a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

PÁRTTÖRTÉNETI INTÉZET KÖNYVTÁRA

HETEDIK ÉVFOLYAM
3. SZÁM
1963

A tartalomból:

KÁRPÁTI SÁNDOR
A szocialista forradalom hazánkban mint a népi demokratikns forradalmak egyik formája

KÓNYA ISTVÁN
Kapitalizmus és kálvinizmus

MÁRKUS GYÖRGY
A filozófus Bertrand Russell

BALOGH JÓZSEF
A társadalmi törvény marxista fogalmának forrásai

SZIGETVÁRI SÁNDOR
Az induktív és a deduktív következtetések néhány problémája

KULCSÁR KÁLMÁN
A marxista szociológiatörténet előkérdései

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

6

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

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

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Kárpáti Sándor : A szocialista forradalom hazánkban mint a népi demokratikus forradalmak egyik formája 361
Kónya István : Kapitalizmus és kálvinizmus 379
Márkus György : A filozófus Bertrand Russell 402
Balogh József : A társadalmi törvény marxista fogalmának forrásai 450
Szigetvári Sándor : Az induktív és a deduktív következtetések néhány problémája 463
Kulcsár Kálmán : A marxista szociológiatörténet előkérdései 477
Szecsődi László 1924—1962 | Kerékgyártó Elemér 1918—1962 507

VITA

A szexuáletikai vitához *(Somogyi Zoltán)* 509

AZ OKTATÁS KÉRDÉSEI

A logikai vita és a marxizmus—leninizmus oktatás *(Sándor Pál)* 521

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Nemes Tihamér: Kibernetikai gépek *(Székely Sándor)* 532
August Bebel: Charles Fourier élete és eszméi *(Simon Péter)* 535
Pataki Ferenc: Az utópista szocializmus pedagógiája *(Földes Éva)* 541
Carl von Clausewitz: A háborúról *(Molnár András—Nagy Emil)* 544
Gurvitch: Az erkölcs elmélete és az erkölcs tudománya *(Makai Mária)* 550
R. Huyghe: A művészet és a lélek *(Halász László)* 557
A Tudománytörténet X. Nemzetközi Kongresszusa és a Nemzetközi Szociológiai Társaság V. Világkongresszusa 559
Folyóirat ismertetések 560

A szerkesztőség címe:

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest V., Nádor u. 18. Telefon: 126—682

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, Budapest V., Alkotmány u. 21

TANULMÁNYOK

A szocialista forradalom hazánkban mint a népi demokratikus forradalmak egyik formája

KÁRPÁTI SÁNDOR

A második világháború végére hazánkban is, mint egy sor más európai országban, forradalmi helyzet alakult ki. Hazánk akkori belső körülményeinek, osztályerőviszonyainak és a nemzetközi helyzetnek megfelelően antifasiszta, nemzeti felszabadító, demokratikus forradalom volt napirenden, azzal a feladattal, hogy elősegítve az ország felszabadulását a fasizmus uralma alól, kivívja a nemzeti függetlenséget és megteremtse a demokratikus államhatalmat, megszüntetve a feudalizmus maradványait, likvidálja a nagybirtokrendszert és a földbirtokosok osztályát.

Ezeket a feladatokat az 1944—45-ben végbement demokratikus forradalom alapjában megoldotta. A forradalmi fejlődés azonban nem állt meg, hanem — szocialista feladatokat, az egész burzsoáziának, a tőkés magántulajdon és a kizsákmányolás minden formájának felszámolását tűzve maga elé — átnőtt szocialista forradalomba. Politikai téren 1948 tavaszára-nyarára győzött forradalmunknak ez a második, szocialista szakasza. A magyar munkásosztály, szövetségben a dolgozó parasztság széles tömegeivel, a Kommunista Pá ' vezetése alatt 1948 első felére kivívta a proletárdiktatúrát, megteremtette a munkásosztály államhatalmát.

Természetesen a hatalom kivívásával a szocialista forradalom nem fejeződött be, hiszen a hatalom megragadása a szocialista forradalomnak csak kezdetét jelenti, a gazdasági és kulturális területeken csak a politikai téren elért győzelem után bontakozik ki a szocialista forradalom. Munkásosztályunk a proletárdiktatúrára támaszkodva vitte tovább a forradalmat, számolta fel a tőkés termelési viszonyokat, rakta le a szocializmus alapjait, harcol a szocializmus teljes felépítéséért.

Cikkünkben nem a szocialista forradalom egészét, hanem csak a politikai forradalom győzelmének, a hatalom kivívásának formáit és sajátosságait akarjuk megvizsgálni.

*

A szocialista forradalom általános törvényszerűségei minden szocialista forradalmat végrehajtó országban „kötelezően" érvényesülnek. Konkrét érvényesülési formáikat azonban az adott ország társadalmi-gazdasági fejlettségének szinvonala, a belső osztályerőviszonyok, az ország történelmi fejlődésének sajátosságai és nemzeti tradíciói stb. határozzák meg. Emellett a forradalom menetére, az általános törvények érvényesülési formáira hatással van az adott történelmi kor, vagyis az adott nemzetközi helyzet és erőviszonyok.

Azok a formák, amelyekben nálunk a proletárdiktatúra kivívása megvalósult, nagyon sok vonatkozásban eltérnek a szocialista forradalom klasszikus

formájától, a Nagy Októberi Szocialista Forradalomtól. Ezek az eltérő vonások, különbségek nemcsak abból fakadnak, hogy hazánk társadalmi-gazdasági fejlettsége más volt, mint annakidején a cári Oroszországé, hanem abból is, hogy Magyarországon más történelmi időszakban, más nemzetközi helyzetben, és erőviszonyok között ment végbe a forradalom, mint Oroszországban.

Bár cikkünk keretei nem adnak lehetőséget arra, hogy részletesen elemezzük a második világháború alatti és utáni nemzetközi helyzetet, mégis, bevezetőül röviden utalnunk kell azokra a nemzetközi jellegű tényezőkre, amelyek az általános törvényszerűségek érvényesülésének kereteit meghatározva, hazánkban is rányomták bélyegüket a forradalom végrehajtására.

Szocialista forradalmunk szempontjából elsősorban két nemzetközi tényező az, amelyről beszélnünk kell. Az egyik: a fasizmus — a finánctőke legreakciósabb, legimperialistább és legsovinisztább elemeinek nyílt, terrorista diktatúrája — nemzetközi méretekben való kialakulása és az általa kirobbantott második világháború. A másik: a Szovjetunió léte és győzelme a második világháborúban a fasizmus felett.

A fasizmus, mely elsősorban a hitleri fasizmus formájában fenyegette, majd leigázta és csatlósává tette Európa legtöbb országát, szétzúzta népeik hagyományos szabadságjogait, a demokratikus szervezeteket, és az emberek millióit semmisítette meg, alapvető változást idézett elő a szocializmusért folytatott harcban egész Európában, így hazánkban is. A szocialista feladatokat, a proletárdiktatúráért való harcot, nem lehetett közvetlenül napirendre tűzni, a szocialista forradalom előfeltételeit csak az antifasiszta feladatok megoldásán keresztül lehetett megközelíteni. Első és legfontosabb feladattá tehát a demokratikus szabadságjogok védelme, illetve megújítása, a fasiszta diktatúra megsemmisítése, a leigázott és a csatlós országok valódi nemzeti függetlenségének kivívása váltak. Ezek a feladatok minden országban a fasizmus elleni harcban érdekelt és erre hajlandó összes erők — tehát a burzsoázia fasizmus ellenes rétegeinek is — összefogását követelték meg. A munkásosztálynak mint a leghaladóbb társadalmi erőnek és forradalmi pártjának tehát széles népfrontpolitikát kellett folytatnia. Az antifasiszta népfront létrehozása és az antifasiszta feladatok megoldása még sürgetőbbé vált a második világháború kirobbantása és a Szovjetunió megtámadása után.

A Szovjetunió keletkezése pillanatától a nemzetközi forradalmi mozgalom, majd a fasizmus elleni küzdelem bástyája volt. Megsemmisítése ezért vált a hitleri Németország vezette fasiszta koalíció fő céljává. A Szovjetunió azonban bebizonyítva a munkáshatalom, a szocialista rendszer szilárdságát, erejét és fölényét, szövetségeseivel együtt szétzúzta a hitleri fasizmust, és Európa egy sor országát közvetlenül is felszabadította a fasiszta uralom alól. A fasizmus veresége jelentősen meggyengítette a nemzetközi burzsoáziát is, míg a Szovjetunió megerősödve került ki a háborúból, nemzetközi súlya és tekintélye soha nem látott mértékben megnőtt. Azokban az országokban pedig, amelyeket a szovjet hadsereg szabadított fel — így hazánkban is — különösen kedvező feltételek alakultak ki a forradalmi mozgalom és a forradalmi átalakítások számára.

A fasizmus által kialakított nemzetközi helyzet, a széles antifasiszta népfront szükségessége, kialakulása és kiszélesedése a fasizmus által leigázott országokban, s a Szovjetunió győzelme a második világháborúban, mind olyan tényezők amelyek komoly befolyással voltak az összes európai népi demokráciákban, köztük a hazánkban is végbement szocialista forradalomra. Ezért

van komoly jelentőségük az általános törvények érvényesülési formáinak vizsgálata szempontjából. Elsősorban ezekből, a nemzetközi viszonylatokban jelentkező tényezőkből — erednek az európai népi demokráciák fejlődésének már kezdeti közös vonásai, pl. az, hogy a szocialista forradalmat demokratikus forradalom előzte meg, vagy ha nem, akkor is az első időszakban túlsúlyban voltak az antifasiszta demokratikus feladatok, továbbá, hogy a legtöbb országban koalíciós — a burzsoázia bizonyos rétegeit képviselő pártokat is magában foglaló — kormányok alakultak stb.

Méginkább aláhúzza e tényezők jelentőségét az, hogy belőlük egy sor további közös vonás fakadt, függetlenül attól, hogy az adott ország milyen gazdasági fejlettséggel, történelmi sajátosságokkal és nemzeti tradíciókkal rendelkezett. Közülük csak kettőt emelünk ki, amelyeket legfontosabbaknak tartunk. Az egyik az, hogy ezekben az országokban *viszonylag békés úton*, tehát fegyveres felkelés és polgárháború nélkül, a másik az, hogy *viszonylag széles osztályszövetség* alapján ment végbe és győzött a szocialista forradalom. A munkásosztály a proletárdiktatúráért folytatott harc idején és kivívásakor nemcsak a szegényparasztsággal volt szövetségben, mint az orosz munkásosztály a Nagy Októberi Szocialista Forradalom idején, hanem a középparasztság és a városi kispolgárság jelentős részével is.

Ezek a közös vonások megtalálhatók az összes európai népi demokráciák szocialista forradalmában, de az egyes országokban nem azonos módon valósultak meg, hanem minden országban az adott országra jellemző, sajátos formát öltötték. A demokratikus összefogás, az antifasiszta koalíció minden népi demokratikus országban megvalósult, de nem egyforma mértékben és nem egyforma eredménnyel. A Szovjetunió felszabadító tette és segítsége is érvényes minden népi demokráciára, de nem egyforma súllyal, mert egyes országok Németország csatlósai, mások leigázottai voltak, mert egyes országok antifasiszta erői komoly részt vállaltak hazájuk felszabadításából, mások gyakorlatilag alig tudtak hozzájárulni ehhez. Hasonló különbségek mutatkoztak a további közös vonásokban is, így a viszonylag békés úton való győzelem és a viszonylag széles osztályszövetség megvalósulásában is.

Az adott történelmi kor, az akkori nemzetközi helyzet tehát jelentősen befolyásolta a forradalom végrehajtásának módját, a hatalomért folytatott harc eszközeit és módszereit az egyes országokban. Az adott korból és nemzetközi helyzetből fakadnak azok a vonásai az európai népi demokratikus országok szocialista forradalmának, amelyek mindegyiknél egyformán jellemzőek, és amelyek ilyenformán a szocialista forradalom népi demokratikus formájának lényegét adják. A fent említett vonások tehát nemcsak az egyik vagy másik népi demokráciára, hanem mindegyikre jellemzőek és ezért az egyes népi demokráciák szempontjából általánosak. Miután azonban ezek nem egyetemes formái a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenetnek, mert nem szükségszerű, hogy a forradalom minden egyes országban széles nemzeti összefogás alapján kezdődjék, viszonylag széles osztályszövetség alapján menjen végbe és békés úton győzzön, ezért ezek közös vonások a szocializmusba való átmenet szempontjából, a szocialista forradalom általános törvényszerűségeinek oldaláról különösnek tekinthetők. Ugyanakkor a népi demokratikus országokéhoz hasonló fejlődésnek, a széles nemzeti összefogásnak, a békés úton való győzelemnek a lehetősége ma, amikor kialakult a szocialista világrendszer és korunk döntő meghatározó tényezőjévé vált, amikor az imperializ-

mus válságának harmadik szakaszába lépett, stb. egyre nagyobb egyre több országban valósulhat meg.

A népi demokratikus országok szocialista forradalmainak tehát sok közös vonásuk van. Nemcsak azért, mert a szocialista forradalomnak mindenhol, minden országban nagyjából azonos feladatokat kell végrehajtania — éppen ezt fejezik ki a szocialista forradalom általános törvényszerűségei, — hanem azért is, mert az adott történelmi kor, a kialakult nemzetközi helyzet jelentősen befolyásolja a forradalom végrehajtásának módját, az általános törvényszerűségek érvényesülési formáját. Mivel azonban a nemzetközi helyzet — a különös feltételek — nem az adott országban meglevő konkrét belső feltételektől függetlenül, hanem ezeken keresztül, az illető ország gazdasági-társadalmi fejlettségétől, osztályerőviszonyaitól, történelmi sajátosságaitól függően hat, a forradalom megvalósulásának konkrét módját, az általános törvényszerűségek konkrét érvényesülési formáit a népi demokratikus formán belül, elsősorban az adott ország belső feltételei és erőviszonyai határozták meg.

A következőkben, a fentieket figyelembe véve, azt kívánjuk megmutatni, hogy nálunk — hazánk belső helyzete, osztályerőviszonyai és történelmi sajátosságai következtében — hogyan ment végbe a forradalom, milyen formában érvényesültek az általános törvényszerűségek és a szocialista forradalom népi demokratikus formájának közös vonásai.

*

A második világháború időszakára Magyarországon is hasonló helyzet alakult ki, mint a fasizmus által elnyomott és leigázott többi európai országban. Ugyanakkor más országoktól eltérő társadalmi-gazdasági és politikai fejlődésünk sajátos vonásokat is kölcsönzött a kialakult történelmi helyzetnek és a későbbi forradalmi folyamatnak.

A fasiszta diktatúra elleni harc, a demokratikus jogok védelme és megújítása, a valódi nemzeti függetlenség kivívása stb. nálunk is széles, a nép többségét magában foglaló, a munkásosztály vezetése alatt álló, antifasiszta népfront létrehozását tűzte napirendre már a második világháború előtti években. Hazánk akkori viszonyai, fejlődésünk sajátosságai azonban nagyon megnehezítették, sőt hosszú időn keresztül lehetetlenné tették a népfront kialakulását. Melyek voltak ezek a sajátosságok?

Az egyik ilyen sajátosság, hogy hazánkban a fasizmus már régen, a német fasizmus kialakulása előtt uralomra jutott. A Tanácsköztársaságot megdöntő ellenforradalom a burzsoáziának a legreakciósabb, a feudális nagybirtokosokkal szorosan összefonódó, részét juttatta uralomra, és ezzel — a Horthy fasizmus formájában — a legreakciósabb rendszert hozta létre Közép-Európában, ennek minden következményével. Az ellenforradalmi fasiszta ideológia 25 éves hirdetése széles — elsősorban kispolgári — tömegek tudatát mételyezte meg, ami jelentősen gátolta a forradalmi erők kibontakozását és egyesülését.

A magyar fasiszta rendszer azzal a következménnyel is járt, hogy a fasiszta Németországnak nem volt szüksége Magyarország erőszakos és nyílt leigázására és megszállásra (csak a háború utolsó szakaszában). A magyar reakciós uralkodó osztályok ugyanis, saját imperialista törekvéseiktől és szovjetellenességüktől vezérelve, maguk keresték Németország szövetségét, maguk ajánlották fel szolgálataikat Hitlernek.

A függetlenség látszatának fenntartása több fontos következménnyel járt. Mindenekelőtt hatással volt a dolgozó tömegek magatartására és politikai fejlődésére. Az, hogy nálunk a német fasizmus — a fentiek miatt — (legalábbis kezdetben) nem szorult olyan nyílt és brutális intézkedésekre, mint a hitleristák által megszállt más országokban, továbbá, hogy a magyar fasizmus sajátos fejlődése révén, bár erősen korlátozott feltételek között ugyan, de legális ellenzéki pártok működhettek egészen 1944 márciusáig, a katonai megszállásig, a függetlenség és a nemzeti önállóság illúzióját keltette a fasiszta ideológia által amúgyis félrevezetett tömegekben. Emellett mivel a gazdasági és politikai leigázás Németország részéről lassabban és burkoltabban ment végbe, mint más országokban és mert Magyarország a német fasizmusnak való kiszolgáltatottsága mellett más népeket is elnyomott (a magyar burzsoáziának a bécsi döntés után lehetősége nyílt más népek kizsákmányolására), a magyar burzsoáziának azok a rétegei is — a kis és középburzsoázia — jórészt a fasizmus támogatói lettek, amelyek más országokban szembefordultak a fasizmussal. Mindez lassította hazánkban a forradalmi válság érlelődését, a fasizmus — és a háborúellenes erők szervezkedését és tömörülését, a nemzeti felszabadító harc kifejlődését.

A fentiek mellett még néhány tényezőről kell említést tennünk, amelyek szintén a széles nemzeti összefogás kialakulását akadályozták. Bizonyos mértékig ilyen tényező az, hogy hazánkban volt már egyszer proletárdiktatúra. Bár ez a forradalmi erőket, a munkásosztályt erősítette és lelkesítette, komoly tapasztalatokat jelentett számára az elkövetkező forradalmi harcokhoz, a kispolgárság széles rétegeit — különösen a kis- és a középburzsoáziát — nem a forradalom felé, hanem a forradalom elleni fellépésére ösztökélte. Ez következett abból, hogy az uralkodó osztályok tudatosan és következetesen diszkreditálták és befeketítették a Tanácsköztársaság emlékét, a kommunisták és a szocializmus ellen hangolták a tömegeket. De e propaganda sikerében része volt a Tanácsköztársaság idején elkövetett hibáknak és az illegalitásba kényszerített kommunista pártban jelentkező dogmatikus nézeteknek is. Részben ezek hatására érvényesülhetett egy másik ilyen tényező az, hogy az ellenzéki pártok (Kisgazdapárt, Szociáldemokrata Párt) hosszú időn keresztül hallani sem akartak a kommunisták vezetése alatt, vagy akárcsak részvételükkel létrehozandó népfrontról. Sorra visszautasították a népfront létrehozására tett javaslatokat. Ehhez jelentős mértékben hozzájárult az uralkodó osztályok által, főleg 1942-től megvalósított hintapolitika is, amely egyrészt hangsúlyozta a Németországhoz való hűséget és sorsközösséget, másrészt abban reménykedett, hogy Anglia és az USA segítségével sikerül átmenteniök uralmukat a háború utánra is, igyekezett megnyerni az angolszász hatalmak rokonszenvét. Ezzel ez a hintapolitika, amely a „csak kivárni kell" koncepcióban csúcsosodott ki, egyrészt azt az illúziót keltette a polgári ellenzékben, de a Peyer-féle szociáldemokrata vezetőkben is, hogy aktív antifasiszta harc, tehát a kommunistákkal való szövetség és széles népi megmozdulás nélkül — „felülről" — is lehetséges lesz a fasizmustól való megszabadulás és egy liberális angolszász típusú polgári demokrácia megteremtése, másrészt azt, hogy a polgári demokráciát az uralkodó osztály meg is akarja teremteni.

Mindezek a negatív tényezők és sajátosságok azonban nem tudták megakadályozni a forradalmi válság érlelődését és a kommunista párt vezette antifasiszta népfront létrehozását hazánkban. A párt, amely a Kommintern VII. kongresszusa után mind nagyobb erővel küzdött a dogmatikus vonások,

a párttagok egyrészénél meglevő népfrontellenes hangulat ellen, a nehézségek ellenére nem adta fel a harcot, hanem mind határozottabban és következetesen munkálkodott a széles antifasiszta népfront létrehozásán. Ezt a harcot nagyban elősegítette az, hogy a Szovjetúnió ellen folytatott igazságtalan háború, a kizsákmányolás és a nép nyomorának a növekedése, a zsidó-törvények nyomán mind nyíltabbá és kégyetlenebbé váló üldözés stb. mind szélesebb rétegeknek nyitotta fel a szemét, mind szélesebb rétegek ismerték fel a fasizmus igazi arcát és az uralkodó osztályok nemzetvesztő politikáját. Mindez elősegítette a népfront megteremtését, a fasisztaellenes erők növekedését és tömörülését. Ennek fontos állomása volt a Történelmi Emlékbizottság létrehozása és az általa szervezett 1942. március 15. tüntetés, majd a Magyar Front megteremtése 1942 végén. A népfront kialakulása tehát hazánkban is megkezdődött, de teljesen csak 1944 végén fejeződött be, a Magyar Függetlenségi Front létrehozásával, akkor, amikor a szovjet hadsereg már megkezdte hazánk felszabadítását.

A népfront kialakulását meggyorsította ebben az időben az angolszász orientáció illúziójának szertefoszlása is, és méginkább az, hogy 1944 végére hazánkban is közvetlen forradalmi helyzet alakult ki. Az uralkodó osztályok válsága, amely lényegében már a szovjetellenes háborúba lépéssel megkezdődött, erre az időre teljessé vált. Ezt bizonyította már az 1944 márciusi nyílt német megszállás is, és méginkább a Szálasi-féle hatalomátvétel 1944 októberében és vele a nyilas rémuralom bevezetése. A „felsők" válsága mellett erre az időre megkezdődött az „alsók" válsága is. A többéves háború, a hatalmas háborús veszteségek, a kizsákmányolás és elnyomás fokozódása, a mind brutálisabb fasiszta terror a végsőkig fokozta a tömegek nyomorát és szenvedését. A munkásosztály és a parasztság körében egyre fokozódott a fasisztaellenes hangulat, mind többen tagadták meg a fasiszta törvények teljesítését, fokozódott a szabotázsakciók száma, mind többen szöktek meg a hadseregből stb. A kommunisták vezetésével az ország egyes részén és a fővárosban partizánharcok kezdődtek.

1944 végére tehát, ha nagy nehézségek árán is, hazánkban is megalakult a népfront, amelynek a kommunista párt által kidolgozott programmja az ország függetlenségének kivívását, a demokratikus államhatalom megteremtését és az ország demokratizálását, a feudalizmus maradványainak felszámolását tűzte ki célul.

A fent tárgyalt negatívumok azonban nemcsak a népfront létrehozásában, hanem a későbbiekben, a demokratikus forradalom idején és a szocialista forradalomba való átnövés időszakában is éreztették hatásukat. Bár a demokratikus forradalom legfontosabb feladatait 1945-ben sikeresen megoldottuk — különösen nagy eredményt jelentett a radikálisan végrehajtott földreform, — az ellenforradalmi fasiszta ideológia még sokáig éreztette hatását a tömegekben. A széles, főleg kispolgári tömegek nehezen szabadultak ki a reakciós burzsoázia befolyása alól, nehezen ismerték fel saját osztályérdekeiket és helyüket a tovább fejlődésért folytatott harcban.

Annak az okait azonban, hogy a tömegek fejlődése lassú volt, hogy a népfrontban igen gyakran jelentkeztek a válság tünetei, nemcsak az 1944—45-előtti fejlődésünk sajátos vonásaiban kell keresnünk. Ez fakadt abból is, hogy a népfrontban, illetve az ezt megtestesítő koalícióban résztvevő pártok egyrésze — a Kisgazdapárt és a Szociáldemokrata Párt jobbszárnya — támaszkodva a kispolgári tömegek politikai éretlenségére és tapasztalatlanságára,

arra akarta a népfrontot felhasználni, hogy megakadályozza a szocialista úton való fejlődést, kirekessze a kommunista pártot és ezzel az általa képviselt tömegeket a népfrontból. Emellett ahhoz, hogy a népfront nem volt elég szilárd és elég széles alapokon nyugvó, hozzájárultak azok a hibák is, amelyeket a párt követett el népfrontpolitikájában és általában a tömegek megnyeréséért és neveléséért folytatott harcában.

A kommunista párt, amely alapjában véve helyesen valósította meg feladatait, helyesen használta fel a koalíciót a szocializmus felé haladás érdekében — ezt szemléltetően bizonyítják az 1945 és 1948 között elért hatalmas eredmények, a proletárdiktatúra kivívása — nem mérte fel eléggé a helyzetet, a hazánk fejlődéséből fakadó sajátosságokat, nem törekedett következetesen ezek negatív hatásának megszüntetésére. A forradalom átnövése időszakában — 1946—1948 között — a párt nem törekedett eléggé az általa vezetett népfront erősítésére és szélesítésére, a legszélesebb tömegek bevonására a hatalomért folytatott harcba, inkább a pártharcokra és a parlamenti harcra helyezte a fő súlyt. Ez abból fakadt, hogy a párt, amelyben ismét kezdtek előtérbe kerülni a dogmatikus vonások, megjelentek a személyi kultusz és a tömegektől való elszakadás tünetei, nem bízott eléggé a tömegekben, túlbecsülte a burzsoá és fasiszta eszmék befolyását. Ez volt az egyik oka annak is, hogy a nemzeti bizottságok intézménye, — amely pedig 1945-ben a földosztásban és a fasizmus maradványai elleni harcban komoly szerepet játszott —, különösen 1946 után, fokozatosan háttérbe szorult, majd elsorvadt. A nemzeti bizottságok pedig, mint népi szervezetek és a népfront helyi szervezetei, minden hibájuk ellenére is, sokat tehettek volna a tömegek szervezése és átnevelése terén.

A hatalom kivívása után az elért hatalmas eredmények elkápráztatták a párt akkori vezetőit. Azt hitték, hogy a proletárdiktatúra kivívásával egyszer s mindenkorra sikerült a széles tömegeket megnyerni, a tömegekért folytatott további harcot másodrendű feladatnak tekintették. Nem látták, hogy a tömegek megnyerése és nevelése állandó feladat, és ennek egyik fontos formájává hazánk viszonyai között a népfrontnak kell válnia. Ebből következett az, hogy az 1949-ben újjászervezett népfront egyre inkább formálissá, mintegy dekoratív szervvé vált, nem volt komoly szerepe és befolyása a széles dolgozó tömegekre.

Mindezek a negatívumok és hibák nem helyezik hatályon kívül azt a tényt, hogy a széles tömegeket magába foglaló antifasiszta népfront létrehozása és az ezen keresztül való fejlődés hazánkban is szükségszerű volt, és ezt a párt alapjában véve helyesen ismerte fel. A párt helyes és következetes harcot vívott a népfront megteremtéséért, majd később helyesen használta fel a népfront adta lehetőségeket a demokratikus forradalom megvívására és ennek átnövesztésére a szocialista forradalomba.

