrás jelenti, hanem az öntudat kialakulása, amit igen helyesen és érdekesen vezet le a szerző az ősközösségi társadalmi viszonyok formálódásából.

Ettől a hiányosságától eltekintve a könyv első része igen értékes és gazdag anyagot nyújt az absztrakt gondolkodás kialakulására vonatkozóan, ami elsősorban Szpirkin igen széleskörű etnográfiai ismereteinek köszönhető.

A könyv második része „A társadalmi tudat formáinak kialakulása”. Újszerű gondolat, hogy a tudat kialakulásának történetét tárgyaló mű keretében a társadalmi tudatformák kialakulását felvessük. A gondolat újszerű, de feltétlenül helyes, hiszen ha ezt nem tenné a szerző, akkor az a benyomásunk támadna — ha a szerzőnek nem is ez a koncepciója —, mintha a tudat kialakulása úgy ment volna végbe, hogy először kialakult az egyes emberek személyes tudata, s amikor már ez megtörtént, akkor „fogott hozzá” az emberiség, hogy a társadalmi tudatformákat kialakítsa. S amennyire igaza van Szpirkinnek abban, hogy a társadalmi tudat nem az egyes emberek tudatának mechanikus összege, éppen annyira igaza van abban is, hogy a társadalmi tudat formái elszakíthatatlanok az egyes emberek tudatától, s a társadalmi tudatformák kialakulása a személyes tudat

kialakulásával egyidejűleg ment végbe. A két szféra között dialektikus kapcsolat áll fenn.

A társadalmi tudatformák közül Szpirkin az erkölcsi, az esztétikai, a vallási és a tudományos tudatforma kialakulását vizsgálja. Az egyes tudatformák egymástól elválasztott tárgyalása nem volt a legszerencsésebb megoldás. Először is azért nem, mert a könyv feladata a tudatkeletkezés vizsgálata általában és nem a társadalmi tudatformák vizsgálata. Minden egyes társadalmi tudatforma kialakulásáról többkötetes művet lehet írni, egy néhány száz oldalas könyv még vázlatosan sem képes a felmerülő problémák megoldására. Mint-hogy a szerző nem az összefolyamatot, hanem az összefolyamat egyes oldalait vizsgálja, hiányérzet támad az emberben, úgy érzi, hogy az egyes fejezetek nem oldják meg a címükben felvetett problémát. Ha az összefolyamatot a maga egészében tárgyalta volna a szerző, akkor az olvasó nem is várná azt, hogy az egyes tudatformák kialakulását illető valamennyi lényegesebb kérdésre választ kapjon.

Mindez azonban csak szépséghiba lenne; nemcsak erről van szó. Ez a tárgyalásmód tartalmi torzításokhoz is vezet. Nem mintha Szpirkin kifejezetten azt állítaná, hogy az egyes társadalmi tudatformák egymástól teljesen függetlenül alakultak ki. Sok helyütt rá is mutat arra, hogy milyen összefüggések vannak az egyes társadalmi tudatformák között, hogyan hatott az egyik tudatforma kialakulása a másikra. Éppen ez a tény azonban, hogy csak bizonyos összefüggésekre mutat rá, mutatja azt, hogy alapvetően hibásan fogja fel az összefüggést. A helyzet ugyanis az, hogy a tudatkeletkezés hajnalán az egyes társadalmi tudatformák egyáltalában nem váltak el egymástól, egységes egészet alkottak, a differenciálódás csak későbbi termék. El lehet-e választani pl. — hogy a legpolárisabb ellentétet válasszuk példaként — az ősközösségi társadalomban a tudományt és a vallást? A természeti és a társadalmi jelenségek magyarázatánál az ősközösségi társadalom emberének tudatában szerves egységet alkotnak a valóságot adekvát formában és hamisan tükröző elképzelések. Hogy ezek között harc folyik, az kétségtelen. Kétségtelen, hogy az emberi megismerés előrehaladásával az ember egyre több jelenségnek találja meg racionális magyarázatát, egyre több esetben sikerül a hamis képet hű tükröképpel helyettesítenie. De azt jelenti-e ez, hogy a természeti és társadalmi jelenségeknek már az ősközösségi társadalomban kétféle magyarázata léteznék, egy racionális, tudományos és egy irracionális,

vallásos magyarázata? Semmi esetre sem. A primitív ember világmagyarázatként egységes képet alkotott, s csak az osztálytársadalomban beszélhetünk arról, hogy a tudomány és a vallás elszakadnak egymástól, mert csak itt jelentkezik olyan társadalmi erő, melynek érdeke, hogy a már racionális világmagyarázattal szemben a vallásos világképet konzerválja. Persze a tudatnak magának is megvan a konzerváló sajátossága, nem tud minden új ismeretet azonnal beépíteni a régi ismeretek rendszerébe, s hajlamos arra, hogy a régi elképzelésekhez ragaszkodjon akkor is, ha az új ismeretek ellentmondanak neki. Mint-hogy azonban az emberiségnek az az érdeke, hogy a valóságot hűen ismerje meg, ezért, amíg nem létezik olyan osztály, melynek érdekei ellentétesek az egész emberiség érdekeivel, addig a tudatnak ez a konzervatívossága nem játszhat döntő szerepet.

Vagy nézzük az erkölcsi tudatforma kérdését. Szpirkin nagyon helyesen mutat rá arra, hogy az erkölcs nem azonos az erkölcsi normák összességével, hogy az erkölcsben az egyénnek és a társadalomnak az emberi gyakorlat során kialakult viszonya jut kifejezésre. Az erkölcsi tudatforma nem azonos az erkölccsel, az erkölcsi tudatforma az erkölcs tükröződése a tudatban. Az erkölcs keletkezését valóban vizsgálhatjuk a társadalmi tudatformáktól elkülönítve, de az erkölcsi tudatforma keletkezését semmi esetre sem. A társadalom, az adott közösség érdekei, létfeltételei alakítják ki a társadalmi szokásokat. Ezeknek a szokásoknak a tükröződése az ember tudatában az erkölcsi tudatforma csírát jelenti. De beszélhetünk-e arról, hogy ősközösségi ember tudatában elválnak egymástól az erkölcs és a vallás követelményei? Semmi esetre sem, minthogy ezek a követelmények még a gyakorlatban sem váltak el egymástól. Azt jelenti-e ez, hogy az ősközösségi társadalomban csak vallás-erkölcs létezett? Nem, mert nem beszélhetünk arról sem — mint már mondtuk —, hogy a vallás mint önálló társadalmi tudatforma kialakult volna.

Végezetül azt hiszem, nem sok szót érdemes vesztegetni arra, hogy a művészet keletkezése — s így az esztétikai tudatforma keletkezése is — milyen szoros kapcsolatban állt a mágiával.

Világos, hogy az ősközösségi ember társadalmi tudatának formája egységes egészet alkotott. Nem állítom azt, hogy Szpirkinnek más az álláspontja. Könyvcének tárgyalásmódja azonban egyszerűen lehetlenné teszi, hogy ezt az egyedül helyes álláspontot kifejtthesse.

Ennek a, sajnos, súlyos torzításnak ellenére is a könyv második része igen értékes elemeket tartalmaz, sokban gazdagítja a tudat keletkeztörténetére vonatkozó marxista irodalmat. Alapvető érdeme annak kimutatása, hogyan jelennek meg a társadalmi tudatformák mint az ember gyakorlati, termelési szükségletét közvetetten kielégítő tényezők az emberi tudatban. Talán éppen az az alapvető törekvése, hogy a különböző burzsoá szellemtörténeti és pozitivisták irányzatokkal szemben a társadalmi tudatformák keletkezésének marxista magyarázatát adja, eredményezte azt, hogy figyelmen kívül hagyta összefüggésüket.

Részletesebben csak a könyv utolsó fejezetével szeretnék foglalkozni, amelyben a tudomány mint társadalmi tudatforma csíráinak kialakulásával foglalkozik a szerző. Ezen belül elsősorban — igen helyesen — a kategóriák keletkeztörténetét tárgyalja, minthogy, véleménye szerint, a tudomány létrejöttének alapvető feltétele a kategóriák kialakulása. Ez a rész elsősorban azért figyelemre méltó, mert a szokásos tárgyalásmódtól eltérően, Szpirkin a kategóriák tárgyalását nem azzal kezdi, hogy megvizsgálja, hogyan alakult ki az adott kategória mint filozófiai fogalom. Hiszen ez a fejlődésnek csak igen késői stádiuma. Minden egyes esetben kimutatja, hogy az emberi gyakorlat, a termelőerők és a termelési viszonyok fejlődése hogyan tette szükségletté az ember számára, hogy az olyan kategóriákat, mint a minőség, a mennyiség, a tér, az idő, az okság vagy a cél először érzéki-konkrét formában, majd fogalmi síkon is megjelenjenek az emberi tudatban. Még a kategória fogalmi síkon való megjelenése sem jelenti az adott kategória filozófiai vizsgálatát, nagyon is távol van attól. A mennyiség kategóriájának fogalmi megjelenése nem a „mennyiség” mint olyan fogalmának kialakulását jelenti, hanem az egy, kettő, három stb. fogalmának kialakulását, elvonatkoztatását egy, kettő, három stb. konkrét tárgytól. Vagy a tér kategóriájának fogalmi kialakulása nem jelenti még azt, hogy az ember a tér mibenlétét vizsgálja, csak azt, hogy távolságot, formát stb. fogalmilag meg tud ragadni, elvonatkoztatva attól a tárgytól, amelynek formája van, azoktól a tárgyaktól, amelyek egymástól bizonyos távolságra vannak.

Szpirkinnek ezek az elemzései igen érdekesek. Kísérletet tesz arra is, hogy a kategóriák kialakulásának sorrendjét megállapítsa. Ha bizonyos esetekben vitathatók is megállapításai, mindenesetre komoly figyelmet érdemelnek, komoly lökést adhatnak a dialektikus logika ilyen irányú vizsgálatainak továbbfejlődéséhez.

Mint már fentebb említettem, Szpirkin műve úttörő jellegű munka. Mint ilyen sok tekintetben vitatható, nem oldja meg „végérvényesen” az emberi tudat keletkezésének igen nehéz, alapvető jelentőségű problémáját. De ezt nem is várhatjuk tőle. A könyv érdeme, hogy hozzáfogott a probléma kidolgozásához, felhívta a figyelmet a megoldandó kérdésekre, megmutatta

azt az utat, amelyen a marxista filozófiának haladnia kell, hogy ezt a világnézeti és tudományos szempontból alapvető jelentőségű kérdést tisztázhassa. S ha nem is vennénk tekintetbe az igen sok, nagyon jól megoldott részletkérdést, már ez is nagy jelentőségű tudományos eredmény.

Vajda Mihály

Filozófiai Enciklopédia

A Szovjetunióban megkezdték a Filozófiai Enciklopédia köteteinek kiadását. Megjelent az első kötet.

A Filozófiai Enciklopédia kiadása indokolt és szükséges. A szocializmus győzelme a Szovjetunióban és a szocializmus világrendszeré válása megnövelte a marxizmus—leninizmus filozófiai alapja iránti érdeklődést. Mind többen kívánnak megismerkedni a dialektikus és történelmi materializmussal, akik pedig az alapokat ismerik, igyekeznek tudásukat elmélyíteni. Bebizonyosodott, hogy ez az egyetlen filozófia, amely segíti a valóság megismerését és megváltoztatását.

A Filozófiai Enciklopédia ezt a nagy érdeklődést hivatott kielégíteni. Célja — amint ezt a szerkesztőségi előszóban olvassuk — „hogy a filozófia és a szociológia történetéből, a dialektikus és történelmi materializmusból, a modern természettudományok és a pszichológia filozófiai kérdéseiből, a logika, etika, esztétika kérdéseiből, a vallás és az ateizmus történetéből az ismeretek szisztematikus összegezését adja.” Továbbá „Az Enciklopédia arra hivatott, hogy elősegítse a marxista—leninista filozófia széleskörű terjesztését.” A „széleskörű terjesztés” kifejezést olvasva nem a rossz értelemben vett „népszerűsítésre” kell gondolnunk. (Ez különben már az első oldalak olvasásánál világossá válik.) A szerkesztőségi előszó szerint az Enciklopédia a tudományos kérdések, előadók, aspiránsok és diákok, propagandisták és lektorok, a sajtó és a kultúra területén dolgozók, a kommunista párt, valamint a Komszomol aktívái és mindazok igényeinek kielégítésére irányul, akik tudományos marxista világnézetüket akarják formálni.

Az Enciklopédia köteteinek kiadása megfelelő előkészületek után történik. Ide kell sorolnunk a P. F. Jugyin és M. M. Rozental szerkesztésében összeállított, négy kiadásban megjelent Rövid Filozófiai Szótárt (a magyar kiadás neve: Filozófiai Lexikon), amely 800 szótártípusú cikket tartalmaz, továbbá a Nagy Szovjet Enciklopédiát, amelynek második kiadása 1250

enciklopédikus cikkben tájékoztat a marxista—leninista filozófia alapjairól, valamint a Kis Szovjet Enciklopédiát. Az előkészítő munka döntő részét képezi a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának Filozófiai Intézetében végzett kutatások, a szovjet és a külföldi marxista tudósok monografikus munkái, amelyek a marxista—leninista filozófia kérdéseivel foglalkoznak. Jelen Enciklopédiát úgy tekinthetjük, mint egy óriási kollektív munkát.

A Filozófiai Enciklopédia főszerkesztője F. V. Konzstantyinov, a szerkesztőbizottság tagjai: V. F. Aszmusz, L. F. Gyenyiszova, M. T. Jovcsuk, B. M. Kedrov, H. N. Momdzsjan, E. P. Szitkovszkij, V. P. Tugarinov, P. N. Fedoszejev és L. Sz. Samujan.

Az Enciklopédia köteteibe 4500 cikket terveznek. Ezek a cikkek a lehető teljességben és mélységben foglalják össze a filozófia, elsősorban a marxista—leninista filozófia kérdéseit. A cikkek típusai a következők: „a tudományokról”, „Filozófia”, „Dialektikus materializmus”, „Történelmi materializmus”, „Asztronómia”, „Biológia” stb.), probléma-cikkek („Lehetőség és valóság”, „Általános”), terminológikus cikkek („Aporia”, „Magában való dolog”), a filozófusokról és a marxizmus—leninizmus klasszikusainak fontosabb filozófiai munkáiról szóló cikkek, cikkek a filozófiai és a társadalmi eszmék történetéből az egyes országokat és a Szovjetunió köztársaságait illetően, valamint a filozófiai iskolákkal és irányzatokkal foglalkozó cikkek („Neokantiánizmus”, „Neohegelianizmus”, „Akadémia, platon” stb.).

Amint az első kötetben látjuk, az egyes cikkek tömören megfogalmazott, frázismentes, alapos ismertetést nyújtanak az adott kérdésben. A már kicsit is terjedelmesebb ismertetések megnevezik pl. az illető filozófus műveit (bizonyos kivételektől eltekintve az eredeti címet), valamint a szóban forgó problémával foglalkozó irodalmat. Az ilyen ismertetések alján fel van tüntetve a szerző neve. Figyelembe véve bizonyos tudományos igényeket, némely

cikk speciális tájékoztatást is nyújt (az első kötetben pl. „a logika algebraja” címszónál).

A Filozófiai Enciklopédia néhány elvi jelentőségű jellemző vonása:

1. *A tudományosság. A marxizmus—leninizmus pozícióinak szempontja.* A kapitalista országokban számos filozófiai lexicont, enciklopédiát adtak ki. Ezekben — a szerkesztők és a kiadók által be nem vallott burzsoá pártosságnak megfelelően — az uralkodó kizsákmányoló osztályok érdekeinek eszméi megalapozása, a pusztuló társadalom védelme tükröződik, idealizmus, metafizika, miszticizmus nyilvánul meg bennük. Jelen Enciklopédia gyökeresen különbözik ezekről: élető eleme a proletár pártosság, a tudományosság, a tudományok és a gyakorlat legújabb eredményeinek felhasználása, filozófiai általánosítása.

2. *Az elmélet és a gyakorlat egysége.* Más típusú filozófiai enciklopédiák a filozófiát úgy igyekeznek feltüntetni, mint amely tisztán] eszmékkel foglalkozik, igyeksenek a „tisztá eszmék” birodalmába húzódní. A Filozófiai Enciklopédia különbözik ezektől: elvnek tekinti, hogy a filozófia legfőbb szempontja az élet, a gyakorlat, hogy a filozófia a társadalmi és a tudományos problémákból induljon ki, és hozzájuk térjen vissza. Ezt az elvet érvényesítve az Enciklopédia hozzájárul ahhoz, hogy a filozófia elősegítse a valóság megismerését és megváltoztatását. Ennek az elvnek az érvényesítését találjuk pl. az első kötetben az „Ateizmus”, „Alap és felépítmény”, „Humanizmus”, „Demokrácia” stb. címszavak alatti cikkeiben.

3. *Az europocentrizmussal való szakítás.* A burzsoá ideológiát tükröző filozófiai enciklopédiák a filozófiát úgy igyekeznek feltüntetni, mint amely a „történelmi nemzetek”, „kultúr népek” körében keletkezett és fejlődött, az egyéb irányzatokat pedig kevésbé ismertetik, vagy elhallgatják. Az ilyen felfogás tökéletesen megfelel a fajelmélet és a gyarmatosítás ideológiájának. A szovjet Filozófiai Enciklopédia szakít ezzel a felfogással, a tényeknek megfelelően igyekszik minél teljesebben megmutatni a világ különböző népeinek körében kialakult filozófiai eszméket. Ezt illetően is internacionalizmus jellemzi az Enciklopédiát. Ennek érvényesítését találjuk pl. az első kötetben az argentin, angol, arab, örmény, bolgár, magyar, holland, grúz és más filozófiákról szóló cikkeiben vagy azokban, amelyekben Aidit, Bernal, Vasvári, Wiener, Herzen, Gramsci és mások tevékenységéről olvasunk.

4. *A legújabb eredmények, tények fel dolgozása.* Más típusú enciklopédiák is fel

dolgozzák a legújabb eredményeket. Ugyanakkor látnunk kell, hogy tartózkodnak azoktól, vagy félremagyarázzák azokat, amelyek kirívóan ellentmondanak az idealizmusnak, a metafizikának. Különösen vonatkozik ez a szociológia, általában a társadalom életével kapcsolatos eszmék területére. Merőben mást találunk a Filozófiai Enciklopédiában. Ez — a tudományosság és a pártosság egységének marxista—leninista felfogásából, valamint az elmélet és a gyakorlat egységéből kiindulva — általánosítja filozófiaiilag a legújabb tudományos eredményeket és a társadalomban végbemenő változásokat. Az ilyen általánosítás, mint tudjuk, a marxista—leninista filozófia tovább fejlesztésének legdöntőbb feltételét képezi. Az Enciklopédiának ezt a jellemző vonását találjuk pl. az első kötet „Burzsoá társadalom”, „Állam”, „Mozgás” stb. cikkeiben.

Az első kötet nagyobb cikkei:

„*Absztrakció*”. A cikk meghatározza az absztrakció fogalmát, megkülönbözteti az absztrakciót és az absztrahálást, ismerteti a probléma filozófiatörténeti vonatkozásait. Az absztrakció eredetének vizsgálása után áttér a politikai gazdaságtani absztrakcióra.

„*Lét*”. A lét kategóriájának meghatározása után a cikk felvázolja a létről szóló Marx előtti tanításokat. Ezután a lét és az anyag kategóriáinak összefüggését emeli ki, majd a társadalmi léttel foglalkozik.

„*Hegel*”. A Hegelről szóló ismertetés az életrajzi adatok után lényegében a hegeli filozófiát mutatja be a fő műveken keresztül, egyben rövid értékelést ad. Az ismerettség végén a hegeli filozófiával foglalkozó fontosabb irodalom terjedelmes felsorolását találjuk.

„*Humanizmus*”. A szűkebb és a szélesebb értelemben vett humanizmus fogalmának meghatározása után a cikk a marxizmus előtti humanizmust tárgyalja majd a szocialista humanizmus lényegére, jellemző vonásaira tér át.

„*Dialektika*”. Itt a dialektika fogalmának tisztázása után a marxizmus előtti dialektika történetének vázlatát találjuk, kiemelve Hegel szerepét ezt illetően, majd a marxista-leninista dialektika jellemző vonásainak és törvényeinek felsorolását.

„*Dialektikus materializmus*”. E címszó alatt találjuk az első kötet legnagyobb cikkét, a következő tartalommal: A dialektikus materializmus tárgya; a dialektikus materializmus létrejötte; a dialektikus materializmus fejlődésének lenini szakasza; anyag és tudat; a megismerés folyamatának dialektikája; a dialektika mint logika és az ismeretelmélet; a dialektika kategóriái és törvényei; a dialektikus materializmus

és a modern természettudományok; a dialektikus és a történelmi materializmus egy-
sége; a dialektikus és a történelmi materia-
lizmus mint a marxista párt eszmei fegy-
vere; a dialektikus materializmus és a jelen-
legi burzsoá filozófia; a dialektikus materia-
lizmus és korunk.

Az első kötet nagyobb cikkei még:
„ $A = A$ ”, „A logika algebraja”, „Ateiz-
mus”, „Végtelen”, „Burzsoá forradalom”,
„Valószínűség”, „Lehetőség és valóság”,
„Háború”, „Általános”, „Mozgás”, „Való-
ság” stb. E kötetben találunk ismertetést
az azerbajdzsán, amerikai, angol, arab, argen-
tín, örmény, belorusz, bolgár, brazil,

magyar, bizánci, holland és grúz filozófiák-
ról.

Az Enciklopédia egészében a filozófia
fejlődésének jelenlegi szakasza tükröződik.
A marxista—leninista filozófia szakadatlan
fejlődése a Filozófiai Enciklopédia további
kiegészítését követeli. Az Előszó utal arra,
hogy ilyen kiegészítésre már a következő
kötetekben sor kerül.

Célszerű megkezdeni az előkészületeket
a Filozófiai Enciklopédia magyar nyelvű
kiadásához. Ez hasznos lesz — az Enciklo-
pédia rendeltetéséből következően — a
nem-filozófusok számára is.

Katona Péter

Kritikai megjegyzések egy szociológiai kézikönyv margójára*

A marxista szociológust — noha gyöke-
resen más filozófiai alapról, tehát szükség-
képpen kívülről szemléli — a polgári szocio-
lógia kézikönyvei sok vonatkozásban el-
igazíthatják a jelenkori polgári szociológia
probléma-renetegében. Am ez az eligazítás
mindenképpen szubjektív, amennyiben a
polgári szociológia összértékelését fejezi ki,
és még ezt is sok egyéb szempont befolyá-
solja. Például a nemzeti hovatartozás,
amely — különösen a francia szociológiá-
ban — erősen torzító tényező. A polgári
szociológia kézikönyveiben jelentkező össz-
értékelést tehát csak akkor tudjuk a
marxista szociológia számára hasznosítani,
ha feltárjuk az értékelés rugóit, a kifejezett
problémák társadalmi összefüggéseit.

Armand Cuvillier kézikönyvének érté-
kelésénél mindezeket túl még két szem-
pontot kell tekintetbe vennünk. Az egyik a
munka belső logikáját érintő, és pedig a
szerző által hangsúlyozott ama igény,
amely szerint a könyv vezérfonalul és kala-
uzként kíván szolgálni a szociológia tanul-
mányozásához, a másik pedig — a beveze-
tőben elmondottakkal összefüggésben —
mit jelent a mű a marxista szociológus
számára. Ez a két szempont — bár szükség-
képpen különbözik egymástól — bizonyos
vonatkozásban egyezik is, s ez az egyezés,
mint probléma abban fogalmazható meg,
hogy mennyire fogja át a kézikönyv a
polgári szociológia egészét, s nézőpontja
mennyire szubjektív a polgári szociológián
belül is — az egy bizonyos irányhoz való
tartozás értelmében.

Már a kézikönyv tartalomjegyzékének
átfutása arra mutat, hogy a szerző — bár
bizonyos szociológiai elmélet híve, s ezt az
elméletet a munka tematikus tagolá-
sában érvényre is juttatja, ezen belül po-
zitivista módon ismerteti, noha kevésbé
értékeli, a legkülönbözőbb szociológiai irá-
nyok állásfoglalásait. Ez a pozitivisták mód-

szer a bevezetésre valóban alkalmas, s bur-
zsoá kézikönyvet tekintve, az ilyen mód-
szerrel készült munka látszik a leghasznál-
hatóbbnak a marxista szociológus számára
is.

A szerző második célkitűzése arra írá-
nyult, hogy megmutassa, miként nyerne
azok a problémák, amelyeket egész sor
tudomány, pl. jogtudomány, gazdaság-
tudomány stb. kutat, új megvilágítást a
szociológiai szempontból történő vizsgálat
következtében. Rá kell azonban mutat-
nunk, hogy ez a második cél a részletes
problémakifejtés során szükségképpen el-
homályosodott, és pedig annak következté-
ben, hogy nem nyer megnyugtató tisztá-
zást maga a „szociológiai szempont.”

A szociológiai szempont problematikus
volta mindjárt a munka első részében je-
lentkezik. A szerző ugyanis két fejezetben
a szociológia történetét kívánja vázolni, és
pedig Comte előtti és Comte utáni fel-
osztásban. A történeti résznek már az ilyen
kettős felosztása is azt mutatja, hogy a
szerző a szociológiát nem bizonyos társa-
dalmi-történeti viszonyok és körülmények
ideológiai következményeként fogja fel, s
történetében lényegileg nem választja el a
társadalommal kapcsolatos filozófiai és po-
litikai jellegű gondolkodástól. A szociológiai
szempont társadalmi gyökereinek feltárása
lenne azonban az első lépés magának a szo-
ciológiai szempontnak tartalmi tisztázása
felé is. A fogalmi tisztázatlanság így azon-
ban a későbbiekre is kihat, és nemcsak a
problémák igényelt és ígért új megvilágítá-
sa homályosul el sok helyütt, hanem bizo-
nyos fokig csorbát szenved a pozitivisták
jellegű átfogás is.

Az említett fogalmi zavarnak a törté-
neti részre való negatív hatására csak egy-

* Cuvillier, Armand: Manuel de Sociologie.
Avec Notices Bibliographiques. I—II. Tome. Paris,
Presses Universitaires de France 1950.

két példát idézünk. A szerző pl. a Comte előtti „politikai filozófia” bemutatásának kezdetén azt állítja, hogy a szociológiában is, mint egyebütt, a gyakorlat megelőzte az elméletet. S ezt azzal támasztja alá, hogy a filozófusok mindenekelőtt a társadalmi szervezésnek azokat az alapelveit keresték, amelyeknek érvényesülni kellene, tehát szemléletük normatív volt.¹ Ennek a felfogásnak két hibája van: egyrészt az ilyen értelmű normatív szemlélet még nem jelent gyakorlatot, másrészt a társadalomról normatív módon való gondolkodás nem szociológia. A szociológiai szempont társadalmi meghatározásának hiánya azután felszínre kerül abban a szerzői felfogásban is, amely szociológiaiaként, illetőleg szociológusként állítja egy síkra a középkori keresztény politikai filozófiát, s Grotiust, vagy Locke műveit, s így tovább. Ahol pedig alkalma nyílna a szociológiai szempont társadalmi meghatározottságának és logikai tartalmának kimutatására, először a Comte-i pozitivisták filozófiával kapcsolatosan, Cuvillier megmarad ennek a filozófiának pusztá ismertetésénél. Meggyőződésünk szerint a szerző által szemmel láthatóan igényelt pozitivisták objektivitás, amely egyebek közt abban is kifejezésre jut, hogy nem kezeli a szociológiai elméleteket olyan tényekként, amelyeknek társadalmi meghatározottságuk, okuk és hatásuk van, azzal a további következménnyel jár, hogy magának a szociológiának ilyen meghatározottsága figyelmen kívül hagyásával, kénytelen mindenkivel foglalkozni, akinek nevéhez valamiféle a társadalommal kapcsolatos elmélkedés tapad.

Comte után a kör már szűkül, noha a kellő elválasztás hiányában még mindig egymás mellé kerül a nem szociológus Savigny „népszellem” teóriája vagy W. Wundt pszichológiája. A szociológiai gondolkodás természetesen rendkívül összetett, s bizonyos elemei más tudományágakban alakultak ki, pl. a történettudományban, a gazdasági tudományokban, sőt még a jogtudományban is. Így nem vethetjük a szerző szemére, ha a tudományágak egyes képviselőinek bizonyos gondolataival foglalkozik, még ha ezekre a gondolatokra helytelenül a szociológia címszót ragasztja is. A társadalmi viszonyokkal való kapcsolat felderítése nélkül azonban ezek az elméletek nem is kerülhetnek a helyükre, s nem lehet felmérni jelentőségüket a szociológiai gondolkodás fejlődésében.

Körülbelül ez a helyzet Cuvillier marxizmus képével is. Megállapítja ugyanis, hogy míg Comte az egész társadalmi fejlődést a szellemi fejlődésre vezeti vissza,

addig Saint-Simon „az ipari haladást” helyezi premier planba, s ezzel az elméleti gondolkodás számára egy másik utat nyit meg. Ez az út — mondja —, amelyen Marx járt, midőn A hegeli jogfilozófia kritikájához írt Bevezetőjében, valamint A politikai gazdaságtan bírálatához írt előszavában kifejtette ismeretes elméletét a társadalmi jelenségek megértéséről. Marxnak ezt a felismerését, amely szerint a társadalmi jelenségek — a hegeli Jogfilozófiához írt Bevezetésben a jogi viszonyok — nem érthetők meg sem önmagukban, sem pedig az emberi szellem általános fejlődéséből, Cuvillier úgy értékeli, hogy eljutott a társadalmi csoportok fejlődésének tisztán társadalmi okokkal való magyarázatáig, tehát meghaladta az egyéni tudattal való operálást a szociológiában. Ennek a „tiszta szociológiai” magyarázatnak azonban — amely a francia szociológia marxizmus-képében már Durkheim óta mint pozitív vonás jelentkezik (Cuvillier maga is utal arra, hogy Durkheim szerint az említett marxi felismerés az az út, amelyen haladva a szociológia tudománnyá válhat)² — olyan tartalma van, amelyre a polgári szociológia elismerése már nem terjed ki. Ez a tartalom a termelési viszonyok meghatározó voltának felismerése, tehát az a felfogás, amely — Lenin szerint is — a szociológiát valóban tudománnyá változtatta, s amely megszüntette alapvetően szubjektív jellegét.

A szociológia fejlődésének további rajzából a polgári szociológiatörténet megszokott képe bontakozik ki. Noha a szerző rendszerezési pontjaival nagyon sokszor nem érthetünk egyet, kétségtelen, hogy szinte teljes képet ad a polgári szociológia újabb fejlődéséről. Ez a kép azonban — ha szabad azt mondani — csak formailag teljes. A társadalmi tényezők, az elméletet alakító társadalmi viszonyok elhanyagolása tartalmatlanná teszi. Ez azután a szokásos pozitivisták hibák egész sorát szüli. Csak utalunk arra, hogy az orosz és a lengyel szociológia címszó alatt pl. összefogja az e két nyelven írt vagy ilyen származású szerző által alkotott, polgári és marxista szociológiát — az utóbbi meglehetősen felületes és szűkkörű ismeretéről téve tanúságot. Teljesen elnagyolt a mai helyzet ismertetése is — noha később kompenzálni igyekszik ezt a szerző által követett gyakorlat, amely szerint az egyes problémák tárgyalásakor értékeli csaknem a teljes irodalmat is.

A szociológia történetének felvázolása után Cuvillier meghatározza magát a szociológiát, illetőleg felveti a szociológia tárgyának problémáját. „A szociológia ... a tár-

¹ Cuvillier : Manuel ... I. Tome. 3. o.

² Uo. 22—23. o.

sadalmi tények pozitív tudománya”.³ A meghatározás formális, s ezt a szerző is érzi, midőn egy lépéssel tovább lépve azt kérdezi: mi az, hogy „társadalmi”. E kérdésre adandó lehetséges válaszok ismertetésével foglalkozik a munka következő három fejezete, s lényegében ez alkotja az első kötet gerincét is. E rész bizonyos fokig ismét történeti jellegű, de már nem rendszer- és elmélet-, hanem problémátörténet. A harmadik fejezet legkülönbözőbb mechanikai, biológiai és pszichológiai iskolák meglehetősen szerencsés kézzel összeállított értékelését tartalmazza a fentebb említett alapkérdés kapcsán: mi a „társadalmi”. Az elméletek által adott válaszok vonatkozásában a szerző végső megállapítása szerint éppen ezek az elméletek negatív eredményei mutatják meg, hogy a „társadalmi” specifikumát nem lehet másban keresni, mint *saját tartalmában*, tehát semmiféle természetijelenségben legyen az akár mechanikai, energetikai, biológiai, pszichológiai vagy éppen „interpszichológiai” jellegű.⁴

Ha azonban a „társadalmi” csak saját tartalmára (aminek alapvető meghatározóit Cuvillier természetesen nem ismeri fel) lehet visszavezetni, még mindig megmarad a forma. Cuvillier tehát a következő fejezetet — „a társadalmi viszonyok és a társulás formái” címmel — azon elsősorban amerikai és német elméletek értékelésének szenteli, amelyek a tartalomtól független formákban, strukturális típusokban, társulási formákban, társadalmi tulajdonságokban próbálják megragadni a „tisztá társadalmi”. E kísérletek áttekintése után kerül végre napvilágra a szerző állásfoglalása is. Mindenekelőtt megállapítja, hogy a forma vizsgálata tartalom nélkül szubjektívista illúzióra vezet, de azoknak a konkrét körülményeknek többé-kevésbé való félreismertetését is eredményezi, amelyek a „társadalmi” pontosan meghatározzák. Így azután a formalisták egy része a metafizikus ontológiába süllyed, míg mások nominalistákká válnak, vagy a „hyperempirizmus” módszereit követik. A szociológia azonban nem formális tudomány, nem lehet meg a tartalom történeti vizsgálata nélkül: „A szociológia a valóságos és konkrét, tehát a történelemben gyökerező emberi csoportok tudománya.”⁵

Ez a megállapítás azonban további más problémákat idéz fel, nevezetesen elsősorban a társadalmi csoport problémáját. A mű következő, ötödik fejezete tehát ezekkel a problémákkal, különösen pedig a társadalmi csoporttal foglalkozik. A tár-

sadalmi csoport fogalma azonban ismét csaknem az egész polgári szociológiát érinti, s egész sorát azoknak a problémáknak, amelyek — mint pl. az intézmények, a hagyomány, a közvélemény, a szokás és az erkölcs stb. — önmagukban is könyvtárnyi irodalommal rendelkező kutatási témák, s a kutatók túlterjednek magán a szociológián is. Ilyen problémák összefogása — akár csak a hangsúlyozott elemi bevezetési igénnyel is — igen nehéz feladat, így nem csodálatos, hogy ez a fejezet a felvetett kérdéseket szegényebben állítja elénk, mint ahogyan azok akár a polgári szociológiában is megjelennek. A szerző mentségére szolgál azonban az a tény, hogy az éppen e fejezetben exponált problémák kerülnek bővebb kifejtésre a munka hátralevő részében. A szerző ugyanis a továbbiakban a társadalmi csoportok struktúráját — mint társadalmi morfológiát és működését „mint” társadalmi fiziológiát vizsgálja. Ezt megelőzően azonban, mint bármiféle szociológiai kutatás alapjával, a módszer kérdésével foglalkozik.

A szerző a könyv előszavában célzott már a „szociológiai szempontokra”, amely a más tudományágak által vizsgált társadalmi jelenségeket is új megvilágításba helyezi. Mint említettük — és egy-két példával bizonyítani is igyekeztünk — a fogalom tartalmi tisztázatlansága a könyv problémáinak kifejtésében lényeges egyenetlenségeket és töréseket okozott. A módszerrel foglalkozó fejezet első pontjában a szerző már kísérletet tesz a szociológiai szempont közelebbi meghatározására. Ez a kísérlet azonban nem jár sikerrel. Cuvillier inkább csak az elhatárolás módszerével igyekszik tartalmat adni a fogalomnak, s itt is alapvető félreértésből indul ki. Ismét arra kell rámutatnunk, hogy ez a félreértés abból a már említett módszerbeni fogyatékoságból származik, hogy a szerző a szociológiai elméletek megítélését a társadalmi viszonyoktól elszakítva végzi el, s így nem képes felismerni társadalmi tartalmukat. A szociológiai szemponttal kapcsolatos fejtegetései során pl. a szociológia tudományának az axiológikus és normatív jellegtől való elválasztására törekedvén megállapítja, hogy a társadalomformáló gyakorlat szempontja már Comte számára is idegen volt, s innen származik a szociológiának Franciaországban általánosan spekulatív tudományként való felfogása.⁶ Holott — ahogyan ezt már több ízben megkíséreltük kimutatni⁷ — a

⁶ Uo. 242. o.

⁷ Vö. pl. *Kulcsár K.*: A jogszociológia problémái. Bp. 1960. 27—35. o. vagy *Kulcsár K.*: Emberi haladás, totális állam és a szociológia. Az MTA Állam-és Jogtudományi Intézetének Értesítője. 1960. 319—322. o.

³ Uo. 99. o.

⁴ Uo. 137. o.

⁵ Uo. 190. o.

Comte-i pozitívista szociológia szülője lényegében éppen a polgárság ama társadalmi igénye volt, hogy a társadalmat a polgári rend keretein belül tudományosan alakítsa. Így azután nem meglepő, s egyáltalán nemcsak az angolszász szociológiára jellemző a szociológia gyakorlati célokat szolgáló tudománnyá válása, s Cuvillier hiába igyekszik a szociológiát és a társadalmi gyakorlatot kettéválasztani. Sokkal meggyőzőbbek azon fejtegetései, amelyek a kettő közti kapcsolatra utalnak, s amelyek során pl. jelentős tényezőként említi a szociológus osztályhelyzetét is.⁸ A következő lépés a szociológia és a történelem, majd a szociológia és más társadalomtudományok elválasztása. Ez utóbbi a nehezebb probléma. A szerző végül is — e tárgyat tekintve — nem választ el, amennyiben véleménye szerint a szociológia a társadalmi élet minden megnyilvánulásának tanulmányozását jelenti, s a szociológia éppen úgy magában foglalja az összes társadalomtudományokat, mint a fizika az optikát, az elektromosságtant, az akusztikát stb.⁹ Durkheimre hivatkozva fejtegeti, hogy a szak-társadalomtudományok az egyes társadalmi jelenségeket csak izolálva vizsgálják, holott azok lényegükben azonos természetűek, mert egy valóságának, a társadalmi valóságnak különböző megnyilvánulásai. „Valóban a szociológiai szempont ma a különböző tudományok élettől való megtöltését jelenti és attól a fogalmi skolaszticizmustól való megszabadításukat, amely már régóta eluralkodott a klasszikus politikai gazdaságtanban, a jogban stb.”¹⁰ Az ilyen enciklopedikus jellegű szociológiával szembeni kritika — folytatja — akkor jogos, ha az ilyen szociológia művelésére egy bizonyos korban egy szociológus kívánna vállalkozni, mint pl. Spencer. De az egyes ágakra specializált ilyen szempontú kutatások megadják a szintézis lehetőségét is.

Mik az ilyen szociológiai szempontú kutatás alapvető szabályai? 1. A konkrét-ság szabálya, mert a szociológia nem a társadalom metafizikája, hanem a társadalmi tények experimentális tudománya. 2. A tudatos tudatlanság szabálya; azaz a szociológus nem elégedhet meg kutatásában a társadalom életével kapcsolatos mindennapi fogalmakkal. 3. Az objektivitás szabálya. (Ugyanazt érti alatta, mint Durkheim.) 4. A tények meghatározásának szabálya. 5. A jelenségek összefüggéseikben való vizsgálatának szabálya.

A konkrétság szabályából következetteti Cuvillier, hogy a szociológiának a felmérés-

sel és a leírással kell kezdenie. A konkrét szociológia — a szisztematikusszociológia — folytatja — azonban nem két egymástól eltérő fogalom, hanem a tudomány építésének két egymást követő fokozata. A leírás stádiumának alapjául a legkülönbözőbb felmérő módszerek és ezek technikái szolgálnak, amelyeket a szerző a szociológia történetében való megjelenésükben a vonatkozó vizsgálatokra épült műveken keresztül példáz. Bemutatja a kérdőíveken, családmonográfiákon, családi budget-kutatásokon alapuló vizsgálatokat, a legkülönbözőbb monografikus kutatásokat, a közvéleménykutatást és a tömegmegfigyelést, az esettanulmányt, a statisztikai leírást és a szociometriát stb. Felveti a leíró módszerek elégtelenségét, az empirizmus veszélyét is, amelyet az összehasonlító módszer a történeti, az etnográfiai és a statisztikai összehasonlítás segítségével is kiküszöbölhetőnek tart. A leírás után következő fokozat a szociológiai magyarázat első lépcsője a típusalkotás, a fogalomképzés. Az erre vonatkozó elméletek áttekintése után az ok fogalmával, a szociológiai törvényekkel foglalkozik, mint konkrét jelenségek absztrakciójának magasabb fokozataival.

A már előre jelzett felépítés szerint a munka következő nagy része a társadalmi morfológia, azaz „társadalmi” csoportok struktúrájának tanulmányozása”. Ez tágabb értelemben a strukturális típusok tanulmányozása és osztályozása a társadalmi élet különböző (vallási, jogi, családi, politikai, gazdasági stb.) területein, szűkebb értelemben pedig „a társadalmi tények tanulmányozása anyagi alapjukkal való összefüggésükben.”¹¹ Természetesen nem szabad azt hinnünk, hogy ez az „anyagi alap” a termelési viszonyokat jelentené. A szerző az egész munkára jellemző módon — itt sem tud a probléma mélyére hatolni, s a gazdasági viszonyoknak (nem is beszélve az alapvető termelési viszonyokról) még a polgári szociológiában szokásos értékelést is mellőzve, a fogalom alatt csupán az anyagi életkörülmények egy részét, nevezetesen a földrajzi környezetet és demográfiai jellegű adottságokat érti. A társadalmi morfológia így felettebb szűk, bár meg kell jegyeznünk, hogy a felvetett kettős irányban a munka sok tekintetben hasznos áttekintést ad a polgári „szociogeográfia” és a demográfia kutatásairól.

A munka második kötete, a „szociológiai fiziológia” vagy a „funkcionális szociológia” lenne hivatva a társadalmi csoportok, intézmények működését tárgyalni. Mindezekelőtt meg kell jegyeznünk, hogy itt is,

⁸ Cuvillier : Manuel . . . I. Tome. 243. o.

⁹ Uo. 246. o.

¹⁰ Uo. 247. o.

¹¹ Uo. 327. o.

mint a társadalmi morfológia esetében igen erős „önkorlátozással” élt a szerző. Lényegében négy területet mér fel: a gazdasági szociológiát, a jog és az erkölcs szociológiáját, a családszociológiát és a politikai szociológiát (állam, nemzet, civilizáció). Igaz ugyan, hogy a felsorolt „szakszociológiák”, a társadalmi élet legfontosabb területeit fogják át, de kérdés, hogy mennyire jutnak túl a szerző ábrázolásában a szaktudományokon. Itt kell elválnia, mi újat ad a meglehetősen bizonytalan tartalmú „szociológiai szempont” e területek jelenségeinek kutatásaiban. S ennek nagyon vázlatos értékelése az, amelyre — legalább egy-két tudományág vonatkozásában — e rövid ismertetés keretében vállalkozhatunk.

Cuvillier az eddig követett módszer szerint méri fel a társadalmi élet említett területeinek problémáit, néhány e kérdéssel foglalkozó szerző álláspontjának felvázolásán keresztül ábrázolva a megoldás módzatait. A gazdasági szociológia c. fejezet problémái meglehetősen eklektikusan vannak kiválasztva, s a megoldások az alapkérdésekben szegényeseknek tűnnek. Különösen elmondható ez a gazdasági tényeknek a társadalmi életben játszott szerepéről adott értékeléséről. Ezt a problémát a szerző azonosítja a történelmi materializmussal, s vázlatos ismertetése után a legegyszerűbb megoldást választja, azaz nem ad megoldást. Ez a pozitívista szemlélet vonul végig a gazdasági szociológiát tárgyaló egész fejezeten.

A jogszociológia felvázolásában a legszembetűnőbb a szociológiai szempont hiánya. Ez a fejezet tökéletesen ignorálja a modern jogszociológia alapvető kérdésfeltevéseit, ahogyan magát a modern polgári szociológia jelentősebb részét is. Cuvillier itt adott fejtegetéseit a történeti szempont uralja, s ez különösképpen a jog keletkezésével kapcsolatos történeti — s nem szociológiai szempontból felvetett — hosszadalmas áttekintésében mutatkozik meg. Igaz ugyan, hogy bevezetőben rendszerezetten kísérli meg felvázolni e fejezet — s ezzel a jogszociológia — felépítését (ténymeghatározás, a jogszabályok genezisének tanulmányozása, a jogi típusok megkülönböztetése s néhány jogi fogalom, mint a kötelezettség, szerződés felelősség stb. vonatkozásában a jog változása), ez a felépítés azonban a kifejtés során szegényes, s főleg erősen lehatárolttá válik. E fejezet kapcsán különösen az a benyomásunk, hogy nemcsak Spencer idejében és számára volt lehetetlen vállalkozás a szociológia minden ágának, a társadalmi élet vala-

mennyi problémájának szakszerű, s főleg szociológiai szempontból történő átfogása.

Körülbelül ezt lehet elmondani a családszociológiával és a politikai szociológiával kapcsolatos fejezetekről is. A szerző kétségtelenül nagy, bár nem teljes anyaggal operál, problémafelvetése azonban eklektikus marad. Talán a második kötetről, a funkcionális szociológiáról adott soványabb ismertetésünk is kellőképpen mutatja azt, hogy a munka e része elnagyoltabb, s ahogyan ez természetes is a hasonló jellegű kézikönyveknél, az egyes szakterületeken éppen a szakemberek számára nem tudja meggyőzővé tenni a szociológiai szempont érvényesítésének hasznát. Ennek elsőrendű oka kétségtelenül az, hogy e fogalom tartalmi bizonytalansága folytán itt is — mint a szociológia történetének bemutatása során — elsikkad maga a szociológiai szempont, s helyette meglehetősen eklektikus probléma- és anyagkiválasztást találunk.

A munka részletesebb bírálatába — különösen a II. kötet esetében, amely több irányú szakismeretet is igényelne, hogy a szerző elítélt eklekticizmusán túlléphessünk — már nem bocsátkozhatunk, így bíráló értékelésünk sok tekintetben kívánnivalót is hagyhat maga után. A munka egésze természetesen sehol sem haladja meg (sőt egynémely tekintetben el sem éri) a polgári szociológia szokásos kérdésfeltevésének szintjét. Mi az a pozitívum, ami mégis megmutatkozik elsősorban a szociológiát éppen tanulmányozni kezdő olvasó számára? Az, hogy a problémák felvetése mégis jelez valamit, ha nem is mindent, s a társadalmi viszonyoktól el is szakítva a társadalom egyes jelenségeire vonatkozó eddigi vizsgálatok eredményeiből, s az első kötet önmagában is jellemző a polgári szociológia szerteágazó kísérleteire. Az a pozitívista áttekintés azonban, amelyről bevezetőben beszéltünk, ha nem is teljes, s különösen a második kötetben éppen fogyatékoságai miatt félrevezető is, olyan vonás, amely a könyvet — noha módszerével nem is ért egyet, nyilvánvaló világnézetével szemben is áll s sokszor tudománytalan eklekticizmusát és látszatobjektivitását el is ítéli — bizonyos fokig mégis a marxista kutató számára is használhatóvá teszi. A legnagyobb pozitívum azonban az a valóban imponáló bibliográfiai anyag, amely összefoglaló jelleggel a munka elején, problematikus részletezéssel pedig az egyes fejezetek végén az olvasó rendelkezésére áll.

Kulcsár Kálmán

Egy távoli ország marxista filozófusáról

(Janagida: „Vívódásaim” és „A szabadság filozófiája” c. könyvéről)

Egy távoli ország messziről jött filozófusának művét jelentette meg a könyvhéten a Kossuth Kiadó. Janagida — a jeles japán közéleti személyiség, a hosszas vívódások után a marxista filozófiához elérkező tudós — „A szabadság filozófiája” c. könyve jelent meg magyar nyelven Pásztor László tolmácsolásában.

Janagida nevével hazánkban először 1959-ben találkoztunk, amikor a Gondolat kiadta „Vívódásaim” címmel megírt önéletrajzi tanulmányát. A kötet a 64 éves tudós sok nélkülözéssel teletűzdelt életútját és azt a folyamatot mutatja meg, melyen keresztül a misztikus idealista világnézetű falusi tanító 5 évtizedes önelszámolás után eljut a dialektikus materialista világnézetig. „A szabadság filozófiája” a leszámolás utáni időszak terméke. E művében már a marxista tudós polemizál az idealista felfogással.

*

Janagida 1893 novemberében született Kanagava prefektúrában. A kisparaszti származású fiúcska az általános gimnáziumot szeretne volna elvégezni, alkalmat teremtve ezzel az egyetemi továbbtanuláshoz, de meg kellett elégednie a kevesebb kiadással járó tanítóképzővel.

Tanítóképzős éveit alatt vette kezdetét a japán munkásmozgalom első szárnybontogatása. A Kotoku-per (1910-ben) — a mozgalom vezetőjének pere — csak tovább mélyítette a reakciós idealista szellemű nevelést. Sikertelenül a hallgatókat teljesen közömbössé tenni a társadalmi kérdések iránt.

A tanítóképző elvégzése után egy vidéki iskolába került. A vidéki tanító szürke élete azonban nem elégítette ki a tudományok iránt érdeklődő fiatalembert, és hozzákezdett magánúton a gimnáziumi tanári vizsgák letételéhez. 20 éves korában az etika és pedagógia tárgyakból szakvizsgát tett.

1918-ban Okajamában a Tanítóképző Intézetben dolgozott. Annyira immunissá vált a társadalmi kérdések iránt, hogy a ki-robbant rizslázadásról szinte tudomást sem szerzett. Az itt eltöltött két esztendő figyelmét a filozófia irányába terelte. A hazai idealista filozófiai iskolák képviselőin kívül ekkor James, Wundt filozófiája foglalkoztatta. A filozófia iránti érdeklődése vezette el a 3 gyermekes családapát az egyetem padjaiba.

Egyetemi tanulmányait — 29 éves korában — a Kiotói Egyetem filozófiai fakultásán — a japán idealista filozófia citadellájában — kezdte el. Érdeklődését két előadássorozat kötötte le: Niszida: Bevezetés a filozófiába és Tamanaga: A nyugati filozófia története. Az utóbbi sorozatban fakultatív jelleggel külön sorozatot hallgatott Kant filozófiájából. Minthogy középiskolai tanári képesítését az etika szakon szerezte, speciális tárgyának az etikát választotta.