*

Szocialista forradalmunk legfontosabb sajátossága — mint már említettük — az volt, hogy *viszonylag békés úton, fegyveres felkelés és polgárháború nélkül győzött*. A forradalom békés úton való győzelmének lehetősége azokból a kedvező feltételekből következett, amelyek mind nemzetközi téren a második világháborút követően, mind hazánkban a demokratikus forradalom győzelmével létrejöttek. A nemzetközi feltételekre már utaltunk. Most nézzük meg, milyen belső feltételek tették ezt lehetővé.

Mindenekelőtt azt kell kiemelnünk, hogy a forradalom első, demokratikus szakaszának győzelmével a munkásosztály és a parasztság demokratikus diktatúrája jött létre. A munkásosztály a pártjain — elsősorban a Kommunista Párton keresztül — részesévé vált a politikai hatalomnak. Így az államhatalom kezében levő részét is fel tudta használni a burzsoázia ellen, a forradalom továbbfejlesztése érdekében. Azaz nemcsak alulról és kívülről, a különböző tömegmozgalmakon, parlamenti és pártharcokon keresztül, hanem felülről és belülről is, a politikai hatalom kezében levő részén keresztül is tudott hatni az események menetére, a fejlődés irányára.

Fontos volt az is, hogy az államhatalom másik részét kezükben tartó, a burzsoázia érdekeit képviselő és megvalósító pártok (a Kisgazdapárt, továbbá a Nemzeti Parasztpárt és a Szociáldemokrata Párt jobbszárnya) a népfront eredményeként koalicióban voltak a munkásosztály forradalmi pártjával. Nyílt ellenforradalmi fellépésük a koalició felbomlását, ez pedig tömegeik teljes elfordulását, végső fokon véres vereségüket eredményezte volna. Természetesen, a burzsoáziának a koalicióban levő képviselői, elsősorban a Kisgazdapárt vezetői, sokszor megkísérelték a Kommunista Párt elleni nyílt fellépést, mindig, amikor a párt fontos, a burzsoázia érdekeit sértő feladat megoldását tűzte napirendre. Mivel azonban a kitűzött feladatok megoldása (pl. a földreform megvédése, az infláció leküzdése, a bányák, nehézipari üzemek és bankok államosítása, a malmok községesítése stb.) érdeke volt az őket követő tömegeknek is, ilyenkor szembekerültek saját tömegeikkel is. Ezért választották a nyílt fellépés helyett az összeesküvések útját, azt, hogy összeesküvéseken keresztül, külső imperialista támogatással, puccsszerűen szorítsák ki a kommunistákat, a munkásosztály képviselőit az államhatalomból és állítsák vissza a burzsoá diktatúrát. Az a sajátos, a történelemben ritkán tapasztalható helyzet állt elő, hogy az ország miniszterelnöke (Nagy Ferenc) volt a vezetője annak az összeesküvésnek, amely a kormány, illetve a fennálló politikai hatalom megdöntésére irányult. A burzsoázia terve azonban nem sikerült, az összeesküvők lelepleződtek még mielőtt bármit is megvalósíthattak volna céljaikból. Az összeesküvés leleplezése még 1947. januárjában megkezdődött és lényegében permanensen május végéig, Nagy Ferenc leleplezéséig tartott. Nagy Ferencék leleplezése kudarcba fullasztotta az ellenforradalmi burzsoázia terveit és pontosan az ellenkezőjét eredményezte annak, amit a burzsoázia akart. A Kommunista Párt, a munkásosztály befolyása tovább növekedett, államhatalmi pozíciói megerősödtek, a Kisgazdapárt pedig elvesztette tömegeinek jelentős részét.

További kedvező feltételeket jelentett az is, hogy a burzsoázia egy része, a fasizmussal összefonódott nagyburzsoázia, már a háború alatt és a demokratikus forradalom idején lelepleződött a tömegek előtt. Már a demokratikus forradalomnak is volt bizonyos antiimperialista jellege, már ebben az időszakban napirendre kerültek a szocialista forradalomhoz tartozó feladatok is. Így pl. még 1945 februárjában bevezették a munkásellenőrzést az üzemi bizottságok intézményén keresztül, ami a tőkések gazdasági tevékenységének bizonyos ellenőrzését és a kizsákmányolás korlátozását jelentette, s a szocializmusért harcoló erőket erősítette. Fontos tényező volt továbbá a pártnak az a taktikája is, amely a „szalámi-politika" címen vált ismertté. A szocializmusért folytatott harcban a párt arra törekedett, hogy megossza a burzsoáziát, megakadályozza egy szilárd burzsoá egység kialakulását. Nem mindjárt az egész burzsoázia ellen indított támadást, hanem az osztályerőviszonyok adott

állapotának megfelelően, először a nagytőkések, majd a középburzsoázia felső rétege ellen, és így terjesztette ki fokozatosan a harcot az egész burzsoázia ellen.

A viszonylag békés út fontos feltétele volt az is, hogy a demokratikus forradalom győzelmével a munkásosztály kezébe került a fegyveres erőszakszervek lényeges részének a vezetése, és a munkásosztály és pártja gondosan ügyelt arra, hogy ezt a burzsoázia ne vehesse ki a kezéből. A Kommunista Párt szervezte meg az új demokratikus rendőrséget, 1945 őszétől pedig a párt kezében volt az egyik legfontosabb minisztérium, a Belügyminisztérium. Igaz, hogy a hadseregben jelentős poziciói voltak a burzsoáziának, de ez nem volt komoly erő, mert maga a hadsereg sem volt az, és Budapesten, a forradalmi harc fő szinterén, alig volt katonai alakulat.

Mindezeknek következtében az ellenforradalmi burzsoázia képtelen volt fegyveres harcot kirobbantani, nem volt olyan helyzetben, hogy széles tömegeket tudjon mozgósítani a kommunisták, a szocialista forradalom elleni fegyveres harcra. Pártunk, felismerve ezeket a kedvező feltételeket, kezdettől fogva a forradalom viszonylag békés úton való megvalósítását tűzte ki célul. Az MKP III. kongresszusának határozata 1946 szeptemberében leszögezte, hogy erősíteni kell a népi demokratikus rendet, „mert csak a népi demokrácia teszi lehetővé, hogy országunk polgárháború nélkül jusson el a szocializmushoz". A forradalom menete és fejlődése igazolta a párt célkitűzéseinek helyességét, a békés út lehetőségét.

Természetesen a szocialista forradalom viszonylag békés úton való győzelme nem jelentett hazánkban sem osztályharcnélküliséget. Ellenkezőleg, az átnövés és a proletárdiktatúra kivívásának idején az osztályharc nagyon éles és változatos formákban folyt a társadalmi élet minden területén. Minden egyes eredményért, minden egyes előrelépéséért a pártnak és a párt vezette tömegeknek szívós harcot kellett folytatniok a burzsoázia és érdekeinek képviselői ellen. A sajátos csupán az volt, hogy az adott feltételek között a burzsoázia nem volt képes a harc fizikai értelemben vett legélesebb formáját alkalmazni.

A burzsoázia a politikai hatalom viszonylag békés úton való kivívása esetében sem mond le önként a gazdasági és politikai hatalmáról. Ezért a forradalom békés úton való győzelme után is folytatódik az osztályharc a megvert burzsoázia és a győztes proletariátus között, sőt a békés út még fokozottabb éberséget és határozottságot követel a munkásosztály és pártja részéről, mint a polgárháborús győzelem. A polgárháborúban ugyanis az egyszerű emberek előtt is világossá válnak a frontok, mert mindenkinek határozottan állást kell foglalnia, a burzsoázia jobban lelepleződik a tömegek előtt, egy része a harcok közben fizikailag megsemmisül. Békés úton sokkal kisebb mértékben lepleződik le a burzsoázia ideológiájának, céljainak, jelszavainak ellenforradalmi jellege, és ennek következtében, sokkal nagyobb marad a burzsoázia befolyása az ingadozó — különösen a kispolgári, paraszti-, de az elmaradottabb munkás rétegek között is. A munkásosztálynak, különösen forradalmi pártjának a legéberebb és legkövetkezetesebb politikát kell folytatnia a megvert burzsoáziával szemben, Nem szabad elbizakodottá válnia és a burzsoázia gyengeségének tudatában lazítania a harcot a burzsoázia különféle ellenforradalmi megnyílvánulásaival szemben, lebecsülnie a már megvert, de még nem teljesen szétzúzott burzsoázia erejét.

Nálunk, mint ismeretes, 1949 után volt ilyen elbizakodottság, a belső ellenforradalmi elemek erejének és az elmaradottabb rétegekre való hatásá-

nak a lebecsülése. Ez volt az egyik oka annak, hogy az 1956-os ellenforradalmi kísérlet idején a burzsoázia szinte órák alatt szervezett erővé tudott válni. Éppen az 1956-os ellenforradalom példája bizonyítja, hogy a burzsoázia még hosszú évekig képes kádereit, szervezeteit illegálisan fenntartani, és számára kedvező feltételek esetén, gyorsan újjászervezve őket, komoly politikai erővé válni.

*

A proletárdiktatúra kivívásának másik fontos jellemző vonása volt, hogy ez viszonylag széles osztályszövetség alapján valósult meg. A proletárdiktatúráért folytatott harc idején a munkásosztály nemcsak a szegényparasztsággal, — amely a proletariátus leghűségesebb szövetségese volt és maradt —, hanem a középparasztság jelentős részével is szövetségben volt. Ez, mint már erre utaltunk, elsősorban az akkori általános helyzetből fakadt, abból, hogy a fasizmus elleni harc széles nemzeti összefogást követelt meg, és így a forradalom széles demokratikus alapokról indult. Ez azonban önmagában még nem elég magyarázat, különösen nem hazánkban, ahol a kispolgárságra, tehát a középparasztságra is nagy befolyással volt a burzsoázia és a fasiszta ideológia.

Annak, hogy a középparasztság nagyobbik része már a hatalomért folytatott harc időszakában a munkásosztály szövetségese lett, mindenekelőtt a megelőző Horthy-rendszerben keresendő, gazdasági okai voltak. Elsősorban az, hogy a nagytőke, a kartellek és a bankok kizsákmányoló törekvése közvetlenül érintette a középparasztságot is. Ez természetes következménye volt a mezőgazdaság kapitalizálódásának, a feudalizmus és a tőke, mindenekelőtt a banktőke összefonódásának. Már a felszabadulás előtti évtizedekre is jellemző volt a parasztság ellenállása és harca a bankok, a nagytőke kizsákmányoló törekvéseivel szemben, ez azonban akkor nem vezetett eredményre, sőt egyre több középparaszt adósodott el és ment tönkre. A burzsoáziának a parasztsággal szembeni kizsákmányoló törekvése a felszabadulás után is megmaradt. Ezért a munkásosztálynak azok a követelései és tettei, amelyek a nagytőke korlátozására és kiszorítására irányultak, kedvező fogadtatásra találtak az egész dolgozó parasztság körében; és az egész dolgozó parasztság kész volt támogatni ebben a harcban a munkásosztályt.

A parasztság azonban nemcsak a nagytőke kizsákmányoló törekvése elleni harcában kapott komoly segítséget a munkásosztálytól. A földreform, amely minőségi változást eredményezett a mezőgazdaság struktúrájában — a középparaszti réteg vált a parasztság legnagyobb számú és legerősebb rétegévé —, szintén elsősorban a Kommunista Párt harcának volt az eredménye, és végrehajtását a párt vezette. Amikor 1945 őszén a burzsoázia és a megdöntött földesúri osztály, a Kisgazdapárt vezetőségének támogatásával, harcot kezdett a földreform eredményei ellen a földhözjuttatott parasztság csak a Kommunista Párttól kapott védelmet és komoly segítséget. Ugyancsak a Kommunista Párt vezette munkásosztály nyújtott hathatós segítséget a parasztságnak a kulákság és a malomuzsora elleni harcában. Az utóbbinál azzal, hogy harcot kezdett a malmok községesítéséért, az előbbinél igásállatok, kölcsönök juttatásával. Így kialakult az a sajátos helyzet, hogy a középparasztnak nemcsak mint dolgozónak estek egybe érdekei a kommunista párt vezette munkásosztály érdekeivel, hanem mint tulajdonosnak is.

A szocialista forradalom osztálybázisát szélesítette az is, hogy a demokratikus és a szocialista feladatok, az értük folytatott harc összefonódtak egy-

mással. A demokratikus forradalomban már megszerzett jogok és vívmányok védelme összefonódott, azonosult a szocializmusért vívott harccal. Csak úgy lehetett a demokratikus forradalomban kivívott eredményeket megtartani, ha tovább mentünk a szocializmus felé vezető úton, mert a burzoázia azokat a vívmányokat is meg akarta szüntetni, amelyek a forradalom első demokratikus szakaszában születtek. Eklatáns példája volt ennek a földreform elleni támadás.

A szélesebb osztályszövetség kialakulásának nagyon fontos feltétele volt az is, hogy a munkásosztály a demokratikus forradalom győzelmével részesévé vált a politikai hatalomnak, és a hatalom kezében levő részét fel tudta használni a munkás-paraszt szövetség kiszélesítésére.

Végül a középparasztság jórészének a proletariátus oldalára való állását segítette hazánknak az a sajátossága is, hogy a főváros volt az, ahol a politikai erő összpontosult, ahol a forradalom megvívása elsősorban végbement. Ha valaki ura volt a fővárosnak, ura volt az egész országnak is. Mivel a munkásosztály többsége az ipar koncentráltsága következtében Budapesten élt, a proletárdiktatúráért harcoló erők itt voltak a legerősebbek, a pártnak itt volt legnagyobb a befolyása. A parasztság osztályhelyzeténél fogva ingadozó természetű, ritkán lép fel önálló erőként. Állásfoglalását nagyban befolyásolja az osztályerők viszonya a politikai centrumban.

Az, hogy a középparasztság jelentős része még a hatalom teljes megszerzése előtt a proletariátus szövetségesévé vált, természetesen egyáltalán nem jelenti azt, hogy nálunk a középparasztság és a városi kispolgárság nem ingadozott, hogy állásfoglalása mindig egyértelmű volt. Ezt az ingadozást kézenfekvően bizonyították például az 1947-es választások. Ez az ingadozás ban nem volt olyan mértékű, hogy a középparasztságot semlegesíteni kellett volna, amikor pedig nem szavazásról, hanem konkrét, az eredményeiket érintő feladatok megoldásáról volt szó, akkor mindig az erősebb oldalt, a munkásosztály támogatta.

*

Szocialista forradalmunk következő fontos sajátossága, hogy a hatalom kivívása, a burzsoázia megdöntése nem gyors, rövid ideig tartó, egy dátummal meghatározható aktus volt, hanem több évig tartó történelmi folyamat. Nem lehet dátum szerint meghatározni, hogy mikor kezdődött és mikor győzött a szocialista forradalom politikai síkon, mikor jött létre a proletárdiktatúra.

Amit meg lehet állapítani, az az, hogy kb. 1945 nyarán került közvetlenül napirendre a proletariátus és a burzsoázia közötti alapvető ellentmondás megoldásának feladata, és 1948 tavaszára-nyarára sikerült a munkásosztálynak megteremtenie a proletárdiktatúrát. A munkásosztálynak és pártjának több évig tartó harcot kellett folytatnia a burzsoázia ellen a tömegek megnyeréséért az osztályerőviszonyok átcsoportosításáért. E harc közben a politikai és gazdasági életben elért apró minőségi változások, a fejlődés egy bizonyos szakaszán nagy minőségi változást eredményeztek. A Kommunista Párt vezette munkásosztály fokozatosan a maga oldalára állította a nép többségét, mindenekelőtt a dolgozó parasztság jelentős részét. Fokozatosan, lépésről-lépésre szorította ki a burzsoáziát a politikai hatalomból, ennek mind nagyobb részét szerezve meg, míg végül a részleges győzelmek eredményeképpen, 1948 első felére teljesen kiszorította azt, megszűnt vele a hatalmat megosztani.

Mindez azt jelenti, hogy nálunk az ugrás politikai téren már 1945-ben kezdetét vette, de csak 1948 nyarára fejeződött be, vagyis a hatalom osztály-

jellegében a minőségi változás nem hirtelen, robbanásszerűen történt, hanem fokozatosan és viszonylag hosszú idő alatt.

A hatalom osztályjellegében végbemenő minőségi változás ilyen formája azzal a következménnyel is járt, hogy a proletárdiktatúra, a proletariátus politikai hatalmának létrejötte nem járt együtt a fennálló kormány megdöntésével és új, az előzőtől minőségileg eltérő kormány létrehozásával. A proletárdiktatúra kivívása után lényegében ugyanaz a kormány marad, de már más, az előzőtől eltérő osztályérdekeket fejez ki. Mivel a munkásosztály része az államhatalomban — és ezzel a kormányban is — az átnövés során állandóan növekszik, a burzsoáziáé pedig csökken, majd teljesen megszünik, a minőségi változás idején nincs szükség a kormány megdöntésére, hiszen a kialakult politikai hatalom a munkásosztály államhatalma, a politikai hatalmat megtestesítő kormány a proletárdiktatúra szerve.

Természetesen ez a forma, a burzsoázia államhatalomból való kiszorításának ez a folyamata is megdöntést jelentett. A „ki kit szorít ki" a fő kérdés, a ki kit győz le kérdése, tehát a hatalom kérdése volt, de az adott esetben, az adott feltételek és körülmények következtében, ez a megdöntés hosszú, évekig tartó, a fokozatos kiszorítás formájában megnyílvánuló folyamat volt.

A burzsoázia politikai hatalma megdöntésének ebből a sajátos formájából következett a régi burzsoá államgépezet és politikai szervezet szétzúzásának sajátos volta is. Ez a folyamat nem a proletárdiktatúra kivívása után indult meg, hanem már előbb, a forradalom demokratikus szakaszában megkezdődött. Ugyanakkor nem is fejeződött be mindjárt a proletárdiktatúra megteremtése után, még hosszú, szívós harcra volt szükség.

A régi burzsoá-földesúri államgépezet és politikai szervezet jelentős részét már a szovjet hadsereg, hazánk felszabadítása során szétzúzta. Mindenekelőtt a horthysta állam erőszakszerveit, a hadsereget, a csendőrséget és a rendőrséget. Ezeket új, demokratikus hadsereg és rendőrség váltotta fel. Megszüntek a fasiszta és félfasiszta pártok is. Bár a helyi és az országos államhatalmi és közigazgatási szervek formáiban nem történt lényeges változás, a volt hivatalnoki kar egyrésze elmenekült vagy fasiszta tevékenysége miatt eltávolították és helyére új, demokrartikus erők kerültek.

Ezek a változások azonban nem jelentettek és nem is jelenthettek gyökeres szétzúzást. A demokratikus forradalom nem zúzhatja szét teljesen a régi államgépezetet, hiszen nem szünteti meg alapját a tőkés magántulajdont. A teljes, gyökeres szétzúzást csak a győztes szocialista forradalom, a proletárdiktatúra végezheti el, megszüntetve a kapitalista magántulajdont és a kizsákmányolást. Ezért a régi államgépezet megmaradt részeinek a megsemmisítése csak a továbbiakban történhetett meg. Ahogy a forradalom mélyült és szélesedett, úgy igyekezett a Kommunista Párt vezette munkásosztály ezen a téren is előrelépni. Ismeretes, hogy az átnövés időszakában az egyik fontos harci terület az államgépezetnek, az államhatalmi és a közigazgatási szerveknek a reakciós, horthysta ellenforradalmi elemektől való megtisztítása volt. E harcban a munkászosztály ért is el bizonyos eredményeket, de még a proletárdiktatúra kivívása idején is jórészt a régi emberek ültek az egyes minisztériumokban és a különféle közigazgatási szervekben.

A hatalom teljes kivívása után a harc tovább folyt a régi államgépezet megmaradt részeinek szétzúzásáért, a régi, a burzsoázia érdekeit kifejező, szervezeti formák új, a proletariátus államának megfelelő formákkal való felváltásáért. Ez a harc csak 1950 őszén a tanácsok és a tanácsrendszer létrehozásá-

val fejeződött be. Ha hozzávesszük, hogy a tanácsok mint teljesen új államhatalmi és közigazgatási szervek nem tudták azonnal teljes mértékben ellátni feladatukat, valamint azt, hogy e téren a régi párt- és államvezetés súlyos hibákat követett el (kevés joggal ruházta fel őket, nem nevelte a tanácsokat önállóságra stb.), akkor látjuk, hogy a régi burzsoá államgépezet újjal — a proletárdiktatúra követelményeinek megfelelővel — való felváltása jó ideig váratott magára.

*

A hatalomért folytatott harc tárgyalt sajátosságai következtében sajátos formákban érvényesült a Kommunista Pártnak, a munkásosztály élcsapatának vezetőszerepe is. Az egyik ilyen sajátos forma abból fakadt, mint már erről beszéltünk, hogy a párt, a munkásosztály képviseletében, az államhatalom részese volt. Ennek következtében a forradalom továbbfejlesztésére a hatalom kezében lévő részét is fel tudta használni. Ebből a szempontból a kezében lévő minisztériumok mellett nagyon fontos szerepet játszott a Gazdasági Főtanács, amely a Kommunista Párt javaslatára és vezetése alatt jött létre 1945 végén, és amelynek az volt a feladata, hogy rendet teremtsen az országban uralkodó gazdasági káoszban és a termelést a nép érdekeinek szolgálatába állítsa. A Gazdasági Főtanács lényegében felügyeletet gyakorolt az egész gazdasági élet felett, és ezzel jelentősen gyengítette a burzsoázia gazdasági és politikai hatalmát.

A párt alapjában véve helyesen kapcsolta össze az államhatalom kezében levő részének felhasználását az osztályharc parlamenti és parlamenten kívüli formáival. A parlamenti harcot is, amely nálunk elsősorban a koaliciós pártok harcát jelentette — különösen 1946 nyaráig, a nyílt ellenzéki pártok megjelenéséig —, felhasználta a koalíciós pártokban megbúvó burzsoá elemek leleplezésére, a tömegek megnyerésére, ugyanakkor ezt összekapcsolta a parlamenten kívüli harc legkülönbözőbb formáival, a széles tömegmozgalmakkal és tömegtüntetésekkel. A parlamenten kívüli harcot, a dolgozó tömegek mozgalmait pedig arra használta fel, hogy megváltoztassa a parlamenti erőviszonyokat, a parlamentet egyre inkább a nép érdekeinek szolgálatába állítsa. Jellemző példája volt ennek az 1946 márciusi tömegtüntetés Budapesten, amelyben több mint 400.000 ember vett részt és amely azt eredményezte, többek között, hogy a Kisgazdapárt kizárta soraiból 20 legreakciósabb parlamenti képviselőjét.

Sajnos, a tömegmozgalmak felhasználása, a tömegekre való közvetlen támaszkodás a burzsoázia gyengülésével, a forradalom előrehaladásával csökkent. A párt egyre nagyobb súlyt helyezett a választott szervekben és a pártok között folyó harcra. Ahogy erősödtek a pártban a dogmatizmus jelei, a tömegektől való elszakadás és a személyi kultusz vonásai, úgy csökkent a párt és a tömegek közvetlen forradalmi kapcsolata. Ez azonban csak jóval később a szocializmus építésének idején, a mind nagyobb hibák következtében éreztette komolyan hatását.

A párt vezető szerepe érvényesülésének, tömegbefolyása növekedésének szempontjából nagyon fontos tényező, hogy volt, hogy mindig meg tudta találni azt a láncszemet, azt a feladatot, amelyik az adott időszakban a leglényegesebb volt, amelyik megfelelt a tömegek érdekeinek is és a forradalom ügyét is előbbre vitte. Gondoljunk az újjáépítésért folytatott harcra, az „Arccal a vasút felé" jelszóra, a széncsatára, az infláció leküzdésére stb. A tömegek minden esetben a saját tapasztalatukon győződtek meg arról, hogy a kommunista párt

az ő érdekeikért harcol, és hogy csak a kommunista pártot támogatva érhetik el érdekeik megvalósulását.

A párt vezető szerepe megvalósításának sajátos formája volt az is, hogy a szocializmusért, a proletárdiktatúráért folytatott harcot jórészt demokratikus jelszavak alatt vívta. Ez fakadt egyrészt a demokratikus és szocialista feladatok összefonódásából (a demokratikus forradalom csak a fő feladatait oldotta meg, ugyanakkor már egyes szocialista feladatok is napirendre kerültek), másrészt abból, hogy a demokratikus forradalomban elért vívmányokat az ellenforradalmi burzsoáziával szemben csak úgy lehetett megvédeni, ha ez a küzdelem összekapcsolódott a tovább fejlődésért, a szocializmusért folytatott harccal. Ezek következtében a szocialista célzatú jelszavak is jórészt demokratikus formában jelentek meg. Az olyan jelszavak pl., hogy „Ki a nép ellenségeivel a koalícióból", „Fizessenek a gazdagok" stb. forma szerint demokratikus jelszavak voltak, de tartalmilag a szocializmusért folyó harcot fejezték ki.

Ebből a sajátos helyzetből adódott az, hogy jóideig még maga a munkásosztály sem volt teljesen tudatában az elért eredményeknek, lényegében csak a proletárdiktatúra kivívása után vált benne tudatossá, hogy már a fejlődés szocialista útját járja. Jogosan állapította meg az MKP 1948 januári országos konferenciája: „*A mi helyzetünket az jellemzi, hogy a reakció jobban tudatában van vereségének, mint a demokrácia a saját győzelmének.* A demokrácia hívei — elsősorban a munkások — viszont csak most kezdik felismerni azokat a döntő politikai és gazdasági változásokat, amelyek előállottak. Most válik tudatossá bennük, hogy a magyar nép átlépte és maga mögött hagyta azt a határt, amely a népi demokráciát a polgári demokráciától elválasztotta. Most kezdik felismerni, hogy a népi demokrácia építése a szocializmus megvalósításának útja." (Szabad Nép. 1948. jan. 11.)

Sajátos formája volt a kommunista párt vezető szerepe érvényesülésének az is, hogy a szocializmusért, a proletárdiktatúráért folyó harcot mint a Függetlenségi Front egyik pártja, más pártokkal, a Szociáldemokrata Párttal, a Nemzeti Parasztpárttal és a Kisgazdapárttal koalícióban folytatta. A Kisgazdapárt, valamint a másik két párt jobbszárnya mint a burzsoázia érdekeinek képviselői nem a forradalom továbbfejlesztéséért, hanem megállításáért harcoltak. Ilyen körülmények között a pártnak nagyon rugalmas és körültekintő politikát kellett folytatnia. A harcot úgy kellett megvívnia, hogy ne történjék nyílt szakadás a koalíciós pártok között, ugyanakkor csökkenjen, majd semmivé váljék a polgári jobboldal befolyása ezekben a pártokban. A koalíciós pártok jobboldalai elleni harcban a párt az adott pártok baloldali vezetőire és tömegeire támaszkodott. Különösen jelentős volt ebből a szempontból a baloldali szociáldemokraták szerepe, de később a Kisgazdapártban kialakult baloldal szerepe is.