A marxista filozófiával való találkozása az egyetemen negatív oldalról jelentkezett. Hallgatta Fudzii professzor fakultatív előadásait a marxizmus kritikájáról. Részt vett annak a diákkörnek a munkájában, amely a Kommunista Párt megalakítása után az egyetemen szerveződött a marxizmus tanulmányozására, de amikor a kör tagjai az elmélet területéről a gyakorlati harc síkjára léptek, megszakította a kapcsolatát a körrel. „Úgy véltem — írja —, hogy az elméletnek és a gyakorlatnak el kell válnia egymástól, s minthogy a mi tanulókörünknek az elmélet tanulmányozása a feladata, hiba, ha részt veszünk a sztrájkban.”

A marxizmussal való kapcsolata a továbbiakban is negatív irányból táplálkozott. Kantianus megítélésből a marxizmust vulgáris, földhözragadt filozófiának tartotta. „Az elmaradottság jelének tartottam, hogy egyes hallgatók ehhez a vulgáris filozófiához vonzódtak akkor, amikor pedig itt volt Kant filozófiája.” A marxizmussal való szembeállása annyira erős, hogy fő feladatának a marxizmus elleni kritikai harcot tekintette. A marxizmus kritikáját választotta diplomája témájául, és diplomamunkájának elkészítéséhez Max Weber és Stammler munkáit tanulmányozta.

Az egyetem elvégzése után ismét vidéken tanított, ahol tovább folytatta a marxizmussal való polémiáját. Kant után Windelband és Rickert filozófiájának tanulmányozásával készült a marxizmus kritikájára. Itt fejezte be a „Marx elmélete és módszere” témájú előadássorozatot. Mivel a katedra nem biztosította a marxizmus elleni fellépés kellő hatékonyságát, egy folyóirat kiadását határozta el „Az út” címmel. A folyóirat a taivani egyetemre való kinevezésével szűnt meg.

1929-től dolgozott docensként a taivani egyetemen. A filozófiai útkeresés ismét jelentkezik. Rickert tiszta logizmusának elvetése után Bergson és Dilthey életfilozófiája következik. A Busse és Heidegger egzisztencialista filozófiájából való ki-

ábrándulás után visszatért a német idealizmushoz. Fichte, Schelling és Hegel filozófiáját hívta segítségül a szociális mozgalmak miatt egyre inkább előtérbe nyomuló marxizmus ellen. A német idealizmus nem hozta meg a várt eredményt, Janagida válságba került, és ebből a válságból való kiutat jelentette számára Niszida filozófiája.

*

Niszida japán filozófus a 30-as években alkotta meg filozófiai iskoláját. Ez az idealista filozófiai iskola egy demokratikusabb színezetű intuicionista elemekkel kevert idealizmus volt. „A nyugati filozófusok tisztán racionalisztikus műveivel szemben Niszida könyvei mély érzéseket keltettek bennem, nem annyira ésszerű tartalmuknál, mint inkább a való élet helyes megértésénél fogva.”

Niszida nem útszéli módon szolgálta a burzsoázia érdekeit, nem alkotott divatos elméletet a háború előkészítésére, majd annak igazolására, de „objektív” álláspontjával mégis a burzsoázia érdekét szolgálta. A marxizmussal szemben elfoglalt álláspontja, ennek következtében az egyes társadalmi jelenségekkel kapcsolatos álláspontja, egyértelműen a kapitalizmus igazolásáért tette

A materializmus kritikájának lényege Niszida filozófiájában a szokásos idealista eljárás. Azonosítja a marxi materializmust a vulgáris materializmussal, jól elveri a port a vulgáris anyag—tudat felfogáson, és utána kijelenti, hogy a marxista filozófia csupán egy modern vulgáris irányzat, amivel nem is érdemes komolyan foglalkozni. Ezt az eredményt biztosítja Niszida ama eljárása, hogy semmibe veszi a folyamat dialektikáját, és csupán a hely dialektikájával zsonglörködik.

A marxizmus ismeretelméletének szubjektív idealista kantiánus bírálata sem hiányzik ebből a filozófiából. A kanti apriorizmus alapján veti el a marxista tükröződési elméletet.

Niszida filozófiája a történeti folyamatok vizsgálatánál különös élességgel fordul szembe a marxizmussal. A történelmi valóság analizisét szükségesnek tartja ugyan, de ahogyan állást foglal, kibújik belőle az idealista, objektíve a burzsoázia érdekeit szolgáló gondolkodó.

Niszida hallgat az osztályproblémákról, és helyette ködösen megfogalmazott nemzeti problémákat vizsgál. A legkülönbözőbb korszakokat, népeket és osztályokat örök és változatlan emberiségnek feltüntetve jut el a kapitalizmus konzerválásához. Ez az „általában az emberiség” védelme Niszida szubjektív szándékai szerint. osztályfeletti-

séget jelent ugyan, de objektíve a burzsoázia érdekeinek a védelmezése.

Még közvetlenebbül jelentkezik a burzsoázia érdekeinek védelmezése az államról alkotott felfogásában. Noha nem fogadja el a szokásos fasiszta államelméleteket, de bírálataban nem jut túl egy ideális állam általános definíciójának megfogalmazásán. Ugyanakkor az abszolutizmus igazolását adja a háború idején megfogalmazott tételében. „Amikor a császári háznak rendjük alá magunkat, akkor tulajdonképpen az abszolutumnak engedelmességek, saját magunkat korlátozzuk.”

*

Janagida évtizedeken keresztül Niszida követője volt. Niszida álláspontjának sugalmazása jelentkezik az 1945 után frott műveiben. „A demokrácia etikája” c., háború után megjelent cikkében a demokráciának valamiféle absztrakt, racionalista tartalmát kereste. „A demokrácia alapja mindegyik az ész tisztelete, az értelem követeése legyen... a demokrácia erejének az igazságba és igazságosságba vetett hitből, a bátorságból kell fakadnia, a tudatos szabadság és a magasrendű értelem eredményeképpen.” 1951-ben megírt tanulmányában így vall erről a munkájáról: „Ez a munkám nem valamely osztály öntudatát tükrözi, inkább azt mondhatnám, hogy általános emberi szempontok alapján írtam. S ez az általános emberi öntudat nem más, mint a modern polgári társadalom polgári demokráciájának álláspontja, melyet vég-eredményben bizonyos történelmi feltételek határoznak meg.”

*

Hogyan jutott el ez a marxizmust hivataltól, de egyéni inspirációktól is megcáfolni akaró Niszida-tanítvány a marxizmus elfogadásához? Ha erre a kérdésre akarunk választ adni, meg kell vizsgálni Japánnak a II. világháború után kialakult helyzetét. Japán helyzetének megismerése a kulcsa Janagida filozófiai továbbfejlődése megértésének.

Janagida három problémakörben válaszolt azokat a kérdéseket, melyek őt szükségszerűen materialistává tették. Ezek: Japán gazdasági nyomora, a függetlenség és a béke kérdése.

Japán gazdasági helyzete a háború után nagymértékben leromlott. A termelőerők elpusztulása nagy nyomort idézett elő. Az ellentmondás azonban akkor jelentkezett, amikor a termelőerők fellendülése bekövetkezett, de nemcsak hogy nem szűnt meg a nyomor, hanem tovább fokozódtak a nehéz-

ségek. „Olyan helyzet állt elő, hogy saját munkabéréből senki nem tudta családjá szükségletét kielégíteni, még ha a tudományok doktora vagy főiskolai előadó volt is.” A háború befejezése után néhány év múlva a japán tőke az imperializmus törvény-szerűségei szerint fejlődik. A termelés a kapitalisták profitját szolgálja, s a lakosság vásárlóképessége a korábbi alacsony szinten marad. A dolgozókat embertelenül kizsákmányolják, alacsony munkabérékért dolgoztatják, túl sok árut termelnek, s e-közben a munkásokat elbocsátják.

Japán uralkodó körei behódoltak az amerikai tőkének. A dollár csengése feledtette velük az ország függetlenségét. Az a japán nép, amely még sohasem volt leigázott, melyben magasan lobog a nemzeti büszkeség érzése, 15 év óta lényegében gyarmati sorban él. Az amerikai tőkések annyira megelégedettek a japán burzsoázia magatartásával, hogy amikor Mac Arthur visszatért Japánból, ezt a kijelentést tette: „A német népet — szellemét tekintve — 45 évesnek tarthatjuk, de a japán nép a német néphez viszonyítva nem több egy 12 éves gyermeknél... A japánok az erősek előtt hízelgnek, a gyengékkel szemben döllyföcsök.”

A harmadik probléma a háború—béke kérdése és ennek kapcsán Japán újrafelfegyverzése. Noha a háború után proklamálták Japán lefegyverzését, gyakorlatilag különféle elnevezések alatt a japán militarizmus újjáélesztése megy végbe.

Ezeknek a problémáknak a megoldása halaszthatatlan feladat Japánban, azonban az idealista filozófusok nem képesek még csak felvetni sem ezeket a megoldandó feladatokat. Arra az önmaga által feltett kérdésre „De miről gondolkodnak most vajon, mit tanítanak, mit ültetnek át az életbe Japán akadémikus filozófusai?” — Jana-gida a következő választ adja: „Tanulmányozzák Kierkegaardot és Heidegger-t, de az olyan filozófia, amely nem mutat utat a nép számára, nem vezet ki szomorú rabságából, és csak terméketlen vitákat eredményez.”

A becsületes japán értelmiségi nem elégedhet meg a szöcsépléssel, amikor hazáját ilyen veszély fenyegeti. Ez a felismerés vitte Janagidát is a marxizmus táborába. Saját maga így vall erről: „Ma már nem zárko-zhatok be remete módjára Niszida filozófiájának a keretei közé, hiszen világosan látom, bármilyen magasröptű is az a filozófia, egyáltalán nem alkalmas a valóság problémáinak megoldására. Az idealista filozófiai rendszerek, még a legjobbak is, az égető feladatok megoldása előtt pusztá filozófiai okoskodásokká válnak. Ezeket a

feladatokat csupán Marx filozófiája képes megoldani.”

*

Az idealizmussal való leszámolás Jana-gidánál több mint egy évtizedig tartott. 1947—48-ban még Niszida 20 kötetes művének tartalmi ismertetését kezdte el „Niszida filozófiai rendszere” címmel. A tokiói egyetem materializmus tanszéké-nek vezetőjével, Macumarával, „Idealizmus vagy materializmus” címmel lefolytatott nyílt vitában már a harmadikutasságot hirdeti: „A szószékről kijelentettem, hogy nem vagyok ugyan materialista, de valójában idealista sem, annak teljes értelmében: dialektikus módon egységbe akarom foglalni a kettőt.”

A leszámolás közben ismét visszatért a valláshoz. Az istenben vélte megtalálni egy ideig az igazságot. „... ahogyan a társadalom egyre jobban haladt a harc és a materializmus felé, én ellenkezőleg, egyre vallásosabb lettem”. A valláshoz való visszatérés rövid ideig tartott. A vallás és a valóság összeütközésének felismerése elvezette a vallással való leszámoláshoz.

Ezt pedig a Niszida filozófiájával való leszámolás követte. A marxizmus tanulmányozása eredményeképpen felismerte Niszida filozófiájának alapvető osztálytartalmát, és volt bátorsága szembefordulni saját korábbi önmagával. „Eddig magam is Niszida filozófiájának követője voltam, a világon a legmagasabbrendű és legmélyebb értelmű filozófiának tartottam, de amikor gondolkodni kezdtem a legutóbbi időkig betöltött társadalmi-történelmi szerepén, megértettem, hogy ezt a filozófiát gyökere-sen át kell alakítani.”

A Niszida filozófiájával való leszámolást két tanulmányban: „Az idealista filozófia jövője” és „Niszida filozófiájának elvetése”, valamint egy könyvben: „A marxista filozófia alapkérdése”-ben publikálta.

1951-ben írta meg „Vivódásaim” c. önéletrajzi tanulmányát, melyben a világ elé tárta a marxizmus szükségességéről vallott nézetét, a becsületes, gondolkodó és bátor tudós életében lejátszódó bonyolult folyamatokat. 1954-ben kelt „Az igazság keresése” c. könyve, melyben a társadalmi fejlődés szükségességéről bizonyítja. Ezekben az években írta meg „Utazásom az igazság birodalmában” címmel Szovjetunióbeli utazásának élményeit. A Voproszi Filozofii 1958. 7. számában jelent meg „A mai japán filozófia” c. cikke, melyben az idealista filozófiai iskolák bírálatát adta, és megjelölte a materialista filozófia fő feladatait.

*

„A szabadság filozófiája” c. könyvét 1957-ben írta. A műben az idealizmussal való teljes leszámolásról kapunk képet. Ebben a könyvben már a kiforrott marxista, a proletariátus álláspontjáról vizsgálja az egyik legfontosabb problémát, a szabadság kategóriáját.

Rendkívül tanulságos az a mód, ahogyan Janagida megközelíti a kérdést. Az elvont absztrakciók helyett a japán társadalom bemutatásával kezdi könyvét, hogy azután a szabadság eszméjéről vallott különböző filozófiai nézetek bemutatásán keresztül jusson el a szabadság és szükség-szerűség marxista elméletéhez. Befejező fejezetként a szabadság és a társadalmi berendezkedés kapcsolatát, a szabadság elérésének útját jelöli meg. Az egész könyvön végigvonul a társadalmi gyakorlat elsődlegessége, a szabadságnak mint politikai kategóriának kezelése.

A szabadság realitása. Szabadok vagyunk-e mi? c. I. fejezetben azt a polémiait igyekeznek eldönteni, melyet az ismert japán író, Tacudzó kezdeményezett. Tacudzó a Szovjetunióban, Kínában szerzett élményei alapján cikket jelentetett meg a szocializmusban megvalósuló szabadságról. A liberális beállítottságú írók tagadják a szocializmus szabadságának igazi jellegét, és azt igyekeztek bizonyítani, hogy az igazi szabadság a „szabad államok” családjában található meg.

Janagida a „szabad állam” mítoszáat veszi bonckés alá, és nagy tényanyag bemutatásával bizonyítja, hogy a „szabad állam igazi tartalma a burzsoázia érdekében védelmezése.”

Bármennyire dicsőítik is a liberálisok a „szabad társadalmat”, a valóságot nem tudják megváltoztatni. A nép nagy tömegeinek jogfosztottsága Japán különböző társadalmi rétegeiben jelentkezik. Janagida ezeknek a rétegeknek konkrét bemutatására vállalkozik. A sajtóban megjelent adatok alapján elemzi a munkások nyomorát és jogfosztottságát, az esti iskolások teljes kiszolgáltatottságát.

Nagy tényanyag felhasználásával bizonyítja Janagida, hogy a parasztság, a napszamosok helyzete sem különbözik a városok elnyomottainak életétől. A társadalom más rétegeinek: a háziasszonyok, az állami segélyezésben részesülők, a tanoncok helyzetének bemutatása után Janagida levonja a végső következtetést a burzsoázia társadalom igazi tartalmáról:

„Kétségtelen, hogy a mi társadalmunkban vannak olyan szabadságjogok, amelyek a Szovjetunióban vagy Kínában nincsenek. De miféle szabadságjogok ezek? Első pillantásra mintha sokat tartalmaznának, de

valamennyi a termelőeszközök magántulajdonának elismerésén, tehát a magánvállalkozás szabadságának, nevezetesen a szabad konkurrencia szabadságának elismerésén alapul, hogy az erős felfalhatja a gyengét, vagyis a dzsungel törvényeinek elismerése. . . Ha a kérdést az általános, kölcsönös összefogás figyelembevételével vizsgáljuk, kitűnik, hogy a társadalmunkban jelenleg biztosított szabadságjogok, bár első tekintetre valamelyest hasonlítanak a szabadságjogokhoz, egészükben véve a nép számára a boldogtalanság forrását s a nyugodt élet és a szabadságjogok hiányát jelentik.”

A szabadság eszméje és fejlődése a címe a II. fejezetnek, melyben a szabadság eszme fejlődésének rövid filozófiatörténeti áttekintését adja. Miután bebizonyítja, hogy a szabadság a természettel vívott harcban alakult ki, és hogy napjainkban a szabadság elsősorban a társadalomhoz való viszonyt fejezi ki, sorra veszi a különböző filozófiai iskolák, filozófusok álláspontját a szabadság kérdésében.

Az antik görög irányzatokból kiindulva, Platon és Arisztotelész szabadságfelfogását bírálva jut el a kereszténység szabadságfelfogásának bemutatásához. Agostontól vett idézet alapján bizonyítja be a vallásról, hogy az a kialakult vélemény — melyet különös ügybuzgalommal a papok is hirdetnek —, mely szerint az egyház a rabszolgásátság felszámolásáért, megszüntetéséért harcolt, korántsem egyértelmű álláspont. Agostonnak az a véleménye, mely szerint „... az egyház hivatása nem az, hogy a rabszolgákat felszabadítsa, hanem hogy megjavítsa őket”, mutatja az egyház igazi álláspontját.

Az újkori gondolkodók szabadságfelfogását bemutatva, Spinoza, a francia materialisták, Kant és Hegel felfogása között találjuk Adam Smidth liberális szabadságfelfogásának bírálatát.

Hegel objektív idealista szabadságfelfogásából magyarázza az egzisztencializmus szükségességét. Helyesen mutat rá, hogy az egzisztencializmus komoly bírálatát adja a hegeli absztrakt spekulációnak, azonban a szabadságfelfogásnak egy másoldalú, szubjektív elferdítését eredményezte. A szabadság objektív és szubjektív elemeinek dialektikus egységét csak a marxista filozófia adja meg.

A marxizmus szükségességét Janagida a következőképpen bizonyítja: „Marx az igazi emberi szabadság érdekében elvetette az idealizmusnak ezt az egész szubjektívizmusát, s a fejlődés magasabb fokán állva, utat tört az objektívizmushoz. Az ő objektívizmusa azonban nem egyszerűen a szubjektívizmussal szemben álló objektívizmus

volt. Marx egyidejűleg a szubjektumot is, az objektumot is figyelembe vette, s az e két ellentét harcát és egységét megtestesítő történelmi gyakorlat értelmezésében dialektikus materialista álláspontra helyezkedett.”

A marxista szabadságelmélet lényegét az alábbiakban foglalja össze:

a) A marxista felfogásban az alap a szabadság léte, nem pedig a szabadság tudata.

b) A marxista felfogásban döntő szerepet kap a szabadság anyagi alapja. „Az olyan szabadság, amely tisztán az eszmében létezik, amelynek nincs anyagi alapja, hasonló egy gyökér nélküli virághoz. Bármennyire gyönyörű ez a virág, hamarosan műhatatlanul hervadásnak indul és elszárad.”

c) A szabadságot csak a társadalomban érhetjük el. „A szabadság problémája nem oldható meg az egyes egyének problémájaként, hanem csakis társadalmi problémaként, a társadalmi viszonyok problémájaként.”

d) A szabadság nem a szükségszerűség tagadása, a szabadságot a szükségszerűség közvetíti.

e) „A szabadság problémájának a gyakorlat problémájaként való értelmezése... Ha azonban a nem pusztán tudatként, hanem létként értelmezett társadalmi viszonyokból indulunk ki, akkor rájövünk, hogy a jelenleg fennálló szabadság tagadása csak a társadalmi viszonyok átalakítása révén lehetséges; az egész nép igazi szabadságához nem vezet más út.”

A szabadság elmélete. Mi a szabadság? a címe a III. fejezetnek, melyben a szabadság keletkezésének, a szabadság tagadásának, a szabadság és szükségszerűség összefüggéseinek problémáit dolgozza fel.

A szabadság keletkezését az emberiség kialakulásához kötve, igyekszik annak fiziológiai alapját megkeresni. A pavlovi reflexelmélethez való viszonyát a következőkben határozza meg: „Az ún. feltétlen reflexek világában semmiféle szabadság sem lehet. A szabadság legfeljebb csak a Pavlov által felfedezett „feltételes reflexek” kialakulásával születik meg.”

A munka — az emberré válás fő tényezője — a szabadság keletkezésének is meghatározója. Az ember megjelenésével kezdődik szubjektív uralma a természet felett. Megjelenik az objektummal szemben álló szubjektum. „... a szabadság nem abban rejlik, hogy a környezet uralkodik az emberen, hanem mindenekelőtt abban, hogy maga az ember a természet gazdájává válik, uralkodik a környezet felett. Természetes módon tehát, amilyen mértékben növekszik

a termelőerők színvonala, olyan mértékben növekszik az ember szabadsága is.

A természet feletti uralom kivívása nem elegendő a szabadság megvalósulásához. A termelőerők fejlődése ugyanis kettős eredménnyel jár: egyrészt növekszik az ember uralma a természet fölött, másrészt egyes emberek a termelőerők növekedését idegen munka elsajátítására használják fel. Az idegen munka elsajátítása erőszakos úton érhető el. Az uralkodó osztály az erőszak alkalmazásával korlátozza, illetve tagadja a szabadságot.

A fejezet központi problémája a „belső szabadság” idealista koncepciójának bírálata. E felfogás hívei elszakítják a szubjektumot a környezettől, és azt vallják, hogy csak az lehet igazán szabad, aki nem függ a környezettől, hanem maga irányítja környezetét. Abban látják az igazi szabadságot, „hogy a szellem olyan szabadságra tesz szert, amely mellett az ember nemcsak a természeti és társadalmi környezetnek, hanem saját fizikai és anyagi szükségleteinek sem rendeli magát alá.”

A „belső szabadság” eszméje különböző történelmi formákban jelentkezett a filozófiai gondolkodás történetében. Platon „a test a lélek börtöne” tana éppúgy, mint a kereszténység „nemcsak kenyérral él az ember” eszméje vagy a buddhizmusnak a világi hiúságtól való megszabadulást hirdető tana egyaránt az idealista felfogás jelelkezőse. Nem különbözik ezektől az „igazságkeresők” (Zen szekta) álláspontja, de az egzisztencializmus lényege sem. Ezek a tanok egyaránt az egyén és a társadalom, az „én” és a környezet szétválasztását akarják megvalósítani.

Janagida helyesen bizonyítja be, hogy ezek az „én”-t mindenben központba állító irányzatok még csak saját „Én”-jük realitását sem képesek megvizsgálni. Az „Én” náluk feloldódik a misztikumban, „isten-nel”, a Buddhával vagy az abszolút semmivel összefüggő, különféle illúziókkal teli tudatban igyekeznek megtalálni. Az irányzat irracionalista tartalmát így fogalmazza meg: „Ilyenformán a dolgok lényegének helyébe a dolgokról alkotott saját fantasztikus elképzeléseiket csempézik be.”

Az „Én” és a környezet egymáshoz való viszonyát Janagida helyesen a következőkben jelöli meg: „A valóságos „Én” a legszorosabban összefügg a társadalmi viszonyok egész rendszerével, s ezeken a viszonyokon kívül nem létezhet. A mi valóságunk nem a vallás és a metafizikus öntudat elvei alapján fejlődik, hanem a valóban tudományos elvek alapján. Énünk már eleve nem absztrakt és nem metafizikus lény.”

A „belső szabadság” idealista torzításának eredménye a külső, a társadalmi környezetet abszolutizáló helytelen nézet. „Ahogyan helytelen a dolgok lényegét az egyetemes összefüggések figyelmen kívül hagyásával, külön-külön, más dolgoktól elszigetelve vizsgálni, ugyanúgy az is helytelen, ha figyelmen kívül hagyjuk az egyes dolgok viszonylagos önállóságát, és azokat csupán mint az egész részeit vizsgáljuk... A „belsőnek” a „külsőtől” elszakított megítélése ugyanolyan absztrakt, mint a „külsőnek” a „belsőből” elszakított megítélése.”

Az idealista nézetek bírálatán keresztül jut el a helyes marxista tétel megfogalmazásához. „Az emberi szabadság csak akkor válik az örök élet részesévé, amikor az egyén lemond arról a makacs törekvéséről, hogy saját „Én”-jének formájában megőrizze külső burkát, amikor a történelmi élet láncszemévé válik, s mint a történelem alkotó elve marad fenn, hasonlóan az árpaszemhez, mely a földbe kerülve mint mag megszűnik, de utóbb dúsan termő hajtás sarjad belőle. Az örökélet abból bontakozik ki, hogy az emberek belemérik a valóságos világba, amelyben széles folyamban hömpölyögnek a zavaros vizek, s megfelelkeznek saját „Én”-jükre, mert magával ragadja őket a világ átalakítására irányuló, s ezeket a zavaros vizeket megtisztító tett.”

A külső és belső dialektikus egységéből következik, hogy a szabadság problémáját nem lehet a társadalomtól elszakítva vizsgálni. Napjainkban éppen a társadalmi viszonyokban jelentkező ellentmondások feloldása útján valósítható meg a szabadság tagadásának a megszüntetése.

A fejezet hátralevő részében a szabadság és szükségszerűség dialektikájával foglalkozik. Összefoglalja a klasszikusok vonatkozó tanítását, és pontokba szedve adja a szabadság lényegét.

Az utolsó, IV. fejezetben a szabadság gyakorlata, a szabadság elérésének módja

szerepel. E fejezetben jelöli meg azokat a feladatokat, melyeknek megoldása biztosítja az igazi szabadság elérését.

Az előző fejezetek logikus továbbfejlődése — a valóság logikája — vezet annak megállapítására, hogy a szabadság gyakorlata a valóságban az osztályok egymáshoz való viszonyát jelenti. Ezért, fogalmazza meg: „Aki ma abban reménykedik, hogy a szabadság problémáját az osztályok problémájától elszakítva akár elméletileg, akár gyakorlatilag meg tudja oldani, menthetetlenül szákutcába kerül... Ha a „szabad társadalom” jellemző sajátossága a kizsákmányolás és elnyomás szabadsága, más népek és nemzetek megtámadásának és legigázásának szabadsága, egész országok gyarmati helyzetbe süllyesztésének szabadsága, akkor mi egyéb, mint éppen az ilyen „szabad társadalom” fennállása a legfőbb oka az ún. „szabad világban” élő népek rabságának és boldogtalanságának.” A szabadság megteremtése csak az osztályok megszüntetésével következik be. Az osztály nélküli társadalomban szűnnek meg a szabadság társadalmi korlátai.