A szocializmusért folytatott harcban fontos tényező volt a Baloldali Blokk létrehozása 1946 márciusában. A Baloldali Blokk a Kisgazdapártban megbúvó reakció ellen irányult, és a Kommunista Pártból, a Szociáldemokrata Pártból, a Parasztpártból és a szakszervezetek képviselőiből jött létre. A Baloldali Blokk megalakítása két szempontból volt nagy jelentőségű. Egyrészt világosabbá tette a frontokat és tükrözte az osztály erőviszonyokban végbement változásokat, másrészt jelentősen korlátozta a Parasztpárt és a Szociáldemokrata Párt jobboldalának tevékenységét, megakadályozta egy egységes reakciós jobboldal kialakulását a koalíción belül.

A fejlődés folyamán lényeges változások történtek a koalíció pártjaiban. A Kisgazdapártból és a Parasztpártból fokozatosan kiszorult a jobboldal, főleg a

a Nagy Ferenc vezette összeesküvés leleplezés után. Hasonló sors érte 1948 elején a Szociáldemokrata Párt jobboldalát is. A jobboldal szétzúzásával és kiszorításával a Kisgazdapárt és a Parasztpárt is valóban népi pártokká, a szocializmusért folytatott harcot támogató pártokká váltak. Ennek következtében megváltozott a Kommunista Párthoz, majd a Magyar Dolgozók Pártjához való viszonyuk is. Míg a fejlődés első időszakában a Kommunista Pártot, bár befolyása, szerepe már ekkor is nagyobb volt, mint a többi pártoké, és a fejlődés motorját jelentette, a koalíció egyik pártjának tekintették csupán, 1947 őszétől elfogadták a vezető szerepét, úgy tekintettek rá, mint a koalíció vezető pártjára. Ettől kezdve már a még egyideig fennmaradó két parasztpárt és az MDP között fennálló koalíció lényegében a munkás-paraszt szövetség sajátos szervezeti formája volt, a munkásosztály forradalmi pártja ezeken a pártokon keresztül tartotta fenn és tette hatékonyabbá a parasztsággal való szövetséget.

Külön kell szólni a Kommunista Párt és a Szociáldemokrata Párt viszonyáról. A forradalmi fejlődés szempontjából nagy jelentőségű volt, hogy a kommunisták kezdeményezésére már a demokratikus forradalom idején akcióegység jött létre a két munkáspárt között, és ennek nyomán létrejött az egységes szakszervezeti mozgalom is. Ez az akcióegység a demokratikus forradalom győzelme után is megmaradt. A Szociáldemokrata Párt azonban nem volt képes következetesen harcolni a szocialista fejlődésért. Bár a jobboldali szociáldemokraták befolyása és szerepe kisebb volt, mint a felszabadulás előtti időszakban, még mindig jelentős szerephez jutottak, sőt az 1946—47-es években befolyásuk a pártvezetőségen belül ismét megnövekedett. A baloldali szociáldemokraták, akik valóban következetesen harcoltak a kommunistákkal való együttműködésért, nem voltak még olyan erősek, hogy befolyásukat az egész pártra kiterjesszék. A jobboldal kommunistaellenes tevékenysége miatt igen sokszor forgott veszélyben a két párt együttműködése. A kommunista párt feladata az volt ilyen viszonyok között, hogy minden erővel segítse a baloldali szociáldemokraták harcát, de úgy, hogy ez ne öltse a Szociáldemokrata Párt önállóságába való beavatkozás formáját.

A szociáldemokrata jobboldal mesterkedései különösen az 1947-es választások idején és után váltak nyílvánvalóvá. Amíg a Kisgazdapárt jobboldala képviselte nyíltan a burzsoázia érdekeit, addig ők háttérben maradtak, amikor Nagy Ferencék lelepleződtek, akkor ők léptek a helyükbe, ők váltal a burzsoá rend nyílt védelmezőivé. Jellemző példája volt ennek, amikor a félfasiszta jellegű Pfeiffer-párt védelmére keltek. Terveik azonban nem sikerültek, a párttagság, a szociáldemokrata munkások egyre inkább szembekerültek a jobboldali vezetéssel, és amikor ez már nyíltan a reakció védelmére kelt, tömegesen hagyták ott a pártot és léptek át a Kommunista Pártba. A párttagság éles szembefordulása a jobboldallal jelentékenyen megerősítette a baloldali vezetőket, akik egyre következetesebben harcoltak a munkásegység mielőbbi megteremtéséért. A baloldal győzelme a szociáldemokrata párt XXXVI. kongresszusán történt meg 1948 elején. A kongresszus kizárta a jobboldaliakat a pártból és határozatot hozott a kommunista párttal való egyesülésről. A szociáldemokrata jobboldal szétzúzásával megteremtődtek a két munkáspárt marxista—leninista alapon való egyesülésének, az egységes munkáspárt létrehozásának szervezeti feltételei. Az egyesülés pedig a proletárdiktatúra megteremtésének volt egyik fontos feltétele.

*

A szocialista termelési mód kialakulásának egyik törvényszerűsége, hogy a szocialista termelési viszonyok csak a burzsoázia politikai hatalmának megdöntése után alakulhatnak ki, vagyis hogy a politikai forradalom bizonyos mértékig megelőzi a gazdasági-társadalmi viszonyok átalakítását.

Népi demokratikus forradalmunkat vizsgálva, azt tapasztaljuk, hogyha a proletárdiktatúrát nem burzsoá diktatúra, hanem olyan államhatalmi forma — a munkás-paraszt diktatúra valamilyen formája — előzi meg, amelyben a munkásosztály is résztvesz, akkor már a proletárdiktatúra teljes kívívása előtt lehetővé válik a szocialista termelési viszonyok létrehozásának megkezdése. Ilyen körülmények között a politikai téren vívott forradalom győzelme előtt megkezdődhet a gazdasági-társadalmi viszonyok átalakítása.

Ez a lehetőség abból fakadt, hogy a proletárdiktatúra bizonyos elemei már a munkás-paraszt diktatúra idején is megvoltak. Ezeket az elemeket, az államhatalom kezében levő részét a munkásosztály nemcsak politikai téren használta fel, hanem a gazdasági életben, a tulajdon- és osztályviszonyok területén is. A politikai, illetve a gazdasági téren elért eredmények kölcsönösen hatottak egymásra, előmozdították egymást.

Mint ismeretes, hazánkban a bányák, a legnagyobb nehézipari vállalatok, a bankok és a bankokhoz tartozó iparvállalatok államosítása — ami azt jelentette, hogy a munkások több mint 50%-a dolgozott az államosított szektorban — még a proletárdiktatúra teljes kivívása előtt megtörtént. Ezeket az államosított üzemeket nem lehet a kapitalista vagy államkapitalista szektorba sorolni, mert bennük a termelés már nem a kapitalista profit érdekében folyt, és mert az államhatalom, amelynek a tulajdonába kerültek, elsősorban a dolgozó osztályok érdekeinek a kifejezője volt. Az átnövés időszakában állami tulajdonba vett termelőeszközök tehát, lényegében véve, már szocialista elemeket alkottak, a gazdaság szocialista szektorának alapjai voltak.

Természetesen az, hogy az adott sajátos feltételek következtében már a proletárdiktatúra teljes kivívása előtt megkezdődött a tőkés magántulajdon felszámolása és a szocialista termelési viszonyok kialakulása, nem jelenti azt, hogy ez minden esetben lehetséges. Burzsoá diktatúra esetén semmiképpen sem. Csak abban az esetben, ha a proletárdiktatúrát nem burzsoá diktatúra, hanem a munkásparaszt diktatúra valamilyen formája előzi meg, és olyan mértékben, amilyen mértékben és súllyal a munkásosztály résztvesz ebben az átmeneti hatalmi formában.

Ugyanakkor ahhoz, hogy az új szocialista termelési viszonyok teljes mértékben kialakuljanak és a társadalom gazdasági életének minden területén győzedelmeskedjenek, ilyen viszonyok között is a proletárdiktatúra teljes győzelme szükséges, továbbá egy viszonylag hosszú időszak, amely nem lehet más és nálunk sem lehetett más, mint a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet időszaka.

Ezek azok a legfőbb vonások, amelyek jellemezték a hazánkban végbement szocialista politikai forradalmat, és amelyek következtében a hazánkban végbement forradalom a második világháború után népi demokratikus forradalmak egyik formájának tekinthető.

*

A hazánkban és a többi európai népi demokráciában megvalósult szocialista forradalmak, a második világháború utáni népi demokratikus forradalmak tapasztalatai és ezek tanulmányozása óriási jelentőségű a szocialista forradalom elmélete és a nemzetközi kommunista mozgalom számára.

E forradalmak jelentősége mindenekelőtt abban van, hogy bebizonyították a szocialista forradalom fő törvényszerűségeinek általános érvényességét, a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet formáinak változatosságát, azt, hogy az átmenet konkrét formája mindig az adott ország konkrét belső helyzetétől, osztályerőviszonyaitól, sajátosságaitól és az adott korszak sajátosságaitól, az adott nemzetközi erőviszonyoktól függ.

A fentiek mellett hazánk és a többi európai népi demokrácia szocialista forradalma azt is bebizonyította, hogy korunkban egyre inkább lehetséges a szocialista forradalom viszonylag békés úton, fegyveres felkelés és polgárháború nélkül való győzelme, ehhez egyre kedvezőbbek a feltételek mind nemzetközi téren, mind az egyes országokon belül.

Ezek a szocialista forradalmak továbbá azt bizonyítják, — és ez szintén komoly jelentőséggel bír a további szocialista forradalmak számára —, hogy az imperializmus reakciósságának fokozódásával és általános válságának további mélyülésével, a demokratikus és szocialista feladatok ebből következő közelebb kerülésével és összefonódásával, a szocialista forradalom feltételeinek kedvezőbbé válásával szélesedik a szocialista forradalom osztálybázisa, egyre szélesebb dolgozó tömegek válnak a szocializmusért folyó küzdelem harcosaivá. Ennek az a legnagyobb jelentősége, hogy könnyebbé teszi a forradalmi párt által vezetett munkásosztály számára a burzsoázia politikai hatalmának megdöntését, a proletárdiktatúra kivívását. Ugyanakkor a forradalom osztálybázisának kiszélesedése, a demokratikus és szocialista feladatok összefonódása az egyik legfontosabb feltétele (a szocialista világrendszer kialakulása és döntő tényezővé válása mellett) annak, hogy korunkban megnőtt a szocialista forradalom békés úton való győzelmének lehetősége.

СОЦИАЛИСТИЧЕСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ В НАШЕЙ СТРАНЕ КАК ОДНА ИЗ ФОРМ НАРОДНО-ДЕМОКРАТИЧЕСКИХ РЕВОЛЮЦИЙ

Шандор Карпати

Автор поставил себе целью показать, как, при каких условиях и каким способом венгерский рабочий класс уничтожил политическую власть буржуазии и создал диктатуру пролетариата под руководством революционной партии и при помощи своих союзников. В введении статьи указывается на внешнюю и международную обстановку, оказавшую значительное влияние на ход совершения социалистической революции не только в Венгрии но и в других европейских странах народной демократии, и давшую повод возникновению народно-демократической формы социалистической революции. Среди условий автор подчеркивает два важнейших обстоятельства: историческую обстановку, созданную фашизмом и связанные с нею особенности, а также победу Советского Союза, одержанную во второй мировой войне, и связанный с нею акт освобождения.

В следующем разделе рассматриваются особенные условия возникновения народного фронта в Венгрии и его роль. Потом автор переходит к анализу особенностей совершения революции. Самым важным он считает, что свержение буржуазии и завоевание пролетарской диктатуры происходило относительно мирным путем без вооруженного восстания и гражданской войны, и, что связано с этим, революция победила на основе относительно широкого союза классов, поскольку значительная часть средних слоев крестьянства была союзником рабочего класса уже до полного завоевания пролетарской диктатуры. Кроме того автор указывает на способ свержения буржуазии путем постепенного вытеснения, на ход разгрома буржуазного государственного аппарата, и на особые формы борьбы, при помощи которых Коммунистическая партия боролась за развитие революции и обеспечила себе ведущую роль. Автор излагает мысль о том, что в таких

случаях, когда пролетарской диктатуре предшествует диктатура рабочего класса и крестьянства, и свержение буржуазии происходит в форме постепенного вытеснения его из власти, то к обобществлению средств производства и развитию социалистических производственных отношений можно приступить уже до полного завоевания власти.

В заключении автор указывает на то, что революции в европейских странах народной демократии, в том числе и венгерская социалистическая революция, подтвердили и обогатили ленинскую теорию социалистической революции.

THE SOCIALIST REVOLUTION IN HUNGARY AS A FORM OF POPULAR DEMOCRATIC REBELLION

by *S. Kárpáti*

The author describes how and under what circumstances the Hungarian working class overthrew the political power of the bourgeoisie and with the aid of its allies set up the dictatorship of the proletariat under the leadership of its revolutionary party. The introduction treats those external affairs and international conditions which seriously affected Hungary and the other European peoples' democracies in executing the socialist revolution and in bringing about the popular democratic form of it. Among these he stresses the two most important events: *a)* the historical situation arising under fascism and its characteristics; *b)* the victory of the Soviet Union in the Second World War and her subsequent liberation of peoples from capitalistic oppression.

Then he treats the role of the Popular Front, the conditions characteristic of its establishment in Hungary, and the special factors in carrying out the revolution. He assigns great importance to the overthrow of the bourgeoisie and the dictatorship of the proletariat being achieved in a relatively peaceful way without armed uprisings and civil war. The other significant point, which is closely related to the former, is that the revolution was founded on a relatively broad alliance of classes and triumphed because the majority of the middle peasants united with the working class before the total succes of the dictatorship of the proletariat. The author also discusses the method of overthtrowing the bourgeoisie which in reality meant a gradual displacement, smashing the bourgeois state machiners, those typical struggles of the Communist Party to advance the revolution and set up Party leadership. The article suggests that in such cases when the dictatorship of the proletariat is preceded by the dictatorship of the working class and peasantry and the overthrow of the bourgeoisie is accomplished by gradually displacing it, then taking the means of production into social ownership and the resulting establishment of socialistic relation of production may begin before the achievement of total power.

In conclusion the article shows that the socialist revolution of the European peoples' democracies, including the Hungarian socialist revolution, tested and enriched Lenin's theory of socialist revolution.

Kapitalizmus és kálvinizmus[1]

KÓNYA ISTVÁN

I. A kálvinizmus első formája a korai burzsoázia vallási ideológiája

A protestáns vallások a kibontakozó polgári társadalmi rendnek a feudalizmus elleni osztályharcában jöttek létre. De a XV—XVI., sőt XVII. század viszonyai között is még *minden* polgári ideológia szükségképpen vallási köntösben jelentkezik.[2] A reformációban mint társadalmi-történelmi folyamatban tehát a rothadó, felbomló feudalizmus ellen harcba induló új történelmi osztály, a fiatal, zsenge burzsoázia ideológiai jelentkezését kell látnunk.

Attól függően, hogy ez a születő tőkés rend mennyire erőteljes, mennyire életképes, radikálisabb vagy kevésbé radikális, merészebb vagy következetlenebb, kompromisszumra hajlóbb az ideológiája is.

Mindezek alapján elég éles különbségeket találunk a reformáció szülőföldjén, Németországban kialakult protestáns vallás — a lutheri irányzat — és a Franciaországban és Svájcban létrejött kálvinizmus között. S megint sok vonatkozásban más az angol kapitalizmus sajátos történelmi kompromisszuma által szült anglikán vallás.

Már e főirányzatok részletes elemzése is messze túlnőne e tanulmány keretein, nem is szólva a protestantizmus egész — ma már szinte áttekinthetetlenül bonyolult, megszámlálhatatlanul sok irányzatra, felekezetre és szektára bomlott — területének áttekintéséről. Így e dolgozatban csupán azt tűzzük ki célul, hogy a protestantizmusnak mint a korai korai kapitalizmus jellegzetes vallási felépítményének az általános tulajdonságait vizsgáljuk a kapitalizmus történelmi fejlődésének keretei között, s e vizsgálódás közepette elsősorban a magyar viszonylatban legfontosabb protestáns vallásra, a kálvinizmusra — hivatalos nevén a református vallásra — leszünk tekintettel.

A kálvinizmus — minthogy érettebb polgári viszonyok között jött létre, mint a német reformáció — radikálisabban antifeudális és bátrabban polgári világnézetet jelentett. Mint Engels híres szavai kifejezik: „a korabeli polgárság legmerészebbjeire volt szabva".[3]

[1] E dolgozat elméleti előtanulmány egy nagyobb munkához, amelyben majd a magyarországi református egyház által a Horthy-fasizmusnak nyújtott sokoldalú és hatékony ideológiai támogatást szeretném elemezni. Ezért e tanulmánynak csupán az a feladata, hogy vázlatosan áttekintse a kálvinista ideológia történelmi útját, azokat a teológiai, ideológiai-politikai változásokat, amelyek bekövetkeztével a kálvinizmus *Magyarországon is* alkalmassá vált az imperialista burzsoázia, a fasiszta diktatúra ideológiai támogatására. E célkitűzésből következik, hogy a dolgozat a vizsgálódásait szigorúan csak a második világháborúig terjesztik ki, s megállapításai *közvetlenül* nem vonatkoznak a *mai* — különösen a szocialista országokban működő — református egyházakra.

[2] Engels: A német parasztháború. Szikra, 1949. 25. o.

[3] Engels: Bevezetés „A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig" c. mű angol kiadásához. 1892. L. Marx—Engels: A történelmi materializmusról. Szikra, 1949. 60. o.

Nem kis büszkeséggel hangsúlyozzák a maguk módján ezt kálvinista teológusok is. Közülük különösen az ortodoxabb irányzatokhoz tartozók egyenesen Kálvin világtörténelmi jelentőségéről beszélnek: „. . . a leghatározottabban rá kell mutatnunk Kálvin világtörténelmi jelentőségére, tehát arra, hogy . . . amellett, hogy az emberiség egy részének *teológiai* és *erkölcsi* gondolkodásmódját is átalakította, egyszersmind döntő befolyást is gyakorolt a *politikai* és *társadalmi* életre is,. . . sőt végeredményében kihatással volt az európai *gazdasági* élet, pénzpiac, továbbá a *modern kapitalizmus* kifejlődésére is."[4]

Ha ebben a véleményben határozott túlzás is van hiszen nem lehet „döntő" befolyásról beszélni a kálvinizmusnak a kapitalizmusra gyakorolt *visszahatása* tekintetében, az azonban kétségtelen, hogy a kálvinizmusban erőteljesen tükröződnek azok a politikai, társadalmi, sőt gazdasági változások is, melyeket a kibontakozó tőkés termelési mód hozott. Bár nem érthetünk egyet Sebestyén Jenővel abban, hogy „. . . nem tévedés és még kevésbé túlzás az, mikor *Harnack* és előtte is, utána is sokan azon az álláspontón vannak, hogy Kálvin tulajdonképpen a kapitalizmus megteremtője"[5], de az kétségtelen tény, hogy a Kálvin által létrehozott református vallás teológiailag, erkölcsi és társadalmi nézeteiben, valamint egyházszervezetében minden más vallásnál kézzelfoghatóbban tükrözi a korai kapitalizmus társadalmi viszonyait és szükségleteit, a vallás sajátos torzító tükrében.

Elsősorban ezzel magyarázható, hogy a kálvinizmus (vagy annak valamilyen változata) sokkal gyorsabban terjedt el — és éppen az akkor viszonylag gyorsabban fejlődő, polgárosodó országokban (Svájc, Franciaország Anglia, az erdélyi fejedelemség stb.) —, mint a lutheri irányzat. Ez a reális magva annak az egyébként burzsoá nacionalista jellegű megállapításnak is, amelyet Czakó Ambró tett: „. . . .a lutheranizmus és zwinglianizmus nagyon a germán szellemhez volt kötve, egyedül Calvin adott Institutiójában olyan tanrendszert, amely minden európai fajt, a germánokat, román népeket, szlávokat és magyarokat egyaránt meg tudta hódítani."[6]

A kálvinizmusnak ez a — vallási keretek között viszonylag messzemenő radikalizmusa részint indirekte, antifeudális jellegében, részint direkte, burzsoá felfogásában nyilvánul meg. E kettős arculat természetesen szoros egységben jelentkezik. A feudalizmus tagadása ekkor elválaszthatatlan a kapitalizmus igenlésétől.

Itt most e vonásokat csupán összefoglaljuk, anélkül, hogy a részletes elemzésükbe bocsátkoznánk.[7]

A kálvinizmus kiáll a *magántulajdon* mellett, de a *feudális* magántulajdonnal szemben a *burzsoá* magántulajdon érdekében.[8] A felbomló feudális viszonyokkal éles ellentétben levő burzsoá érdekek tükröződnek *a munkáról* alkotott merészen új protestáns felfogásban. Már Luther szerint is „a szolgáló hű munkája Isten előtt magasabban áll, mint a lusta barátoskodás. . . A keresz-

[4] Sebestyén Jenő: Nietzsche és Kálvin. Kókai Lajos kiadása, 1917. 47. o.
[5] Uo. 56. o.
[6] Czakó Ambró: A protestantizmus szelleme. Pátria, 1917. 57. o.
[7] Csak hivatkozni szeretnék az e kérdésekkel részletesebben foglalkozó: „A kálvinizmus — a kapitalista társadalom vallási felépítménye" című, az „Acta Universitatis Debreceniensis De Ludovico Kossuth Nominatae" 1962-es számában megjelenő tanulmányomra, amely jelen dolgozat első részeként tekinthető.
[8] L. pl. Kálvin: A keresztyén vallás alapvonalai. Magy. Prot. Irodalmi Társ., 1903. 57., 59. o.

tyénnek dolgoznia kell a világban, a kolostorban való élet helytelen, jogtalan. Ha az ember dolgozik, Istennek engedelmeskedik s ilyen szempontból a munka istentisztelet."[9]

A kálvinizmus még határozottabban helyezkedik erre az álláspontra, s igaza van annak a kálvinista teológusnak, aki erről így beszél: „. . . egy keresztyén vallás sem hangsúlyozza olyan erőteljesen, mint a kálvinizmus, a Szentírás ama helyét: ‚ha valaki nem akar dolgozni, ne is egyék'. . ."[10]

De a kálvinizmusnak a magántulajdonról és a munkáról való tipikusan burzsoá felfogását a legplasztikusabban a *kamatszedésről* alkotott gyökeresen új tanítása bizonyítja. Mint Sebestyén írja: „Kálvin volt a keresztyén világban. . . az első, aki teljes határozottsággal, egyenesen, nyíltan kimondotta, hogy a pénz gyümölcsöztethető, a pénz kamatoztatható. . ."[11]

Burzsoá felfogás nyilvánul meg a kálvinizmus *államberendezkedésre* — vagy ami ezen elképzelések gyakorlati realizálását jelenti —, *egyházszervezetre* vonatkozó nézeteiben is. Magánál Kálvinnál mindez még bizonytalan, homályos. Kálvin nem mer még *nyíltan* állást foglalni a monarchia ellen.[12] Sőt Kálvin genfi városállama sok szempontból még inkább a monarchiára emlékeztet, mint a burzsoá köztársaságra, hiába nevezik azt később valamiféle „arisztokratikus respublikának".[13] Mégis kétségtelen, hogy a Kálvin tanításaira épülő egyházszervezet és a kálvinizmust, mint ideológiát felhasználó államok szervezete a burzsoá demokratikus köztársaság irányába mutat. Elég, ha ezzel kapcsolatban a református egyházak un. „zsinatpresbiteri" egyházszervezeti alapelvére utalunk.

Burzsoá tendenciák tükröződnek a kálvinista vallás erőteljes *nemzeti* jellegében is (nemzeti nyelvű istentisztelet, a biblia lefordítása a nemzeti nyelvekre, egyházi világközpont hiánya stb.).

Az csak természetes, hogy ilyen erőteljes burzsoá jellegű állásfoglalás a döntő társadalmi kérdésekben, hasonló átalakulást eredményezett *teológiailag* is.

A legkézenfekvőbb és a legnagyobb jelentőségű ilyen teológiai változás a *predestináció elvének* a kálvinista teológia középpontjába való állítása, illetve az azzal szorosan összefüggő „Soli Deo Gloria" elvnek a kimondása.

Furcsán ellentmondásos módon jelentkezik ebben az elvben a burzsoá szabadság és az osztálytársadalom vakon ható objektív törvényeitől való függés dialektikája.[14] Ezt az ellentmondást a református teológia így fejezi ki: „A szabadság és a függés, az egyedül üdvezítő hit és a feltétlen kegyelem együttesen alkotják a protestantizmus lényegét és alapelvét. Protestantizmus alatt a keresztyén kegyesség azon irányzatát értjük, mely minden tekintélytől függetlenül, egyedül és feltétlenül hódol az igazság, Isten, saját szellemében nyilatkozó tekintélyének, mely *az egyén teljes szabadságának élvezetében teljesen függőnek tudja magát Istentől*. . ."[15] (Az én kiemelésem — K. I.)

[9] Czakó: I.m. 48. o.

[10] Kovács J. István: A kereszténység és a társadalmi kérdések. A Magy. Ref. Egyh. kiadása Bp. 1933. 153. o.

[11] Sebestyén: I.m. 56. o.

[12] L. pl. Kálvin: I.m. 405—406. o.

[13] L. pl. Czakó: I. m. 67. o.

[14] L. erről Engels ítéletét: Engels: Bevezetés „A szocializmus fejlődése. . ." Id. kiad. 60. o.

[15] Kovács Ödön: A vallásbölcsészet kézikönyve. I. köt. A Magyarországi Prot.-egylet. Bp. 1876. II. köt. Franklin Társ. Bp. 1878. II. köt. 99. o.

Az „egyén szabadságának" ez a hangsúlyozása különben *lényegében* a burzsoá individualizmus teológiai kifejeződése. S hogy ennek mekkora az antifeudális ereje — vallási síkon a katolicizmus-ellenes éle —, azt Czakó így fogalmazza meg: „Általános elvként mondhatjuk, hogy ahol az invidualizmus, a szubjektivizmus uralkodik, ott a katolicizmus csorbát szenved, sőt lényegét veszti. . . Ahol tehát a katolicizmus tételeivel szemben fellebbezés van az egyéni meggyőződéshez, ott a katolicizmus megszünt létezni."[16]

Ugyanezt az ellentmondást fogalmazza meg a maga-sajátos gondolatmenetével Feuerbach is. Az ő összehasonlítása a katolikus és a protestáns *morál* különbségére vonatkozik, de mintegy összefoglalja a protestantizmus egész *polgári lényegét* : „A katolikus morál kereszténvi, misztikus, a protestáns *morál* már kezdettől fogva *racionális* volt. A protestáns *morál* most is és a múltban is a kereszténynek az emberrel való fizikai keveréke volt — a természetes, politikus, polgári, szociális emberrel való keveréke. . . A protestantizmus alapjában véve a *hit* és *élet* közötti ellentmondás — ezért lett a *szabadság* forrása vagy még inkább feltétele."[17]

Összefoglalóan tehát láthatjuk, hogy a protestantizmus — és ezen belül különösen a kálvinizmus — a *létrejöttekor*, a vallás sajátos ideológiai torzító tükrében, ténylegesen *a kialakuló és hatalomra törő korai burzsoázia* világnézetét sűriti össze. Alkalmas arra, hogy zászlaja alatt a még forradalmi fejlődésének első szakaszában levő burzsoázia megvívja harcát a széthulló feudális társadalmi rend ellen. Ezt a tételt ragyogóan bizonyítja a XVII. századi angol polgári forradalom, a XVII. századi francia fejlődés, sőt sok szempontból — figyelembe véve a jelentős történelmi különbségeket — az önálló erdélyi fejedelemség is.