*

Janagida könyve komoly segítséget jelent a burzsoá társadalom marxista vizsgálatához. Az érdeklődő olvasó éppen úgy, mint a szakember, sok olyan vonatkozást ismer meg, amely a korábbi hazai irodalomban nem volt megtalálható. A kapitalista országok becületese értelmiségei és széles tömegei számára különösen figyelemre méltóak azok a megállapítások, melyek a szabadság elérésével foglalkoznak.

A könyv világos és logikus szerkezete, kérlelhetetlen harcosága a marxizmussal szemben álló nézetek ellen példát mutat hasonló monográfiák készítőinek.

Tiba Imre

VOPROSI FILOSZOFII 1961. 4. SZÁM

D. M. Ugrinovic: Az ateista nevelőmunka és a vallási pszichológia leküzdése

A társadalmi tudat fejlődésének kérdése a marxista filozófusok érdeklődésének homlokterében áll. A szovjet filozófiai irodalomban igen érdekes véleményesere folyik a társadalmi pszichológia helyéről a társadalmi tudatban és szerepéről a társadalomban. Azonban nem szabad megállni az általános jellegű kérdések felvetésénél, szükség van a társadalmi pszichológiának

a társadalmi tudat egyes formáin belül való vizsgálatára is. A cikk ebből a szempontból igyekszik megvizsgálni a vallást, a vallási pszichológiát (melyben a szerző a vallási tudatnak azt a részét érti, amely a társadalmi pszichológia szférájába tartozik), amelynek helyes értelmezése nemcsak elméletileg fontos, hanem az ateista nevelés gyakorlata számára is.

A szerző mindenekelőtt a vallási tudatforma két eleme, a vallási ideológia és a pszichológia mibenlétét és egymáshoz való

viszonyát vizsgálja. A vallási ideológia a vallás elmélete, amely hazug, torz volta ellenére is bizonyos rendszert alkot, logikai következetességre törekszik. Ezzel szemben a vallási pszichológia, az egyszerű hívők vallásos hiedelmei, összefüggéstelen, formátlan, többé-kevésbé kaotikus képzetek, eszmék, mitikus képek, érzések és hangulatok formájában jelentkeznek. Ez a vallási pszichológia spontán módon keletkezik, mint az embereknek a társadalmi körülményekkel, a társadalmi viszonyokkal szembeni erőtlenségének közvetlen tükröződése. Az emberek életkörülményeinek ezen vallási hiedelmek formájában való közvetlen tükröződése az alapja és tápláló eleme minden vallásnak. A folytonosságnak igen nagy szerepe van nemcsak az ideológia, hanem a társadalmi pszichológia terén is, sőt, a társadalmi pszichológia konzervatívabb, mint az ideológia: a vallási pszichológia létében és elterjedésében, fennmaradásában a hagyományoknak és szokásoknak igen nagy a jelentőségük. Azok a vallási képzetek, hangulatok, illúziók és szokások, amelyek nemzedékeken keresztül fertőzték a hívők tudatát, szívósan állják az új eszmék támadását. Ez a magyarázata annak, hogy a vallás hatékonyságát megőrzi akkor is, mikor a társadalmi erőkkal szemben az emberek már aktív és sikeres harcot folytatnak.

Ez természetesen nem jelenti a vallási ideológia lebecsülését. De a vallási ideológia, a rendszeresebb és következetes formában kifejtett vallásos eszmék csak akkor érik el a szerzőik által nekik szánt hatást, ha megfelelnek a tömegek vallásos hangulatának, beállítottságának. Ily módon a vallási pszichológia a vallási ideológia befogadásának fontos tényezője. Azonban itt

nemcsak egyoldalú kapcsolatról, hanem bonyolult kölcsönhatásról van szó, mivel minden kifejtett vallás dogmatikája és gyakorlata a hívők tömegei vallási pszichológiájának közvetlen hatása alatt formálódik.

Ezután a szerző utal azokra a főbb vallási pszichológiai irányzatokra, amelyek a legutóbbi 50—60 év alatt a burzsoá teológusok, filozófusok és pszichológusok körében jelentkeztek, majd az ún. „vallási érzések” kérdését vizsgálja. Természetesen semmiféle velünk született vallásos érzésről nem beszélhetünk, az emóciók csupán az egyén élete során tesznek szert vallási színezetre, annak következtében, hogy életkörülményei vallásos elképzelésekben öltenek testet. Azonban a velünk született vallási érzés meglétének tagadása nem jelenti azt, hogy a hívők emocionális élményei híján vannak minden specifikumnak, s ezért ebben az értelemben beszélhetünk vallásos érzésekről. Ez a specifikum nem az érzések tartalmában, hanem irányában, objektumában van. A vallásos beállítottságú ember érzelmi élményeinek objektuma kigondolt, fantasztikus, természetfeletti, vagyis reálian nem létező valami: az isten, a szellem, az ördög stb.

A szerző végül megállapítja, hogy az ateista nevelőmunka csak akkor lehet eredményes, ha a vallás tudományos és mindenoldalú vizsgálatából indul ki, ha tanulmányozzuk, hogy milyen utakon, milyen módszerekkel és eszközökkel hat a vallás az emberek tudatára. Helytelen csupán elméletileg bírálni a vallási tanításokat és mítoszokat. Mivel a vallás nemcsak az értelemre hat, hanem főleg az emberek érzelmeire, az ateista propagandának is egyre inkább fel kell használnia az érzelmi ráhatás eszközeit.

VOPROSI FILOSZOFII 1961. 5. SZÁM

Ju. P. Francev : A szocialista kollektívizmus és az egyéniség formálása

A kommunizmus építése történelmi szakaszának egyik jellemző sajátossága, fontos törvényszerűsége, hogy a társadalmi élet legkülönbözőbb szféráiban egyre nagyobb szerepet játszik a dolgozók önálló alkotó kezdeményezése és tevékenysége, amely a legkülönbözőbb formákban nyilvánulhat meg. Hogy megoldhassuk azokat a hatalmas feladatokat, amelyeket a kommunizmus felépítése vetett fel, a nevelőmunka területén is magasabb szintre kell emelni a tömegek önálló kezdeményezését és tevékenységét. Fel kell venni a harcot a kapitalizmus csökevényei, maradványai

ellen, a fő feladat az emberek tudatának átfarmálása, harcolni kell az új emberért.

Ez új szakaszt nyit meg nevelőmunkánkban: ki kell alakítani a munkához való kommunista viszonyt, teljessé kell tennünk a dolgozók világnézetének átalakítását, de nem szabad elhanyagolnunk a pszichológiai átfarmálást sem.

Nevelőmunkánk tehát a kommunista tudatosság színvonalának olyan fokú emelését követeli meg, amely az ember egész pszichikai arculatának, magatartásának változását maga után vonja. Olyan egységes világnézetet kell kialakítanunk, amely alapja lehet a társadalmi jelenségek helyes megítélésének, a tevékenység és magatartás szilárd alapelveinek, a maga-

tartás önellenőrzése különböző formáinak.

E tényezők közül a legfontosabb a társadalmi folyamat helyes megértése, minden egyes egyén és közösség társadalmi helyzetének és szerepének felismerése. Ez a szovjet ember világnézetének legfontosabb vonása. Ennek kialakítása azonban csak abban a közösségben mehet végbe, amelyben az ember gyakorlati tevékenységét végzi. Ez elsősorban a munka folyamatában, a termelésben kialakuló közösség, mivel az ilyen kollektíva a társadalmi élet, a társadalomban kialakuló összes viszony alapja. De a termelési közösség funkciói nem merülnek ki a termelés feladatainak megoldásában, mivel a szocialista társadalomban a munkával szorosan összefügg a társadalmi élet összes többi szférája is. Az egyén képességeinek kibontakozása, a társadalom életében elfoglalt helyének, a társadalommal szembeni kötelességeinek felismerése nagyrészt a termelési közösségekben megy végbe, e közösségek funkciói kiszélesednek, kiterjednek a szabadidő, a pihenés és a magánélet megszervezésére, berendezésére is.

A kommunista munkabrigádok tevékenységében különösen élesen nyilvánul meg a közösség egyéniségformáló ereje, tevékenysége, ami annak következménye, hogy a szocialista társadalomban a művelődés és nevelés a munka folyamatában megy végbe. Ugyanakkor az egyéniség képességeinek fejlődésével párhuzamosan nagyobb szerepet játszanak az egyén életében más, a termelőközösséggel szoros kapcsolatban álló közösségek is, amelyek munkájának és nevelőtevékenységének irányításában a vezető szerep a pártszervezeteké.

Az egyén és a termelőközösség szoros kapcsolata szempontjából igen fontos a termelés anyagi és erkölcsi ösztönzőinek helyes egybekapcsolása, mivel az anyagi érdekelttség figyelmen kívül hagyása negatív visszahatást a társadalmi viszonyok alapját képező termelési folyamatokra, és ezáltal csökken annak lehetősége, hogy a termelőközösség nevelő hatást tudjon gyakorolni a dolgozókra. Elégtelen a nevelőmunka a közösségen belül akkor is, ha nem terjed ki az egyéniség egészére, ha magának a kollektívának a fogalma is csupán formális.

Ha a termelőközösségen belül a párt-, a szervező- és a nevelőmunka jól megszervezett, akkor a közvélemény formálóereje hatékonyra válik. Minél inkább gondoskodik a közösség az emberi élet különböző oldalairól, minél inkább figyel minden egyes tagjának anyagi és szellemi igényeire, annál könnyebben alakul ki a kollektív

szellem, annál kisebb a lehetősége az individualista megnyilvánulásoknak.

Ennek ellenére lehetséges, hogy az egyén nem kerül a szocialista ideológia hatása alá, tudatában, pszichikumában továbbbénul a régi, kapitalista világszemlélet maradványai. Ennek oka azonban nem a szocialista társadalomban gyökerezik, hanem munkánk gyengeségét jelzi.

Sz. M. Permjakov : Szubjektivista esztétikai tendenciák

A cikk a Szovjetunióban folyó esztétikai viták egyes helytelen, szubjektivista mozzanataira mutat rá, és bírálja egyes esztétikáknak az esztétika meghatározásával, az esztétikai minőségek mibenlétével és a művészi önkifejezés elméletével kapcsolatos nézeteit.

A szerző szubjektivista felfogásnak tartja az esztétikának azt a meghatározását, amely szerint az esztétika a valóság esztétikai elsajátításának tudománya. Ez a felfogás, amely egy Marx-idézet helytelen értelmezésére vezethető vissza, figyelmen kívül hagyja a lenini visszatükröződési elméletet, a valóság elsajátításának elméletével helyettesíti azt. De az „elsajátítás” kifejezés nem felel meg a valóságos összefüggéseknek: csak elhomályosítja, elkeni azt a tényt, hogy a művészet alapja a valóság objektív tükrözése. A visszatükrözés az objektumnak a szubjektumra való hatását tételezi fel, az „elsajátítás” viszont a szubjektumot állítja előtérbe, a szubjektumnak a valóságba való behatolását tételezi fel. A visszatükrözésben a valóság dominál, az „elsajátítás”-ban a szubjektum. A valóság esztétikai elsajátításának elmélete nem állhat meg a történelmi és logikai kritika előtt: az ember esztétikai képességeinek örök, eredendő voltát hirdeti. Ezen elmélet értelmében az esztétikai mint eszmei, ideológiai kezdettől fogva jelen van a valóságban, s az esztétikai elsajátítás a valóság előre meghatározott szempontok szerinti megközelítése.

A szerző szerint a marxista—leninista esztétikát úgy lehetne meghatározni, mint a valóság művészi alkotásokban való tükrözése sajátosságainak, a művészet fejlődése alapvető korszakainak, a művészi alkotások legáltalánosabb szerkezeti felépítési törvényeinek, a művészet és társadalom viszonyának tudományát.

Az esztétikai elsajátítás elméletével szorosan összefügg a valóság ún. esztétikai minőség elmélete, amely Marx egyes ifjúkori műveire és azok terminológiájára támaszkodik. Ezen elmélet hívei szerint a valóság egyetlen esztétikai minősége sem létezett az ember előtt, s valamennyi vissza-

vezethető a részek egyensúlyára, harmóniájára, szimmetriájára és ritmusára, amit maga az ember visz bele a természetbe. Az esztétikai minőségek épp ezért csak formájukat tekintve természetiek, lényegük társadalmi, emberi. Keletkezésük a munka során a gyakorlatban történt, úgy, hogy az ember előbb munkájának tárgyait, eszközeit ruházta fel ilyen esztétikai tulajdonságokkal, s csak később vitte át ezt az esztétikai tartalmat a természet egyéb tárgyaira, amelyek csak a formát szolgáltatják ezen esztétikai tartalom befogadásához.

A szerző óvatosságra int Marx korai műveinek még kiforratlan terminológiájával szemben, és rámutat arra, hogy a kritikátlan, szolgálai átvétel — amint azt az esztétikai minőségek elméletének híveinél is láthatjuk — csak eszmei torzulásokhoz vezethet. Rámutat azokra a következtetlenségekre és ellentmondásokra, amelyek ebből az elméletből fakadnak, és megállapítja, hogy tudományos kérdésfeltevéséknél nem az esztétikai minőségek eredetének kérdése, hanem egyedül az ember esztétikai érzései, képességei eredetének és fejlődésének problémája jogosult. Az esztétikai érzés, amely a valóság szépségének meglatásában és ennek a tudatban való rögzítésében, élvezésében és az embert gyönyörködtető szép tárgyak létrehozásában fejeződik ki, a valóság objektív minőségeinek, a szín, a hang, a vonal és a forma érzékeléséből társadalmi-történeti fejlődés eredményeként jött létre. Ennek ellenére helytelen volna tisztán fiziológiai érzékelésnek tekinteni: az ember történelmi fejlettségétől függő asszociációs képesség emocionálisan alakítja ezt. Az esztétikai érzés a munka folyamatában formálódik, alakul, s a fejlődés meghatározott fokán maga az ember is tárgya lesz ezen érzésnek, majd egyidejűleg esztétikai és etikai elbírálás objektumává válik. Még később az egyes esztétikai jelenségek egyben morális értékek hordozói lettek. A szépet az ember először érzékileg fogja fel, és csak később asszociálja egyes tulajdonságait etikai értékekkel.

Ugyanígy helytelen szubjektivistá tendencia tükröződik egyes szovjet kritikusoknak a művészi önkifejezés elméletét felújító nézeteiben. Ez a cseppet sem új elmélet, amely a revizionistáknak is egyik ismert fegyvere, megengedhetlenül felnagyítja a szubjektum szerepét a művészetben. A szubjektív mozzanatnak ténylegesen nagy szerepe van a művészi alkotás folyamatában, ezt a művészet pártosságáról szóló lenini elmélet is aláhúzza, de az alkotó szubjektivitás csak akkor hat előnyösen a művészi alkotás eredményére, ha a valóság összefüggéseit igaz módon tárja föl. Az a

kérdés, hogy mi a művészet célja: az objektum feltárása vagy a szubjektum kifejezése? A művészet megszűnik művészet lenni, ha a művész önkifejezésére korlátozódik, ha a művész abszolutizálja szubjektív nézőpontját.

Befejezésül a szerző leszögezi, hogy helytelen lenne ezekben a szubjektivistá tendenciákban zútk, akadémikus jellegű jelenséget látni. Komoly károkat és zavarokat okoznak, elvonnak a gyakorlati kérdések megoldásától, s az esztétikát az élettől elszakadt tudománnyá merevítik.

D. M. Gvisiany: A business amerikai szociológiája — a „menedzserizmus”

A business, az üzlet természetének és társadalmi szerepének vizsgálata igen elterjedt az Egyesült Államokban. E vizsgálatok központjában a mai kapitalista vállalatok irányításának elmélete és gyakorlata áll. Az amerikai burzsoá szociológia, amely képtelen tudományosan kutatni a kapitalista termelési mód általános törvényszerűségeit, az empirikus kutatás területén keres kiutat, pozitívan alapon vizsgálva a termelés irányításának problémáit. Ezeknek az igényeknek felel meg az irányítás amerikai elmélete, a menedzserizmus.

Ezen irányzat hívei szerint az USA sorsa a termelést irányító menedzserek kezében van, akiknek hatalma felváltja a tőke uralmát, aminek következtében a mai kapitalista termelésben különválik a tőke és az irányító funkció, ami új munkamegosztást eredményezett a társadalomban.

A menedzserek hatalmukat kizárólag a „társadalom felvirágoztatása” céljából használják fel, foglalkozásuk pedig társadalmi szerepük növekedésének arányában egyre inkább önálló foglalkozássá válik, az emberek tevékenységét irányító művészetté.

A menedzserizmus az irányítás ezen művészetét kívánja fejleszteni, ezzel próbálja orvosolni az amerikai monopolkapitalizmus válságát, elhárítani bukásának előjeleit. Azonban ennek ellenére helytelen lenne csupán a burzsoá rendszer apológiáját látni a menedzserizmus elméletében, erre vezetni vissza létrejöttét: még ha görbe tükröben és torzítva is, de tükrözi először a mai társadalmi termelés szervezésének és irányításának objektív folyamatit; másodsor a mai kapitalista termelés törvényszerűségeit; harmadszor pedig azt, hogy hogyan tükröződik vissza a jelenkori kapitalista termelés törvényszerűségei a burzsoá ideológusok tudatában.

A szerző leszögezi, hogy az irányítás, az igazgatás problémája reális probléma, amelyet a társadalmi termelés viharos

fejlődése tűzött napirendre, s amely különösen élesen vetődik fel a mai kapitalizmus körülményei között, mivel a kapitalizmus specifikus ellentmondásai csak még jobban elmélyítik a problémát, a burzsoázia tudomány azonban csak felveti a tudományos irányítás feladatát, de megoldani a kérdést nem tudja sem elméletileg, sem pedig gyakorlatilag.

A szerző megállapítja, hogy helytelen a menedzserizmus és a technokrácia azonosítása. Fő különbségük abban áll, hogy a technokrácia főleg a „dolgok viszonyait” vizsgálja, a menedzserizmus viszont az „emberek közti viszonyokat”. Az igazgatás önálló foglalkozásként jelenik meg, amely túlnő a technokráciában domináló technikus-mérnöki elit szerepén. A menedzserizmus szerint nem arról van szó, hogy a hatalom egyik társadalmi osztály vagy réteg kezéből egy másikba megy át, hanem arról, hogy egy foglalkozás uralkodó jellegűvé válik, hogy egy bizonyos funkciót

betöltők maroknyi csapata lesz a társadalom uralkodó rétege. A menedzserek eszerint a társadalom egyedüli mozgatói, aktív tényezői, akik maguk alakítják tevékenységükkel a társadalmi valóságot. Ennek megfelelően a menedzserizmus voluntarista elmélete a társadalom életében elsődleges tényezőeknek a szubjektív-lelki folyamatokat jelöli ki, a termeléssel szemben a fogyasztást tartja elsődlegesnek, lebecsüli a dolgozó tömegek szerepét az anyagi javak termelésében.

A menedzserizmus elmélete, amely a termelés szervezése és irányítása konkrét kutatásának fejlődésével kapcsolatban alakult ki, ily módon ma csupán a szociálpszichologizmus egyik változata, amely a társadalmi mozgás egészének vizsgálatát eklektikus, empirikus, voluntarista koncepciókkal cserélte fel. A gyakorlatban a menedzserizmus a szocializmus és demokrácia elleni harcban tömörülő nagytőke eszközei fegyvere.

VOPROSZI FILOSZOFII 1961. 6. SZÁM

Sz. A. Janovszkaja : A tudományos fogalmak analízisének problémái és a legújabb neopozitivizmus

A neopozitivizmus azt állítja, hogy birtokában van az értelmes és értelmetlen kijelentések megkülönböztetésére szolgáló kritériumnak. Ez a kritérium a kijelentések visszavezethetősége, illetve visszavezethetlensége atomi protokoll kijelentésekre. Ezen az alapon a neopozitivizmus szerint az anyag és a tudat viszonyára vonatkozó kijelentések értelmetlenek. A filozófiának nem az a feladata, hogy ilyen értelmetlen kijelentéseket tegyen, hanem a tudományos kijelentések analízisével kell foglalkoznia — ezáltal a neopozitivizmus állítólag legyőzi a materializmus és az idealizmus ellentétét. A valóságban a neopozitivizmus nem áll a materializmus és az idealizmus felett, hanem a filozófiai idealizmus táborához tartozik.

A cikk Wittenbergnek a „Vom Denken in Begriffen. Mathematik als Experiment des reinen Denkens” c. könyvét elemzi. Wittenberg abból indul ki, hogy míg a klasszikus neopozitivizmus szerint a tudomány csak a közvetlen érzéki adottakból épülhet fel, addig a legújabb neopozitivizmus nem veti el azt a tudományt sem, melynek alapját nem a protokoll kijelentések képezik. De elengedhetetlenek tartja, hogy az ilyen tudomány minden fogalmát kritikai analízisnek vessük alá. A cikkíró

kifejti, hogy ez a kritikai analízis valóban szükséges, s nem jelent mást, mint a gyakorlathoz fordulást, a tudomány fogalmainak és tételeinek a valósággal való összevetését. Csakhogy Wittenberg szerint a valóság szó is olyan fogalmat takar, amelyet ellenőrizni kell. Nem állíthatjuk, hogy az ember a külső világot észleli, amíg nem vagyunk tisztában a külső világ fogalmával. Elemzése során Wittenberg arra az eredményre jut, hogy nem a valóság az elsődleges a számunkra, hanem a létezés (Dasein), a condition humaine, amelyet átélünk és megvizsgálunk. Ezáltal az átélés által alapozzuk meg és motiváljuk világgunkat, valóságfogalmunkat. Wittenbergnek ez az állítása szüntesztá idealizmus.

Szükség van a tudományos fogalmak analízisére, ez azonban nem vezet olyan következtetésekhez, mint amilyeneket a neopozitivizmus levon belőle. A dialektikus materializmus is megköveteli a legegyszerűbb, a közönséges fogalmak jelentésének elemzését is. Ez azonban nem abszolút követelés, a megismerés folyamata teszi meghatározott fokon bizonyos fogalmak analízisét szükségesszerűvé. Az analízis a fogalmak pontosabbá tételét, matematikai kifejezés szerint idealizációját jelenti. Szükségessége akkor merül fel, ha bizonyos problémák megoldása során nehézségekre bukkanunk. Az algoritmus fogalmának analízise például akkor vált szükségessé, amikor bizonyos algoritmusok alkalmazása

nem vezetett eredményre. Egy adott fogalom analízise több szempontból is elvégezhető, adott összefüggésben nincs szükség kimerítő analízisére. A neopozitivisták számára is világos, hogy egy szót sem ejthetnének ki, ha kitartának analitikus filozófiájuk követelménye mellett, mely szerint valamennyi általuk használt fogalom analízisét el kell végezni. Ez a követelmény agnoszticizmushoz vezet, minthogy magát ezt a tételt is analízisnek kellene alávetni stb., tehát regressus ad infinitumhoz jutunk el. Ha pedig a követelményt a priori ismerjük el, akkor sem bizonyíthatjuk megismerésünk igazságát, minthogy a priori megismerés a neopozitivisták szerint sem létezik. Wittenberg szerint ennek a paradoxonnak az a megoldása, hogy félig értelmezett, félig nem értelmezett jelentés-összefonódásokkal kell dolgoznunk. Ennek alkalmazhatóságára bizonyítékként a Cantor-féle halmazelméletre hivatkozik, amelynek alkalmazása — Wittenberg szerint — anélkül történik, hogy teljesen bizonyított lenne. A cikkíró kifejti, hogy ez a hivatkozás teljesen jogosulatlan, minthogy egyrészt a konstruktív matematika elkerüli a Cantor-féle halmazelmélet alkalmazását, másrészt a klasszikus matematika eredményein keresztül ez az elmélet is gyakorlati megerősítést nyert.

I. Sz Narszkij: Tradíciók a filozófia történetében

A filozófiatörténet módszertanáról folyó vita keretében a cikkíró kifejti, hogy a filozófia történetét csak akkor fogjuk fel helyesen, ha az egyes filozófusokat nemcsak abból a szempontból értékeljük, hogy eredményeik mennyire jelentősek a dialektikus és történelmi materializmus szempontjából. Fel kell tárnai a kapcsolatot filozófiájuk és koruk társadalmi-gazdasági feltételei között, a filozófiai tradíció adott láncszemét elődeivel és követőivel egységben kell megvilágítani. Ha ezt nem tesszük meg, akkor az a hibás felfogás alakul ki, mintha az egész megelőző filozófia története csupán a marxista—leninista filozófia előkészítése lett volna. Nem kisebb hibát követünk el azonban akkor sem, ha valamely filozófiát empirikusan, csak korával kapcsolatban vizsgálunk. Fel kell tárnunk a filozófia történetében ható tendenciákat. Tradíción a filozófiában az ontológiai, gnoszeológiai, esztétikai, etikai és a szociológia elméleti alapjaira vonatkozó fogalmak és megállapítások, valamint a filozófiai problémák meg-

oldásának viszonylag állandó összességét értjük.

A tradíciók különböző formákban jelentkeznek. Az egyik forma a tradíciók fejlődése: az adott tanítás alapvető eszmei tartalmának fejlődése, a korábban megfogalmazott tételek konkretizálása és részletezése (például a gyakorlat mint a megismerés kritériuma — Helvetius, Feuerbach, Csernisevszkij, marxizmus). A másik forma: az egyik gondolkodó hatása a másikra, a filozófiai örökség felhasználása és kritikai meghaladása (például Descartes, Spinoza). A harmadik forma: amikor a kritikai viszony azt a fokot éri el, hogy a követők teljesen meghaladják elődeik nézeteit (például Hegel—Belinszkij, Herzen).