Mindebből következik, hogy a kálvinizmus — és általában a protestantizmus — ebben az időszakban bizonyos értelemben haladó társadalmi szerepet tölt be. Ez persze — mint Mátrai László helyesen hangsúlyozza — „*nem az ideológiai, logikai tartalmánál fogva*" van így. „Nem azért haladóbb a protestantizmus, mert több tárgyi igazsága van. . .", mint pl. a katolikus vallásnak, „hanem azon egyszerű oknál fogva, mert ezt az ideológiát *haladó társadalmi csoport vagy osztály* használja fel saját osztályharcának zászlajául."[18]

A protestantizmus tehát a XVI—XVII. században a polgári forradalmi mozgalmaktól haladó visszfényt kap. Annak a polgárságnak van rá ideológiailag szüksége, amely még csak most tör a hatalom felé, s még nem eléggé érett ahhoz, hogy ideológiájában eldobja a vallásos köntöst.

II. A protestáns teológia fő irányzatai a klasszikus kapitalizmus időszakában

Az az osztályharc, melyet a forradalmi burzsoázia vívott a széthulló feudális rend ellen, a protestantizmus létrejötte után közvetlenül még csak néhány országban — a Német-alföld után Angliában — győzedelmeskedett. Németországban — éppen a reformáció legradikálisabb, népi-plebejus irányzatának lobogója alatt küzdő nagy német parasztháború leverése után — évszázadokra visszatért a feudális reakció. Franciaországra a nantes-i edictum

[16] Czakó: I. m. 25. o.

[17] Feuerbach: A kereszténység lényege. Akadémiai Kiadó, 1961. 181. o.

[18] Mátrai László: A renaissance, a németalföldi és az angol forradalom vallás-kritikája. Előadások a vallás és az ateizmus történetéből III. köt. Felsőoktatási Jegyzetellátó Váll., 1961. 16. o.

visszavonása után még egy feudális évszázad sötét leple borult. Európa más országaira pedig nyomasztó súllyal nehezedett a refeudalizáció, s ami ezzel ekkor ideológiailag szükségképpen együtt járt: a rekatolizáció.

Bár az ellenreformációnak ez az uralma — mint Mátrai László idézett előadásában rámutat — a XVII—XVIII. századi Európa polgári törekvéseinek gyengeségéből fakad, az ideológiai síkon a reformáció-ellenreformáció köntösében megnyílvánuló osztályharcok mégis messze előre, sok szempontból napjainkig rányomják bélyegüket az érintett európai országok társadalmi, politikai és ideológiai fejlődésére.[19]

Ehhez hozzá kell tennünk, hogy ezeket az *ideológiai* hatásokat akkor sem szabad szem elől téveszteni, amikor akár a katolicizmuson belül, akár bármelyik protestáns valláson belül vizsgáljuk azokat a változásokat, amelyek e vallások *teológiai tételeiben, társadalmi nézeteiben, egyházi szervezetében* végbemennek, a kapitalista társadalom fejlődésének ideológiai, vallási tükröződéseképpen.

Minthogy pedig tanulmányunkban a protestáns vallással, elsősorban a kálvinizmussal kapcsolatban éppen ilyen vizsgálatokat végzünk, elsőrendű fontosságú feladat, hogy a kálvinizmusban, az előbbiekben vázolt kiindulóponthoz képest a kapitalizmus fejlődése során végbement változásokat nyomon kövessük.

A kálvinista teológusok — különösen a nagyközönség számára íródó műveikben — mindig nyomatékosan hangsúlyozzák a keresztyénség bibliai, krisztusi eredetét. A reformációt is úgy állítják be, mint a bibliai, krisztusi alapról eltévelyedett egyház és vallás *vissza*vezetését az abszolút változatlan, örök krisztusi útra. Ebből a koncepcióból kiindulva aztán minden változást, minden újabb dogmatikai, filozófiai és egyházszervezeti változtatást úgy törekszenek interpretálni, mintha az még hívebb, még pontosabb követése lenne a bibliai utmutatásoknak.

A valóságban, persze nem erről van szó. A protestáns teológiának (és hozzátehetjük — még ha az „ideológiai tehetetlensége" sokkal nagyobb is — a római katolikus vallásnak is !) a változásai társadalmi, történelmi hatásokra vezethezők vissza. Bennük, ha torzan, többnyire a „feje tetejére állítva" is, társadalmi viszonyok, osztályérdekek tükröződnek.

Természetesen ez a tükröződés rendkivül összetett és közvetett. A „nyers" gazdasági és politikai hatások mellett érvényesül benne a filozófiának az egyidejű fejlődése, a filozófiai síkon is megmutatkozó osztályharc, éppúgy, mint a többi vallások hasonló változásainak a visszahatása.

Ezért, ha át akarjuk tekinteni a protestáns vallásban a XVIII—XIX. században, sőt a XX. század elején is végbemenő változásokat, ennek a hosszú történelmi időszaknak a periodizálása meglehetősen komplikált feladatot jelent.

Bár a protestáns teológusok a nagyközönség számára készült könyveikben, beszédeikben, cikkeikben — érthetően — a vallási tanítások, az „isteni jelentés" *örök, változhatatlan* voltáról beszélnek, *szakteológiai* jellegű munkáikban mégis maguk is kimutatják, hogy a vallás tanításai, a dogmatikai tételek állandóan változnak. E változások lehetővé teszik számukra, hogy *teológiatörténetről* beszéljenek, és ezt a tudományágat történész módszerekkel műveljék. Meg kell mondani, hogy a protestáns teológiai irodalomban teológiatörténeti munka viszonylag kevés van, a magyar protestáns teológiai irodalomban pedig éppenséggel elenyészően kevés. E teológiai tudományág művelése tulajdon-

[19] Uo. 17. o.

képpen csak a polgári ateizmus (részben a felvilágosodás korabeli, részben a klasszikus német filozófia felbomlása időszakában létrejött polgári vallás-kritika) hatására indul meg.

Minthogy a teológiatörténészek történeti módszerekkel kénytelenek tárgyukat művelni, szükségképpen meg kell, hogy kíséreljék a felölelt időszak periodizálását is. Ebben a munkában — természetesen — idealista történelemszemlélet alapján járnak el.

A múlt század egyik neves német teológusa, Karl Schwarz a periodizáció problémáját igen egyszerűen oldja meg: „Hol kezdődik a legújabb teológia története? E kérdésre nem oly nehéz a felelet, mint első tekintetre látszik; mert egész határozottsággal még az év számát is meg lehet jelölni, midőn megindult azon legújabb teológiai fejlődés, melyben mi élünk. — Ez az 1835-ik év, Strausz *Jézus élete*' (Leben Jesu) megjelenésének ideje."[20]

Sokkal szélesebb periodizációt találunk egy magyar református teológus, Koncz Sándor művében, aki ugyan *magyar* teológiatörténetet ír, de mint maga is hangsúlyozza, önálló eredeti magyar református teológiáról alig lehet beszélni, hiszen „a magyar református teológia a nagy külföldi, német, angol, francia, németalföldi teológiákkal állandóan tanítványi viszonyban van..."[21] Ily módon, miközben a magyar református teológia történetét felvázolja, először szükségképpen mindig az európai református teológia megfelelő periódusáról beszél.

Ami számunkra most fontos, teológiatörténetét ő is a XIX. század elejétől kezdi. Nem húz ugyan a legújabbkori teológia kezdetéhez olyan éles határvonalat, mint Schwarz, de lényegében szerinte is a múlt század eleje a választóvonal a régi és az új kálvinista teológia között. S az új teológia Schwarznál is, Koncznál is *a kritikai irányzattal* kezdődik.

Nagyon érdekes az is, hogy Koncz e másfél évszázad teológiáját történetileg két nagy szakaszra bontja. „Az egyik korszak a XIX. század, melynek szellemisége a felvilágosodás végétől: a francia forradalomtól, a világháborúig terjed. A másik pedig a két világháború közé eső, alig megragadható, folyékony korszak,... A két korszak általános szellemisége ellentétesen különbözik. Ugyanígy elüt egymástól a két korszak teológiája is."[22]

Ez a korszakolás, minthogy idealista történelemszemléleten alapul, szükségképpen torzít, s bizonyos mértékig egyszerűsít is. De a torzítás és egyszerűsítés mögött természetesen mégis meghúzódik az a társadalmi valóság, amely a „szellemiséget" is meghatározza.

A *modern* protestantizmus nagyjából valóban a XVIII—XIX. század fordulóján kezdődik, mert a francia forradalommal Nyugat-Európában győz és világtörténelmet formáló tényezővé válik a burzsoá társadalom. Ez a tényező eleven megtermékenyítő erőt jelent Nyugat-Európa olyan országainak gazdasági, politikai és ideológiai életére is, amelyekben ekkor még feudalizmus van, így pl. Németország életére is.

A protestantizmus *ortodox irányzata* — amely a még nem elég erős korai burzsoázia harcát segítette, most, amikor a vallást elvető érett burzsoázia

[20] Schwarz Károly: Adalékok a legújabb theológia történetéhez. Petrik Géza kiadása, 1872. 3. o.

[21] Koncz Sándor: Hit és vallás. A magyar református vallástudományi teológia kibontakozása és hanyatlása. Debrecen, 1942. 4. o. Mivel Koncznak ez a könyve az általunk áttekintett korszak végén — 1942-ben — íródott, igen alkalmas arra, hogy a modern protestáns teológia történetéhez vezérfonalat adjon. Ezért következő fejtegetéseinknél elsősorban ennek a műnek a gondolatmenetét vizsgáljuk.

[22] Uo. 1. o.

hatalomra jut, s újra vallási ideológiára van szüksége saját kizsákmányolása leplezésére és ideológiai igazolására — *nem alkalmas* többé a burzsoázia szolgálatára. Így alakul ki az a helyzet, amelyben „. . .a felvilágosult protestantizmus körében általánossá vált az a vélemény, hogy az ortodoxia kora a mélységes tévedés kora volt. . .”[23]

Ha pedig ez így van, akkor viszont — mint a XIX. századi német teológia egyik kiemelkedő alakjának, Ritschlnek a követői hirdették — „a dogmatikai munkálkodás minden eredményét el kellett vetni, mint hasznavehetetlent és félrevezetőt és. . . a teológiai munkálkodást teljesen elülről kellett kezdeni.”[24]

S ha — *ideológiailag* — az *ortodox* kálvinizmus a felvilágosodás *materialista* és a materializmus irányába mutató filozófiájának csapásai következtében szenvedett vereséget, most a *modern* protestantizmus — megújulást keresve — a német *idealizmushoz* fordul. Czakó — a német Paulsen nyomán — erről a fordulatról úgy beszél, hogy mindezt „a protestantizmus egy olyan férfiú föllépésének köszönheti, aki okozója volt annak, hogy a reformáció óta másodízben vette át Németország a keresztyén világ szellemi vezetését. Mert tényleg a keresztyénség szellemi megújításáról volt szó, ha ezen mozgalom működési bázisa a legelvontabb filozófia volt is. Értjük alatta *Kant* észkritikájának a vállalkozását. . . .*Kant a protestantizmus filozófusa*. . .”[25]

Bár ezekben a megállapításokban jó adag túlzás is van, de e túlzás mélyén fontos igazság húzódik meg. Kant szkeptikus valláskritikájának főoldala az *antifeudális* oldal. (Igen jellemzőek ismeretes cáfolatai az Aquinói Tamás-féle „isten-érvekről”.) De e mellett, deisztikus jellege miatt, ez a szkepticizmus *mérsékelten* polgári marad. Nem éri el a francia materializmus ateista valláskritikájának szintjét, sőt objektíve szemben áll vele.

Nos, amikor a Nyugat-Európában győzelemre jutott polgárság ideológiailag *visszafelé* kanyarodik a vallásellenességtől, a vallás felé, ez az elég határozott, de mégis következetlen antifeudális vonás a kanti felfogásban, alkalmassá teszi a kanti filozófiát arra, hogy a klasszikus kapitalizmus viszonyaihoz idomuló protestáns teológia filozófiai alapjává váljék.

Kant kompromisszumos filozófiája, amely a „Tiszta ész kritikájában” bizonyíthatatlannak állítja istent, a lélek halhatatlanságát stb., a „Gyakorlati ész kritikájában” pedig mégiscsak posztulálja azokat — a filozófia nyelvén ugyanazt a kompromisszumot hajtja végre, amelyet a tegnap ateista burzsoázia végrehajtott azzal, hogy ma ismét vallásossá vált.

Másrészt közvetlenebbül is felhasználhatja a protestáns teológia Kantot, elsősorban etikai felfogása vonalán. Kétségtelen ugyanis, hogy Kant filozófiájában emelkedik magasabb szinvonalra az a burzsoá individualista felfogás, amelyet — mint láttuk — a *korai* burzsoázia igényeinek megfelelően annak idején a kálvinizmus jól ki tudott fejezni, de a *győztes*, a *hatalomra került* burzsoázia számára ezt már újra kellett fogalmazni. Ennek újrafogalmazására a katolikus teológia nem vállalkozott. *Lényegében* helyesen látja Czakó ezt a kérdést, amikor így ír: „Leglényegesebb ellensége a katolicizmusnak a modern filozófia. Ez is érthető. A tekintély vallása nem egyeztethető össze individuális függetlenséggel, mely ugyan minden filozófiának szükségképpeni életelve. de olyan pregnánsan nem nyilatkozott meg sehol másutt, mint Kant

[23] Czakó: I. m. 90. o.

[24] D. D. Hastie Vilmos: A református gondolkodás alapelvei. A „Kálvinista Szemle” kiadása, 1925. 17. o.

[25] Czakó: I. m. 91. o.

kriticizmusában. Nem egyeztethető össze a modern kultúra eszményeivel, melyben *a hierarchikus tekintéllyel szemben az autonómiát, a minél több életre törekvő önállóságot, az önmagának célokat szabó egyéniséget hirdetik.* Ennek a kultúrának a modern protestantizmus a legmegfelelőbb vallási forma, *amennyiben a kultúrát a vallással egyáltalán össze lehet kapcsolni.*"[26] (Az én kiemeléseim — K. I.)

Az a „modern kultúra", amelyről itt szó van, világosan látható, hogy a XIX. század *virágzó kapitalizmusának* kultúrája. Ezzel a római katolikus teológia tényleg nem tudott összhangot teremteni. A kanti alapokra helyezkedő protestáns teológia viszont hozzákapcsolódik ehhez a burzsoá kultúrához, támogatja olyan mértékig, amennyire „a kultúrát a vallással egyáltalán össze lehet kapcsolni!"

Ebben a tanulmányban nem vizsgálhatjuk *részletesen*, hogy a XIX. században a protestáns teológia milyen irányzatokon keresztül tükrözi a győztes kapitalizmus változásait. De mégis szükséges a legfőbb ilyen irányzatokat legalábbis *vázlatosan* áttekinteni.

Hogy sok ilyen irányzat van, azt megítélhetjük abból az összefoglalásból, amelyet Koncz ad hivatkozott teológiatörténeti művében: „*A kijelentéshez viszonyítva* a XIX. és XX. század teológiájában *a külföldi irányoknak megfelelően* (Eddig az én kiemeléseim! — K. I.) nálunk is négy vonalat lehet megkülönböztetni. A *kritikai*, a *tradicionális*, a kettő között levő *közvetítő* teológiai vonalat, amelyik természeténél fogva az előbbi kettőből közösen használ valamit és végül magát a *kijelentés-* vagy *Ige-teológiát.*"[27]

Az idézetből mindenekelőtt az tűnik szemünkbe, hogy ezen irányzatokat — a régi kálvinista módszer szerint — „a kijelentéshez viszonyítva" igyekszik a teológus szerző elhatárolni egymástól. Ennek — mint még látni fogjuk — mélyebb értelme is van. Másodszor láthatjuk azt is, hogy bár *magyar* református teológiatörténetről van szó, de az ebben szereplő irányzatok mindenben megfélelnek a „külföldi irányoknak". Kiderül az is az idézetből — egyelőre csak a hangsúlyából, de később a fejtegetésekből is —, hogy a szerző „magának" a „kijelentés- vagy Ige-teológiának" a híve. Végül pedig nagyon lényegre mutató az egyes teológiai irányzatok elnevezése is. Világosan látszik ugyanis, hogy bár *modern* protestántizmusról van szó, a protestáns teológia megújulásáról, mégis a régi, ortodox irányzat és a teológiát megújító, a győztes burzsoázia változó igényeihez idomítani törekvő új irányzat, változó köpenyben ugyan, de változatlan hevességgel harcban áll egymással. (Kritikai irányzat a tradicionálissal, s közben a közvetítő irányzat egyeztetési kísérletei, míg végül kialakul a kijelentés-teológia.)

Különösen jelentős és sokágú e főirányok közül a „kritikai teológia". Ezen belül szokás beszélni *racionális* teológiáról, *romantikus* teológiáról és *liberális* teológiáról. „A kritikai teológia általános jellemvonásai" ezekben az „irányzatokban konkretizálódnak."[28]

A kritikai teológia racionális irányzata a felvilágosodás hatására jött létre. A tudományos világnézet (a polgári materializmus) és az ortodox protestantizmus közötti nagy XVIII. századi küzdelem az ortodox protestantizmust vereségre, az átalakuló teológiát pedig racionalizmusra kényszerítette. Nyugod-

[26] Uo. 126. o.
[27] Koncz: I. m. 23. o.
[28] Uo. 25. o.

tan mondhatjuk, amit Koncz hangsúlyoz, hogy „a racionalizmus az a forma, *ahogyan* a teológia magáévá teszi a felvilágosodást."[29]

Magától értetődik, hogy ez a *teológiai* racionalizmus csupán teológiai visszfénye *a filozófiában* megjelenő, a felvilágosodást jellemző racionalizmusnak. Ennek az irányzatnak a talaján bontakozik ki a vallási dogmáknak az ész, a tudomány előtti vizsgálata, bírálata. Az egész XIX. századi protestáns (és a századforduló táján már nemcsak a protestáns, hanem a katolikus) teológiának a középpontjában a felszínen vagy a felszín mögött a vallásos hit és a tudományra hallgató ész közötti ellentmondás áll. A hit és a tudás ezen antagonisztikus dilemmája — *úgy tünik* — az ész, a tudás javára dől el. De mert ez az irányzat is *teológiai* irányzat volt, ezért *ténylegesen* nem vihette győzelemre a tudományt. A legkövetkezetesebben forradalmi burzsoázia, a hatalom megragadásának a pillanatában, felültette a trónra az Észt, de ez az isten letaszításával járt együtt — vagyis az ateizmussal. A burzsoázia *teológus* ideológusai azonban, természetesen, *idáig* nem mehettek el!

Ezért torpan meg a teológiai racionalizmus egy ponton elkerülhetetlenül, és adja át a helyét az un. *romantikus* teológiának.

A protestáns teológia un. romantikus irányzatának legkiemelkedőbb képviselője *Schleiermacher* volt. Vele mint a protestáns teológia-történet egyik legjelentősebb alakjával röviden személy szerint is foglalkoznunk kell.

Teológiailag Schleiermacher előtt az a feladat állott, hogy a protestáns vallásban még meglevő ortodox irányzat és a felvilágosodás által ihletett racionalizmus között közvetítve alapozza meg az új protestáns teológiát.

Főműve az 1821-ben megjelent „Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt", vagy ahogy a magyar teológiai irodalomban röviden emlegetni szokták: „A keresztyén hittan". E művet jellemezve, a magyar vallásfilozófus így mutat rá Schleiermacher filozófiai felfogásának a lényegére: „Ezen mű jeligéje . . . az Anselm híres jelmondata: Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intellegam stb. Ő is (ti. Schleiermacher — K. I.) a hit után akar eljutni a megértéshez vagy jobbanmondva, ő is *ki akarja békíteni a hitet és tudást*. Csakhogy, míg Anselm az egyházi hitcikkeket hitte el *előre*, hogy *aztán* megértse és tudássá emelje, addig Schleiermacher saját kegyes keresztyén *kedélyállapotát* igyekezett felfogni, kifejezni és tudományosan megérteni."[30] (Az én kiemeléseim — K. I.)

Schleiermacher feladata tehát az ősi teológiai feladat: *kibékíteni a hitet és a tudást*. Minthogy ez ortodox, skolasztikus módon többé már nem lehetséges, jellegzetesen szubjektívista megoldást választ. A vallást elszakítja a dogmáktól, s érzelmi jellegűvé teszi („kegyes keresztyén kedélyállapot"!). Jól mutatja ezt az a meghatározás is, amelyet Schleiermacher ad a vallásról: „A vallás (Frömmigkeit), mely minden egyházi közösség alapját képezi, tisztán önmagában tekintve, *sem nem tudás, sem nem cselekvés*, hanem az érzelemnek vagy *a közvetlen öntudatnak* meghatározott minősége."[31]

Tehát a teológiának nincs többé arra igénye, hogy *tudást* jelentsen, sőt — és ez különösen figyelemreméltó, hiszen passzívitást hírdet! — *cselekvést* sem. E helyett ez a vallásdefiníció passzív befeléfordulást jelent: az „érzelem", a „közvetlen öntudat meghatározott minősége".

[29] Uo. 30. o.
[30] Kovács Ödön: I. m. II. köt. 221—222. o.
[31] Idézve: uo. 224—225. o.

De honnan van a *virágzó* kapitalizmus korszakában ez a passzív, szubjektívista befeléfordulás?

A kérdés meglehetősen bonyolult. De a megértést nagyon megkönnyíti az a gondolat, amelyet Sándor Pál hangsúlyoz, amikor e korszak filozófiáját jellemezve arról beszél, hogy a Hegel utáni és Marx előtti német filozófia a menekülő kispolgár ideológiai szükségleteit szolgálja.[32]

Valóban. A *német* kispolgár ebben az időszakban, a rendkívül ellentmondásos német társadalmi viszonyok közepette különlegesen megriadt kispolgár. Őt nemcsak a nagyburzsoázia, hanem a feudális arisztokrácia is szorítja, emellett pedig az elproletarizálódás veszélye is fenyegeti.

Schleiermacher filozófiájában és teológiájában innen tehát részint a vallásos érzelmek középpontba állítása, részint a szubjektívista, passzív befelé fordulás. Ez az oka annak, hogy Schleiermacher a hit és tudás ősi antagonizmusát meg akarja kerülni, de ez — természetesen — neki sem sikerülhet, hiszen a schleiermacheri „kegyesség" (Frömmigkeit) — végső fokon: mégiscsak a *vallásos vakhit*. Elég világos ez K. Schwarz jellemzéséből is: Schleiermacher teológiai felfogásának abban van — Schwarz szerint — „korszakot alkotó becse, hogy a vallásos érzés biztos kézzel kiemelt mindent, *mi a hitre lényeges* . . ."[33] (Az én kiemelésem — K. I.)

Schleiermacher teológiája tehát — bár tartalmaz bizonyos előremutató vonásokat (a vallásos érzelem hangsúlyozása, a vallás *általános* tárgyalása, melyen belül a keresztyénség csak *egy* vallás, mégha a legtökéletesebb is, az ortodox dogmák elvetése stb.) — ténylegesen a protestáns teológia megmerevedését eredményezi.

A protestáns teológia ilyen fejlődésében — végső fokon — a forradalmi burzsoázia forradalmi lendületének a *megtörése* tükröződik akkor, amikor ez a burzsoázia már hatalomra kerül és berendezkedik a kapitalista társadalmi rendben. Ez az oka — megtetézve még a sajátosan bonyolult német viszonyokkal annak is, hogy az ideológiában előtérbe kerülhettek a kispolgárság érdekei is.

A XIX. század kapitalizmusa, a klasszikus kapitalizmus *gazdaságilag* és *politikailag* meghonosítja a *liberalizmust*. A *gazdasági* liberalizmus nemcsak a termelés és a kereskedelem szabad versenyét jelentette, hanem a tudományok fellendülését is. Ez a körülmény a protestáns teológiában újra felélénkiti a hit és tudás ellentétét.

Míg a racionális teológia megkísérelte a tudományt győzelemre vinni az ortodox, dogmatikus hit felett, s amíg a romantikus teológia, Schleiermacherrel az élén, az érzelmi tényezők előtérbe állításával a hit javára igyekezett megoldani ezt az ellentétet, addig most a liberális teológiai irányzatban még egyszer a tudomány, az ész felülkerekedésére történik kísérlet. Az után a megtorpanás és bizonyos fokú megmerevedés után, amelyet a Schleiermacher-féle teológiában láthattunk, ez a kísérlet már nem éri el a racionalista irányzat tudásra-törekvésének hőfokát. Nyílvánvalóan érződik ez Koncznak a liberalizmust jellemző megállapításában is: „A liberalizmus a hit jogosultságát csak a tudás határain belül ismeri el . . . A liberalizmusban az érzelem az értelem egyik eszköze."[34] Ebben a finom fogalmazásban is benne van — bár a szerző teljesen

[32] L. Sándor Pál: A filozófia története Marxtól Leninig. I. köt. Felsőoktatási Jegyz. Ellátó Váll., 1960. 73. és kk. o.

[33] Schwarz: I. m. 27. o.

[34] Koncz: I. m. 81—82. o.

szembenáll a liberális teológiai irányzattal is — hogy itt még arról a *látszatról* sem lehet szó, ami a racionalista teológiánál megvolt, hogy a hit és tudás antagonizmusa a tudás javára dől el. Itt a hitnek — bár csak a „tudás határain belül", de — megmarad a létjogosultsága. És a schleiermacheri érzelem is megmarad, bár az értelem eszközévé válik.

A liberális teológiai irányzat eluralkodásához *filozófiailag* a Kant—Schleiermacher-féle filozófiai vonal folytatását képező — bár vele sok szempontból ellentétes — hegeli filozófia is hozzájárult. A liberális teológiai irányzat *eluralkodásáról* térben és időben is lehet beszélni. Bizonyos értelemben ugyanis az egész kritikai teológiát, mint főirányzatot *átfogja* és *összefoglalja* a liberális teológia. Időbelileg pedig — bár a XIX. század a liberális teológia klasszikus időszaka — sok képviselőjén keresztül tovább él még a XX. század első felében is.

A kritikai teológia említett irányzatai — megfelelve a klasszikus kapitalizmus liberális burzsoáziája alapvető érdekeinek — a XIX. század protestáns teológiájának ugyan a *főoldalát* alkották, *a másik oldalon* azonban mindig jelenvolt a protestáns ortodoxia ilyen vagy olyan formája.