Hogyan kell értelmezni a folytonosságot a filozófia történetében? Vannak olyan korszakok, amelyekben folytonos kronológiai láncról beszélhetünk, s vannak olyanok, amelyekben megszakad ez a lánc. Egyes esetekben valamely tanítás örökösei nem a nagy teoretikusok, hanem kommentátorok. Vannak esetek, amikor bizonyos tanok követőik gyakorlati magatartásában élnek tovább. Beszélhetünk-e a materialista tradíciók folytonosságáról a filozófia történetében? A kérdés megoldása attól függ, hogy mit értünk ezen. Sok esetben a materialista tradíciók nem kifejezetten filozófiai tanítások formájában élnek tovább (például a kartézianus materializmus Franciaországban a természettudományos elméletekben). A cikkíró bírálja Kolakowski filozófiatörténeti koncepcióját, amely szerint a filozófia történetében nem beszélhetünk a materializmus és idealizmus harcáról mint alapvető motívumról; a filozófia történetében a legkülönbözőbb nézetek kaotikus összefonódása jelentkezik. A marxista filozófiatörténet feladata éppen az, hogy ebben a látszólagos káoszban feltárja a fő irányzatokat. Végezetül a cikkíró a modern idealista iskolák filozófiatörténeti koncepcióit bírálja. Egyrészt a pozitivisták felfogását, akik szerint az egész eddigi filozófiatörténet az igazság megragadását célzó sikertelen kísérletek sorozata, valamint Dilthey álláspontját, aki szerint a filozófia maga nem más, mint a filozófia története. A különböző spiritualista iskolák a filozófia történetét a vallásos idealizmus történeteként tárgyalják, amelytől a materialista irányzatok csak időleges elhajlást jelentenek.

A marxisták feladata, hogy harcoljanak ezek ellen az idealista koncepciók ellen a filozófiatörténet helyes felfogásáért.

B. M. Kedrov: A jelenkori természettudomány dialektikus vonásai

A szerző cikkében a következő kérdésekre próbál választ adni: mit kell érteni a „jelenkori természettudomány” fogalmán, melyek legfontosabb sajátosságai, és miben nyilvánul meg ezek dialektikus jellege.

Az e kérdésekre adandó válasz mindegyikétől a tudomány periodizálásának problémáját veti fel. Ezzel kapcsolatban két egyoldalú és épp ezért téves felfogás uralkodik. Az egyik álláspont hívei szerint a természettudomány fejlődésének szakaszait kielégítően jellemezhetjük, ha rámutatunk arra, hogy a társadalomtörténet mely szakaszához tartozik, melyik társadalmi-gazdasági formációnak felel meg. Ezzel a vulgárszociológia szemléiben fogant leegyszerűsített sémával szemben a másik álláspont a történelmi materializmus alapléteivel szöges ellentétben azt hangsúlyozza, hogy a természettudomány egyes fejlődési szakaszainak jellemző sajátosságait az emberi megismerés vagy annak objektuma immanens vonásaiban kell keresni. Ahhoz, hogy helyesen oldjuk meg a természettudomány periodizálásának és ezen belül a jelenlegi fejlődési szakasz jellemzésének kérdését, a két szempontot belső egységükben és kölcsönös feltételezettségükben kell figyelembe venni. Tudni kell, hogy nem holmi immanens tényezők, hanem az ember gyakorlati tevékenysége, a termelés technikai igényei, az osztályok ideológiai harcának szükségletei határozzák meg a tudomány fejlődését.

A cikk ezután a természettudomány különböző szakaszainak sajátosságait vizsgálja. Őt olyan sajátosságot különböztet meg, amelyek változása alapján megítélhetjük a fejlődés irányát, mennyiségi és minőségi oldalait. Ezek a következők: a megismerés foka, az ismeretek kiterjedése és mélysége; a kutatás módszereinek tökéletesedése; a tudomány rendszerében és struktúrájában történő változások; a természettudomány és filozófia, az ideológiai osztályharc és az emberek anyagi termelési gyakorlata közötti viszony változása, a természettudomány társadalmi szerepe; és végül a tudomány fejlődésének minden egyes korszakára jellemző a tudomány általános helyzete, állapota.

Ezeket a tulajdonságokat nem szabad egymástól elszigetelten vizsgálni, mert szorosan összefüggnek, az egyik feltételezi a másikat. Ugyanakkor nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a jelenkori termé-

szettudomány tulajdonságainak egyike-másika előbb kialakulhatott, mint maga a jelenkori természettudomány, illetve annak többi sajátossága, s csak a legáltalánosabb, legalapvetőbb tulajdonsága jött létre vele egyidejűleg. Mindezek alapján a jelenkori természettudományon a természetről szóló tudomány azon fejlődési folyamatát kell érteni, amely a jelenlegi történelmi korszak egésze alatt zajlott le, vagyis a XX. század természettudományát valamennyi lényeges fejlődési irányával és jellemző tulajdonságaival együtt, függetlenül attól, hogy azok mikor alakultak ki vagy fejlődtek ki teljesen.

Ezután a szerző jellemzi a jelenkori természettudomány legalapvetőbb sajátosságait, és elemzi azok dialektikus jellegét. Korunk természettudományának legáltalánosabb és legfontosabb vonása az a nagy elméleti szintézis, amely a természettudományok legkülönbözőbb ágai, irányai, elméleti belső összefüggését tárja fel. A másik ilyen sajátosság az átmeneti tudományágak létrejötte, ami a tudományok differenciálódásán túlmenően integrálódásukat is maga után vonja. A harmadik: a mikrovilág titkainak feltárása, az anyag intenzív, belső végtelenségének bebizonyosodása, s ami e sajátossággal szorosan összefügg: a fizika lett korunk vezető természet-tudománya.

A jelenkor természettudományának továbbá jellemző tulajdonságai a minőségi változások hangsúlyozása a mai fejlődés-elméletekben; az absztrakt-matematikai gondolkozásmód szerepének növekedése, a matematikai logika fejlődése; a természeti jelenségek genetikussá és strukturális megközelítésének kölcsönös összefüggése, a világ egység- és fejlődéselvének együtt érvényesítése; annak bebizonyosodása, hogy folyamatosság van régi és új természettudományi elméletek között. Továbbá azon metafizikus elv tarthatatlanságának bebizonyosodása, hogy a természet vagy akár csak egyik-másik jelenségének befejezett képét megalkothatjuk; a megismerés mozgása nemcsak az anyag mélysége felé, hanem vertikális és horizontális irányban mind magasabb rendű mozgásformák megismerése felé; a jelenkori természettudomány kapcsolata az új, történelmileg második technikai forradalommal és annak sajátosságaival; az elmélet és gyakorlat, a tudomány és termelés, a tudomány elméleti és alkalmazott területeinek összefüggése és kölcsönös feltételezettsége; és végül: a természettudomány válsága a kapitalista világban, ahol az imperializmus beköszön-

tésével aktivizálódtak a különböző reakciós filozófiai irányzatok, hogy kiszorítsák a természettudományból a materializmust helytadva az idealizmusnak és agnoszticizmusnak.

Mindezek a sajátságok határozottan dialektikus jellegűek, tükröződik bennük a természet és a megismerés dialektikus jellege. A mai természettudomány fényesen igazolja a dialektikus materializmust, és növekszik társadalmi szerepe, különösen a szocialista országokban.

L. T. Pincsuk: Az érzelmi ráhatás tényezőjének szerepéről a vallási maradványok leküzdésének folyamatában

A vallási hiedelmek elleni harc legfőbb és legdöntőbb tényezője a kommunista építés gyakorlata, a hívők aktív részvétele a kommunizmus építésében. Ez az objektív tényező határozza meg végső soron a vallás sorsát a szocialista társadalomban. Azonban ennek hatása nem automatikus, hanem éles ideológiai harcban, a Kommunista Párt nevelőmunkájának hatására valósul meg.

Az ateista nevelőmunkában legfontosabb szerepet a hívők tudományos érvekkel való meggyőzése játszik. Azonban a hívők meggyőződése, világnézete nem pusztán közvetlen logikai elemzés, a tudomány és a vallás érveinek szembeállítására alapján formálódik. Lényeges szerepet játszanak e folyamatban az emberek érzelmei is, s ezt helytelen lenne figyelmen kívül hagyni az ateista nevelőmunkában.

Az érzelmi ráhatás hatékonysága, eredményessége általában attól függ, hogy milyen mértékben alkalmazkodik az adott egyén vagy csoport lelki, jellembeli sajátosságaihoz, hangulatához stb., és attól is, hogy milyen módszereket alkalmaz. Ez utóbbiakat messzemenően meghatározza a propagált világnézet jellege.

A szerző elemzi a vallási propaganda módszereit, fogásait, és meggyőző példákkal bizonyítja, hogy ezek célja olyan érzések (félelem, rettegés, bánat, elhagyatottság) felkeltése, amelyek könnyen átcsapnak beteges vallási fanatizmusba. Ez a módszer, az effajta érzésekre való appellálás és ezek felhasználása egyáltalán nem véletlen, közismert, hogy „a félelem szülte az isteneket”. A vallás, amely az ember fölött uralkodó spontán, vak erővel szembeni kiszolgáltatottság, erőtlenség érzése alapján, ennek termékeként jött létre, ma is ezekre az érzésekre támaszkodik, s a másvilágon váró jobb élet, a túlvilági boldogság reménye felé próbálja terelni az ilyen érzelmi és hangulati beállítottságot. A vallás a társa-

dalmi elnyomástól való kollektív felszabadulás eszméjével szemben az egyéni menekülést hirdeti, azokra a pesszimista érzésekre hivatkozva, amelyek az egészséges kollektívától elkülönült emberben csak még jobban elhatalmasodnak. Ennek megfelelően az egyház igyekszik elkülöníteni a hívőket a közösségtől.

A vallási propaganda sok esetben felhasználja saját céljai érdekében azokat az embereket élő reális és jogos igényeket, amelyeket a megfelelő propagandamunka, művelődési és szórakozási lehetőség híján másutt kielégíteni nem tudnak. Ezért az egyház gyakorta a tudományosság látszatába burkolja propagandamunkáját, szertartási külsőségeivel igyekszik kielégíteni a hívők kulturális, értelmi és esztétikai igényeit. Meg kell állapítani, hogy bizonyos demonstratív külsőségek sokszor a nem-hívőkre is hatnak.

Egészen más az érzelmi ráhatás tényezőjének szerepe az ateista propagandamunkában. Az ateista nevelőmunka más jelleggel és irányban használja fel ezeket az érzéseket, más mederbe, az életigenlés és optimizmus felé tereli őket. Az ateista propaganda legfontosabb alapelve, hogy segíteni akar a hívőknek tévedéseik felismerésében és azok leküzdésében, az azoktól való megszabadulásban. Ezért a hívő érzelmi meggyőződésének mindig konkrétnek kell lennie, igazodnia kell jellembeli sajátosságaihoz, kulturális színvonalához, hajlamaihoz, hangulataihoz stb. A hívők érzelmi életére való mindenoldalú ráhatás végső célja annak a lehetőségnek a kiküszöbölése, hogy a vallás és propagandistái olyan érzésekre találjanak, amely talajul szolgálhat propagandamunkájukban. Azonban az e cél eléréséért folytatott harc nem lehet öncélú, alá van rendelve az ateista nevelés fő feladatának: lerombolni a vallásos világnézetet, és tudományos világnézetet állítani a helyébe. Az érzelmi ráhatás nem önmagában formálja a világnézetet, hanem tartalmánál fogva, az az emberek fejében meglévő fogalmakkal, elképzelésekkel kölcsönhatásban. A kérdésnek ezt az oldalát különösen azért fontos hangsúlyozni, mert nem szabad a vallás-ellenes harcot arra korlátozni, hogy teljesen formális, mechanikus módszerekkel harcunk a vallásos szertartások, szokások ellen. Ezzel kapcsolatban a szerző kitér a most meghonosodó szokásokkal (pl. Komszomol-eszküvők) kapcsolatos egyes helytelen jelenségekre, amikor is olyan hagyományokat, szokásokat is átvesznek, amelyek a szocialista viszonyoktól idegenek.

Az érzelmi ráhatás szerepe az ateista propagandában abban rejlik, hogy új tar-

talmával, vonzó formában bizonyítja: értéktelen az esztétikai kielégítésnek és az érzelmi életnek vallásos formája, ily módon gyengíti a vallásos propaganda hatékonyságát, szubjektív bázisát. Az érzelmi ráhatás módszereinek mindenoldalú felhasználása jelentősen meggyorsíthatja a vallási előítéletek végleges kiküszöbölésének folyamatát.

S. V. Hidaseli: A középkori filozófia alapvető kérdésének jellemzéséhez

A középkori ideológiai élet fejlődésének sajátos feltételeit feltétlenül figyelembe kell venni, ha a középkor filozófiáját tanulmányozzuk. A középkori filozófiára nem alkalmazhatók mechanikusan azok a kiindulópontok, amelyeket az antik és különösen az újkori filozófiatörténet vizsgálatánál alkalmazunk; a sajátos vonások specifikus megközelítést igényelnek. Az egyik fontos feladat e téren az, hogy tisztázzuk a filozófia alapvető kérdésének azt a specifikus formáját, amelyet az a skolaszতিকán belül öltött.

A szerző mindenekelőtt leszögezi, hogy helytelen a középkori kultúra teljes tagadása, a skolaszतिकának egyértelműen reakciós filozófiaként való feltüntetése. A skolaszтика a filozófiatörténet hosszú és bonyolult, ellentmondásos szakaszán uralkodó szerepet játszott, de sohasem volt egységes filozófiai irányzat. A skolaszतिकán belül joggal beszélhetünk két, egymással szembenálló irányzatról, annak ellenére, hogy a sajátos körülmények folytán ezek az áramlatok nem olyan éles formában jelentkeztek, mint a későbbiek folyamán.

A skolaszтика e két, egymással szemben álló irányzatát nem az különböztette meg egymástól, hogy elfogadták-e vagy nem isten létezését, hanem az, hogy hogyan oldották meg isten és a világ viszonyának kérdését, és ezzel kapcsolatban miben látták isten lényegét. Kopen elfelejtik Engelsnek azt az utalását, amely szerint a filozófia alapvető kérdése a maga élességében csak a keresztény középkor hosszú téli álma után vetődhetett fel. Engels ehhez hozzáfűzi azt is, hogy a középkori filozófiában a lét és a tudat kérdése abban a speciális kérdésben öltött testet, hogy isten teremtette-e a világot, avagy öröktől fogva létezik.

Emellett figyelembe kell venni, hogy a skolaszтика körülményei között az erre a kérdésre adott tagadó válasz sem jelentett nyílt ateizmust, isten létének kérdése kétségtelen volt mindkét tábor hívei számára. A világ öröktől való léte nem isten létének tagadását jelentette, hanem isten és a világ egyaránt öröktől való voltát. Ebből következik, hogy a szellem elsőlegessége a természettel szemben a skolaszтика körülményei között azonos volt isten időbeli elsőlegességével, a világgal szemben. Ez utóbbi álláspont hívei (az egyházatyák kozmológiája, Aquinói Tamás) a semmiből való teremtetést hirdették (s ennek megfelelően támadták Epikurost), az isteni mindenhatóságot, a földi élet és világ jelentéktelenségét és semmiségét hirdették, az irracionalizmust állították előtérbe a racionalizmussal szemben. Ezzel ellentétben a világ örök voltának hirdetése, teremtetett voltának tagadása szembefordulást jelentett ezekkel a tételekkel, sajátos formájaként a filozófia alapvető kérdése haladó megoldásának; előkészítette a talajt a transzcendens isten fogalom elvetéséhez.

FILOSZOFISZKIJE NAUKI 1961. 3. SZÁM

J. B. Novik: A világ egységének problémája a XVIII. sz. végi — XIX. sz. eleji német idealizmusban

Kant a filozófiai fogalmak genetikus vizsgálatakor ellentmondásokra bukkant, melyek közt a legfőbb a tökéletlen emberi tapasztalat és a végtelen világ megismerése között áll fenn. A problémát Kant apriorisztikusan oldja meg. Ezáltal azonban a reális világot kiegészíti egy ésszel felfogható, a priori világgal; a világot megkettőzi a jelenségek és a magábanvaló világra. A „tisztá” és ilyen ellentmondásának megoldását a hitben keresi; e vallásos, misztikus dualista megoldásban az akkori német bur-

zsoáziának a tudomány és a vallás egyesítésére irányuló törekvései nyilvánulnak meg. Ezen belül azonban racionális momentumokat találunk Kantnál. Feltárva a megismerés ellentmondásait, a szubjektum aktivitását, felhívta a figyelmet a metafizikus materializmus fogyatékosságaira. Erdeme továbbá a megismerési folyamat egységének — az érzelmi és logikai megismerés egységének — feltárása. Kant jobboldali kritikája a német idealizmusban a szubjektív idealizmus és a nyílt teológiai dualizmus útján haladt. Jacobi és Schleiermacher a nyíltan vallásos metafizikus dualizmus irányában „fejlesztették tovább” Kantot. Alaposabb és következetesebb kísérlet a kanti dualiz-

mus leküzdésére Fichte szubjektív idealizmusa, az egész világ feloldása a szubjektumban. A fichtei szolipszizmus racionális magja az aktivitás bevitel a világba. Fichténél minden aktív, minthogy minden az aktív Én.

Következetes monisztikus felfogáshoz azonban Fichtének sem sikerül eljutnia, minthogy a szolipszizmus elkerülése céljából az Énnel együtt isten létét is feltételezi.

A szubjektív idealista monizmus meghaladását tűzte ki célul Schelling. A világ egységét Schelling a metafizikai abszolútumban keresi. Ez az abszolútum nem az Én és nem a nem-Én, hanem a szubjektum és az objektum azonossága, amely azonban teljesen indifferens és tudattalan szellemi princípium. Az abszolútumnak ez a passzivitása lehetetlenné teszi a fejlődésnek, a világ jelenségei sokféleségének magyarázatát. A schellingi abszolútum passzivitásának kritikájával készítette elő Hegel elméletileg a világ egyetlen tudományos dialektikus koncepciójának létrejöttét. A világ egysége természetesen nála is a szellemben valósul meg, határozottan fellépett a ma-

terialista monizmus ellen. Ezzel egyidejűleg azonban bírálja a metafizikus materializmus korlátozottságát, fellép elődeinek szubjektivizmusa és dualizmusa ellen, és rámutat Schelling következetlenségére, ami a kiinduló princípium tudattalanságában jelentkezik. Hegel kiemeli az általános tudatosságát, ami által a világ öntudatra — s önmozgásra tesz szert. Az általános nem a szubjektum és az objektum tiszta azonossága, a szubjektum és az objektum differenciálódása nem az abszolútum kívül, hanem azon belül megy végbe. A szellem önmagától különbözővé válik, önmozgást végez. Hegel filozófiájának lényege az aktív (természetesen szellemi jellegű) szubsztancia. Ilyen módon következetesen monista filozófiát alkotott. Hegel idealizmusa mindennél közelebb áll a dialektikus materializmushoz, minthogy misztifikált formában a legnagyobb és legmélyebb filozófiai igazságot fejezi ki, azt, hogy a világ alapja az anyagi jellegű önmozgó szubsztancia. Mindez Hegelnél idealista alapon áll, ami végső soron nála is lehetetlenné teszi a következetesen monista felfogás végigvitelét.

VESZTNYIK ISZTORII MIROVOJ KULTURI 1961. 3. SZÁM

C. G. Arzakanyan: Kultúra és civilizáció: elméletének és történetének problémái

Korunk kultúrájában három alapvető tendencia jelentkeznek: a szocialista kultúra egyre erőteljesebb növekedése, a kapitalista kultúra hanyatlása, valamint a volt gyarmati és függő országok kultúrájának kialakulása. A kultúra problémáival hatalmas irodalom foglalkozik. Az egyik legfontosabb probléma, amelyet a kultúrával foglalkozó tudományos irodalom felvet: a kultúra fogalmának meghatározása. A mai nyugati irodalmat a kultúra fogalmát illetően három koncepció jellemzi. Az első a kultúra és a civilizáció fogalmának elválasztása. Ez az irányzat civilizáción az ember anyagi, kultúrán pedig szellemi tevékenységét érti. A másik irányzat a kultúra és a civilizáció fogalmát szinonimaként használja, de ezen belül a szellemi területet tekinti meghatározónak. A harmadik irányzat a kultúra fogalmát felváltja a civilizáció fogalmával.

Az első irányzat képviselői — J. U. Nef, E. J. Walter, J. Laloup, J. Nélis — elválasztva egymástól a kultúra és a civilizáció fogalmát, elválasztják egymástól az emberi lét materiális és szellemi oldalait, nem tudják megmagyarázni a kultúra keletkezésének és alapjainak problémáját.

A kultúrát önmagából akarják levezetni és megmagyarázni.

A másik irányzat képviselői az anyagi és szellemi kultúrának ezt az elválasztását, a kultúra és a civilizáció elválasztását helytelennek tartják. Számukra csak az a lényeges, hogy az emberi kultúra szellemi alapjait — legtöbb esetben vallási gyökereit — kimutassák. Ezt az álláspontot képviselik többek között E. K. Winter, J. Huizinga, R. Demoll.

A harmadik irányzat képviselői a civilizáció terminust alkalmazzák; civilizáción az ember anyagi és szellemi kultúráját értik általában. A civilizációt meghatározó tényezőt azonban helytelenül értelmezik. Így E. Callot szerint a szociális struktúra határozza meg a civilizáció fejlődését. L. Duplessy a civilizációt olyan faktornak tekinti, amely az ember normális tevékenységébe valami mást visz belé, olyan faktornak, amely az ember és társadalom életébe kívülről hatol be. Az amerikai irodalomban igen elterjedt felfogás a civilizáció, ill. kultúra fogalmának a „viselkedés típusaira” való visszavezetése (D. Bidney, H. L. Shapiro, L. A. White, A. L. Kroeber, C. Kluckhohn, J. Gillin, F. M. Keesing, T. S. Eliot).

A mai nyugati irodalomban meghonosított idealista definíciókkal szemben a

szerző idézi Karpov és Arnoldov szovjet szerzők, valamint H. P. Agosti román és L. Bickel svájci szerző meghatározásait, mint kísérleteket a kultúra fogalmának materialista felfogására.

A cikkíró kifejti, hogy a kultúra fogalmának meghatározásakor a történelmi-kulturális folyamat egységének marxi gondolatából kell kiindulnunk. A kultúrával foglalkozó tudomány nem foglalkozhat részletesen az ember valamennyi tevékenységével, csak az ember és a társadalom tevékenységének alapvető irányait választ-hatja tárgyául. Három ilyen alapvető irányt különböztetünk meg: a tevékenység anyagi, szellemi és művészi formáját, melyeknek alapját a társadalom anyagi termelése képezi. A kultúra kutatóinak az a feladatuk, hogy megállapítsák 1. azokat a jellemző vonásokat és irányokat, melyeknek alapján egy adott korszak emberének és társadalmának kulturális arculata kialakul; 2. azt, hogy a kulturális arculat változása milyen módon hat az ember kulturális tevékenységére. A továbbiakban a cikk azt elemzi, hogy milyen jelenségek tartoznak az emberi tevékenység említett három területéhez. A tevékenység anyagi formája az anyagi javak előállítására. Ezek az anyagi javak képezik az anyagi kultúra alapját, de az anyagi kultúra ezeken kívül felöleli magát az emberi tevékenységet is, a termelést, a munkát s ennek szervezeti formáit. A tevékenység szellemi formája felöleli egyrészt azokat a gondolati folyamatokat, amelyek az ember valamennyi anyagi tevékenységét kísérik, másrészt a tudományos gondolkodást. A szellemi kultúra azonban nemcsak az emberi tudást és gondolkodást foglalja magába, hanem az ismeretek keletkezésének és formálódásának folyamatát is, valamint az emberi törekvéseket a gondolatok objektiválására. A művészi tevékenység, bár magában foglalja az ember anyagi és szellemi tevékenységének elemeit, mégsem vezethető vissza egyikükre sem.

Az ember valamennyi kulturális tevékenységének anyagi alapja van. Ugyanakkor az ember valamennyi szellemi tevékenysége szakadatlanul materializálódik. Az emberi tevékenység minden formája a természet megváltozását idézi elő, ugyanakkor megváltoztatja az emberi természetet is. Az anyagi javak előállítása az emberi ismeretek materializálódása s egyben az emberi természet megváltoztatása. Kultúrájának nevezzük tehát az ember és a társadalom anyagi, szellemi és művészi tevékenységének alapvető eredményeit, az ezen

tevékenység gyakorlati realizálódásának eszközeit és magát azt a tevékenységet mint szakadatlan alkotó folyamatot, amelyet az anyagi termelés határoz meg. A kultúra fejlettségét nem vezethetjük vissza közvetlenül a termelőerők fejlettségének szintjére. Pusztán a termelt anyagi javak mennyisége nem jelenti a kultúra magas színvonalát. A kulturális fejlődés feltételei akkor a legjobbak, ha a társadalom nemcsak képes arra, hogy létrehozza az anyagi-technikai javak szükséges mennyiségét, hanem azokat a legracionálisabban, a legjobb technikai és szociális eszközök segítségével, az egyén és a társadalom minimális erőfeszítésével állítja elő. Az így felszabaduló energia újabb társadalmi feladatokat megoldását teszi lehetővé. Ezért a társadalom kulturális szintje szellemi fejlettségétől is függ, attól, hogyan érti meg a társadalom az előtte álló feladatokat, és hogyan használja fel a rendelkezésére álló anyagi eszközöket megoldásukra.

A személyiség kulturális szintjét a társadalom kulturális szintje határozza meg. Minden társadalomban kialakul az az elemi kulturális szint, amelyet mindenkinek el kell érnie ahhoz, hogy az adott társadalom fennállhasson. Hogy az egyén mennyire lépi túl ezt a minimumot, mindenekelőtt a társadalmi feltételektől, ezenkívül pedig az egyén individuális adottságaitól függ.

A kultúra fogalmának megértésénél nagy szerepet játszik a kulturális értékek ismerete, amelyeket meg kell különböztetnünk az anyagi és szellemi javak fogalmától. Az anyagi javak nem örökek: az ember állandóan újra létrehozza őket, hogy létez-hessék. A szellemi javak is szubjektívek, megszűnnek az ember halálával. Ezzel szemben kulturális értékeknek a társadalomnak azokat az eredményeit nevezzük, amelyek az egész társadalom és sok nemzedék egyesült erőfeszítésének következményei, öröklődnek, fejlődnek a társadalommal, és az egész emberiség közkincsévé válnak. Az osztálytársadalmakban mindig a haladó erők hozzák létre a kulturális értékeket. Az anyagi, szellemi és művészi kultúrszférák egysége rövid időszakon belül nem mutatható ki, ez az egység csak egy adott társadalmi rendszeren mint egészen belül nyilvánul meg.

A cikk befejezése a kultúra történetére vonatkozó különböző elméleteket vizsgálja, így Birket—Smith, Ware és Turner nézeteit, amelyek többek között a kultúra fogalmának helytelen értelmezése következtében nem képesek a kultúra történetét a maga egészében megragadni.

E. A. Pogoszjan: Társadalmi-kulturális problémák a modern neofreudizmusban

Freud a maga tanítását nem mint filozófiai és szociológiai koncepciót dolgozta ki, hanem mint módszert az emberi pszichikum kutatására, abból a célból, hogy viselkedésének és patológikus megnyilvánulásainak magyarázatát adja. Műveiben számos olyan problémát vetett fel, melyeknek megoldása nagyjelentőségű a modern tudomány szempontjából. Kutatásai azonban egyoldalúak voltak, kizárólag lelkibetegek és gyerekek vizsgálatából indult ki, s a megfigyelt jelenségeket elszakította társadalmi környezetüktől, a külső világtól. A pszichikai jelenségeket vagy önmagukból vagy az ember biológiai lényegéből akarta levezetni.

A cikk a freudi pszichoanalízis további sorsát vizsgálja, azt a jelenséget, hogy Freud pszichológiájából a neofreudisták szociológiai tanítást csináltak. A neofreudizmus a nyugati kultúra válságának problémáját szeretné a freudi elmélet alapján megoldani. Trilling szerint például a modern kultúra az ember számára elsőrendű tényezővé vált, amelyhez alkalmazkodnia kell, s ezáltal fokozatosan elveszti „én”-jét. Az ilyen kulturális konformizmus egyetlen ellenszere, ha felismerjük, hogy az emberi lényeg nem kulturális, hanem biológiai jellegű, amit elsőnek Freud tárt fel. Ahhoz, hogy az ember megtalálja önmagát, Alexander szerint el kell vetnie szociális-kulturális előítéleteit, amelyek jelenleg személyes viselkedését befolyásolják. Ennek legfőbb akadályá az univerzális állam, melynek legkiteljesedettebb formái a szocialista államok. A neofreudista szociológia ezen a ponton a „nyugati demokrácia” nyílt propagandistájává válik.

Egy másik neofreudista, Hacker azt igyekszik bizonyítani, hogy a freudizmus és a marxizmus korunk két forradalmi elmélete, közös vonásuk, hogy fel akarják szabadítani az embert a fennálló társadalmi rend megváltoztatásával. Csakhogy a marxizmus megfeleltek a személyiségről, kizárólag a társadalmi viszonyokból indul ki, s ezért sokkal kevésbé tökéletes, mint a freudizmus. Az emberi személyiség problémáját — mint Marcuse írja — nem érthetjük meg a társadalmi viszonyokból kiindulva. Csak az irracionális biológiai ösztönök — a szexuális ösztön és a romboló ösztön — adhatnak magyarázatot a személyiség cselekedeteit illetően.

A cikkíró rámutat arra, hogy az irracionalista neofreudista szociológia nem jelenti Freud tanításainak meghamisítását, a neofreudisták csupán annak következetes végigvitelére szorítkoznak. Freud tanítása

az irracionális tudatalatti ösztönök hatására cselekvő tömegről logikusan vezetett el a modern neofreudisták szociológiai tanaihoz. Befejezésül kifejti a szerző, hogy a társadalmi jelenségeket csak a marxizmus tanításai magyarázzák helyesen, kimutatva, hogy az emberi társadalomban a tudatos cselekvés egyre inkább legyőzi az ösztönöst, az embert éppen az emeli ki az állatvilágból, hogy célszerűen cselekszik. Az emberi tudatot, amely a célszerű cselekvést lehetővé teszi, a társadalmi munkavégzés alakította ki. A személyiség felszabadításának útja nem a tudatalatti ösztönök szabadonengedése, hanem a kommunista társadalom megteremtése.

O. Sz. Kulagina, L. A. Kaluzsnyin, V. V. Ivanov: A gépi fordítás kulturális jelentősége

A beszélt nyelv csak egyike azoknak a lehetséges jelrendszereknek, amelyeket az emberiség felhasználhat a környező világról alkotott tudásának átadására, megőrzésére és felhalmozására. Az antropológia adatai azt bizonyítják, hogy az ember szellemi képességei a legutóbbi néhány ezer évben nem változtak. Így a civilizáció mai szintjének és egyre gyorsuló tempójának okát a tapasztalatok nemzedékről nemzedékre történő felhalmozódásában kell keresnünk, az információ átadási és megőrzési eszközeinek fejlődésében. Korunk a tudományos információ új szintjének kialakítását követeli meg. A cikkírók az emberiség történetében az információk átadásának és megőrzésének három fokát különböztetik meg: az ősközösségi társadalomban a *szóbeli* közlés, az osztálytársadalom kialakulásától a kapitalizmus kialakulásáig az írásbeliség, az újkorban pedig a nyomtatott írás jelenti az információ korszerű eszközét.

A modern tudomány elválaszthatatlan kapcsolatban áll a könyvnyomtatással, azette lehetővé a tudomány mérhetetlen növekedését, viszont új nehézségeket teremtett: az információ mai szintje egyre kevésbé felel meg a korszerű követelményeknek. Egyesek szerint könnyebb és olcsóbb valamely tudományos kísérletet újból elvégezni, mint összegyűjteni és feldolgozni a rá vonatkozó irodalmat. A tudományos folyóiratok száma jelenleg százazrekre rúg. Szükség volt ún. referens folyóiratok megindítására, s a közeljövőben ezeket is referensfolyóiratoknak kell ismertetniük. Ugyanilyen nehézségek merülnek fel a könyvtári információ vonalán is. Súlyos probléma a tudományos irodalom soknyelvűsége. Ma már számos olyan nyelven jelennek meg tudományos munkák, amelyek a kutatók többsége számára hozzáférhetetlenek. For-

dítók alkalmazása nemcsak megdrágítja a munkát, hanem komoly idővesztést is eredményez. Ennek a problémának a megoldására a gyorsműködésű automatikus számológépek hivatottak, amelyeket az utóbbi időben már fordítástechnikában is alkalmazni kezdenek.

A továbbiakban a cikkírók a fordítás-technika elvi problémáival foglalkoznak, azzal a kérdéssel, hogy milyen szerepet kell játszania az embernek a gépi fordítás megvalósításában (speciális szótárak elkészítése, a fordítás algoritmusának kidolgozása, a szöveg utószerkesztése). Leírja a cikk a fordítógépek működésének elvi sémáját, s példákat hoz franciából oroszra gépileg fordított szövegekből.

Elemzi a cikk azokat a nyelvészeti és nyelvfilozófiai problémákat, amelyeknek

megoldása az egyes tudományok számára alkalmas formalizált nyelvek kialakítását elősegítheti. Itt elsősorban a nyelv invariáns logikai struktúrájának kidolgozása játszik szerepet, amely független a konkrét nyelvi megjelenéstől. A gépi fordítás kérdéseinek kutatása elkerülhetetlenül a szemiotika problémáinak — a jelek általános elméletének tanulmányozásához vezet.

Végezetül felvetik a szerzők, hogy az elektronikus gépek további fejlődése és a speciális jelrendszerek, „információs nyelvek” kialakítása megteremtheti az automatikus információs hálózatot, amelynek gépei kívánságra egy bizonyos tudományos probléma terén felhalmazott adatokat és elgondolásokat a kutatók rendelkezésére bocsátják.

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE 1961. 4. SZÁM

G. Redlow, H. Ullrich:

A marxizmus—leninizmus ideológiai offenzívája Németországban

A Szociáldemokrata Párt és Kommunista Párt Szocialista Egységpárttá való egyesülésének történelmi ténye döntő előfeltétele volt a Német Demokratikus Köztársaság, az első német munkás-paraszti hatalom megteremtésének és a szocializmus sikeres építésének. A német történelemnek ez a legnagyobb forradalma elválaszthatatlan egységet alkot a marxista—leninista ideológia győzelmével.

A szerzők a továbbiakban az ideológiai harc feltételeivel és szükségszerűségével foglalkoznak.

A szocialista világrendszer létrejötte a világtörténelem minőségileg új szakaszát jelenti, egyben meghatározza az ideológiai harc új feltételeit és feladatait.

A marxista ideológia egyre mélyrehatóbb győzelme nemcsak a szocializmust építő országokban, hanem a kapitalista országokban is hozzátartozik korunk jellegzetességeihez. Ez a folyamat azonban nem automatikus és spontán, hanem állandó harcban megy végbe a polgári ideológia minden lehetséges formájával, mindenekelőtt az antikommunizmussal szemben.

A szocializmus-kommunizmus világméretben való győzelmének korszakában milyen feladatok állnak az ideológiai munka előterében — teszik fel a kérdést.

A párt feladata a propagandamunka terén a kapitalista országokban elsősorban annak bebizonyítása és tudatosítása, hogy a kommunizmus megszabadítja az emberiséget a háború rémétől, és biztosítja a tartós békét, az imperialista elnyomástól és

kizsákmányolástól, a munkanélküliségtől és nyomortól való megszabadulást. A gazdasági válságoktól való megszabadulás az egész gazdaság produktivitását, a személyiség kibontakozását, korlátlan tudományos fejlődést stb. jelent.

A kommunizmus ideológiai offenzívájának eszmei tartalma a szocialista országokban meghatározott jegyekkel bővül (pl. a szocialista embertípusért folytatott harc).

A modern polgári ideológia krízisét tárgyalva a szerzők rámutatnak, mennyire hamis — amint ezt a burzsoá filozófusok teszik — az emberiség „krízistudatáról” beszélni; krízistudatról csak az uralkodó monopolkapitalista osztály körein belül lehet szó.

A nyugatnémet polgári filozófián belül egyre inkább a teológia, az antikommunizmus és az irracionális válnak a fő irányzatokká. A burzsoá ideológia jellemző vonása a társadalom objektív gazdasági törvényeinek, különösen a német fejlődés törvényszerűségeinek leplezése, meghamisítása és misztifikálása.

A továbbiakban a szerzők részletesen elemzik azokat a feladatokat, amelyek a nyugatnémet klerikalizmus és antikommunizmus nyílt előretörésével kapcsolatban a német kommunista ideológusokra hárulnak.

A haladó nemzeti hagyományok pontos körülhatárolása, a nemzeti eszmék marxista—leninista elemzése a marxista filozófusok döntő feladata. A nemzeti hagyományok értékelésének és felhasználásának szektás és revizionista torzításával szemben a szerzők kiemelik e hagyományok szerepét a marxista világnézet kialakításáért vívott harcban.

H. Hörz: A munka új társadalmi jellege és a szocialista munkaerőkölcsre való nevelés

A szerző cikkében a témának elsősorban azokkal az aspektusaival foglalkozik, amelyek az NDK-ban a gyakorlati politikai és propagandamunkában nap mint nap felmerülnek.

A termelőeszközök népi tulajdonának és az új termelési viszonyoknak megteremtésével objektíve megvalósult a munka új jellege. A munka többé nem önmagáért való munka, hanem elsősorban a társadalomért végzett munka, amely közvetlenül társadalmi jellegre tett szert.

A munkához való viszony a munka új jellegének megfelelően azonban nem alakul ki spontánul, hanem a nevelés és önművelés hosszadalmas, konfliktusos folyamatában, harcban a régi gondolkodásmód maradványaival és a visszahúzó szokásokkal szemben — ahogy erre az NDK munkatörvénykönyv tervezete is rámutat.

A továbbiakban a szerző vitatkozik azokkal a nézetekkel, amelyek abszolútizálják a jól végzett munka és a szocialista munkanormák alapján végzett munka különbségét.

Hangsúlyozza és a szocialista brigádok példáján bemutatja, hogy a szocialista munkaerőkölcs nem hirtelen, hanem egyes minőségi ugrások által jön létre.

Az új munkaerőkölcs kritériuma nem a kötelességszerűen végzett munka, hanem a képességeknek megfelelő erkölcsi kötelességtudat a feladatok teljesítésével kapcsolatban.

A szocialista munkaerőkölcsre való nevelés nemcsak a társadalmi szervezetek ügye, hanem elsődlegesen a gazdasági funk-

cionáriusoké. A gazdasági funkcionáriusok ma még többnyire csak a termelés szervezési oldaláért érznek felelősséget, és azt tartják, hogy a kulturális és politikai nevelőmunkát a párt és tömegszervezeti funkcionáriusoknak kell folytatniuk.

A szerző a cikk második részében a dolgozó nők problémáival, ezen belül azokkal az egyes gátló körülményekkel foglalkozik, amelyek akadályozzák a nők szocialista munkaerőkölcsének kifejlődését. Az egyik ilyen gátló tényező pl. a minőségi női munka formális és nem valóságos elismerése, amely elméleti zavart tükröz. Walter Ulbricht rámutatott, hogy a magasabb képesítésű női munka fontosságának el nem ismerése a marxizmus női egyenjogúságról vallott elvének gyakorlati tagadása. Egy másik, a dolgozó nők fejlődését gátló felfogás szerint a nőknek csak átmenetileg, pénzkeresés miatt kell résztvenniük a termelésben. Ezt a hamis elvet támasztják alá gyakorlatilag azok a funkcionáriusok is, akik a férjes és gyerekes nőket nem helyezik magasabb munkakörbe, nehogy gyermekük betegsége miatti elmaradásuk kiesést, fennakadást okozzon a termelésben. Itt kifejti a szerző, hogy a funkcionáriusok feladata éppen az volna, hogy a kvalifikációval a nők fejlődését meggyorsítsák. A magasán kvalifikált munka által jutnak el a nők ahhoz a felismeréshez, hogy a férfiakkal egyenrangúak, hogy azonos lehetőségeik vannak, ezáltal tudják felismerni, hogy a munka szabadítja fel őket, hogy a munka által lesznek a társadalom teljesértékű tagjai.

A kérdés megoldása egyrésztől meg kívánja a nők szerepének tisztázását a szocializmusban, másrészt gyakorlati intézkedéseket követel.

H. Korch: Megjegyzések a determinizmus fogalmához

Miután a szerző kifejti álláspontját a determinizmus és kauzalitás probléma centrális jelentőségéről a filozófia történetének fejlődésében, rátér annak bizonyítására, hogy a determinizmus mint általánosság, mint általános törvényszerűség jelentkezik.

Vitába száll azokkal a természettudósok között elterjedt legtipikusabb nézetekkel, melyek a determinizmust tagadják. Ilyen tipikus felfogás jelentkezik a materialista orientációjú természettudósok közül G. Hebernél. A nézet lényege, hogy a determi-

nizmus történelmileg túlhaladott, és a modern természettudomány megismerésének többé nem megfelelő gondolkodásmód. Oly módon próbálja a kauzalitás elvét megszilárdítani, hogy eközben feladja a determinizmus elvét. E véleményt a természettudósok általában a quantummechanikára, különösen pedig a hullám-korpuszkula dualizmusra alapozzák. A klasszikus fizika e fogalmai nem pontos visszatükrözései az elemi részecskéeknek. Ebből adódik a következtetés, hogy az ezekkel a fogalmakkal összefüggő determinizmus-fogalom csak átmeneti stádiuma az emberi megismerésnek. Eszerint a kauzalitás fejezi ki fogalmi síkon

a jelenségek egyetemes anyagi meghatározottságait, és a determinizmus mint speciálisabb és túlhaladottabb fogalom kezelhető. Ez a felfogás lényegét tekintve tagadja a determinizmus elvének általános érvényűségét.

A szerző a továbbiakban a determinizmus fogalmának meghatározásával kapcsolatos problémákkal foglalkozik. Az egész kérdés általános jellegének megfelelően a meghatározásnak is általánosnak kell lennie. A determinizmus fogalmának lényeges tartalma az a filozófiai felfogás, hogy a világ minden jelensége és folyamata egymást feltételezi, és oksági egymásutánban összefügg. A determinizmus elismerése a maga általános formájában tartalmazza az oksági elv elismerését is.

Gyakran helytelenül fogalmazzák meg a kauzalitás elvet. Tautologikus a szerző szerint a definíció, hogy minden okozatnak oka van, vagy nincs okozat ok nélkül. A kauzalitás elvet ezáltal nem támasztják alá, hanem jóval inkább azzal, hogy minden a világon ok és okozat. Az általános kauzalitásról vallott meggyőződés a determinizmus álláspontja is. A determinizmus szűkszerű alapja a tudománynak, mert a tudomány nem korlátozódik a folyamatok fenomenológiai leírására, hanem felteszi a miért kérdését.

A determinizmus történelmileg változó formájával, a tudományos haladással egybehangzó változásaival kapcsolatban leszögezi a szerző, hogy a dialektikus materializmus a determinizmust még szigorúbban és konzekvensebben átveszi, mint a mechanikus vagy a természettudományos materializmus.

A determinizmus Laplace-i felfogása történelmileg túlhaladott, és minden kísérlet ennek megtartására a modern fizikában konzervatív metodikai álláspontot jelent. Azonban a Laplace-i elvek történelmi szerepét nem lehet elvitatni; lényeges tartalma is felhasználható az indeterminizmussal szemben. A Laplace-i mechanikus determinizmus túlhaladásának az az interpretációja nem helytálló, mely szerint ez a túlhaladás csak a quantummechanika létrejöttével kezdődik. Ez a folyamat a fizika fejlődésével a XIX. században indult meg, s ebben szerepet játszott a marxista filozófia.

A cikk második részében a szerző a determinizmus és az előremeghatározhatóság (Voraussagbarkeit) problémáival foglalkozik.

Részletesen elemzi a determinizmus és az előremeghatározhatóság kapcsolatát a klasszikus fizika elvein keresztül, továbbá M. Planck meghatározásának nehézségeit. Vitába száll Planck azon állításával, hogy

egyetlen esetben sem lehetséges egy fizikai eseményt pontosan előre megmondani. Itt az abszolút és relatív igazság viszonyáról van szó, és a Planck-féle definíció, a pontosság követelménye, nem jelenthet érvet a determinizmus ellen.

A természettudósok spontán meggyőződése a determinizmus és előrejelezhetőség azonosságáról a pozitívizmus filozófiai álláspontjává változott. Így a pozitívizmus szerint a determinizmus elvetése pusztán annyit jelent, hogy megállapítják egy előírás használhatatlanságát.

A továbbiakban a szerző a koppenhágai iskola filozófiai álláspontját bírálja. Schlick és Heisenberg, majd a fizikai idealizmus másik képviselője, M. Bohr indeterminisztikus elveit ismerteti. Azt a meggyőződést, hogy a klasszikus mechanika szilárd támaszát alkotó determinizmus egy szükség-szerű gondolkodásforma, Bohr mint egy metafizikus ideált jellemzi. A stabilitás és instabilitás kritériumainak meghatározásával kapcsolatban Bohr kijelenti, hogy a mechanikára az instabilitás érvényes, következképpen a mechanika is indeterminisztikus. Bohr tehát elvileg kifejti, hogy az indeterminizmus nemcsak a kvantumfizika különös elve, hanem univerzális adottság. A szerző a dialektikus materializmus álláspontját kifejtve rámutat, hogy az előrejelezhetőség és előremeghatározhatóság problémája a világ megismerhetőségének és az előrelátásnak a problémája, míg a kauzalitás és determináltság az anyagi világ struktúrája, függetlenül a megismerhető szubjektumtól.

A determinizmus és előrejelezhetőség azonosságának alapeszméje nemcsak a pozitívizmus sajátossága, hanem a szubjektív idealista filozófiáé is, amely megmutatkozik azokban a kijelentésekben is, melyek szerint pl. a kauzalitás logikai vagy funkcionális viszony stb.

A kauzalitás és előremeghatározhatóság nem ugyanaz, azonban az összefüggést fel kell tárnunk közöttük. Ez az összefüggés, szemben a Planck-féle megállapítással így fogalmazható meg helyesen: egy esemény akkor mondható meg előre bizonyossággal, ha kauzálisan meghatározott. A fogalmak felcserélésének logikai hibáját követik el azok, akik azon az alapon vetik el a determinizmust, hogy az úgynevezett előremeghatározhatóság kritériuma nem teljesül.

A szerző az objektív valóság meghatározottságának és az előre meghatározhatóság ismeretelméleti kategóriájának felcserélését bírálva megállapítja, hogy ez az álláspont a valóságos problémát csak félretolja, és tarthatatlan konzekvenciához vezet.

Kibernetika — filozófia — társadalom

Az Einheit szerkesztőségének tudományos tanácskozásáról

Az Einheit szerkesztősége 1961. április 14-én tudományos tanácskozást tartott a kibernetika kérdéseiről a különböző szak-tudományok képviselőivel.

A tanácskozás célja az NDK-ban folyó kibernetikai kutatás fejlődésének elősegítése, jelenlegi visszamaradottságának megszüntetése. A tanácskozás téziseit G. Klaus készítette el és ebben meghatározta a kibernetika tárgyát. Eszerint a kibernetika a dinamikus önszabályozó és önstabilizáló rendszerek elmélete. A tárgymeghatározás során G. Klaus hangsúlyozza a kibernetika dialektikus jellegét.

A különböző hozzászólások hangsúlyozták a kibernetikai kérdések és az életműködés problémáinak közös vonásait. Többen foglalkoztak azzal a kibernetikai kutatásokban fontos szerepet játszó kérdéssel: hogyan megy végbe mennyiségi változások által egy minőségi változás egyik szisztémátípusból a másikba.

A résztvevők komoly figyelmet szenteltek a kibernetikai rendszer és az információelmélet kérdéseinek, ezek általános fogalmi megragadásának. Felléptek az olyan tendenciákkal szemben, amelyek a kibernetikát az elektronikával akarják azonosítani, valamint azokkal szemben, akik abból a tényből, hogy a kibernetika az elektronika alapja, azt a téves következtetést vonták le, hogy a kibernetikát nem lehet gazdasági és biológiai problémákra alkalmazni. Ugyanakkor rámutattak arra, melyek azok a vonatkozások, amelyekben a kibernetika kapcsolatban áll a számológépekkel, és hangsúlyozták, hogy a kibernetika a matematikai, technikai, biológiai, pszichológiai és ökonómiai kutatások alapján keletkezett.

A kibernetikai rendszer három fő sajátosságán belül a rendszer objektivitását hangsúlyozzák a hozzászólók. (E három fő sajátosság: 1. a rendszer funkciója az irányítás, szabályozás és stabilizálás, 2. objektív reálisan létezik, 3. létezik függetlenül attól, hogy technikai vagy organikus emberi eszköz által realizálódik.) A kibernetikai rendszer tárgya éppúgy a valóság általános formái és viszonyai, mint a matematikáé — amint Engels ezt az utóbbi vonatkozásban megállapította.

Részletesen foglalkoztak az értekezlet résztvevői a kibernetikai modell jelentőségével az egyes tudományok számára, továbbá a kibernetika és a matematika alkalmazásával az egyes tudományokban.

A kibernetika és ökonómia viszonyával kapcsolatban a fő kérdés az volt, mennyiben alkalmazhatók a kibernetika absztrakciói az ökonómiai modellre? Egyes résztvevők kétségbevonták a kibernetika alkalmazási lehetőségét az ökonómiában, mert ott nem adható meg az önszabályozás és önstabilizálás. E felfogással szemben Havemann részletesen fejtegette, hogy a rendszert nem helyes örökké stabilként és megszüntethetetlenként értelmezni. A rendszernek, melyet mesterségesen hoztak létre, csak relatív stabilitása van, és nem helyes az az ellenvetés, hogy a kapitalizmusra, instabilitása miatt, nem lehet kibernetikai analízist alkalmazni. Az önszabályozás és önstabilitás fogalmainak a gazdasági rendszerre való alkalmazása nem jelenti azt, hogy a gazdasági folyamatok önmagukban, a spontaneitás értelmében mennek végbe. Az önszabályozás és önstabilitás csupán azt jelenti, hogy az illető rendszerben vannak erők, melyek hatása által a rendszer szabályozódik és stabilizálódik. Ezek az erők lehetnek spontánul hatók és tudatosan hatók.

A társadalmi rendszer és a társadalmi rendszer fejlődése stabilitásával összefüggésben nagyon fontos az a kérdés, milyen arányban álljanak a különböző termelési ágak, hogy ez az arány a lehetőségekhez képest harmonikusan fejlődést biztosítson az egész társadalmi forma számára.