Az ortodox vagy új-ortodox *tradicionalista* irányzatok és a liberális kritikai irányzatok között a harc gyakran — és nemcsak a XIX., hanem a XX. században is — kiéleződött.

A tradicionalizmus és a liberalizmus közötti ellentétek kiegyenlítésére jön létre az ún. *közvetítő teológia*. „A közvetítő teológia természeténél fogva modern és maradi. Modern, mert az egyház és tudomány közötti ellentétet meg akarja szüntetni, ami a liberalizmusnak is célja volt. De konzervatív, mert az ellentét megszüntetését nem a tudomány érdekében igyekszik keresztülvinni, mint a liberalizmus, hanem az egyház javára, az egyház hittételeinek teljes megőrzésével."[35]

Ez a — teológus által adott — jellemzés is érzékelteti, hogy ez a közvetítés nem valamiféle „harmadik út" a teológiában. A „közvetítő teológia" képviselői nagyon is a vallásos hit oldalán állva igyekszenek lecsendesíteni a tudomány és a teológia vitáját. S ez különösen érthetővé válik akkor, ha meggondoljuk, hogy az ún. „közvetítő teológia" képviselői már a XIX. század végén, a XX. század elején működnek. Abban az időszakban, amikor a kapitalizmus társadalmi rendje már az imperializmusba fordul át. Társadalmi szerepe ennek az irányzatnak abban áll, hogy segítsen a hit és tudomány közötti ellentétet *a teológián belül* lecsendesíteni. Ez azért is igen fontos feladattá vált, mivel — a marxizmus megjelenésével — ez az ellentét a *teológián kívülre* tevődött át: a szétesőő, reakciós, burzsoá idealizmussal szövetkezett vallás *és* a modern tudományokkal teljes összhangban levő dialektikus materializmus harcának területére.

Ebben a helyzetben már égetően szükség van a közvetítő teológia ilyenféle önbátorítására: „. . . a református teológia alapvető elvei igenis harmóniában vannak a *modern tudomány céljaival* és kiművelt szellemével, . . . *korunk* (Anglia, 1892. — K.I.) vallásbeli kétségeinek és nehézségeinek *a kielégítő megoldását* . . . a legkielégítőbben a református teológiában találhatjuk meg."[36] (Az én kiemeléseim — K.I.)

[35] Uo. 93. o.
[36] Hastie: I. m. 23. o.

Ezek a „vallásbeli kétségek" és „nehézségek" már *újfajta* kétségek és *újfajta* nehézségek. A nehézségek itt már a hanyatló kapitalizmusban kiéleződő osztályharc nehézségei.

Ezek ellen a nehézségek ellen összefog az egész burzsoázia. Erre mozgósítja filozófiáját, erre összpontosítja a különböző vallások teológiáját is.

A vallási ideológia összpontosítása a hanyatló kapitalizmus eszmei támogatására két fővonalon történik meg. Az egyik *a szűkebb értelemben vett teológiai elmélet* gyökeres átformálása, a másik a teológiai elmélet *nyílt kiterjesztése* a társadalmi, szociológiai kérdések vizsgálatára, vagyis a *társadalmi kérdésekre kidolgozott vallási elméletek* megjelenése.

III. A kapitalizmus imperializmussá való átalakulásának tükröződése a protestáns teológiában

Ha a protestáns teológusoknak az imperializmusba való áthajlással kapcsolatos véleményét vizsgáljuk, szembetűnően más ez az álláspont, mint a XIX. század virágzó kapitalizmusáról kialakított nézeteik voltak. Íme, egy részletes, nagyon jellemző vélemény: „A szellemi világ az örök ellentmondások küzdelme és hősies harca . . . Ha a XIX. század szellemiségét a felvilágosodás gondolatainak a gyakorlati szétáradásától kezdve a világháborúig és a két világháború közötti szellemi magatartást jellemezni akarjuk, azt mondhatjuk rá, hogy ennek a szellemi világnak együttes képe, 'a küzdelmes ellentétek végzetes egysége.'[37] Az ellentétek ez egysége azonban a XIX. század szellemiségében *egyeztető*, a két világháború között pedig *felbomló* egység. A XIX. század ellentéteinek egyeztető, harmonizáló, éleket letördelő egységét a *filozófia* méltóságos és diadalmas nyugalma biztosítja, a két világháború közötti szellemi ellentétek felbomló, azaz az ellentétet átélő, nem megszüntető, azzal számoló, belőle táplálkozó egységét pedig az *apokalipszis* zavarossága, de a zavarban egyúttal a jövő igéretét hordozó állapota fejezi ki. — A filozófiai egység a gondolat és a kultúra harmóniája miatt *kutúroptimista*. Az apokaliptikus egység pedig az életben levő és az életen túl utaló ellentéteknél fogva *kultúrpesszimista*."[38]

Ez a hosszú idézet sajátságosan plasztikus jellemzését adja a virágzó kapitalizmus és az általános válságba süllyedt imperializmus közötti különbségeknek — a teológia nyelvén. A szerző a második világháború elején, visszatekintve az általa felölelt másfél évszázad történelmi fejlődésére és benne a protestáns teológia alakulására — legalábbis homályosan —, felismeri a kapitalizmus két nagy korszakának az éles különbségeit. Ezek a különbségek, a visszapillantó teológus szemében, a XIX. századi klasszikus kapitalizmust érdekes rózsaszínbe burkolják, ahol „harmonizáló, éleket letördelő egység", „a filozófia méltóságos és diadalmas nyugalma" uralkodik, s mindez „kultúroptimizmust" kelt — *a burzsoázia ideológusai* szivében. Ezzel ellentétben ugyanezek az ideológusok az imperializmus, a kapitalizmus általános válsága végzetes ellentmondásait apokaliptikus zűrzavarnak látják, ahol az „egység" nem szünteti meg az ellentéteket, sőt „azzal számol", „abból táplálkozik". S mindez „kultúrpesszimizmust" kelt a kapitalizmus ideológiai apologetái tudatában. Igaz ugyan, hogy a zavarban látni véli „a jövő igéretét is", de — mivel maguk az ellentétek is „túl utalnak az életen" — ezeknek az ellent-

[37] L. Ravasz László: Schopenhauer Aesthetikája. Kolozsvár, 1907. 226. o.
[38] Koncz: I. m. 8—9. o.

mondásoknak a megoldódása sem lehet *evilági* megoldás! Túl utal az életen nemcsak a kor teológiája, hanem a vele szorosan összefonódó filozófia is. „A két háború közötti szinopszis . . . a múltat és jövőt szeretné együttlátni a jelenben, s ezért minden filozófiai és kultúrhistóriai kísérlete ‚válságfilozófiává' mélyül. Az ember a történelmi múltban éppenúgy, mint egyéni múltjában nagy önkritikai készséggel az eredendő bűnt és személyes bűneit veszi szemügyre. A jelenben ezeknek sátáni folytatódását szemléli. Sőt kínosan és kínlódva átéli — s nem marad más reménysége: egyedül a *jövő* igérete."[39]

A „válság-filozófia" — amelyről itt szó van, s amelyben a protestáns teológia megtalálja természetes szövetségesét — az imperialista burzsoázia szubjektív idealizmusba torkollott világnézetének az ezerféle válfaja. E filozófiai irányzatok ugyanazt a zavart, kétségbeesést, „kultúrpesszimizmust" tükrözik, amelyről a teológus szólott. „Az első világháború alatt és után támadó összes elméletek a *belső zavarban* élő ember kifejezői. Minden gondolkodó és ‚irány' a zavart próbálja felmérni és ‚rendszerezni'. Az egzisztencializmus (Heidegger, Husserl, Scheler, Grisebach, Jaspers), kultúrpesszimizmus (Spengler, Huizinga, Ortega), relativizmus (Einstein, Spranger), tragizmus (Unamuno, Berdjajev, Sesztov, Bulgakov) az *apokaliptikus idők* beköszöntéséről tesznek bizonyságot . . . S ha a XIX. század az ‚álom és valóság kísérteties ellentéte'[40] akkor a XX. század a ‚fájdalom százada' . . . A szenvedő ember pedig lemond az intellektus független és szabad értelmi előjogáról . . ."[41]

A „fájdalom százada" a kapitalizmus általános válságának a kora, a kapitalizmus hanyatlásának, pusztulásának és a proletárforradalmak győzelmének a korszaka. S a „szenvedő" *burzsoá* ember: a perspektíváját vesztett burzsoá. És végül itt van a hit és tudás nagy dilemmájának a teológiában és a hanyatló, dekadens burzsoá filozófiában egyedül logikus, egyedül konzekvens „megoldása": a pusztulásra ítélt burzsoázia „lemond" az értelemről, letaszítja trónjáról az Ész istennőjét, s a burzsoá filozófia az *irracionalizmusba* torkollik! ! !

Nagyon érdekes, hogy a kálvinizmus, amely *objektív* idealista jellegű teológiai elméletként jött létre, s ortodox formájában többé-kevésbé tisztán meg is őrizte ezt a jellegét, mégis mindig „kacérkodott" a szubjektív idealizmussal. Nyilván nem pusztán véletlen, hogy a modern szubjektív idealizmus „atyja", Berkeley is anglikán püspök volt. Ez a vonzalom mind kifejezettebbé válik a XIX. században, amikor a protestáns teológia változásainak ősforrásává filozófiailag a kanti szubjektív idealizmus lesz. Most pedig, a burzsoá társadalom fejlődésének utolsó szakaszában az *egész* burzsoá filozófiában szinte egyeduralkodóvá vált a szubjektív idealizmus és természetes szövetségesévé lett a modern protestáns teológiának.[42]

A fordulat, amelyet a protestáns teológia ekkor végrehajt — a társadalomban végbemenő nagyszabású változásoknak megfelelően —, igen radikális. Míg a XIX. század előbbiekben vázolt sokféle teológiai irányzata szinte folytonosan ment át egymásba, a mostani változást a teológusok is gyökeresnek látják. Koncz egyenesen „forradalminak" tartja ezt a teológiai átalakulást.

[39] Uo. 13. o.
[40] Hóman—Szekfű—Kerényi: Egyetemes történet. A legújabb kor története. 3. o.
[41] Koncz: I. m. 12—13. o.
[42] Minthogy vizsgálataim csak a második világháborúig terjednek, úgy gondolom, e kérdésben is el lehet tekinteni a jelenkor új jelenségeitől, amikor is bizonyos *objektív* idealista irányzatok (pl. a neotomizmus) ismét megerősödtek a mai burzsoá filozófiában.

Ez, természetesen, mindenképpen túlzás, s e túlzás forrása mindenekelőtt abban keresendő, hogy Koncz maga az e „forradalmi" változás eredményeként létrejövő „kijelentés-teológia" híve, s ennek az irányzatnak a súlyát és jelentőségét akarja hangsúlyozni. Mégis, erre vonatkozó megállapítása igen fontos: „A két világháború közötti teológia azzal válik forradalmivá, hogy a legrégibb, a legősibb alapokra tér vissza. Vallás-tudomány helyett teológiát próbál adni. A vallás-tudomány a vallásban elvesztette a hitet. A teológia nagy emberi megrendüléseiben, tudományos szégyenkezésben *utal* e hitre."[43]

E megállapításnak szinte minden gondolata igen jelentőségteljes. Mindenekelőtt arra kell figyelnünk, hogy az új teológiai irányzat „visszatér" „a legrégibb, a legősibb alapokra". A kálvinizmus egész történetében megfigyelhető az az ideológiai módszertani „fogás", hogy minden jelentős teológiai változást arra hivatkozva hajtsanak végre, hogy — úgymond — „visszatérnek" az eredeti forrásokhoz, „az isteni kijelentéshez", a bibliához, amelytől a reformálandó teológia már többé-kevésbé eltért. A „semper reformari" elv alapján erre elég gyakran sor került. A két legfontosabb mégis a Luther—Kálvin-féle eredeti reformáció és a most tárgyalt nagy „forradalmi" fordulat.

A másik fontos megfigyelni való mozzanat az idézetben az az ellentét, amelyet a szerző a „teológia" és a „vallástudomány" között húz meg. Anélkül, hogy ezt a kérdést részleteznénk, csak utalni szeretnék arra, hogy a szerző felfogása szerint a XIX. század teológiája az ún. „vallás-tudomány" uralma alatt állott. Az új teológiai irányzat „forradalmi" jelentősége pedig éppen abban áll, hogy az „Ige" alapjára helyezkedve — innen a neve: „Ige-teológia" — megtisztítja a teológiát a — *tudománytól*. S ezt a szerző szinte teljesen nyílt, kendőzetlen irracionalista büszkeséggel ki is mondja: „A jelenkori teológia a vallás tudományos elemzése helyett — a hit megvallása. Teológia annyi, mint *hitvallás*."[44]

Vagyis a protestáns teológia most már *nem* megkerüli a hit és a tudomány dilemmáját, hanem radikálisan és nyíltan tudomány*talan* és tudomány*ellenes* módon „megoldja". Ez a „forradalmi" teológia a XIX. századi teológiai kísérletek teljes csődjének a bevallása. S egyben — társadalmilag — annak is a beismerése, hogy az imperialista burzsoáziának nincs szüksége többé a teológiában a tudományos *igényre* sem.

Az „Ige-teológia" képviselői — közöttük szerzőnk is — azért *teljesen* megsemmisíteni nem akarják az ún. vallástudományt. Meghagyják. De hogyan? „A vallás-tudománynak a teológia *mellett* úgy van jogosultsága, ha benne az emberi tudományosság mulandó és törékeny formái állandóan a teológia itélete alatt állanak."[45]

Íme, ide vezet a teológiában bekövetkezett „forradalmi" változás, vagy — egy másik magyar „Ige-teológus" szerint — „. . . a teológiai tudomány nagyszerű szabadságharca",[46] — *vissza az „ancilla theologiae" elvet hangosan hirdető legsötétebb középkorba!*

Ennek az Ige-teológiai irányzatnak jellegzetes filozófus-őse a XIX. század első felében élt dán filozófus, Kierkegaard, aki nemcsak a protestáns Ige-teológiának előfutára (főleg az ún. dialektikai teológiának, a K. Barth-

[43] Koncz: I. m. 21. o.
[44] Uo. 22. o.
[45] Uo. 130—131. o.
[46] Vasady Béla: Az általános vallástudomány. Debrecen, 1934. 5. o.

és a Bultmann-féle irányzatoknak), hanem a mai egzisztencializmus számos — főleg vallásos — irányzatának (így pl. Jaspers filozófiájának) is.[47]

Az Ige-teológia tartalmi, teológiai vizsgálata — minthogy hatásában már a jelenkor teológiájához tartozik —, célkitűzéseink értelmében, nem feladatunk.[48]

IV. A kálvinizmus „szociális programja" az imperialista burzsoázia szolgálatában

Az imperializmusba hajlott kapitalizmusban a burzsoázia fő ellenfele a forradalmi öntudatra ébredt és forradalmi elmélet által vezérelt munkásosztály lett. Ebben a helyzetben a reakciós burzsoázia, érdekei védelmére, új módszereket, új elméleteket, új stratégiát és taktikát dolgoz és dolgoztat ki. E feladat megoldására mozgósítja mindazokat az erőket, amelyekre bármilyen szempontból számíthat. „A levitézlett burzsoázia minden önmagát túlélt és túlélő erővel egyesül, hogy megmentse az ingadozó bérrabszolgaságot"[49] — mutat rá Lenin. Magától értetődik, hogy ez a megállapítás ideológiailag teljes mértékben vonatkozik az egyházakra, köztük a protestáns egyházakra is.

A protestáns vallás — mint láttuk — *teológiailag* átalakult a kapitalizmusban végbemenő változásoknak megfelelően, és hozzáilleszkedett az imperialista burzsoázia irracionalista, szubjektív idealista filozófiájához.

Ez az ideológiai alkalmazkodás azonban önmagában nem volt elegendő a hanyatló burzsoázia számára a protestáns vallások részéről. Szükséges volt az is, hogy az egyházak — szűk értelemben vett teológiai elméleteik mellett — közvetlenebb, *nyíltabban* politikai-ideológiai jellegű segítséget is adjanak az uralkodó osztálynak.

Erre a történelmi szükségszerűségre építették rá a különböző egyházak a maguk szociális tanításait. A római katolikus egyházban ezen ideológiai folyamat nyitányát XIII. Leo pápa „Rerum novarum" kezdetű szociális enciklikája adta 1891-ben. Ezt követte negyven év múlva, 1931-ben, a XI. Pius által kibocsátott „Quadragesimo anno". E szociális enciklikák elméleti-politikai útmutatásai nyomán bontakozott ki a római katolikus egyház irányítása alatt az ún. „keresztény szocialista" mozgalom.

A protestáns egyházaknak a szociális kérdések felé való fordulását ugyanez a történelmi helyzet inspirálta. Szociális nézeteik kialakításában a római katolikus hatás kétségtelenül megvolt. De ugyanakkor — teológiailag — bizonyos mértékig könnyebb is volt a helyzetük, mint a katolikus teológiáé, mivel a protestáns vallás változásai, mint láttuk, párhuzamosak voltak a kapitalizmus fejlődésével. Ezzel szemben a római katolikus egyház és vallás — bár a reformáció után lényeges teológiai és politikai változtatásokat hajtottak rajta végre — *a virágzó kapitalizmussal* lényegében nem tudott összhangba kerülni. IX. Pius pápasága idején, a múlt század második felében

[47] Kierkegaard és a protestáns teológia viszonyáról l. Koncz S. „Kierkegaard és a világháború utáni teológia" c. művét. Debrecen, 1938.

[48] Ezt elvégzi Poór József a kandidátusi értekezésében. A kéziratos mű alapján néhány kisebb tanulmány már megjelent. L. pl: Poór József: A protestáns teológiai szemlélet fontosabb formái, különös tekintettel K. Barth irányzatára. Tanulmányok a marxizmus-leninizmus köréből c. kötet. Debrecen, 1960. Továbbá Poór József: A protestáns teológia tegnap és ma. Világosság, 1962. ápr.

[49] Lenin: Művei. 19. köt. 82. o.

még olyan dogmák kihirdetésére (a pápai „csalatkozhatatlanság") és olyan intézkedések megtételére (a Syllabus kiadása, a pápai index) került sor, amelyek a klasszikus kapitalizmus liberalizmusával szemben még mindig a feudális obskurantizmust képviselték. Hogy a protestantizmus és a katolicizmus között ebből a szempontból milyen nagy a különbség, azt Czakó jól jellemzi: „A Syllabus kuriális rendszere ellentétben van az egész mostani állami élettel, s bár nem lehet mondani, hogy a protestanizmus a mostani állami élet megteremtője, . . . mégis teljes összhangzásban van a modern állami élettel, és annak legfőbb támogatója."[50]

Ha a legutolsó megállapítás ellentmondásmentes szuperlativuszait („*teljes* összhangzás", „*legfőbb* támogatója") meg is kérdőjelezhetjük, a megállapítás lényege, különösen pedig a római katolikus és protestáns vallás ilyen összehasonlítása lényegében helytálló.

A katolicizmus és a kapitalizmus közötti összhang csak az imperializmus kibontakozása idején kezd megteremtődni, amit ideológiailag időben is jól jelez a „Rerum Novarum" kiadása. De még ez is rendkívül ellentmondásosan megy. Még a XX. század elején is élénk üldözésnek vannak kitéve a protestáns teológia liberális irányzatára emlékeztető ún. „modernista" teológiai törekvések a római katolikus egyházon belül.[51]

A protestantizmus képviselői különösen a két világháború közötti időszakban kezdenek behatóbban szociális kérdésekkel foglalkozni. A magyar református egyház támogatásával vagy kiadásában is több ilyen jellegű mű vagy cikk jelenik meg. Ezek közül a legalaposabb, legbehatóbb Kováts J. Istvánnak „A keresztyénség és a társadalmi kérdések" c., 1933-ban kiadott könyve. Nyilván nem véletlen, hogy ez a mű a nagy világválság éveiben íródott és a szociális kérdésekben sok szempontból alapvető művévé vált a magyar református egyháznak. Bizonyára erre utal az a körülmény is, hogy a könyvet az egyház maga adta ki az ún. „Parochiális Könyvtárban", vagyis kötelezően eljutott valamennyi gyakorló református lelkipásztorhoz.

Célunknak megfelelően teljesen elegendő, ha a kálvinizmusnak az imperializmus viszonyai között kialakított szociális felfogást ennek a magyar műnek az alapján tekintjük át.

A könyv jellegzetesen exponálja témáját: „Rá akar mutatni arra, hogy a keresztyénségnek igenis van szociális programja, vannak benne szociális erők, s azok, *miként a külföldi evangéliumi egyházak példái mutatják*, képesek a nagy társadalmi bajokat megoldani, azok *forradalmi kirobbanásait céltudatos munkával megelőzni*."[52] (Az én kiemeléseim —(K. I.)

A könyv célja tehát: segíteni a burzsoáziának a proletariátus forradalmi harcát *megelőzni, leszerelni*. Ez a szerző szerint sok külföldi protestáns egyháznak sikerült, s ha valahol, akkor éppen — a Horthy-fasiszta — Magyarországon létfontosságú lenne egy ilyen szolgálat, hogy meg ne ismétlődhessék mégegyszer 1918—19. S a magyar református egyház elég erősnek érzi magát erre a feladatra.

[50] Czakó: I. m. 140. o.

[51] X. Pius a „Pascendi. . ." kezdetű enciklikájában 1907-ben elítéli a modernizmust, majd a „Sacrorum Antistitum. . ." kezdetű körlevelében, 1910-ben előírja az antimodernista eskü letételét. Hogy ez a modernizmus elleni inkviziciós hadjárat milyen jellegű volt, azt jól szemlélteti az a tény, hogy még — a különben semmiféle szempontból haladónak nem tekinthető — Prohászka Ottokár néhány műve is, „modernista törekvések" miatt, indexre került.

[52] Kováts J. István: I. m. 5. o.

Azt írja a szerző, hogy a „keresztyénségnek igenis van szociális programja". Áttekintve a klasszikus kapitalizmus időszakának protestáns teológiáját, láttuk, hogy ott a kapitalizmus ideológiai védelme a vallás részéről ilyen *nyílt* szociális apológiát nem igényelt. A szociális problémákat az uralkodóosztályok csak akkor állítják előtérbe, mikor válságba kerülnek. A burzsoázia egész története során — lényegében két ízben: Először akkor, amikor mint feltörekvő osztály a feudalizmus ellen mozgósítja a néptömegeket, másodszor pedig akkor, amikor ellene indulnak forradalmi harcra a proletariátus által vezetett dolgozó tömegek. Ezért foglalkoztak annak idején a reformátorok — különösen, mint láttuk, Kálvin, — olyan behatóan szociális problémákkal. Ezért kerültek e kérdések háttérbe a hatalma teljében volt kapitalizmus időszakában. És ugyanezért kerülnek most, a kapitalizmus hanyatlása idején, ismét napirendre.

Szerzőnk, homályosan bár, de maga is megsejti ezt a tényt. Amikor áttekinti a szociális mozgalmak történetét, ebben — sajátosan kálvinista szemlélettel — öt fordulópontot lát meg: „a keresztyén egyház megalakulása, a reformáció, a francia forradalom, *Marx* föllépése és a világháború . . ."[53]

Ha arra gondolunk, hogy a keresztyénség létrejötte a *hanyatló* rabszolgatartó társadalom viszonyai között következett be, a reformáció a *széthulló* feudalizmus ellen harcba indult burzsoázia vallási ideológiája volt, a francia forradalom a burzsoázia hatalom-megszerzésének a klasszikus történelmi példája, akkor ez a korszakolás valóban tartalmaz bizonyos racionális történelmi magot. Az első világháború — mint már láttuk — a protestáns ideológusok szemében azt a szerepet tölti be, hogy itt válik számukra is kézzelfoghatóvá a kapitalizmus hanyatlásának megkezdődése, annak a bizonyos „apokaliptikus" korszaknak a beköszöntése, vagyis a mi terminológiánkkal szólva: a kapitalizmus általános válságának a kezdete.

Szerzőnk az ötödik (sorrendben a negyedik !) fordulópontot — témája szempontjából — bővebben is megmagyarázza: „*Marx*nak, a történelmi materializmus megalapozójának a föllépése annyiban tekinthető fordulópontnak, mert ekkor születik meg a hatalmas arányokat öltő szociális mozgalom."[54]

S — bár ezt szerzőnk ilyen világosan nem mondja ki — ez a hatalmas szociális mozgalom kényszeríti arra a burzsoázia protestáns apologetáit is, hogy behatóan foglalkozzanak a szociális kérdésekkel. Szigorú értelemben arról van ugyanis szó, hogy a munkásmozgalom vetette fel a szociális problémákat, s ezek elől többé a burzsoázia és ideológusai sem térhetnek ki. Kováts J. István is látja ezt, s meglehetősen egyértelműen ki is mondja: „Amikor minden igyekezetünkkel azon vagyunk, hogy a munkásosztályból egyre nagyobb tömegeket nyerjünk meg a polgári társadalom és a vallásos gondolkodás számára, ugyanakkor meg kell látnunk mozgalmukból azt, ami igaz."[55]

E megállapítás első fele nyílt színvallás a burzsoázia ideológiai védelméről, a második fele viszont annak beismerése, hogy a szociális kérdéseket a munkásmozgalom veti fel, s a munkásmozgalom ellen folytatott osztályharc eredményességének az egyik feltétele: átvenni mindazokat a követeléseket, melyek alkalmasak a munkások megnyerésére, vagyis — a szociális demagógia.

Nem lehet kétség afelől, hogy erről van szó. Kováts J. István pontos taktikai útmutatásokat is ad: „Ha igazi evangéliumi lelkülettel küzdünk

[53] Uo. 45. o.
[54] Uo.
[55] Uo. 37. o.

azoknak a törekvéseknek a valóra váltásáért, amelyek a szocialista törekvésekből *a krisztusi törvények alapján is jogosak, annál nagyobb súllyal küzdhetünk a szociálizmus ama törekvései ellen, amelyek mind az isteni, mind az emberi törvényekkel ellenkeznek.* A tartózkodó vagy egyenesen ellenséges indulat csak fokozza a szocialista tömegek lelkében az egyház iránti ellenszenvet."[56] (Az én kiemeléseim — K. I.)

Szóval: kifogni a szelet a szocialista munkásmozgalom vitorláiból! Átszűrni a „krisztusi" szűrőn a proletariátus követeléseit, demagóg módon „mellé-állni" azoknak, amelyek nem veszélyesek az egyház (és az imperialista burzsoázia) számára, és elterelni a figyelmet a „kényes" kérdésekről! — Íme, a református egyház szociális programjának végrehajtásához a pontos taktikai utasítás.