A résztvevők felvetették azt a kérdést, milyen perspektívái vannak a marxista ökonómiaira való alkalmazás terén a kibernetikai kutatásoknak és a matematikai módszereknek.

A kibernetika és a filozófia kapcsolát tárgyalva megvitatták azt a kérdést, milyen absztrakciós fokon állnak a kibernetika és a matematika és hogyan viszonyul ez a két tudomány ebben a vonatkozásban a filozófiához.

Az az álláspont alakult ki, hogy abban az esetben, ha a kibernetikát nem mint szaktudományt fognánk fel, nem lenne lehetőség a filozófiától való elhatárolására, s az a veszély merülne fel, hogy a szaktudományokból filozófiát csinálnánk, ahogy ezt az energetizmus tette. A G. Klaus által beterjesztett tézisek a filozófia és kibernetika viszonyával kapcsolatban hangsúlyozzák, hogy a kibernetika nem mondhat le a filozófia segítségéről. A filozófiának kell a világnézeti konzekvenciákat levonni a kibernetika fejlődéséből.

A kibernetika és mechanikus materializmus viszonyára vonatkozóan a résztvevők hangsúlyozták, hogy a kibernetika

lényegét tekintve nem teszi lehetővé egy új mechanikus materializmus keletkezését. Ez azért sem lehetséges, mert a véletlen és szükségyszerű egységének tana éppúgy tartó oszlopa a kibernetikának, mint a marxista dialektikának.

A kibernetika és a társadalmi gyakorlat kapcsolatát vizsgálva az értekezéslet mindenekelőtt arra mutatott rá, hogy a kibernetika legfőbb jelentősége az automatizálásra gyakorolt közvetlen hatásában áll.

RINASCITA 1961. 4. SZÁM

Palmiro Togliatti: A szocializmusról és a demokráciáról

Időszerű kérdések által kiváltott, polemizáló cikk, amely az olasz munkásmozgalom elvi vitáiban próbálja eligazítani az olvasót.

Egyes burzsoá elméletek szerint a mai társadalom nem tagozódik osztályokra. Ez a megtévesztő tanítás azért terjedhetett el bizonyos fokig a dolgozók körében, mert az olasz monopolkapitalista nagyburzsoázia — az adott társadalmi körülmények között — csupán álcázva, bizonyos demokratikus külsőségek között gyakorolhatja osztálydiktatúráját.

E látszat alapján és megfelelő körültekintés hiányában egyesek azt a téves következtetést vonták le és vallják még ma is, hogy a demokrácia a nyugati társadalmak sajátja, valami sajátos, a kapitalizmushoz kötött forma. Pedig ez csupán olyan látszat, ami főleg a gyarmattartó országokat, azok belső viszonyait jellemzi, míg más országokban ez is alig van meg, vagy teljességgel hiányzik. Ahol tényleg vannak bizonyos demokratikus vívmányok, ott sem a kapitalizmus lényegéből, hagyományából nőttek ki, hanem éppen a munkáosztály harcainak eredményeként születtek. A demokrácia mindenekelőtt a szocializmus vejejárója.

Olaszországban is van bizonyos látszatdemokrácia mind a gazdasági, mind a politikai életben. Csakhogy a kulcspozíciókat jelentő intézmények (részvénytársaságok, bankok, ipari monopóliumok) tanácsai nem demokratikus, hanem a tőkésnek — a mezőgazdaságban a nagybirtokosnak — megfelelő intézkedéseket hoznak. Az alkotmány demokratizmusa sem realizálódhat, főleg mióta a haladó pártok képviselői kikerültek a kormányból. Fontos intézkedések egész sora születik anélkül,

hogy a parlament tudna róla. Semmiféle törekvés sem irányul a nagyarányú korrupció megakadályozására. A demokratizmus érvényesítése céljából egyedül a munkáspártok gyakorolnak bizonyos nyomást az uralkodó osztályra.

Az igazi demokrácia kezdetét majd a haladó erők uralomra jutása fogja jelenteni. Csak a proletariátus hatalma szélesítheti ki teljes mértékben a demokráciát. A szocialista demokrácia — tartalmát tekintve — azonos lesz azzal, amely már megvalósult a Szovjetunióban és a népi demokráciákban, formája azonban más is lehet, mivel ez az egyes országok konkrét körülményeitől függ. Hiába próbálja félreaggyarazni Francesco de Martino a demokrácia és osztályuralom viszonyáról, a demokratizmusnak a centralizált gazdasági élet mellett való érvényesüléséről és a tudatosságnak a forradalmakban betöltött szerepéről szóló kommunista tanítást, ezek helyessége már régen beigazolódott.

A Szovjetunióban elkövetett és a XX. kongresszus által önbírálat formájában feltárt hibák valóban azt mutatják — és erre már Lenin rámutatott! —, hogy néha a szocializmus körülményei között is csorba eshet a demokratizmuson. A történelemből levonható és eltúlzott következtetéseket egyesek — elsősorban Nenni — arra akarták felhasználni, hogy a nyugati országok kommunistáiban bizalmatlanságot ébresszenek a szovjet példa iránt és ily módon aláássák a világ proletár- és munkáspártjainak egységét. Előrelátható, hogy a most fennálló két tábor országainak szocialista fejlődése nem ugyanazt a pályát fogja befutni, ez azonban távolról sem jelentheti azt, hogy nincs szükség a két tábor kommunistáinak szoros összefogására. A szocializmusért és a demokráciáért vívott harcot éppen ez az egység fogja eredményesebbé tenni.

André Lazos: Hérakleitosz (töredékek) és F. Engels (Ludwig Feuerbach) párhuzamos olvasásakor

A folyóirat 94. száma „A racionális gondolkodás kezdeteiről” címmel közölt cikket. Lazos írása hozzászólás a kérdéshez.

A szerző a herakleitosi filozófiával kapcsolatos problémákat Engels Feuerbach-jának elvi tételei segítségével próbálja megoldani s minden kérdésben Engels e művét hívja segítségül. — Mindenekelőtt fölteszi a kérdést: Hérakleitosz filozófiája rendszernek vagy módszernek nevezhető-e. Véleménye szerint Hérakleitosz filozófiájában nem azért nem láthatunk rendszert, mert töredékek maradtak fenn, hanem azért, mert Hérakleitosz filozófiájában nincs semmiféle spekulatív konstrukció. Ez a filozófia ugyanakkor mai értelemben vett módszernek sem nevezhető, hanem sokkal inkább bevezetés. Ez a bevezetés Hérakleitosz idejében a módszer szerepét töltötte be.

Ismeretelméletileg Hérakleitosz filozófiájának legfontosabb kérdése a lét és a tudat viszonya. Ez a töredékek alapján sehol sem nevezhető teljesen megoldottnak. A mai olvasónak szembevetünk Hérakleitosz ingadozása a materializmus és az idealizmus közt, pontosabban szólva materialista és preidealista megállapításai. Hérakleitosz ugyanis egy sor materialista megállapítás mellett a megismerésre vonatkozólag más jellegű megállapításokat is tesz. Így például egy töredéke arról beszél, hogy az igazság mindentől függetlenül, s az emberi szellemen túl is létezik. Ez a gondolat a platonai idealizmus irányzatát készíti elő.

A cikkíró ezután rámutat Hérakleitosz dialektikájának korlátaira és egyes ingadozásaira a metafizika és a dialektika közt. Hérakleitosz ugyanis egyes töredékek szerint a szükségszerűséget metafizikusan értelmezte és a véletlen objektivitását tagadta. Ilyen metafizikus értelmű egyes esetekben a metron kifejezés, amelyet Hérakleitosz a tökéletesen szabályos, egyforma, örökös ismétlődés értelmében használ. Metafizikus Hérakleitosz tanítása a dolgok örök körforgásáról is. A cikkíró szerint nem véletlen, hogy Hérakleitosz a világegyetemmel kapcsolatban szívésében használja a kozmosz kifejezést, amely a jelenségek térbeli együttesére utal, mint az ioniaiak physis kifejezését, amely a természet időbeliségét is érzékelteti. A cikkíró szerint Hérakleitosz örök tüze, amely a valóság lényege, nem igazán örök, hanem inkább időtlen, időn kívüli.

A cikkíró szerint Hérakleitosz metafizikus tendenciái materializmusának fogyatékságaiából származnak. Hérakleitosztól természetesen számos olyan töredéket ismerünk, amelyek materialista dialektikára mutatnak (pl. a szükségszerű és a véletlen összekapcsolása). A cikk megállapítása szerint azonban a herakleitosi dialektikát a dialektikus materializmustól az választja el, hogy Hérakleitosznál az ellentétes kategóriák, mint az anyag és a szellem, a szükségszerű és a véletlen, csak szembe vannak állítva egymással, de ellentétük lényege, összefüggésük nincs feltárva. A mi értelmünkben vett kategóriákról nem is beszélhetünk Hérakleitosznál. Mindezt a cikk szerzője szerint azt bizonyítja, hogy a formális logika előfeltétele a dialektikus logika kialakulásának.

Hérakleitosz után elkezdődött a görög filozófiában a formális logika és ezzel együtt az idealista filozófia. A görög filozófia nem tudott túljutni Hérakleitosz spontán dialektikáján. Platón a materializmus teljes kiküszöbölésével akarta megmenteni a dialektikát, de így csak egy új metafizikát sikerült teremtenie.

A cikk ezután Hérakleitosz viszonyát tárgyalja a valláshoz. A vallási misztériumok hagyományából vagy méginkább a népi mitológiából Hérakleitosz átvett bizonyos spontán dialektikus elemeket, de pusztán ezekből nem lehet filozófiáját magyarázni. Hérakleitosz materialista irányzata ugyanis egyes megfogalmazásainak zavarossága és következetlensége ellenére is nyilvánvaló. Hérakleitosz beszél ugyan isten létéről, de isten nem valami természetfelettit jelent nála, hanem a természeti törvény egyik neve csupán. A természetet nem tekinti az isteni teremtettség eredményének. Ez szerinte éppolyan elképzelhetetlen, mint az, hogy a természetet az ember teremtette volna. Mitológia-ellenességére jellemző, hogy istene merőben absztrakt.

A cikkíró szerint Hérakleitosz a hagyományos népi mitológia dialektikus képzeinek felhasználásával alakította ki kevésbé naiv, materialistább és racionálisabb gondolkodásmódját, dialektikáját. A racionális világmagyarázatnak Hérakleitosznál társadalmi oka is volt, mert, mint a kínaiaknál is, a görög társadalomban is, az arisztokraták, látva, hogy az új társadalmi erők megrendítik istenek által garantált uralmukat, racionális s dialektikus világmagyarázatra töreksenek a mitológiával szemben. Hérakleitosz dialektikája lényegében vallás- és mitológia-ellenes volt, és

ezt, amint már Arisztotelész is megállapította, a miletosziak készítettek elő.

Jean Boulrier-Fraissinet: Bizalmatlanság és a racionális gondolkodás

A cikk hozzászólás a racionális gondolkodás kezdeteiről címmel közölt íráshoz. A szerző megállapítja, hogy az általános felfogás szerint a tudomány a természet autonómiájába és determinizmusába vetett bizalmon alapul. Ő maga azt a feladatot tűzte ki, hogy a természettel szembeni bizalmatlanság szerepét vizsgálja a tudomány kialakulásában. Ez a bizalmatlanság természetesen dialektikus egységet alkot a természettel szembeni bizalommal. Mindenekelőtt megállapítja, hogy a munka, a technika azon alapul, hogy az ember a természetet nem jótékony gondviselőjének tekinti. A mágia is tartalmaz bizalmatlanságot a természettel szemben, amelyet mágiikus eljárásokkal akar befolyásolni. A racionális gondolkodás bizalmatlan a természettel, amennyiben ez nem spontán módon alkalmazkodik az ember kívánságához, de nem bizalmatlan azzal szemben, hogy a természetnek az embertől függetlenül van belső törvényszerűsége. A természettel szembeni bizalmatlanságból s abból, hogy ez rákényszeríti az embert a jelenségek alaposabb megfigyelésére, újra, magasabb fokon, létrejön a bizalom a természettel szemben. A racionális gondolkodás válságokon át fejlődik, amikor a természet váratlan, megmagyarázhatatlannak tűnő jelenségeket ad fel talányul az embernek. Az ilyen válságok idején a vallásos magyarázat próbálja helyettesíteni a racionálíst. A szerző számos példát hoz erre, főleg a hindu mitológiából, s bebizonyítja, hogy a vallás nem elégszik meg az olyan általános jelenségek ál-magyarázatával, amelyeket a tudomány még nem magyarázott meg, hanem az ideiglenesen nyitvahagyott tudományos kérdéseket is felhasználja.

A szerző ezután számos, főleg hindu mitológiai példát hoz arra, hogy a mitológia a tudományos eredményeket és ismereteket eltorzítja a maga konstrukciói érdekében. Így alakultak ki a buddhista mitológia szent számai Buddha életével kapcsolatban.

A természettel szembeni bizalmatlanság után a szerző az egyes emberekkel szembeni bizalmatlanság szerepének vizsgálatába kezd, megállapítja, hogy a vallás, szemben az Európában általánosan elfogadott értelemmel, nem elsősorban istenben való hitet jelent, hanem egyes emberekben való bizalmat, akiket titkos igazságok leteleményesének tekint. A racionalizmus

éppen bizonyos emberek iránti bizalmatlanságot is jelent. Ebből nem lehet levezetni természetesen a racionális gondolkodást, de a racionális gondolkodásnak ez az aspektusa sem elhanyagolható. A szerző állításának bizonyítására a példákat ismét főleg a hindu mitológiából veszi. E mitológia alapján leírja, hogy a királyokba, papokba vetett bizalmat a vallás még a saját balsikereit felhasználva is erősíteni igyekezett.

Az emberekben való bizalmatlanság és a racionális gondolkodás összefüggése, amint a szerző ismét hindu mitológiai példákkal bizonyítja, az uralkodó osztály politikai fejlődésében is megmutatkozik. Az uralkodó osztály módszeres politikája, amely a tömegekben való bizalmatlanságon alapul, a racionális gondolkodás feltűnését jelzi.

Végül a szerző a vallásnak önmagával szemben táplált bizalmatlanságával foglalkozik, mint a racionális gondolkodás forrásával. M. Dambuyant vitaindító cikkében azt írja, hogy a vallás antropocentrizmusa akadályt jelent a racionális gondolkodás objektivitása számára. A szerző ezzel szemben arra hívja fel a figyelmet, hogy ennél veszedelmesebb a vallásnak az az eljárása, amellyel utánozza az értelmet. Mindenekelőtt az utánzás az objektivitás látszatát ölti az egyes ember szubjektív világmagyarázatával szemben. Az objektivitásnak ez az utánzása azonban nem igazi objektivitás, mert állandóan transzcendenciára hivatkozik. Ennek a transzcendenciának a megőrzése az objektivitás látszata segítségével a vallás legfontosabb feladata. Ezért a vallás a tudomány számára egyre nehezebben hozzáférhető területekre vonul vissza. Ez az oka annak, hogy ma a látszat szerint a vallás bensőségesse vált. Ez azt jelenti, hogy a fizika területéről a morális kérdések területére vonult vissza, mert ezeket könnyebben tudja a transzcendenciával összefüggésbe hozni. A szerző szerint a vallás visszavonulása az irracionalizmus irányába éppen azt bizonyítja, hogy az értelem a vallás mélyén is él, mert az értelem megköveteli, hogy újabb és újabb rendszereket alkosson szemben a tudomány eredményeivel. Ez magyarázza korunk vallásának ellentmondásos lényegét. Egyrészt ugyanis a XIX. század vége óta a vallás széles tömegeket veszített és megingott dogmáinak szilárdsága. Másrészt azonban megerősödött társadalmi struktúrája, és megsokszorozódtak a racionalizmus ellenes eszközei. A folyamat végül a szerző akaratára szerint nyilvánvalóan az értelem győzelméhez vezet, mert az irracionalizmus mind a társadalom, mind a gondolkodás számára teljesen haszontalanná vált.

A cikk Yvon Belaval: „Leibniz, Descartes kritikusa” című könyvével foglalkozik. A könyvet pontosságban, árnyaltságban, bizonyítóerőben nagyon értékesnek tartja. A cikk előbb részletesen ismerteti Yvon Belaval téziseit, majd néhány kritikai megjegyzést tesz.

Belaval szembeállítja Leibniz és Descartes filozófiáját. Descartes törekvése az volt, hogy megtisztítsa a gondolkodást a skolasztika képzeteitől. Descartes forradalmat hajtott végre az emberi gondolkodásban, de Belaval szerint ez a forradalom nem volt elég mélyreható és lényegében elszigetelt maradt. Leibniz Descartes-tal szemben megpróbálta az új tudomány fogalmait összekapcsolni a skolasztika régi fogalmaival, s Belaval megállapítása szerint a descartes-i filozófia nyitvahagyott problémáit lényegében megoldotta. Belaval ezután szembeállítja Leibniz és Descartes filozófiáját a leglényegesebb pontokban. A cikk szerzője kiemeli Belaval objektivitását a szembeállításban, és számos értékes megállapítását, noha leglényegesebb következtetéseivel nem ért egyet. Belaval hangsúlyozza, hogy szemben a descartes-i kételkedéssel, amely, mint egész filozófiai módszere, — lényegében szubjektív, Leibniz módszere objektív volt. Az objektivitás nevében támadta Leibniz a descartes-i intuíciót és az evidencia felfogást. Leibniz kritizálta a descartes-i intuíció passzivitását, diszkontinuitását és, amint Belaval különösen kiemeli, imaginatív, a geometria képszerűségéhez kötött voltát, noha éppen ellenkezik Descartes metafizikájának tételeivel.

Descartes és Leibniz módszerének különbségét Belaval a két filozófus matematikai felfogásának és metafizikájának különbségével magyarázza. Descartes matematikai módszerére jellemző a geometria elsőbbsége a számolással szemben. A descartes-i geometria, amely Belaval szerint filozófiai módszerének példája, az alakra támaszkodik, nem szünteti meg a képet, csak leegyszerűsíti. A geometriai látás a descartes-i intuíció mintaképe.

Belaval kiemeli, hogy Leibniz módszere a geometriával szemben a matematikai számításon alapul, és módszerében az operatív műveleteknek van nagy szerepe. Ezért, szemben Descartes statikusságával, Leibniz dinamikus. Módszerének célja egy tanítható eljárás kidolgozása. Ez a probléma Descartes módszerével nem megoldható.

Belaval ezután Leibniz és Descartes metafizikája közti különbséget fejtegeti.

Mind Leibniz, mind Descartes módszere egy-egy metafizikához kapcsolódik. Descartes szerint isten helyezte az emberekbe a logikai eszméket. Ezek a véges fokán abszolút érvényesek ugyan, de a descartes-i felfogásból következően az emberi értelem nem fordulhat minden tárgyhoz az abszolút megismerés igényével. Leibniz metafizikája szerint azonban az ész érvényességének nincs határa. Isten egy abszolút megérthető világot teremtett, amelyben a definíciók láncolata az ember számára mindent megismerhetővé tesz. Belaval szerint tehát Leibniz a világ megismerhetőségének problémáját, amelyet Descartes nem tudott megoldani, megoldotta.

Továbbá Belaval szerint Leibniz a descartes-i két szubsztancia problémáját is megoldotta. Ez a kérdés összefügg a két filozófus geometriájának és számfogalmának különbségével is. Descartes-nál az anyag a kiterjedés materializációja; lényegében csak a folytonos kiterjedés létezik. Leibniz metafizikája szerint a világ diszkrét egyedekből áll. E két felfogásból ered a két filozófus számfogalmának különbsége. Descartes-nál a folyamatos mennyiségből származik a szám mint közös mértékegység. Leibniz metafizikája készítette elő a számfogalmat. Belaval szerint a descartes-i matematika, érdemei ellenére, korlátozott értékű a leibnizhez viszonyítva. A végtelen kérdésében például Descartes mindössze megállapítja azt, hogy a végtelen folytonos, de a végtelen tényleges, dinamikus felfogásához csak a leibnizi differenciálszámítás jutott el.

Belaval megállapítása szerint a szubsztancia egységének problémáját Leibniz Descartes-tal szemben úgy oldotta meg, hogy a fizikai determinizmust összeegyeztette a világban uralkodó ésszel. A leibnizi tudat nem egy tőle teljesen idegen világot igazgat. Ennek bizonyítására Belaval kifejti, hogy Leibniznél a kauzalitás immánens, míg Descartes-nál a kauzalitás szabad teremtés műve.

A cikk szerzője ezután ellenvetéseket tesz Belaval könyvének megállapításaival szemben, mert a könyv mérlege túlságosan negatívan méri Descartes-ot, és azt állítja, hogy a descartes-i filozófia nyitvamaradt problémáit Leibniznek sikerült megoldania. A cikk szerzője ezt tagadja. A szubsztancia egységének kérdésében megállapítja, hogy Leibniznél csak a szubsztanciák közti vonatkozások alkotnak egységet, de nem maga a szubsztancia. A Descartes-féle intuíciós módszerrel szembeni kritikával kapcsolatban és azzal kapcsolatban, hogy e módszer alapján Belaval Descartes gondolkodását struktúra-nélkülinek nevezte, a

cikk szerzője kifejti, hogy Descartes-nál a kauzalitásnak általános érvényessége volt. Így Descartes a minőség objektivitását az arisztotelészi fizikával szemben tagadta. De azt állította, hogy az érzéki minőségek változásai oksági viszonyban vannak a testekben végbemenő változásokkal. A kauzalitás fontosságára mutat az a descartes-i megállapítás, mely szerint isten önmagának oka. A kauzalitás tehát olyan általános elv, amely a teremtés előtt is érvényben volt.

A cikk szerzője ezután a descartes-i filozófia tényleges megoldatlan problémáival és Leibniz tényleges kísérletével foglalkozik. Kétségbevonhatatlannak tartja Descartes érdemét abban, hogy a gondolkodást a skolasztika fogalmaitól megtisztította. A descartes-i filozófia tényleges problémája abban rejlik, hogy a mechanisztikus fizika túlságosan egyszerű logikáját alkalmazta a valóságra, s hogy idealista metafizikát dolgozott ki. Leibniz megpróbálta megszüntetni a két szubsztan-

cia különbözőségét; ez a kísérlet azonban nem sikerült. Nála ugyanis az anyag, a mozgás stb., csak „jól megalapozott jelenségek”, az általános szubsztancia kifejezései. Ha elfogadjuk istent és az isteni teremtést, akkor ugyanolyan viszonyt fogadunk el, mint a descartes-i test- és lélek viszonya.

Ismeretelméletileg Descartes-nál valóban ellentmondás van az ítélőképesség használata és az evidencia között. Leibniznek azonban ezt a problémát sem sikerült megoldania, mert a descartes-i problémát istenre hárította át.

A cikk szerzője megállapítja, hogy mind Descartes, mind Leibniz lényegében ugyanazon haladás képviselői voltak. Leibniz dinamizmusával a dialektika irányába, Descartes, amint a történelem is bizonyítja, a filozófiának a teológiától való felszabadulása irányába nyitott utat. Mindketten azonban, ilyen vagy olyan formában, lényegében megoldatlanul hagyták a szubsztancia egységének problémáját.

LA PENSÉE 1961. 98. SZÁM

Pierre Vilac: Történelmi fejlődés és társadalmi haladás. Fejlődési fokok és kritériumok

A szerző megállapítja, hogy szemben azokkal a polgári irányzatokkal, amelyek szerint a történezsre csak a különös jelenségek vizsgálata tartozik és lemond a társadalom mozgásának vizsgálatáról, a valóságban a történezsnek foglalkoznia kell az emberi fejlődés kritériumaival és feltételeivel. Manapság nyilvánvalóan egyre inkább háttérbe szorul a politikai gazdaságtannak az az iskolája, amely a gazdasági élet egyensúlyhelyzetét vizsgálja, vagy a szociológiában az örök formák iskolája. Egyre inkább történetív kényszerülnek mindezek a tudományok, de közben meghamisítják a tényleges történelmi fejlődést.

Marx a termelési módok vizsgálata alapján megállapította, hogy melyek az emberi társadalom fejlődésének fő stádiumai. Marx elemzésében a termelőerőknek, a termelési módoknak és a termelési viszonyoknak egyaránt szerepük van. A mai polgári szociológiában azonban elterjedt az az irányzat, amely a modern társadalmakat csak a termelés színvonalával és uralkodó termelési rendszerével jellemzi. Ebből következik, hogy szembeállítják egymással az ipari társadalmakat — tekintet nélkül arra, hogy azok kapitalisták vagy szocialisták — és a fejlettség alacsony fokán álló

társadalmakat, függetlenül attól, hogy milyen a társadalmi szervezetük.

A szerző, W. W. Rostow: „The stages of economic growth” című könyvét bírálja és elemzi. Rostow írása ugyancsak az ipari társadalmak és a hagyományos társadalmak megkülönböztetésén alapul. Őt stádiumot különböztet meg a fejlődésben. Az első a hagyományos társadalom, az őskortól 1780-ig tart. A rákövetkező két stádium az átmenetet jelenti az ipari társadalomhoz. Az egyik az „előkészítés” stádiuma, a másik az „elindulás”. Rostow ezeket kifejezetten azonosítja azzal, amit a marxisták a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenetnek neveznek. A további fázisokat Rostow magában az ipari társadalomban különbözteti meg. Ilyen például az „érettég” és a „tömegfogyasztás” stádiuma.