Ez a program társadalmilag, politikailag rendkívül aktív. Hiszen a „tartózkodás", különösen pedig „az ellenséges indulat" csak veszélyekbe sodorhatja az egyházat, fokozhatja az iránta való ellenszenvet. E veszély leküzdése érdekében még némi „önkritikától" sem riad vissza a teológia. — Az ellenszenv „első oka", hogy a szociáldemokrata és a kommunista munkások „az egyházban látják a mai társadalmi rend és a tőke legerősebb támaszát". Vajon jogosak ezek a vádak? „Ha igazságosak akarunk lenni, el kell ismernünk, hogy ez a vád *nem nélkülöz minden alapot.* Az egyházak egyfelől a mai — valljuk be. — *több tekintetben igazságtalan* társadalmi berendezkedésnek *a legtöbb helyütt* fönntartás nélküli támogatóivá szegődtek, másfelől *egyes egyházak* önmaguk is *szinte* kapitalisztikus alapokon rendezkedtek be, s már csak azért is nehezen szállhatnak szembe a kapitalizmus *túlzó* törekvéseivel."[57] (Az én kiemeléseim — K. I.)

Nos, ez a rendkívül kényszeredett, bizonytalan „önkritika" valójában csak a szociális demagógia céljait szolgálja. A keresztyénség csak a kapitalizmus „túlzó" törekvéseivel szállhatna szembe, de még ezt sem teheti meg, hiszen maga is „szinte" kapitalista!!!

Világos tehát, hogy mindezek csupán *a proletariátus osztályharcának leszerelését* szolgálják. Kováts J. István és a magyar református egyház — bizonyára a magyarországi rendkívül labilis osztályerőviszonyok miatt — nem mer olyan határozott lenni, mint az amerikai protestáns egyházak, de ő is nyilvánvaló egyetértéssel idézi az amerikai „Federal Council of the Churches of Christ" „szociális hitvallásából" a következő kemény szavakat: „Elitéljük az osztályharcot és kijelentjük, hogy ellenségei vagyunk minden osztályuralomnak, akár a tőkések, akár a munkások oldaláról származzék is . . . Állást foglalunk a fokozatos társadalmi fejlődés érdekében, de nem az erőszakos forradalom mellett."[58]

Ha meggondoljuk, hogy ez az idézet a „Social Creed" *1919-es* változatából származik, akkor nemcsak a fogalmazás brutális határozottságát értjük meg, hanem azt is, hogy miért idézi ezt a magyar kálvinista szociológus *1933-ban.*

Láttuk már, hogy a kálvinizmusnak születésétől kezdve fontos ideológiai jellemvonása volt *a burzsoá nacionalizmus.* Az imperializmus viszonyai között — különösen a Horthy-fasizmus sajátos körülményei közepette — gyökeresen megváltozott ennek a nacionalizmusnak a jellege is. *Egyértelműen reak-*

[56] Uo. 26—27. o.
[57] Uo. 27. o.
[58] Idézve: uo. 457. o.

cióssá, sovinisztává, agresszív, militarista ideológiává vált. A *változást* látja a kálvinista teológus is, de — és itt nyíltan, durván jelentkezik a Horthy-fasizmus tudatos, szemérmetlenül hazug apológiája — éppen ellenkező értelemben állítja be ezt a változást. Azt írja: „Meg kell állapítanunk, hogy a világháború előtti nemzeti gondolat lényegesen más, mint a mai,... A háború előtti nacionalizmus a hódítás, terjeszkedés vágyában nyilatkozott meg leginkább. A világháború után a nacionalizmus — egyes túltengéseitől eltekintve — *tisztultabb és mélyebb tartalommal* kezd megjelenni."[59] (Az én kiemelésem — K. I.)

Úgy vélem, ehhez — ismerve a Horthy-fasizmus nacionalizmusának „tisztultabb" és „mélyebb tartalmú" megjelenését — nem kell kommentár! Mindez csak arra jó, hogy az egyház befolyása alatt álló tömegeket becsapva, csak „mélyebben" beletaszítsa a Horthy-sovinizmus „tisztult" — poklába!!!

Íme, mivé változott az a kálvinista nacionalizmus, amely kialakulásakor még alkalmas volt arra, hogy nemzeti függetlenségi harcok zászlajául szolgáljon!

Az imperializmust támogató kálvinista szociológiának állást kell foglalnia a kizsákmányoló társadalmak alapvető kérdésében, *a magántulajdon* kérdésében is. Kováts J. István állást is foglal. De ha ezt az állásfoglalást összehasonlítjuk a kezdeti kálvinizmus álláspontjával, Kálvinnak a magántulajdonra vonatkozó nézeteivel, láthatjuk, hogy a megváltozott társadalmi viszonyok milyen más megfogalmazást sugalnak a kálvinizmus modern teológusainak.

A Kováts J. István által hangsúlyozott elképzelések a magántulajdon jövőjére vonatkozóan *látszólag* „szocialista" színezetűek de — a keresztény — vagy ebben az esetben: keresztyén — szocializmus törvényszerűségeinek megfelelően — *ténylegesen* ez a felfogás is azonnal szociális demagógiává sekélyesedik, ha *igazi* forrásaira utalunk. Másrészt felderíthetők az imperializmust szolgáló apologetikus szándékai is.

Szerzőnk így vetíti előre a magántulajdon várható sorsát: „A jövő fejlődésének irányával kapcsolatban a magántulajdon intézménye nyilvánvalóan bizonyos korlátozásokat fog szenvedni."[60] Ebben a megállapításban két mozzanat nagyon figyelemreméltó. Az egyik az, hogy ez a kijelentés igen alkalmas szocialista *illúziók* keltésére. Hiszen *formáját* tekintve nagyon hasonló ahhoz, amit a munkásmozgalom is hirdet ebben az időszakban. Másrészt azonban *a tartalmát vizsgálva* — ami aztán a későbbiekből világosan meglátszik — kiderül, hogy egészen mások e megállapítás *forrásai*. A forrás kettős: részint a római katolikus „keresztény szocializmus" szólama a „korlátozott" magántulajdonról,[61] másrészt — és ezt alá kell húzni — a Mussolini és Hitler, illetve magyarországi viszonylatban Gömbös fasiszta demagógiájában jelentkező hasonló jelszavak.

Ha erre gondolunk, mindjárt másként hangzik a folytatás: „Bizonyos vonatkozásokban igen lassú léptekkel a kollektivizmus mérsékeltebb formája felé halad az emberiség."[62]

[59] Uo. 414—415. o.

[60] Uo. 316. o.

[61] Megfelelő módon már a „Rerum Novarum"-ban felmerül, később a „Quadragesimo Anno", sőt napjainkban XXIII. János pápa „Mater et Magistra" kezdetű enciklikája is új és új formában ismétli. De számunkra fájdalmasan emlékezetes, hogy 1956. november 3-án Mindszenty is ezzel a jelszóval lépett fel az ellenforradalom mellett.

[62] Kováts J. I.: I. m. 316. o.

A kollektivizmus szocialista jelszava 1933-ban — úgy látszik — olyan félelmetes erejű a burzsoázia teológusa számára, hogy még ebben a szövegben is kénytelen azt enyhíteni, s csak a kollektivizmus „mérsékeltebb" formájáról mer beszélni. És még ez a „mérsékeltebb" kollektivizmus is csak „igen lassú léptekkel" közelíthető meg. Ezt a már amúgyis túl óvatos, tompított fogalmazást még tovább enyhítik — illetve a figyelmes szem előtt egyszeriben leleplezik a lényeget — a szerző példái: „A vasutak, a posta, a távíró, a telefon, bizonyos tekintetben a bányászat és több, nagyobb befektetést igénylő iparág máris ilyen kollektív szellemben való fejlődést mutat: *vagy az egész államnak, vagy egyes nagyobb csoportoknak* a kezébe megy át. Ez az irányzat a jövőben még inkább erősödni fog."[63] (Az én kiemelésem — K. I.)

A kollektivizmus kérdése most már teljesen világos: a „kollektív" tulajdon kétféle lehet: vagy *államkapitalista*, vagy *monopoltőkés kollektívák mammut-tulajdona*. A példák bizonyítanak, s e példákat a — 30-as évek Horthy-Magyarországán nem volt nehéz konkretizálni!

A 30-as évek kálvinizmusának valóban van szociális programja. S ez a szociális program legfeljebb vallási csomagolásában különbözik a monopoltőkések, a fasizmus ideológusai által konstruált szociális demagógiától.

A szociális problémáknak a nyílt társadalmi megnyilvánulása a kapitalizmusban *a dolgozók nyomora*. A kálvinista „szociális program" e kérdés „megmagyarázása" elől sem térhet ki. Kováts J. István is keresi a nyomor okait. S a következőket találja: *a)* a szegények „mértéktelensége". Mint mondja: „A szeszes italok fogyasztásának és a dohányzásnak csak mérsékelt csökkentésével is jól meg lehetne oldani a nyomor kérdését!"[64] *b)* A kézműiparról a gépiparra való áttérés. *c)* A falusi lakosoknak a városokba való özönlése. *d)* A hadseregek rendkívül költséges fenntartása.[65]

E gazdasági jellegű okok mélyebb elemzésébe azonban a szerző nem megy bele. Nem is mehet, hiszen akkor ki kellene mondania, hogy a nyomor oka ténylegesen *maga a kapitalista társadalmi rend*. Ezt azonban ő nyíltan nem mondhatja ki. Pedig küszködik ezzel a gondolattal, s homályos megfogalmazásokban sejteti is, de a gyógyírt, természetesen, csak *a kapitalizmuson belül* és csak *vallási módon* tudja elképzelni: „. . . egyre szélesebb körökben kezd nyilvánvalóvá válni, hogy mai társadalmi bajaink nem gyógyíthatók meg másként, csak úgy, ha a hitetlen tőke uralmát megtöri újból a hívő tőke; hasonlóképpen az is, hogy a tőke visszaéléseit csak isteni alapon lehet megreformálni, nem pedig emberi okoskodással, mint *Marx* és hűséges követői próbálták."[66]

A kép világos. A cél: *a kapitalizmus megmentése*. Az eszköz ehhez: *a kálvinista vallás*. S az irracionalistává vált protestáns teológus szemében az „emberi okoskodás" már nem segíthet. A fogalmazás gondossága mögül előbukkan a vágy a kapitalizmus kezdeti időszakának viszonyai után, amikor a tőke még „hívő" volt. Csak ha „újból" hívővé válnék, az segíthetne rajta. A marxizmusra vonatkozó utolsó megjegyzés finom szövegezése viszont, minden — az ajánlott „vallási megoldással" ellentétes — kísérletet a „megbukott" marxista próbálkozással akar *múlttá* változtatni. Ez a célzás nemcsak a Magyar Tanácsköztársaság bukásának az indirekt felidézése, hanem a kor magyar sajtójában (beleértve teljes mértékben a református egyház sajtóját is!) szokásos fasiszta

[63] Uo.
[64] Uo. 302. o.
[65] Uo. 302—307. o.
[66] Uo. 158. o.

hazudozás finom visszhangja is a Szovjetunióban folyó szocialista építés „kudarcáról".

Íme, ilyen gyökeres változásokon ment át az a kálvinista ideológia, amely a kapitalizmust végigkísérte történelmi útján. S most a haldokló kapitalizmus megmentése érdekében felidézi ezt a történelmi utat: „A reformáció sokat tett a társadalmi ellentétek csökkentése érdekében is. Minthogy a társadalmi ellentétek alapját képező szellemi és anyagi javakat egyaránt Isten kegyelmi ajándékainak vallotta, az evangéliumi hitű nemzeteknél a társadalmi osztályok között nem tudott az ellentét olyan nagyfokúvá válni, hogy forradalmi kirobbanáshoz vezethetett volna."[67]

Ez a dicsekvés nagyon jellemző. Egyrészt azzal dicsekszik, amit most is felajánl, hogy ti. eddig megmentette a „forradalmaktól" a kapitalizmust! Másrészt ugyanakkor ez a dicsekvés teljesen hamis és történelmietlen. Hiszen a kapitalizmus is forradalmakban született, és azoknak a forradalmaknak (pl. az angol forradalom, vagy még előbb a német jobbágyság forradalmi küzdelmei!) az ideológiája éppen a protestáns vallás formáit használta fel. Tudatos ködösítésről és történelemhamisításról van tehát szó, amikor Kováts J. István így beszél: „Lehetetlenség véletlenségnek minősíteni, hogy a világ sorsát intéző, leggazdagabb, legműveltebb és társadalmi téren a forradalommentes fejlődést megvalósító nemzetek polgárai nagy többségükben az evangéliumi hit követői! . . ."[68]

Ebből a megállapításból aztán „logikusan" következik, hogy a szerző az imperializmus idejében is elég erősnek látja a kálvinizmust arra, hogy megmentse a forradalmaktól a rothadó kapitalizmust: „ . . . ennek a reformációnak az igazi eszméi fogják a mai gazdasági rend szélsőséges kilengéseiből az evangélium igazságosabb világába vissza vezetni mai, sok tekintetben beteg gazdasági életünket is. Ez a protestanizmus fogja a forradalom-mentes fejlődés útját az emberiség számára a jövőben is megmutatni."[69]

*

Vázlatosan áttekintettük a protestáns teológia és szociológia történelmi múltját. Az áttekintés végső eredményeit a következőkben lehet összefoglalni:

1. A protestáns vallás — s ezen belül különösen a kálvinizmus — úgy jött létre, mint *a korai, még nem eléggé érett, feltörekvő burzsoázia* ideológiájának vallási burka, amely alkalmas volt arra, hogy a korai polgári forradalmi mozgalmaknak ideológiai lepelként szolgáljon.

2. *A hatalomra került burzsoázia* — miután fejlődésének legérettebb szakaszán átmenetileg eldobta a vallásos ideológiát —, berendezkedve a kapitalista társadalmi rendben, kizsákmányolása leplezése céljából ismét segítségül hívta teológiai szövetségeseit. A protestáns teológiá, hogy ennek a feladatnak kellőképpen eleget tehessen, gyökeres változásokon ment keresztül. E teológiai változások szoros kölcsönhatásban zajlottak le a klasszikus kapitalizmus *filozófiai* ideológiájának fejlődésével. A modern protestáns teológia ezen XIX. századi változásaira *a hit és tudás* közötti antagonizmus megoldására tett kísérletek nyomják rá bélyegüket.

3. Amikor — a XIX. és XX. század fordulóján — megkezdődik a kapitalizmus hanyatlása, s a klasszikus kapitalizmus imperializmussá változik

[67] Uo. 141. o.
[68] Uo. 142. o.
[69] Uo.

át, a protestáns teológia irracionalistává válik, összefonódik a rothadó burzsoázia „válság-filozófiájával". Ebben a szakaszban a hit és tudás dilemmája teljesen reakciós, irracionalista „megoldást" nyer, s visszakanyarodik lényegében a középkori skolasztikába. A protestantizmuson belül előtérbe kerül a pusztulásra ítélt kapitalista rend *nyílt* politikai-ideológiai apológiája.

4. A kálvinizmus kidolgozza a saját „szociális program"-ját, amelynek minden lényeges tétele (az osztályharccal szemben elfoglalt álláspont, a magántulajdon „korlátozását" hirdető szociális demagógia, a néptömegek nyomorának igazi okait eltussoló törekvés, a nacionalizmus szélsőségesen reakciós sovinizmussá való átalakulása stb.) az imperializmus ideológiai védelmét és a forradalmi munkásmozgalom megbénítását szolgálja. Ebben a „szociális programban" a kálvinista teológia úgy állítja be önmagát, mint az egyetlen erőt, amely képes megmenteni a pusztulásra ítélt burzsoá társadalmi rendet.

A magyarországi Horthy-fasizmus története, s benne a magyar református egyház ideológiai-politikai szerepe a bizonyíték és a példa arra, hogy a burzsoázia kálvinista ideológusai valóban mindent megtettek e rothadt, a történelem által halálra ítélt társadalmi rend megmentésére.

Nem rajtuk múlott, hogy a kapitalizmus fölött kimondott halálos ítélet végrehajtását az „isteni kegyelem" sem volt képes megakadályozni.

КАПИТАЛИЗМ И КАЛЬВИНИЗМ

Иштван Коня

Автор прослеживает всю историю кальвинизма, как надстройки капиталистического общества, от его возникновения до второй мировой войны.

Он указывает на то, что кальвинизм как одна из главных отраслей протестантского вероучения, возник в качестве религиозной оболочки идеологии ранней, еще недоразвитой, стремящейся ввысь буржуазии, и был пригодным для того, чтобы служить идеологической маской ранних буржуазных революционных движений.

Когда буржуазия была уже у власти, протестантская теология претерпела коренные изменения, чтобы стать способной выполнить свою общественную роль в идеологической защите классического капиталима. Эти теологические изменения осуществлялись в тесной связи с философией данной эпохи. Изменения современной протестантской теологии в 19 веке носят отпечаток попытки решения антагонизма между верой и знанием. В то время как начинается упадок капитализма, т. е. в конце 19 и начале 20 века, и классический капитализм превращается в империализм, протестантская теология делается иррациональной и взаимно переплетывается с «философией кризисов» загнивающей буржуазии. В этот период дилемма веры и знания находит весьма реакционное иррационалистическое «решение», и по существу, поворачивается назад к схоластике среднего века.

Во время общего кризиса капитализма, внутри протестантизма выдвигается *открытая* идейно-политическая апология капитализма, осужденного на гибель. В этих целях кальвинизм разрабатывает свою собственную социальную программу, в которой каждое положение (осуждение классовой борьбы, социальная демагогия, провозглашающая «ограничение» частной собственности, стремление замаскировать действительные причины обнищания масс, превращение национализма в самый реакционный шовинизм и т. п.) служит идеологической защите империализма и парализованию революционного движения рабочего класса. В этой «социальной программе» теология кальвинизма притворяется, будто она являлась единственной силой, способной спасти буржуазный общественный строй, обреченный на гибель.

CAPITALISM AND CALVINISM

by *I. Kónya*

The study traces the development of Calvinism, the religious superstructure of capitalist society, from its rise until the Second World War.

It points out that Calvinism, a major branch of Protestantism, came into being as a religious framework for the ideology of the rising, yet immature bourgeoisie, and as such it became the ideological mask of early bourgeois revolutionary movements.

When the bourgeoisie came into power Protestant theology underwent thorough changes to become able to carry out its social role as the defender of the ideology of classical capitalism. There was a close interpenetration between the theological changes which occurred and the philosophical development of the period. The changes in modern Protestant theology of the 19th century may be best characterized by the efforts to solve the conflict between *faith and knowledge*. At the turn of the 19th century when capitalism started to decline and its classical form turned into imperialism, Protestant theology becam. irrational and intertwined with the "philosophy of crisis" of the decaying bourgeoisie At this stage the dilemma of faith and knowledge is "resolved" in a totally reactionary, irrational way and essentially returns to medieval scholasticism.

During the general crisis of capitalism the open political, ideological apology of the doomed capitalistic system becomes prominent in Protestantism. For this reason Calvinism elaborates its own social programme, every fundamental thesis of which is to defend the ideology of imperialism and repress the strength of the revolutionary labour movement. (Let us keep in mind the standpoint taken against the class struggle, the social demagogy herolding the "restriction" on private property, the effort to veil the true causes of the misery of the masses, the transformation of nationalism into extreme reactionary chauvinism, etc.) In this "social programme" Calvinist theology claims to be the only force capable of saving the doomed bourgeois social order.

A filozófus Bertrand Russell[1]

MÁRKUS GYÖRGY

Bertrand Russell[2] azon kevés mai polgári filozófus közé tartozik, akiknek nevét nemcsak a filozófia iránt érdeklődők, hanem az újságolvasó közönség legszélesebb tábora is ismeri, elsősorban a békemozgalomban játszott jelentős tevékenységével kapcsolatban. Russell ugyanakkor a XX. század egyik legjelentősebb polgári filozófusa, akinek elméleti-filozófiai tevékenysége igen jelentős hatást gyakorolt a mai polgári filozófia egyes típusainak kialakulására, s egyes részkérdések megoldásában vagy legalábbis egyes problémák felvetésében tagadhatatlan tudományos értékkel is bír. Ezen cikk keretében Russellal mint filozófussal kívánunk foglalkozni, s társadalomelméleti-politikai tevékenységére vonatkozólag legfeljebb egyes utalásokat teszünk. Nyilvánvaló, hogy az ilyen önkorlátozás egy olyan kifejezetten szociális érdeklődéssel rendelkező filozófus mint Russell esetében bizonyos egyoldalúságokhoz vezet, s nem teszi lehetővé főként fejlődése társadalmi meghatározóinak teljes megvilágítását. E kérdések teljes megvitatása azonban jelen tanulmány lehetőségein és céljain túlmenő vizsgálatokat követelne.

Russell filozófiáját általában a modern pozitivizmus válfajai közé szokták sorolni. Ez a jellemzés két szempontból véve is jogosult. Egyrészt Russellnak igen jelentős szerepe volt a mai pozitivizmus két legjelentősebb iskolájának, a Bécsi Körnek és a belőle kiinduló logikai pozitivizmusnak, illetve az

[1] E tanulmány — kisebb módosításokkal — része egy nagyobb, a mai polgári filozófia főbb áramlataival foglalkozó munkának.

[2] Bertrand A. W. Russell (1872-) angol főnemesi családból származik. Egyetemi évei alatt Cambridge-ben matematikával, később filozófiával foglalkozik. 1895-ben Németországba látogat, itt ismerkedik meg a munkásmozgalommal és a marxizmussal, melynek elméletét és politikai gyakorlatát már első, a német szociáldemokráciájáról írt könyvében (1896) bírálja. Angliában a Liberális Párthoz csatlakozik (1907- és 1910-ben fellép — sikertelenül — képviselőjelöltként is), majd szoros kapcsolatba kerül a Fabianus Társasággal, s később belép a Munkáspártba. A XX. sz. első évtizedében matematikai logikai kutatásokkal foglalkozik. N. A. Whiteheaddel közösen írt hatalmas háromkötetes munkája, a „Principia Mathematica" a matematikai logika fejlődésének egyik fontos mérföldköve. Az első világháború alatt aktív pacifista propagandát folytat, ezért 1918-ban hat hónapi börtönre ítélik. A világháború után Angliában (Cambridge és Oxford), illetve az Egyesült Államokban tanít, ellátogat a Szovjetunióba és Kínába. Az utóbbi két utazásról könyvet is ír. Angliában (Beacon Hillben) kísérleti iskolát szervez, saját padagógiai elképzeléseinek megvalósítására. A második világháború éveit az Egyesült Államokban tölti, ahol vallásellenes nézetei miatt élesen támadják, sőt bírósági döntéssel eltiltják a New Yorki-i Egyetemen való oktatástól. A háború után visszatér Angliába. 1950-ben Nobel-díjat kap. Szemben a 40-es évek végén-, az 50 -es évek elején kifejtett, az imperialista országok felfegyverkezési politikáját egyértelműen támogató álláspontjával, jelenleg az angol polgári békemozgalom egyik vezetője. Ez utóbbi politikai tevékenységéért nemrég néhány napos börtönbüntetésre ítélték.

angol—amerikai analitikus filozófiának eszmei előkészítésében. Az utóbbi irányzatnak — bár újabb, főként a második világháborút követő fejlődésével messzemenően szembehelyezkedett — George Moore mellett voltaképpen ő volt az egyik megalapítója. A Bécsi Kör (s a szűkebb értelemben vett neopozitivizmus) pedig széleskörűen támaszkodott Russell egyes filozófiai elméleteire, pl. a matematika és a logika kölcsönviszonyáról kifejtett felfogására, az un. „logikai konstrukciók" tanára stb. Igaz ugyan, hogy filozófiai fejlődésének legutóbbi, a második világháborút követő stádiumában — amellyel a továbbiakban a legbővebben kívánunk foglalkozni — Russell nemcsak az analitikus filozófusokból, hanem a logikai pozitivistáktól is sok vonatkozásban eltávolodott. De mindezek a változások lényegében nem másították meg sem filozófiájának fenomenalista, szubjektív-idealista jellegű kiindulópontját, sem agnosztikus-szkeptikus végkövetkeztetéseit — s ez a második tény, amely bölcseletét a különböző pozitivisztikus irányzatokkal rokonítja. Ugyanakkor azonban a modern pozitivizmus általános áramlatán belül Russell feltétlen külön vizsgálatot és tárgyalást igényel.

Ez a különleges, kiemelt szerep talán inkább Russell személyét, mintsem valamiféle rendszerként felfogott filozófiáját érinti. Ez az állítás elsősorban azért jogos, mert egyszerűen nem igen beszélhetünk *a* russelli filozófiáról. A filozófus Russellt ugyanis nagymértékben épp nézeteinek állandó, néha igen radikális változása, szakadatlan módosítása jellemzi. Bár felfogása az utóbbi tizenöt évben (lényegileg az „Emberi megismerés kiterjedése és határai" c. könyvének megírása óta (1948) nem ment át radikális változáson, bizonyos módosítások a ma már kilencven éves gondolkodó legújabb írásaiban is találhatók. „Russell — filozófia nélküli filozófus. Vagy ugyanezt másképp úgy fejezhetnénk ki, hogy ő az összes filozófia filozófusa. Nincs ugyanis szinte egyetlen olyan jelentőséggel rendelkező filozófiai álláspont sem, amelynek visszatükrözését ne találhatnánk meg valamelyik korszakából származó írásaiban" — írja róla életrajzírója, Alan Wood.[3] S ha ez az állítás túlzás is, mivel Russell filozófiai fejlődése mindig az idealizmus különböző típusainak határai közt mozgott, bizonyos vonatkozásokban mégis jellemzi Russell filozófiai alkatát. Ezt az állandó változást még inkább aláhúzza az is, hogy Russell egy-egy periódusán belül sem jellemezhető egy meghatározott filozófiai pozíció következetes és egyértelmű végigvitelével. Filozófiai írásaira mindig jellemző az eklekticizmus egy bizonyos dózisa, bár el kell ismerni, hogy ez az eklekticizmus gyakran szimpatikus, mivel az a készsége fejeződik ki benne, hogy — néha a legváratlanabb és legnyersebb módon — elismerje az elmélete által kielégítően meg nem magyarázott problémák meglétét, s megoldásukra általános koncepciójával ellentétes felfogásokat hívjon segítségül, feláldozva rendszerének belső koherenciáját. Feltehetőleg filozófiai egyéniségének épp ezen vonásai okozzák azt, hogy jelenleg messzemenően nem népszerű az angol—amerikai filozófus-specialisták körében — azon irányzatok képviselői, amelyek gyakran Russell egyes nézeteiből nőttek ki, teljesen értetlenül s meglehetősen indignálódva szemlélik későbbi pálfordulásait, eltávolodását a sokban általa kezdeményezett mozgalmaktól.

De a szakfilozófusok közti népszerűtlenség egyáltalán nem zavarja Russell népszerűségét a nem-filozófus olvasók széles táborában. Művei szinte

[3] A. Wood: Russell's Philosophy. B. Russell „My Philosophical Development" c. kötetének függelékében (New York, 1959.) 260. o.

valamennyi nyugati országban megjelentek, s állandóan újabb s újabb kiadásokban látnak ma is napvilágot. E népszerűség okait vizsgálva, már az előbbieknyilvánvaló, hogy ez nem egy sajátos filozófiai rendszer és egységes elmélet ből hatására vezethető vissza. Russell befolyása részben az általa kidolgozott (s később gyakran meg is tagadott) egyes részelméleteknek és speciális koncepcióknak köszönhető, másrészt — és ami a tömegbefolyást illeti, elsődlegesen — egy meghatározott filozófiai *egyéniségnek* és személyiségnek, egy bizonyos filozófiai-gondolkodói *magatartástípusnak* hatása ez, amely magatartás gondolatainak minden változásán keresztül lényegileg konstans maradt. Bevezetésként épp ezért helyes lesz talán néhány szót szólni Russellről mint filozófus egyéniségről.

Ennek a gondolkodói egyéniségnek egyik fontos jellemvonását röviden a *megkésett felvilágosító* névvel jelölhetnénk. Valóban, Russell sok vonatkozásban — tudatosan vagy nemtudatosan — folytatja a polgári felvilágosodás tradícióit. Ez a folytonosság megnyilvánul mindenekelőtt a széles értelemben vett racionalista hagyományok tudatos vállalásában. Russell tagadhatatlan ellenzője minden obskurantizmusnak és misztikának, s nem egy művében élesen bírálja mind a vallásos világnézetet, mind a filozófiai irracionalizmus bizonyos típusait. Szubjektíve mindig olyan filozófiára törekszik, amely széles tudományos ismeretanyag feldolgozására támaszkodik, s ugyanakkor maga is eleget tesz a tudomány elé állított követelményeknek, tudományos, racionális kritériumok alapján ítélhető meg. Ha ez a tudományos filozófiára való igény rokonítja is felfogását például, a neopozitivizmus képviselőivel, úgy feltétlen elhatárolja tőlük egy másik fontos felvilágosító tradíció, az *enciklopédikus*, az átfogó és egyetemes filozófiai tevékenység követelményének vállalása. Munkásságának sokrétűsége valóban megdöbbentő. Szűkebb értelemben vett filozófia, logika, etika, filozófiatörténet, szociológia, politika, közgazdaságtan, történelem, fizika, pszichológia, pedagógia, sőt szépirodalom (az utóbbi években két elbeszéléskötetet publikált) — mindezen tárgykörök megtalálhatók műveinek sorában. S mindez Russellnál nemcsak elméleti síkon jelentkezik. A filozófiai elmélet nála átmegy egy, a felvilágosodás értelmében vett *filozófiai gyakorlatba*. Mindent megtesz annak érdekében, hogy nézeteit a legszélesebb olvasóközönséghez jutassa el — rádióelőadások és újságcikkek tömegét írja, s egyaránt propagálja népszerűsítő összefoglalások egész során keresztül saját filozófiai-politikai nézeteit s a modern természettudomány (filozófiája alapján értelmezett) legújabb eredményeit. (A 20-as években, például, az egyik első ismeretterjesztő jellegű könyvet írja a relativitáselméletről és a kvantumfizikáról. S nem pusztán az elmélet elterjesztése, hanem a mindennapi élet által felvetett gyakorlati kérdések elméleti megválaszolása is foglalkoztatja — legyenek ezek a kérdések akár a világpolitika alapvető aktuális problémái, akár a szexuális erkölcs kérdései. Russell nem akadémikus filozófus, hanem a legszélesebb értelemben vett *nevelő* akar lenni, akit nemcsak elveinek megalapozása, hanem egyben társadalmi hatékonyságuk kérdése is érdekel. S a filozófus társadalmi szerepének (a felvilágosítói értelemben) tudatos vállalása egyben kifejezést nyer abban is, hogy mindig egy bizonyos egységre törekszik a gondolkodói és a praktikus-emberi magatartás között, hogy álláspontjának gyakorlati következményeit van bátorsága személyesen is vállalni — még akkor is, ha azok egyes esetekben meghurcoltatásokhoz vezetnek.

Ezek a felvilágosító vonások Russell hatásának igen lényeges összetevőjét alkotják. De nem kevésbé lényeges az adott szempontból az sem, amiben

munkássága *különbözik* a polgári felvilágosodás hagyományaitól, s ezek a különbségek az előbbi összehasonlítás szinte minden egyes pontjában kimutathatóak. Kezdjük az enciklopédizmus problémájával. Rusellnál a felvilágosodás sajátos filozófiai enciklopédizmusából csak az egyetemesség igénye marad meg, de teljesen elvész az *egység* követelménye. Ez a tény, elméletileg, sajátos pluralizmusában s a filozófiai monizmus ellen folytatott harcában; módszertanilag előbb említett s teljesen tudatos „elekticizmusában", fejlődésbelileg pedig az egymástól eltérő elméletek meghökkentő váltakozásában jut kifejezésre. Való igazság, hogy a felvilágosodás egyes képviselői (például Diderot) nem törekedtek nézeteik szisztematikus kifejtésére, s fejlődésük útja gyakran igen hosszadalmas, s néha kanyargós is volt. De a fragmentikusan kifejtett elméleti és gyakorlati nézetek egy tudatos és aláhúzott logikai egységben voltak, s gondolkodói fejlődésüknek is megvolt a maga sajátos logikája (gondoljunk pl. Diderot útjára a teizmustól a deizmuson keresztül az ateizmusig). Russell esetében teljesen más a helyzet. Nem egyszerűen a rendszer hiányáról van szó, hanem az egység tudatos tagadásáról, az egyetemességnek egy elvileg pluralista koncepciójáról, amelyet alá is húz akkor, amikor hangoztatja pl. azt, hogy filozófiai és politikai nézetei teljesen függetlenek egymástól. Az egyedüli kapcsolatot és egységet itt az egység tagadása teremti meg — épp azért, mert szerinte a valóságban nincs egység, mert a valóság nem fogható át egyetlen gondolati rendszer által sem, el kell vetni mindenféle fanatizmust, minden egyoldalú hitet egy meghatározott ideológiában, meg kell teremteni a tolerancia reális feltételeit — valójában így kapcsolódik polgári demokratikus liberalizmusa filozófiai álláspontjához. (Russell, persze, számos esetben el is túlozza az egyes részletterületekről kifejtett nézeteinek egymástól való függetlenségét.) Ugyancsak nehéz lenne valamiféle logikát találni filozófiai fejlődésében. Neokantiánizmus, neohegeliánizmus, platonizmus, dualizmus, logikai atomizmus, machizmus, szkepticizmus — ezek a jól-rosszul megválogatott filozófiai címkék, amelyekkel útjának egyes állomásait leírhatjuk, nem mutatnak fel szorosabb összefüggést.

A russelli enciklopédizmus egy további lényeges korlátja abban jut kifejezésre, hogy rendkívüli színvonalkülönbség, egyenlőtlenség jellemzi a különböző tudományterületekre vonatkozó írásait. Logikai és ismeretelméleti művei feltétlen a legjobbak közé tartoznak, amit csak a polgári gondolkodás e területeken a XX. században létrehozott. Társadalomelméleti írásai azonban — bármennyire pozitíven itéljük is meg az utóbbi évtizedben kifejtett aktív békeharcos politikai magatartását — lényegében csak a polgári liberális értelmiség szokásos illúzióit és tévhiteit — gyakran bizony meglehetősen naiv formában — ismételik meg. Tagadhatatlan, hogy e területen Russell nem tartozik az igazán jelentős és figyelemreméltó burzsoá gondokodók közé, s e tárgyú írásainak főként szimptomatikus jelentősége van csak.

Nem kevésbé fontosak a különbségek filozófia és társadalmi gyakorlat kapcsolatának vonatkozásában, mihelyt ennek belső tartalmát is megvizsgáljuk. A klasszikus polgári felvilágosodás filozófiája, társadalmi szerepét tekintve, *forradalmi* jellegű volt. Nem abban az értelemben, hogy ezek a filozófusok tudatos forradalmárok lettek volna (köztudomású, hogy nem voltak azok), hanem abban az értelemben, hogy nézeteik objektíve egy elhaló társadalom megsemmisítésének ideológiai előkészítését végezték el, hogy létrehozták az eljövendő forradalom ideológiáját. A russelli társadalmi elkötelezettség egyértelműleg *reformisztikus* jellegű. Ez az alapvető különbség mindenekelőtt abban jut kifeje-

zésre, hogy a felvilágosodás képviselői meghatározott és világos perspektívák és ideálok nevében vették fel a harcot a fennálló feudális társadalmi rend intézményeivel és eszméivel. Russell nem viszonylik kritikátlanul a mai kapitalista társadalomhoz. De e kritikából hiányzik minden tudatos perspektíva (akárcsak a hamis perspektíva is), s épp ezért ez a kritika sohasem mehet túl egyes részletváltoztatások felvetésénél (amelynek konkrét tartalma aztán meghökkentően gyakran változik)[4]. Mint egyik kritikusa írja, társadalmi és politikai filozófiája „szép intellektuális eszmefuttatásokban kifejtett habozás megoldások között, amelyeket vagy nem megvalósíthatóknak, vagy pedig nem kívánatosaknak tekint."[5]

Mindezeket a nézeteket Russell *szkepticizmusa* foglalja össze és egyesíti. A filozófiáját összegező nagy műve „Az emberi tudás", a következő szavakkal végződik. „Minden emberi ismeret bizonytalan, pontatlan és részleges. Ez az a nézet, amelynek számára nem találtunk semmiféle korlátozást."[6] Számára filozófiailag minden ismeret kétséges, pusztán valószínű, s csak kétségessége *fokát* tekintve különböztethető meg egymástól. Ebben a felfogásban jut a legélesebben kifejezésre Russell eltérése a klasszikus polgári felvilágosodás hagyományaitól. Igaz, a felvilágosodás egyes képviselői is kifejeztek kétségeket bizonyos filozófiai problémák megoldhatóságával kapcsolatban (például La Mettrie tagadta a lélek természetének megismerhetőségét). De ezen egyes esetekben fellépő szkepticizmus funkciója egyértelmű volt: egyrészt lehetővé tette a tudományos materialista világnézet fenntartását olyan konkrét kérdések kapcsán is, amelyekre vonatkozólag a szaktudományok még nem szolgáltattak elég bizonyító tényanyagot, másrészt megengedte számos, a vallásos világnézetből s a skolasztikus filozófiából kinövő kérdés egyszerű félretolását, elvetését. A szkepticizmus egyike volt azoknak az eszközöknek, amelyeket a téves nézetek és előítéletek megsemmisítése céljából használtak. Ami a tudomány eredményeit s az emberi megismerés általában vett lehetőségeit illette, a felvilágosítók egyáltalán nem voltak szkeptikusok. A racionalizmus számukra nemcsak azt jelentette, hogy egyedül a tapasztalaton alapuló emberi ész (szemben a vallásos kinyilatkoztatással s az irracionális hittel) képes igaz és hasznos ismeretek elérésére, hanem az emberi ész korlátlan erejébe vetett meggyőződést is, annak feltételezését, hogy megismerésünknek nincsenek abszolut határai, hogy mindenről — vagy legalábbis mindarról, ami valóban fontos és gyakorlatilag jelentős az ember élete számára — képesek vagyunk igaz és megbízható tudást szerezni. Russell azonban az emberi megismerés megbízható voltát álta-

[4] Jellemző e vonatkozásban viszonya a háborúkhoz. 1914-től kezdve Russell aktívan résztvesz a polgári pacifista mozgalmakban, s osztja ezek összes politikai naivitását. A két világháború között pl. szélesen propagálja azt az eszmét, hogy a háborúkhoz vezető agresszív ösztönök leküzdésének, illetve békés kiélésének s így a jövőbeli háborúk elkerülésének egyik legfőbb módja az ejtőernyős sport elterjesztése lehet (l. „Sceptical Essays"). Mint pacifista örömmel üdvözli a müncheni megegyezést. A második világháború kitörésekor azonban szinte egyik napról a másikra megváltoztatja álláspontját, s a fasizmus elleni harcot támogatja. A háború befejeztével állást foglal a Szovjetunió ellen irányuló atomfelfegyverkezés mellett, sőt egyes nyilatkozataiban lényegileg igazolja a kommunizmus ellen irányuló „preventatív atomháború" koncepcióját. Amikor azonban világossá válik, hogy a Szovjetunió szintén rendelkezik a korszerű atomháború eszközeivel, síkraszáll az általános leszerelés mellett, s az angol polgári békemozgalom egy vezető figurájává válik.

[5] W.J. McGill: Russell's Political and Economic Philosophy. A „The Philosophy of B. Russell" (szerk. P. A. Schlipp, New York, 1951). c. kötetben, 617. o.

[6] Russell: Human Knowledge. (London, 1948.) 527. o.

lában és egyetemlegesen vonja kétségbe. Filozófiája nemcsak elvileg zárja ki a valóság hatalmas területeinek megismerhetőségét, hanem a meglévő és megszerezhető ismereteket is kétségeseknek tekinti. E felfogás szerint nincs az emberi tudásnak egyetlen olyan eleme sem, amelynek igazságát, — legalábbis elvileg — ne lenne jogunk kétségbe vonni, s így megismerésünk bizonyossága pusztán elérhetetlen illúzióvá válik. Ez a felfogás, bár Russell tagadhatatlanul alkalmazza a vallásos-irracionalista nézetek ellen vívott harcában is, végeredményben kétségessé teszi az egész tudományt, s ily módon az irracionalizmus ellen folytatott polémiát is gyengíti.

A felvilágosítás racionalizmusának egy felvilágosult szkepszissé való átváltozása mögött a filozófia általános elméleti jellegének megváltozása is meghúzódik. Maga a polgári felvilágosodás bonyolult és összetett jelenség volt, amelyet súlyos hiba lenne a filozófiai materializmus (természetszerűleg a metafizikus materializmus) álláspontjával egyszerűen azonosítani. A felvilágosodás képviselői közt szép számmal találunk — mint ez közismert — idealistákat is. De tény az is, hogy a felvilágosodás — főként ha klasszikus, legfejlettebb példáját, a francia felvilágosodást vizsgáljuk — a *tendenciájában*, logikai kifejlődésében a materializmus felé mutatott. Akár a francia deizmus tipikus képviselőit, pl. Voltaire-t, akár az olyan bonyolultabb jelenségeket mint Condillac filozófiáját stb. vizsgáljuk, ezek a maguk korának konkrét társadalmi-ideológiai viszonyai közt végső soron az idealizmus uralkodó formái ellen irányultak, s egy új, materialista világkép kialakulását készítették elő történelmileg, amely azután La Mettrie, Diderot, Holbach stb. műveiben meg is valósult. Russell filozófiája teljesen szakít ezekkel a materialista hagyományokkal. Szkepticizmusa, mint ezt a továbbiakban részletesen megmutatjuk, szükségszerűen nő ki filozófiájának idealista alapelemeiből.

A felvilágosító hagyományoknak egy általános filozófiai és társadalmi szkepszissel való összekapcsolása alkotja Russell filozófiájának legbelsőbb sajátosságát. Épp az első jellemvonás meglétének következtében ez a szkepticizmus sajátos, aktív jellegű. Nem a társadalmi élettől és a tudományos megismeréstől való visszavonulás ideológiája ez, amely hiábavalóságnak tekint minden emberi törekvést és tevékenységet, hanem aktív részvételre serkent mind a tudomány fejlesztésében, mind a fennálló szociális és politikai állapotnak megváltoztatásában — de ugyanakkor tagadja azt, hogy a tevékenység számára bármiféle általános cél és általános irány kijelölhető lenne. Mindig elérhetjük ismereteinknek a valószínűség egy alacsonyabb fokáról egy magasabb fokára való emelését, és mindig kiküszöbölhetünk bizonyos társadalmi problémákat. De sohasem juthatunk el biztos ismeretekhez, és nem juthatunk el a társadalmi ellentmondások radikális felszámolásához, s nincs oly általános út sem, amelyik a feladat mind előbbrehaladó megközelítését lehetővé tenné. A problémák megoldása egyedül részletenként, s ismereteink bizonytalan jellege következtében csupán a minden korlátozás nélküli szabad véleménykifejtés feltételei közt lehetséges. Így Russell életművének hatása elsősorban egy olyan ideológia megteremtésében és széleskörű megalapozásában keresendő, amelyik egyrészt lehetővé tesz egy aktív, a polgári demokrácia talajáról kiinduló társadalmi magatartást, amelyik gyakran kritikai jelleget ölt a modern burzsoá társadalom egyes kinövéseivel szemben, s ugyanakkor biztosítja, hogy a társadalmi elkötelezettségnek ez a vállalása ne menjen túl az egyes reformok keretein.

Ugyanakkor már itt rá kell mutatnunk arra, hogy Russell filozófiájának különböző elemei között tagadhatatlan ellentmondások állanak fenn. Ezek

legközvetlenebbül mint racionalizmus és szkepticizmus ellentmondása jelentkeznek. Bizonyos sajátos történelmi periódusokban ugyan a szkepticizmus játszhatta a racionalizmus sajátos megjelenési formájának szerepét — így volt ez pl. a polgári társadalom hajnalán Montaigne esetében, de egészében véve képtelen e feladat betöltésére. A szkepticizmus végső soron kétségbe vonja az emberi megismerés megbízhatóságát, ez azonban csak azokban a sajátos korszakokban lehet valódi eszköz az irracionalista áramlatok elleni harcban, amikor ezek uralkodó szerepet töltenek be a társadalmi ideológiában s racionalizált formában, intézményesítve az emberi „ész" letéteményeseként szerepelnek (amint ez a feudális társadalmi rend felbomlásának korszakában a skolasztikával meg is történt). Más feltételek között az egyetemes szkepticizmus — kétségbe vonva az ész erejét — akarva-akaratlanul utat nyit a hit számára. Russell, természetesen, nem kívánja ezt, de e veszélyt csak ellentmondások és — a saját „radikális" szkepszisének szempontjából vizsgálva — kifejezetten „dogmatikus" feltételezések segítségével sikerül elkerülnie. Bizonyos formában maga is elismeri életművének ezt az ellentmondásosságát, mint a célkitűzés és az eredmény közti ellentmondást. Több életrajzi írásában beszél arról, hogy szubjektíve egyetlen cél vezette — személytelen, embertől nem függő igazságokat találni. „Bizonyosságot akartam, oly módon, ahogy egyes emberek a vallásos hitet akarják."[7] Ezt a bizonyosságot kereste először a vallásban, majd a matematikában, végül a természettudományban. Az emberi megismerés, s különösen a tudomány általában vett *igazolása* — ez Russell legfőbb problémája. S e cél szempontjából filozófiájának eredménye kiábrándítóan negatív: a vallást már fejlődésének kezdetén elvetette, a matematikáról a későbbiekben feltételezte, hogy pusztán tautológiák összessége, a természettudományról pedig be vélte bizonyítani, hogy legfeljebb valószínű. Talán nem tévedünk, ha azt állítjuk, hogy a Russell filozófiai útjára oly jellemző állandó konfliktusok és hirtelen változások lehetőségét e nézeteiben rejlő belső feszültség és instabilitás is jelentős mértékben magyarázza.

Russell filozófiai fejlődése

A neohegeliánizmustól a realizmusig

Abban az időben, amikor Russell megkezdte filozófiai tevékenységét, az angol filozófiai élet uralkodó irányzata az un. „abszolút idealizmus" volt, amelyik a hegeli filozófia egy sajátos irracionalista-vallásos szellemben való átalakítását jelentette. Ennek az iskolának legjelentősebb képviselője F. M. *Bradley* (1846—1924) volt. A dialektika, ahogy Bradley értelmezi, közelebb áll Zenon, mint Hegel dialektikájához. Nagy művében a „Jelenség és valóság"-ban, annak megmutatására törekszik, hogy köznapi és tudományos megismerésünk olyan alapfogalmai, mint az anyagi tárgy, a tulajdonság, a viszony, az esemény fogalma mind önellentmondásosak, s ez az ellentmondásosságuk mutatja, hogy az őket felhasználó, s rajtuk alapuló mindennapi és tudományos gondolkodás nem a voltaképpeni valóság, hanem pusztán a jelenségek világának visszatükrözése. Bradleyt különösen a viszonyok kérdése foglalkoztatja. Minden sokaság viszonyokat tételez fel az elemei között (hiszen az elemeket

[7] Russell: Reflections on My Eightieth Birthday, a „Portraits from Memory" c. kötetben.

meg kell különböztetnünk egymástól, s a „különbözőség" maga is reláció), s a viszonyokat csak akkor foghatjuk fel ellentmondásmentesen, ha feltételezzük egy olyan átfogó *egész* létezését, amelyen belül a sokaság egyes elemei nem mint önálló részek, hanem mint ezen egész sajátos megjelenési formái léteznek. Így egész gondolkodásunk természete arra a feltevésre késztet bennünket, hogy igazán csak a valóság összes jelenségét átfogó egész, az *Abszolútum* létezik, amely Abszolútumban eltűnik az egyes dolgok különállása, s amelyre nem alkalmazhatjuk a tudományos megismerés egyetlen kategóriáját sem. Ez az Abszolútum természetszerűleg nem anyagi, hiszen nem azonos a dolgok egyszerű összegével, de nem fogható fel sem individuális szellem, sem a vallásos képzeteknek megfelelő istenség gyanánt sem. Ezek az utóbbiak szintén csak az Abszolútum jelenségei, bár magasabban álló, s természetét közelebbről kifejező jelenségek, mint az anyagi tárgyak világa. Az Abszolútum a mindent átfogó és minden viszonylaton felül álló tapasztalat, amelyben eltűnik a különbség a tapasztalás objektuma és szubjektuma között. Voltaképpen ez az egyedüli állítás, amelyet mélyebb, filozófiai értelemben *igaznak* nevezhetnénk, hisz a tudomány tételei, amelyek a jelenségekre vonatkoznak, s így belső ellentmondásoktól terheltek, nem tekinthetők valódi igazságoknak. De még ez az egyetlen igaz állítás sem igaz valójában, mivel itt is különbséget teszünk az Abszolútum és a tulajdonsága, az ítélet alanya és állítmánya között, míg az Abszolútum maga a tökéletes egység. „Tehát még az abszolút igazságról is kiderül a végén, hogy hamis. És így fel kell tételezni, hogy végső soron egyetlen lehetséges igazság sem teljesen igaz, hanem csupán részleges és pontatlan fordítása annak, amit tárgyilag ki kíván fejezni. És ez a belső elégtelenség elválaszthatatlanul hozzátartozik magának az igazságnak természetéhez."[8] A diszkurzív, racionális megismerés képtelen megragadni és kifejezni a voltaképpeni valóság természetét.

Russell, filozófiai karrierjének kezdetén, csatlakozik az „abszolút idealizmus" áramlatához. Első ifjúkori munkáiban főként a matematika elégtelenségét és belső ellentmondásosságát igyekezik kimutatni. Ez a szakasz azonban viszonylag rövid és jelentéktelen helyet foglal el fejlődésében. 1898-ban Russell és Moore — ebben az időben közeli jóbarátok — „fellázadnak" az uralkodó angol akadémikus filozófia ellen, s hosszú éveken át — egészen ezen irányzat eltűnéséig — elkeseredett polémiát folytatnak az abszolút idealizmus filozófiájával szemben. Ennek a maga idejében nagy megdöbbenést és éles ellenállást felszító változásnak gyökerei a két gondolkodónál különbözők — Mooret főként a köznapi tapasztalat tárgyai valóságosságának, míg Russellt a matematika abszolút igaz voltának bebizonyítása érdekli. De az abszolút idealizmussal szemben elfoglalt pozitív álláspont — legalábbis kezdetben — azonos mindkettőjüknél: Bradleyvel szemben *filozófiai realistáknak* vallják magukat, Realizmus itt azon általános filozófiai álláspont jelölésére szolgál, amely szerint az objektum, a megismerés tárgya a megismerés alanyától függetlenül létezik. Ez az állítás — ha szubjektumon értjük magát az embert, sokoldalú természeti és társadalmi szükségleteivel és képességeivel, a többi közt a megismerés képességével, egész tudatával együtt; objektumon pedig az embert legszélesebb értelemben körülvevő anyagi valóságot a maga teljes gazdagságában — feltétlenül része minden következetes materializmusnak, így a dialektikus materializmusnak is. De a realizmus nem egyértelmű még a materializmussal, s nem is vezet

[8] Bradley: Appearance and Reality (London, 1893.), 544. o.

szükségképpen ehhez, mivel általános formában kimondott alaptétele még nem dönti el: mi értendő az objektumon, milyen természetet, jelleget kell tulajdonítanunk a szubjektumtól függetlenül létező realitásnak. Így maga a realizmus messzemenően összeegyeztethető az objektív idealizmussal, sőt egyes esetekben a szubjektív idealizmus álláspontjával is.

A filozófiai realizmusnak az a típusa, amely Russellnak a XX. század első éveiben írt műveiben jelentkezik, az *objektív idealizmus* egy sajátos megjelenési formája volt.[9] Russell elismeri, hogy a tudaton kívül s ettől függetlenül léteznek nem-szellemi természetű, fizikai tárgyak. Tudatot és anyagot ez időben azonban mint a valóság két, egymástól független s egymásra vissza nem vezethető összetevőjét fogja fel, s ennyiben filozófiája dualista jelleget ölt. A tudatról és létezéséről közvetlen intuitív bizonyosságunk s ismeretünk van. Az anyagi tárgyakat nem ismerjük közvetlenül, s létükről csak az indukció segítségével szerzünk tudomást. Ugyanis az anyagi tárgyakat mi nem érzékeljük. Amit mi érzékelünk, azok az „*érzéki adatok*". Az „érzéki adatok" terminusa az egyes érzetbenyomásokat, a szubjektív érzetminőségeket („piros", „kemény" „szúrós" stb.) jelöli de egy sajátos filozófiai interpretációban, amely mereven elválasztja őket egyrészt az érzékelés és az észlelés szubjektív folyamatától, másrészt pedig a tárgy azon objektív tulajdonságaitól, amelyeknek hatása alatt létrejönnek, és amelyeket — többé vagy kévésbé pontosan — visszatükröznek. Éppen ezen merev szembeállítás következtében az érzetbenyomásokat önálló tárgyként fogják fel. Az ilyen *önálló tárgyként kezelt érzetminőségek* Russell „érzéki adatai". Azt, hogy mi pusztán az érzéki adatokat ismerjük közvetlenül, Russell részben az érzékelés illúzióira és az érzéki halucináció tényeire hivatkozva bizonyítja, részben pedig azzal támasztja alá, hogy egy és ugyanazon fizikai tárgyat különböző személyek különbözőképpen érzékelnek, s így valójában nem a fizikai tárgyat magát érzékelik. Kifejtéséből azonban egyáltalán nem világos, hogy ezeket a sajátos „érzéki tárgyakat" a szellemen és az anyagon kívül, mint a valóság egy további összetevőjét kell-e felfognunk, vagy pedig ezek valamiféle módon részei, alkotóelemei-e a tudatnak.