A cikk Rostow elemzéseiből a hagyományos társadalom fogalmával, az úgynevezett „elindulás” korszakával és az elindulás feltételeivel foglalkozik. A hagyományos társadalom fogalmával kapcsolatban megállapítja, hogy ez a fogalom rendkívül primitív, jegyei pedig merőben negatívak. Hagyományos társadalmak ugyanis Rostow szerint azok, amelyekben a termelésnek bizonyos maximuma van, társadalmilag hierarchikus, pszichológiailag pedig hiányzik belőle a tudományos szellem. Ezek a társadalmak nem képesek arra, hogy a maguk erejéből korlátlanul növeked-

jenek. Kétféle modellt különböztet meg a hagyományos társadalmakban. A kis-modell társadalma, amely rövidebb időszakon át tart, mintegy vegetatív módon él és végét veti a megművelhető földterület korlátoltságából fakadó katasztrófának. A nagy-modell — amely az antik keleti, kínai birodalmakat jelenti — sikeresen megvalósítja a termelés relatív növelését, de demográfiai okokból, a túlságosan kiterjedt határokon folytatott háborúk miatt stb. végül visszasüllyed a kiinduló termelési szintre.

A cikk szerzője kritizálja, hogy Rostow nem mutat rá, hogy milyen különbségek vannak a nem hagyományos társadalmak közt. A hagyományos társadalomhoz sorol olyan jegyeket is, amelyek, mint pl. a hierarchikus rend, nem érvényesek minden kapitalizmus-előtti formára, másrészt olyanokat, mint embercsoportok egymás kárára való érvényesülése, amelyek minden osztálytársadalomra, így a kapitalizmusra is érvényesek. Rostow nem elemzi, hogy a tudomány és a technika milyen körülmények között képes fejlődni, egyszerűen csak megállapítja a tudományos szellem hiányát a hagyományos társadalmakban. Rostow minden időre és minden országra érvényes általánosításokra törekszik, de elszakítja a termelés vizsgálatát a termelés társadalmi feltételeinek kutatásától.

A cikkíró ezután a Rostow-féle átmeneti korszakokat elemzi. Rostow nem veszi tekintetbe a társadalmi fejlődés és a társadalmi struktúra közti kapcsolatot. Mindössze megállapítja, hogy egy társadalomnak ahhoz, hogy előkészítse az elindulás stádiumát, a mezőgazdasági termelésben résztvevő lakosság számát a teljes népesség 75%-áról 50%-ra „kell” leszállítania. Ezt

a „kell”-t azonban nem elemzi. Az átalakulás a népesség mentalitásának a változásából következik.

A cikkíró Rostow módszerével kapcsolatban megállapítja, hogy egyesíti a mechanikus materializmust és a voluntarista idealizmust.

Rostow politikai törekvése az, hogy az alacsony fejlettségű országok számára valamiféle politikai fejlődési programot is nyújtson. A cikk írója kifogásolja, hogy Rostow megpróbálja bebizonyítani: az állami kézben levő tőke a kapitalizmus fejlődésének előmozdítója volt az átmenetizsakaszban.

A Rostow által felvetett szociológiai problémák közül a cikk szerzője elemzi a struktúrának, a szociális mobilitásnak és a nacionalizmusnak Rostow-féle fogalmát. A struktúra fogalmánál Rostow nem tesz különbséget az ipari társadalmak közt, akár kapitalizmus, akár szocializmus. Az ipari társadalom struktúrájában a szerinte konzervatív osztályok kiküszöbölődnek. A szociális mobilitás Rostow szerint annyit jelent, hogy a szabad vállalkozáson alapuló társadalmakban az emberek képességük szerint választódnak ki. A nacionalizmus Rostow szerint egy olyan nem-gazdasági faktor, amely a belső gazdasági fejlődést elősegíti.

A cikkíró ezután a Rostow-féle elemzés néhány kronológiai problémájára mutat rá. Rostow ugyanis egy nevezőre hozza a XVIII. század végi Angliát a mai Szovjetunióval, az első világháború előtti Kanadával stb. Végül a legfontosabb marxi kategóriák (termelőerők, termelési viszonyok, előfeltételek stb.) elemzése kapcsán rámutat, hogy az ezeket helyettesítendő rostowi fogalmak alkalmatlanok e funkció betöltésére.

LA VIE ET L'ART 1961. 89. SZÁM

Jean Massin: A művészi alkotás problémái

A mozarti életmű mindig az idealista zenekritika fellegvára volt. Az idealista kritika szemében Mozart a zenei Part pour l'art, a tiszta zene megszemélyesítője. Mozart az az alkotóművész — véleményünk szerint — akinek a zenéje a formális szépségideál legtökéletesebb megvalósulása. Ez a zene szerintük a kortól és a társadalmi viszonyoktól független szépségideált jelenti, semmiféle kapcsolata sincs sem az alkotó életével, sem pedig annak a történelmi korszaknak a társadalmi törvényszerűségeivel, amelyben létrejött. A jelen értekezés célja az, hogy rámutasson a mozarti alkotás

társadalmi-történelmi gyökereire, a társadalmi környezet döntő szerepére a mozarti életmű kialakulásában.

A zseniális művész tevékenysége mindenkor társadalmi jellegű, saját korának és ezen kor problémáinak adekvát kifejeződése. A kor zenei életének legnagyobbjai tevékenységén vörös fonálként húzódik végig témában és hangvételben a felvilágosodás, a korszellem hatása. A Beethoven szimfóniák éppúgy, mint a mozarti Varázsfuvola az ész és a világosság győzelmét hirdetik.

A művész elsősorban és mindenekelett ember kell hogy legyen. Ez kettős értelemben is igaz. Először is műve csak akkor

lehet maradandó, ha emberi, humánus jellegű, ezért egyé kell valnia a művészi alkotás közegével, mindennek zenévé kell lennie számára, hogy minden embert kifejezhessen a maga sajátos módján. Az idealista szemében az ilyen zene a valóságtól elszakadt mágikus eszközzé változik és mint ilyen, ellentmond minden racionális elemzésnek, tehát tökéletesen irracionális. Ennek megfelelően az esztétikai elemzésnél ki kell kapcsolni minden racionális tényezőt.

Ezen tételnek teljes cáfolatát a művészi alkotás második aspektusa szolgáltatja. A művész — mint minden ember — bizonyos közösségben, emberi társadalomban él, amelynek törvényszerűségei döntő jelen-

tőségűek minden emberi tevékenység folytatásánál, tehát minden művészi tevékenység — nolens, volens — társadalmi jellegű.

Ha ez igaz, akkor a művészi alkotás elemzésénél racionális terminusok alkalmazhatók, amelyek a művészt és művét saját korának problémáiból kísérlék meg értelmezni. Ezeket a kategóriákat a mozarti életműre vonatkoztatva, a Mozart zene minden problémája más megvilágításba kerül. A művész a felvilágosodás zenei előharcosaként mutatkozik, akinek műve a népi-nemzeti (német népdalmotívumok) és az általános, humánus (a klasszikus zenei örökség tökéletes elsajátítása) komponensek tökéletes összhangját valósítja meg.

RATIO 1960. 2. SZÁM

Julius Kraft: Az etika racionális és empirikus elemei

Az etika fejlődése olyan tendenciákhoz vezetett, amelyek tagadják az etikát, azaz azt, hogy létezik az állításoknak, tételeknek olyan rendszere, amely szükségszerűen és kielégítően jellemezheti az ember nem önkényesen megállapított feladatait. Az etika ilyen tagadásának példái: az emocionizmus, a decizionizmus és a szkeptikus nominalizmus. Ez a tendencia éles ellentétben áll azzal az önbizalommal, amely a XVIII—XIX. századi etikákra, a kanti, az utilitarista és a hegeli etikára jellemző volt. Az etika tagadásához a modern rendszerekben egy kézenfekvő logikai, illetve ismeretelméleti előfeltevés vezetett. Az etikák között apriorisztikus és empirikus típusúakat különböztethetünk meg. Míg az apriorisztikus etikák az ember és a társadalom önkényes konstrukciójából indulnak ki, addig az empirikus az etikai törvényeket az emberi élet fennálló tényeiből akarják levezetni. Az apriorisztikus oldal azonban nem tudja túltenni magát az antropológiai tényeken, az empirisztikus etikák pedig nem tudják az etikai célokat ezekből a tényekből levezetni. Mindkét rendszer „tisza” bázist akar teremteni a maga számára. A „tisza” ismeretelméleti alap azonban nem megfelelő, minden etika vegyes ismeretelméleti alapokon nyugszik, amely racionális és empirikus elemekből áll. Amíg az etikát „tisza” racionális vagy „tisza” empirikus alapon akarják felépíteni, addig ez a követelmény logikai szükségszerűséggel az etika tagadását vonja maga után. Az etika zsákutcájából csak a vegyes ismeretelméleti alap megteremtése jelentheti a kivezető utat.

A továbbiakban a szerző az etika racionális és empirikus előfeltevéseit vizsgálja. Az etika racionális előfeltevéseihez tartozik az a normatív reláció, amelyet az individuum és annak szociális szituációja között fennálló viszony hoz létre. Ez a reláció objektív, azaz nem konvenciók határozzák meg, „nem-logikus”, és matematikai, illetve természettudományos relációkra nem vezethető vissza. Ezt a teljesen racionális relációt nem téveszthetjük össze azokkal a törvényekkel, rendeletekkel, előírásokkal, amelyeket az államhatalom ír elő. A normatív reláció alosztályát képezi a kategorikus relációnak, amely az emberi cselekvés által az individuumokra rótt kategorikus feladatokat jelöli meg. Az etikai törvény, mint minden törvény — reláció. Hipotetikus ítéletben fejezhető ki: ha fennáll egy meghatározott individuális vagy szociális emberi szituáció, az meghatározott kategorikus feladatok fennállását is jelenti. Az etika másik racionális előfeltevése a természeti reláció, amely szerint az individuum és a társadalom a természetnek nevezett tér—idő rendszerhez tartoznak, amelyek elemei mint örök tevékenykednek (szemben a társadalmi szituáció normáival és feladataival).

Az etika azonban nem nélkülözheti az empirikus előfeltevéseket sem, minthogy az etikai törvények az emberi lényegre vonatkoznak, az ember fogalma pedig empirikus. Ezek az empirikus tényezők elsősorban pszichológiai és szociológiai tapasztalatból erednek. Ezért az etika függ az alapvető pszichológiai és etikai tapasztalattól, habár a kategorikus relációt tekintetbe véve, nem vezethető vissza erre a tapasztalatra.

A tiszta racionalista etika számára ez a következtetés elfogadhatatlan. Az ilyen rendszer arra kényszerül, hogy az ember apriorisztikus konstrukcióját keresse, mint az etikai törvények alkalmazási területét. A szabadakarat kérdésének vizsgálatánál világossá válik, hogy ez megoldhatatlan, minthogy az ember csak olyan feladatokat valósíthat meg, amelyre individuális akarati energiája képessé teszi. Ennek fokát azonban pszichológiai tényezők határozzák meg. Az embert mint korlátozatlan akarattal rendelkező, a dolgok időbeli rendjétől független lényt csak a vallásfilozófia vizsgálhatja. Az etika számára az ember a természet produktuma, az etikai követelések objek-

tuma. Az etikai problémák megoldásának alapja az a felismerés, hogy 1. az etikai értéktételek az észen alapszanak és 2. az ember mint az etikai feladatok szubjektuma, része a természetnek és ezért az empirikus belátás objektuma.

Ennek az elvnek a figyelembe nem vétele megszünteti az etika tudományjellegét, dogmává változtatja az etikát (vallási és jogi dogmákból levezetett tekintélyetikák). A tekintélyetikákkal szembenáll a megismerési etika, amely megalapozza az etika autonómiáját, minthogy objektív racionálempirikus követeléseken alapszik. A tiszta etika része az alkalmazott filozófiának.

JOURNAL OF THE HISTORY OF IDEAS 1961. 2. SZÁM

Jerome Stolnitz: „Szépség”: néhány szakasz egy eszme történetében

Az esztétika történetében uralkodó szerepet játszott szépség-fogalom a mai esztétikai elméletekben háttérbeszorult, vagy teljesen eltűnt. E fogalom, amennyiben egyáltalán szerepel, csak egy a többi esztétikai érték között. Általános jelenség, hogy a mű kifejező voltát többre becsülik az ún. szépségénél. A szerző, alapul véve az angol esztéták munkásságát, a szépség-fogalom hanyatlásának elemzését tűzi ki céljául. A fordulópont ebben a vonatkozásban a XVIII. században állt be; ekkor indult meg az a folyamat, amelynek során megszűnt a szépség fogalmának az a szerepe, amelyet a klasszikus és reneszansz gondolkodásban betöltött.

A XVIII. századot megelőzően az egyetlen közös, általános eszme, amely a különálló műfaji elemzéseket az általánosítás síkján egységbefoglalta, a szépség volt, amely a műfaji szabályok betartása révén jött létre. Addison tevékenysége jelzi a fordulópontot. Azon az elvi alapon tárgyalja egységesen a művészet legkülönbözőbb területeit, hogy ezek közös hatást gyakorolnak a képzeletre. Szerinte a természeti tárgyknak is hasonló hatásuk van, ezért e tárgyakat is bevonja az elemzés körébe, sőt, a történelemben, a tudományokban és az intellektuális tevékenységben is felmutat esztétikai értékeket. „Majdnem minden bennünket körülvevő dolognak” lehet szerinte esztétikai értéke. Másodlagossá válnak a műfaji szabályok, ti. az a kérdés, hogy milyen feltételek hatására válik egy adott műalkotás széppé. A fő kérdés: mi váltja ki az esztétikai élményt, élvezetet s ilyen hatása szerinte nemcsak a szépnek, hanem a „nagy-

nak”, illetve a fenségesnek is van. A szépség így megszűnik az esztétika központi problémája lenni, — többé nem egyedül kategóriája az esztétikai értéknek.

A kor angol filozófusai egyaránt elvetették az absztrakt teoretizálást, elsősorban Burke, aki szerint az esztétika feladata szenvedélyeink kutatása, az izlés emócióinak feltárása. Így Gerard Alexander is, aki az izlés sajátos észleleteinek kutatását tartotta feladatának. Fokozatosan előtérbe került az esztétikai „válasz” kérdése és a szépség logikailag az izlésnek alárendelt elvek egyikévé vált.

Burke továbbfejlesztette a szépség és fenségesség közti ellentét; fogalmilag a szépséget és a fenségességet egymást kölcsönösen kizáróknak tartotta. Kortársaival egybehangzóan bevezette a rút fogalmát az esztétikai értékek közé; a rút fenségessé válhat, ha erős rettegést kiváltó minőségeket tartalmaz. Mindazonáltal a szépség fogalma jelentett bizonyos esztétikai élményt és értéket — de e leszűkített vonatkozásban is mély változáson ment át. E fogalmat fenomenálisan értelmezték, megfosztották addigi objektív értelmétől — amint Hutcheson mondta: „a szépség szót a bennünk keltett érzés értelmében vesszük.” Kames szerint „a szépség, igazi fogalmát tekintve, egy észlelőre utal.”

A további fejlődés során a szépség objektív kritériumai egyre kevésbé álltak meg helyüket (ilyen kritériumok pl.: arányosság, egyformaság a változatosságban, hasznosság stb.) Az objektív szépség-fogalom feletti kritikák érveiket tekintve empirikusak vagy fenomenológiaiak voltak. Az előbbieket az esztétikai élményre, az utóbbiak — és ritkábban hangoztattak az esztétikai magatartásra appelláltak

(pl. Shaftesbury). Feltárták, hogy az esztétikai élménnyel együttjáró esztétikai magatartás sajátos és öntörvényű, azok a tulajdonságok, amelyeknek hivatása a dolgot széppé tenni, céljukat nem érik el, mert az esztétikai magatartás lényegileg más, mint ezeknek a tulajdonságoknak érzékelése. A tárgyra adott esztétikai válasz, magatartás egyik sajátossága, hogy közvetlenül, diszkurzív reflexió nélkül megy végbe.

A XVIII század végefelé lemondtak a szépség objektív kritériumainak feltalálásáról. Az exkluzív és arisztokratikus szépség-fogalommal való szakítás szükségszerűség volt és azáltal ment végbe, hogy megszüntették a szép tárgyak osztályába tartozó dolgok priori korlátozását; minden tárgy jogot tarthat a szépségre, ha megfelelő élményt vált ki.

Hutcheson Addisonnál és Shaftesbury-nál is nagyobb szerepet játszott az esztétikában beállott kopernikuszi fordulatban. A középpontba az esztétikailag észlelő kerül, az ő válaszai határozzák meg a dolgok szép vagy nem szép voltát. Alisonnál pedig az asszociáció válik az esztétikai élmény egyedüli döntő elemévé, ez határozza meg „a szépség emócióját”. Az észlelés tárgya szerint akkor szép, ha bizonyos

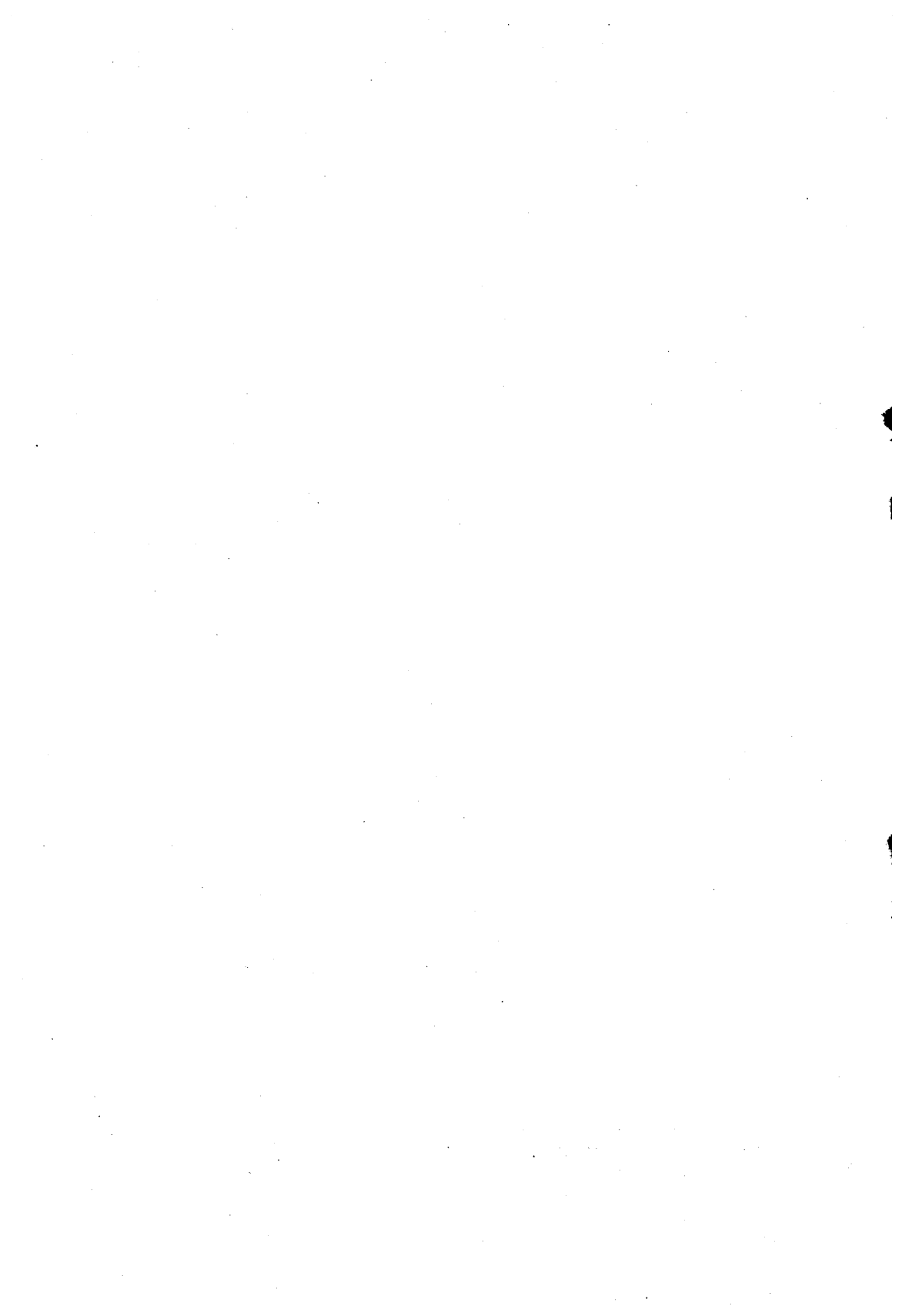
vonásai vagy megjelenési formái összefüggnek saját személyes emlékezéseinkkel vagy lelkiállapotunkkal, bármilyen teljesen magánjellegűek vagy szeszélyesek is legyenek azok. Megszűnt, jobbanmondva feleslegessé vált a régi kérdés: mely tulajdonságai teszik széppé a tárgyat.

A századfordulón felmerült a szépség fogalmával kapcsolatos logikai érv. Megmagyarázandó e fogalom bukásának okát, a filozófusok a nyelvi elemzés felé fordultak. Már Kames felfigyelt arra, hogy a szépség fogalmát a legkülönbélebb értelemben használták. Dugald Stewart a XIX. század elején kifejtette, hogy a szépség fogalmának kiszélesítésével és lassú változásával hogyan alkalmazták e fogalmat olyan tárgyakra, amelyeknek — egymáshoz viszonyítva — már egyetlen közös tulajdonságuk sincs. Stewart egyik kortársa, Richard Payne Knight szerint a szépség szó a helyeslés általános kifejezése, értelme a legextenzívebb és leghomályosabb.

A szépség fogalma száműzte magát a tradicionális gondolkodás körébe azáltal, hogy igényt tartott a meghatározott értelemre és a tárgyakra való alkalmazhatóságra. A tárgyalt fejlődési folyamat eredménye a szépség-fogalom mai visszaszorulása, ill. eltűnése az angol esztétikából.

E szám szerzői:

Somogyi Zoltán, a Filozófiai Intézet tudományos munkatársa,
Szabó András György, a Filozófiai Intézet tudományos munkatársa,
Komját Irén újságíró,
Horváth József, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Dialektikus
materializmus és logika tanszékének tanársegéde,
Páris István, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Dialektikus mate-
rializmus és logika tanszékének tanársegéde,
Vajda Mihály, a Filozófiai Intézet tudományos munkatársa,
Katona Péter, a szegedi Tudományegyetem Filozófiai tanszékének
adjunktusa,
Kulcsár Kálmán, az Állam- és Jogtudományi Intézet tudományos
munkatársa,
Tiba Imre, az Építőipari és Közlekedési Műszaki Egyetem Marxizmus-
leninizmus tanszékének adjunktusa .



СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

<i>Золтан Шомоди</i> : «От имени человека, в пользу человека»	825
<i>Андраш Дьердь Сабо</i> : О трудах Сталина по философии	853
<i>Ирен Комят</i> : Социал-демократический ревизионизм и германский вопрос	885

ОБОЗРЕНИЕ

Семере Шаму (П. Ш.)	901
Всесоюзное совещание научных работников СССР	902
Координация исследований в области философии	907
Опыт, приобретенный в Болгарии (<i>Йожеф Хорват</i>)	908

РЕЦЕНЗИИ

Левис Х. Морган «Первобытное общество» (<i>Иштван Паиш</i>)	913
А. Спиркин: Возникновение сознания (<i>Вайда Михаль</i>)	918
Философская Энциклопедия (<i>Петер Катона</i>)	922
Критические заметки по поводу справочника по социологии (<i>Кальман Кульчар</i>)	924
О философе-марксисте далекой страны (<i>Имре Тиба</i>)	929
Обзор журналов	934

CONTENTS

ETUDES

<i>Zoltán Somogyi</i> : "In the name of man, for the good of man"	825
<i>A. Gy. Szabó</i> : The philosophical works of Stalin.....	853
<i>Irén Komját</i> : Social democratic revisionism and the German question	885

OBSERVER

Samu Szemeré (S. P.)	901
About the all-Union conference of the scientific workers of the USSR	902
Coordination of investigations on the field of philosophy	907
Bulgarian experiences (<i>József Horváth</i>)	908

REVIEW AND CRITICISM

Lewis H. Morgan: The ancient society (<i>István Pais</i>)	913
A. Szpirkin: The origin of conscience	918
Philosophical Encyclopaedia (<i>Péter Katona</i>).....	922
Critical remarks in the margin of a book on sociology (<i>Kálmán Kulcsár</i>)	924
On the Marxist philosophers of a remote country (<i>Imre Tiba</i>)	929
Review of periodicals	934

Ára: 10,— Ft

Előfizetés egy évre 48,— Ft

SOMMAIRE

ÉTUDES

<i>Zoltán Somogyi</i> : «Tout pour l'homme, tout pour le bien de l'homme!»	825
<i>András György Szabó</i> : A propos des oeuvres philosophiques de Staline.....	853
<i>Irén Komját</i> : La révisionnisme social-démocrate et la question allemande.....	885

LA VIE SCIENTIFIQUE

Samu Szemere (<i>S. P.</i>)	901
La conférence des travailleurs scientifiques de l'Union Soviétique.....	902
La coordination de la recherche dans le domaine de la philosophie en Union Soviétique	907
Voyage en Bulgarie (<i>József Horváth</i>)	908

CRITIQUE ET REVUE

Lewis H. Morgan: Ancient Society (<i>István Pais</i>)	913
A. Spirikine: La naissance de la conscience (<i>Mihály Vajda</i>)	918
Encyclopédie Philosophique (<i>Péter Katona</i>)	922
Notes critiques en marge d'un manuel de sociologie (<i>Kálmán Kulcsár</i>)	924
Un philosophe marxiste d'un pays lointain (<i>Imre Tiba</i>)	929
Revue des revues	934

A kiadvány előfizethető, vagy példányonként megvásárolható:
az AKADÉMIAI KIADÓNÁL, Budapest V., Alkotmány u. 21.

Telefon: 111—010, MNB egyszámúszám: 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 61.066

(Példányonként megvásárolható a Posta nagyobb árusítóhelyein is)