Az érzéki adatok elméletéből következik, hogy a külső anyagi világot közvetlenül nem ismerhetjük. Ennek ellenére fel kell tennünk létezését, mivel csak így tudjuk konzekvensen megmagyarázni az érzékelés folyamatát s az érzékelésben adott világ egyes sajátos vonásait. Az anyagi tárgyak érzetbenyomásaink *külső okai*. Mivel őket magukat nem tapasztalhatjuk, valódi természetük számunkra ismeretlen marad. Ebből azonban nem következik, hogy nem tudunk róluk semmit: bizonyos logikai és szerkezeti tulajdonságaiknak ugyanis meg kell egyezniök az általuk keltett érzetek tulajdonságaival és viszonyaival. „Ha valamely tárgy kéknek látszik, a másik pedig pirosnak, jogosan feltételezhetjük, hogy van valamiféle megfelelő különbség a fizikai tárgyak között is; ha mindkét tárgy kéknek látszik, a megfelelő hasonlóságot tételezhetjük fel. De nem remélhetjük azt, hogy közvetlenül megismerhetjük a fizikai tárgynak azt a minőségét, amelynek következtében kéknek vagy pirosnak látszik."[10]

Anyag és szellem azonban nem meríti ki a világot, és nem elégséges a róla való ismereteink megmagyarázásához. Anyag és szellem — ez minden ami

[9] Russell realizmusa legteljesebb kifejezést 1903-ban írt „The Principles of Mathematics" c. munkájában nyert; bár számos módosulással és változással — amelyeknek irányát a továbbiakban jellemezni fogjuk — még ez az álláspont jelenik meg „The Problems of Philosophy" című (magyarra is lefordított) írásában is (Bp. 1919.).

[10] Russell: The Problems of Philosophy (London, 1912), 53. o.

létezik (exist), de nem mindaz, ami fennáll (subsist). A létezés mindig tér-időbeli, vannak azonban olyan tárgyak, amelyek téren és időn kívül állnak fenn — ezek az univerzáliák, az általános fogalmak, amelyeknek Russell a platóni ideákhoz hasonló objektív létet tulajdonít. Csak ezen az áron tételezhetjük ugyanis fel, hogy a matematika igazságai — Kant elméletével szemben — függetlenek az emberi gondolkodástól. A matematika és a logika alapfogalmai, például a szám és az implikáció ilyen platóni lényegek. Az ezekre vonatkozó ismereteink nem függnek a tapasztalattól, a priori jellegűek, s igazságuk biztosítéka nyilvánvalóságukban, *evidens* voltukban rejlik — azaz abban, hogy a nekik ellentmondó állítás elképzelhetetlen. Ezek az a priori tételek nem döntik el egyetlen konkrét dolog vagy tény létezését sem, csak a valóság szerkezetére vonatkoznak, azaz azt mondják ki, hogy ha létezik valami, akkor valami másnak is léteznie kell: „Minden ismeret, amelyet létezőről a priori tudunk megszerezni, hipotetikus jellegűnek tűnik: azt mondja nekünk, hogy *ha* létezik egy dolog, akkor léteznie kell egy másiknak is, vagy általánosabban, *ha* egy tétel igaz, akkor igaznak kell lennie egy másiknak is."[11] Ily módon Russell a valóság két hatalmas szféráját különbözteti meg egymástól: egyrészt vannak az egyedi tárgyak, amelyek lehetnek szellemiek (Én, tudat) vagy anyagiak (fizikai tárgyak), s amelyek időben és térben léteznek, s vannak a téren és időn kívül lévő univerzáliák. „Tehát a gondolatok és érzések, az elmék és a fizikai tárgyak *léteznek*. De az univerzáliák nem léteznek ebben az értelemben, azt mondhatjuk, hogy fennállnak (subsist) vagy *léttel bírnak* (have being), ahol a ‚létet' mint időtlent szembeállítjuk a ‚létezéssel".[12] Saját énünket, tudatunkat közvetlenül érzékeljük, a más emberek tudatára s a fizikai tárgyakra induktíve következtetünk, az univerzáliákra vonatkozólag pedig — legalábbis részben — a priori ismeretekkel rendelkezünk.

Ötven évvel később, filozófiai önéletrajzában Russell így foglalta össze az e periódusára jellemző filozófiai nézeteit: „Hinni kezdtem mindabban, amiben a hegeliánusok nem hittek. Ez egy igen gazdag világmindenséget adott nekem. Elképzeltem a számokat, amint ülnek sorban egy platóni menyországban. Azt gondoltam, hogy a tér pontjai és az időpillanatok aktuálisan létező lényegek, s hogy az anyag valóban összetevődhet olyan aktuális elemekből, amelyeket a fizika megfelelőeknek talál. Hittem az univerzáliák világában, amely főként abból tevődik össze, amit az igék és az elöljáró-szavak jelölnek. S mindenekelőtt immár nem kényszerültem továbbra is azt gondolni, hogy a matematika nem teljesen igaz."[13]

Russell itt jellemzett ontológiájának egyik legfontosabb vonása a pluralizmus. Bradley idealista monizmusával szemben, amelyik végső soron tagadta az egyes tárgyak, jelenségek relatív önállóságát s elkülönültségét is, azt az álláspontot képviseli, hogy a világmindenségben a létezők különböző, egymásra vissza nem vezethető típusai fordulnak elő, s ezek pusztán külső viszonyokban állnak egymással. Külsőknek nevezi Russell azokat a kapcsolatokat, amelyeknek létrejötte vagy megszűnése semmit sem változtat a viszonyokban álló tárgyak tulajdonságain, belső természetén. Az ilyen relációk ontológiai fontosságának hangsúlyozása alkotja az abszolút idealizmussal folytatott filozófiai vitájának egyik leglényegesebb összetevőjét. Bár a továbbiakban Russell pluralizmusa is lényeges változásokon megy keresztül, mivel a 20-as években

[11] Uo. 117. o.
[12] Uo. 156. o.
[13] Russell: My Philosophical Development (New York, 1959.), 62. o.

maga is eljut a monizmus egy szubjektív idealista típusához, s a világot immár egytípusú, „semleges" (nem anyagi és nem szellemi) összetevőkből felépítettként fogja fel, az ezen összetevők közt fennálló viszonyok külsődlegesként való felfogása következtében a pluralizmus — egy meghatározott értelemben — a filozófiájának változatlan jellemvonása maradt. 1931-ben, filozófiájának már monista periódusában, a következőket írja: „Az akademikus filozófusok, már Parmenidész ideje óta, hittek abban, hogy a világ egységet alkot . . . Leglényegesebb intellektuális meggyőződésem az, hogy a világ töredékes (rubbish). Úgy gondolom, hogy az univerzum foltokból és űrökből van összetéve, egység és folytonosság nélküli, nincs benne megfelelés vagy rendszeresség vagy bármely más olyan tulajdonság, amelyet a nevelőnők szeretnek". „A külvilág lehet, hogy csak illúzió, de ha létezik, akkor rövid, kicsiny és rendszertelen eseményekből áll. A rend, az egység és a folytonosság épp annyira emberi találmányok, mint a katalógusok és az enciklopédiák."[14]

A fentebb jellemzett platonizáló realizmus alkotja Russell filozófiai fejlődésének első fontosabb cezúráját. Ha az ehhez vezető fordulat rugóit keressük, ezeket mindenekelőtt — mint már korábban is említettük — a XIX. század végi matematika és logika fejlődési sajátosságaiban találhatjuk meg. A matematikai és a logikai tételek sajátos egzaktsága és bizonyossága, amelyet Bradley neohegeliánizmusa képtelen volt megmagyarázni, számos filozófiai-ismeretelméleti problémát vetett fel a matematikai objektumok (számok) mibenlétét s a matematikai visszatükrözés természetét illetőleg. Ezek a kérdések különösen aktuálissá váltak a halmazelmélet kialakulásával, amely (legalábbis klasszikus, Cantortól származó alakjában) bevezette az aktuális végtelen fogalmát a matematikába. A platonizmus, amely ebben az időben igen elterjedt a matematikusok között (s amely különben ma is jelentős szerepet játszik a matematika filozófiájában), főként arra szolgált eszközül, hogy a felmerülő bonyolult filozófiai-gnoszeológiai problémákat egyszerűen *félretolják* és így szabad teret nyerjenek a halmazelmélet és a matematikai logika fogalmainak használatához és fejlesztéséhez. Kijelentve azt, hogy a matematika és a logika alapvető objektumai — a természetes számok és a logikai konnektívumok — sajátos „ideális tárgyak amelyeknek tulajdonságait ezen tudományok tételei visszatükrözik, gyakorlatilag likvidálták az egzakt matematikai absztrakció és a merev határvonalak nélküli, változékony empirikus realitás viszonyának bonyolult problémáját. Bár ez a „matematizáló" platonizmus filozófiai köntösbe öltözött, nem volt voltaképpen filozófia, sőt épp a különben elkerülhetetlen filozófiai kérdésektől való könnyű megszabadulás eszközeként szerepelt. (Kitünő például szolgálhatnak erre a XIX. század legnagyobb logikusának, Fregenek a nézetei.) A felfogás lényegét jól fejezi ki L. Kroneckernek szinte minden matematikatörténetben idézett mondása: „A természetes számokat az isten teremtette — de minden egyéb az ember alkotása"; ha a természetes számok adva vannak, az egész matematika logikai eszközök útján, egzakt módon felépíthető egy egységes rendszer keretében — tételezte fel a matematikusok többsége, s a „platonizmus" könnyűszerrel igazolta a természetes számok létezését. Russell realizmusa — legfőbb aspektusaiban — voltaképpen nem más, mint egy átfogó filozófiai kísérlet arra, hogy a matematikusok „naiv" platonizmusa számára szolid filozófiai alapot teremtsen.

[14] Russell: The Scientific Outlook (New York, 1931.), 99 és 101. o.

Russell, a logikus

A filozófiai realizmus lehetővé tette Russell számára, hogy a matematika s a logika tételeinek abszolut igaz voltát feltételezze. Ebből a feltételezésből kiindulva fog hozzá a matematikai logika s a matematika filozófiája területén végzett kutatásaihoz, amelyek 1903-tól kezdve 1919-ig tevékenységének legfőbb területét alkotják. Ennek a munkásságnak legfőbb eredménye a Whiteheaddel közösen írt „*Principia Mathematica*", amely korszakalkotó jelentőséggel bírt a modern logika s a matematika megalapozásának fejlődésében. Jelen összefoglalónk természetét tekintve, nem lehet itt feladatunk a „Principia" logikatörténeti helyének tisztázása. Itt csak utalunk arra, hogja „Principia" kettős értelemben is lezárta a matematikai logika fejlődésének egy nagy történeti periódusát. Először is Russell és Whitehead, lényegileg összegezve a XIX. század nagy logikusainak (Frege, Peano, Pierce stb.) munkásságát, s egyben egy technikailag sokkal könnyebben kezelhető szimbolizmus formájába öltöztetve eredményeiket, létrehozták a matematikai logika azon egységes kalkulusrendszerét, amely — kisebb-nagyobb változatatásokkal — ma is a legelterjedtebb, gyakorlatilag is leginkább alkalmazott, s ma már klasszikusnak tekinthető. Másodszorban a „Principia" már felvetette azokat a legfőbb problémákat, amelyek a matematikai logikai kutatások egy új szakaszban történő fejlődését elsősorban meghatározták. Russell ugyanis már 1901-ben felfedezte, hogy a matematika megalapozásában döntő szerepet játszó halmazelméleten belül logikailag ellentmondásos tételekhez juthatunk. Ilyen tételeket később magán a logikán belül is sikerült felfedezni (ezek az un. halmazelméleti és logikai paradoxonok, amelyek közt az egyik legfontosabb Russell nevét viseli). Ezen paradoxonok megoldására tett kísérletek viszik azután történetileg előre a modern logika fejlődését, s ennek során jönnek létre az olyan ma már nagyfontosságú logikai-matematikai szakdiszciplinák, mint a metamatematika, a metalogika és a szemantika. A „Principia" már részletesen foglalkozik a paradoxonok kérdésével, sőt tartalmazza az első, még sok szempontból tökéletlen kísérletet a megoldásukra (Russell un. típus-elméletét). A munka különben számos igen lényeges új logikai részleteredményt is tartalmaz. Russell a többek között itt kezd először foglalkozni a „struktúra" és az „izomorfizmus" fogalmának pontos meghatározásával, amely fogalmak igen nagy szerepet játszanak filozófiájának további fejlődésében (s egyben számos modern szaktudományban is).

Bennünket azonban itt elsősorban az érdekel, milyen szerepet játszottak a matematikai logika területén végzett kutatások Russell általános filozófiai nézeteinek alakulásában. Itt két momentum töltött be döntő szerepet. Mint láttuk, azzal a feltevéssel kezdi, hogy a matematika és a logika igazságai a valóságról szólnak, mégpedig az objektíve létező általános fogalmak, a platóni univerzáliák (amelyek közt a legfontosabb szerepet a számok játszották) közötti viszonyokat tárják fel. Saját kutatásai azonban arról győzik meg Russellt, hogy a matematika a számok objektív létének feltételezése nélkül is felépíthető. Már első munkáiban sikerül neki a „szám" matematikai fogalmát más fogalmak, elsősorban az „osztály" logikai fogalmának segítségével meghatároznia. A „Principiá"-ban egy további lépést is tesz — eliminálja az osztály is, immár egy kifejezetten nyelvi-logikai jellegű fogalom, a „kijelentésfüggvény" fogalmának segítségével. Így eltűnik Russell korai platonizmusának legfőbb indítéka, a számok objektív létének feltételezésébe vetett meggyőződés. Másrészt épp e

procedúra során alakulnak ki azok a módszerek. (elsősorban a logikai analízis és a logikai konstrukciók módszere), amelyeket a későbbiekben átvisz a szűkebb értelemben vett filozófiába is, s amelyek segítségével igyekezik a realista periódusában feltételezett különböző természetű létezők számát csökkenteni, s ezeket egyszerűbb, egyazon típushoz tartozó valóságelemekre visszavezetni. Mindezekkel a kérdésekkel a továbbiakban bővebben fogunk még foglalkozni.

Annak következtében, hogy a matematika alapfogalmát, a számot, logikai fogalmak segítségével teljes mértékben meg tudta határozni, Russell arra a meggyőződésre jut, hogy a matematika pusztán a logika egy része. „A ‚Principia Mathematica' elsődleges célja annak megmutatása volt, hogy az egész tiszta matematika levezethető pusztán logikai premisszákból, s csak logikai terminusokban meghatározható fogalmakat használva."[15] Ez a megállapítás alkotja az un. *logicizmusnak*, a matematika filozófiája egyik fontos idealista irányzatának alaptételét. A logicizmus kritikai vizsgálatára itt nem térhetünk ki, hisz ez szükségessé tenné annak vizsgálatát, hogyan jut el Russell a matematika alapfogalmainak s axiomáinak logikai levezetéséhez, márpedig csak az 1-es szám definícója a „Principiá"-ban 347 oldal előkészítést igényel. Ezért csak megjegyezzük, hogy a matematika logikából való levezetésének programját filozófiai szempontból Russellnak nem sikerült teljesítenie, mivel a matematika megalapozásához olyan axiómákat is fel kellett tételeznie, amelyek — legalábbis tartalmilag — semmiképp sem tekinthetők logikaiaknak, hanem kifejezetten a valóságról szóló, tartalmi-ontológiai állítások (ilyen pl. az un. végtelenségi axióma, amely — leegyszerűsítve — azt mondja ki, hogy a valóságban végtelen sok tárgy létezik. Ez nyilvánvalóan nem logikai állítás).

A matematikának a logikára való visszavezetése akkor nyert döntő fontosságot Russel filozófiai fejlődésében, amikor — egy korábbi tanítványa, Ludwig Wittgenstein s egyes logikai pozitivisták hatása alatt — arra az eredményre jut, hogy a logika tételei *tautológiák*, pusztán konvencionális nyelvi szabályok a kijelentésekben szereplő kifejezések alakjának megváltoztatására.[16] Ezt az álláspontot vallja Russell jelenleg is. „Immár nem gondolom azt, hogy a logika törvényei a dolgok törvényei; ellenkezőleg, úgy vélem, hogy tisztán nyelvi jellegűek."[17] Eljutván erre az álláspontra, egyben el is veszíti minden érdeklődését a logika és a matematika iránt. A logika problémái csak addig foglalkoztatták Russellt, ameddig annak igaz tételeiben a valóságról szóló abszolút bizonyos tartalmi ismeretek prototípusát látta. Mihelyt arra a meggyőződésre jut, hogy a logikai és a matematikai igazságok abszolút bizonyossága egy nyelvi konvenció eredménye, megszűnik érdeklődni iránt uk. Nem sokkal utolsó nagy matematikai-logikai munkájának, az „Introduction to the Mathematical Philosophy"-nek megírása után (1919) ismerkedik meg Wittgenstein „Logikai-filozófiai értekezés"-ével, s elfogadván az abban kifejtett álláspontot a logika és a matematika természetére vonatkozólag, ezután már soha nem tér vissza a korábban két évtizeden keresztül oly nagy energiával kutatott kérdések vizsgálatához. Érdeklődése immár az empirikus tudományok, elsősorban a fizika és a pszichológia kérdései felé fordul. Ezzel egyidejűleg egyre csökken a formális, deduktív

[15] Russell: My Philosophical Development. 74. o.

[16] Ezen felfogás kritikai vizsgálatával a könyv egy másik, itt nem közölt részletében foglalkozom.

[17] Russell: My Philosophical Development. 102. o.

logika értékelése műveiben. Míg a század tízes éveiben a logikát a filozófia lényegének tekintette, s a kijelentések logikai vizsgálatán keresztül keresett kulcsot a világ alapvető vonásainak feltárásához, a későbbiekben kijelenti, hogy a logika egyáltalán nem része a filozófiának. Ugyancsak jóval kisebb szerepet tulajdonít most már a logikának a szaktudományokon belül is, bár — szemben a mai analitikus filozófusokkal — soha nem vonja kétségbe a formális logika gyakorlati hasznát és jelentőségét: „Minél inkább fejlődik a logika, annál kevesebbet és kevesebbet lehet bebizonyítani." „A logika a következtetések *nem* levonásának művészete."[18] Érdeklődésének előterébe most már a nem-formális, induktív következtetések kerülnek.

Név és leírás. Occam „borotvája" és a logikai konstrukció módszere

Russell logikára és matematikára vonatkozó nézeteinek fejlődését ismertetve azonban jócskán előreszaladtunk, hiszen legutóbb tárgyalt nézetei csak a húszas, sőt részben a harmincas évek során nyertek végleges alakot. Általános filozófiai elméletének fejlődését vizsgálva, most vissza kell térnünk egy jóval korábbi periódusra, a XX. század első éveire, amikor — matematikai kutatásaival párhuzamosan — filozófiai realizmusának felbomlása általános síkon is megkezdődött.

Az objektív idealizmustól fokozatosan, s egy meglehetősen hosszas fejlődés eredményeként Russell filozófiája a szubjektív idealizmus irányába fordul. S bár evolúciója e fordulat megvalósulásával (amely a húszas évek elején, un. „neutrális monizmusában" történik meg véglegesen) nem ér még véget, tagadhatatlanul ez egész életútjának leglényegesebb fordulópontja. A változás okai feltehetőleg igen sokrétűek. Az egyik impulzust feltétlenül a matematika és a logika fejlődése adta. A paradoxonok felfedezése alapjában ingatta meg az egész „naiv", Cantor-féle halmazelméletet, amely döntő szerepet játszott a matematika megalapozásában, s lehetetlenné tette a „szám" és a „halmaz" fogalmának azt a kritikátlan, minden korlátozás nélküli használatát, amely erre a „naiv" halmazelméletre jellemző volt, s amelynek „filozófiai" bázisát épp a korábban tárgyalt platonizmus szolgáltatta. A második lökés a fizikából jött, amelynek válsága a tízes években különösen kiéleződik, mégpedig elsősorban a relativitáselméletből, amellyel Russell ez időben kezd behatóbban foglalkozni, s amelynek uralkodó interpretációja akkoriban kifejezetten szubjektivista jelleget visel. Végül, feltehetőleg, jelentős szerepet játszottak e fordulatban a kor társadalmi-szociális jelenségei is. A *bizonyosság* filozófiájaként fellépő platonizmussal való szakítás általános filozófiai formában Russellnél lényegében 1914-ben kezdődik (ekkor jelenik meg az „Our Knowledge of External World" c. munkája, amely számos döntő kérdésben már a szubjektív idealizmus álláspontját tükrözi), s 1921-ben ér véget (az „Analysis of Mind" megjelenésével, amely már egy teljesen konzekvens, machista típusú idealizmust képvisel). Ez az idő az imperializmus nagy történelmi válságának, a kapitalista „bizonyosság" megingásának — az első világháborúnak s az első szocialista állam kialakulásának korszaka. Ez az egybeesés semmiképp sem tekinthető véletlennek, de — természetszerűleg — az itt felvetett összefüggés

[18] Idézve A. Wood „B. Russell: The Passionate Sceptic" c. könyve alapján (London, 1957.), 58. o.

meglétét csak Russell e korból származó társadalomelméleti-politikai írásainak részletes vizsgálatával lehetne kielégítően igazolni.

Russell filozófiai fejlődésének itt tárgyalt fordulata hosszú ideig tartott, s számos, hatásában néha igen jelentős kitérő is bonyolította. Még a tízes évek előtt, logikai kutatásai során alakítja ki azokat a módszertani elveket és elméleteket (elsősorban a leírások és a logikai konstrukciók elméletét), amelyeket azután a későbbiekben filozófiailag általánosit, s eszközként használ fel egy szubjektív idealista típusú filozófia megalapozásában.

Realista korszakában Russell éles különbséget tett az egyedi dolgok és érzetek *létezése*, s a fogalmak objektív *fennállása* között. Erre a megkülönböztetésre logikai okok is késztették. Ebben az időben ugyanis feltételezte, hogy egy terminus csak akkor járulhat hozzá egy kijelentés értelméhez, ha van egy olyan nyelven kívüli tárgy, amelyet ez a terminus jelöl, azaz minden egyes, a nyelvben joggal előforduló szónak megfelel egy nyelven kívüli tárgy, amelyet az megnevez. „Mindent, ami a gondolat tárgya lehet, vagy ami előfordulhat valamely igaz vagy hamis tételben, vagy amit *egy*ként számolhatunk, *terminus*nak nevezek. Tehát ez a legszélesebb terjedelmű szó a filozófia szótárában. Ezzel azonos értelemben használom az „egység", az „individuum" és a „létező" szavakat. Az első kettő azt hangsúlyozza, hogy minden terminus *egy*. A harmadik pedig abból a tényből következik, hogy valamennyi terminus létezéssel bír, azaz *van* valamiféle értelemben."[19] Ennek megfelelően a következő kijelentés: „A Pegazus nem létezik", ilyen interpretációt nyer: Mivel a „Pegazus" szó jelentéssel bíróan szerepel e mondatban, a Pegazusnak valamiféle léttel, fennállással kell bírnia (mint ideának, objektív, az egyedi gondolkodáson kívüli fogalomnak), viszont ez az idea bár *fennáll*, de nem *létezik*, mármint nem olyan értelemben bír léttel, mint az egyedi anyagi tárgyak.

De ez az elmélet nyilvánvaló értelmetlenségekhez vezet. Hiszen e szerint például fel kell állnia valamiféle objektív értelemben az olyan nyilvánvalóan értelmetlen fogalmaknak is, mint pl. a „kerek négyszög", hisz csak így lehet értelmes az a mondat, hogy a „kerek négyszög nem létezik", s ennek következtében az egész világ megtelik teljesen lehetetlen khimérákkal. Ezeket a következményeket Russell nem kívánja elfogadni, s ezért felülvizsgálja nyelv és valóság viszonyáról alkotott korábbi felfogását. Ez a revízió elsősorban un. *leírás-elméletében* történik meg, amelyet első ízben 1905-ben írt cikkében fejtett ki.[20] Ez az elmélet — látszólagos egyszerűsége ellenére — Russell egyik legjelentősebb hozzájárulása a modern logika fejlődéséhez, s egyben döntő befolyást gyakorolt a filozófiájának alakulására is. Az elmélet lényege éles, merev különbségtevés a szimbólumok két típusa, a nevek és a leírások között. Nevek, Russell szerint, azok a terminusok, amelyek önmagukban bírnak jelentéssel annak következtében, hogy valamely tárgyat vagy tulajdonságot jelölnek, valamire vonatkoznak (például: Szokratész, Petőfi Sándor, zöld, nagy stb.). A leírások összetett szimbólumok, olyanok mint: „minden ember", „néhány ember", „az az ember, aki a Jánost Vitézt írta" stb. Mármost a leírás-elmélet alapvető tézise szerint az ilyen leírások gyökeresen különböznek a nevektől abban, hogy önmagukban véve *nem bírnak jelentéssel*, nem jelölnek semmit. A leírásokat Russell *nem-teljes szimbólumoknak* nevezi, ezzel utalva arra, hogy nem önálló alkotóelemei a kijelentéseknek, mivel egymagukban nincs jelentésük,

[19] Russell: The Principles of Mathematics (London, 1950.), 43. o.
[20] "On Denoting", Mind, 1905.

s csak más szimbólumokkal összekapcsolva tesznek szert jelentésre. Ennek megfelelőleg alapvető különbség van a következő két kijelentés között (a példa, természetesen, tőlem származik):

1. Petőfi Sándor 1849-ben halt meg.
2. A János Vitéz szerzője 1849-ben halt meg.

Az első kijelentés ugyanis tartalmazza az individuális tárgy, egy személy megnevezését, s így csak akkor van értelme, ha Petőfi Sándor egyáltalán létezett. A második kijelentés viszont csak egy leírást tartalmaz, s akkor is értelmes, ha nincsen egy olyan személy sem, aki ezt kielégítené (akkor persze hamis). Ezt rögtön átláthatjuk, ha (2)-t megfelelőképp logikailag átalakítjuk. Ugyanis ez azonos értelmű a következő állítással: „Van egy olyan személy, és csak egy olyan személy van, aki a János Vitézt írta, s aki meghalt 1849-ben". Ez az állítás hamis, ha ilyen ember nincs, de akkor is van *értelme*, míg (1) ez esetben egyszerűen értelmetlen. A leírásokat tartalmazó kijelentések épp azért nem vonatkoznak közvetlenül a valóságra, mert nem tételezik fel önmagukban azt, hogy van olyan tárgy, amelyet az adott leírás jelölne. „Aki egy leírást használ, az a fogalmak kapcsolatainak szférájában tartózkodik, s nincs közvetlen kapcsolatban az érzéki világgal, szemben azzal az emberrel, aki azt mondja: ‚A Hold fényes'."[21] Az (1) és a (2) kijelentés közt nem szoktunk logikai különbséget tenni, pedig kiderült, hogy teljesen különböző jellegűek. E kijelentéseknek csak *grammatikai* formájuk azonos, *logikai* szerkezetük azonban teljesen különböző.

A leírás-elmélet logikai jelentősége egyrészt annak megmutatásából állt, hogy bizonyos esetekben a kijelentések grammatikai és logikai formája egymástól eltérő lehet, másrészt pedig abban, hogy megcáfolta azt a leegyszerűsítő elméletet, amely szerint egy szó csak akkor szerepelhet jogosan a nyelven belül, ha megnevez valamit, ha önálló jelentéssel bír. Maga az elmélet azonban már logikai szempontból is több vonatkozásban kérdéses. Jogosulatlannak tűnik ugyanis névnek és leírásnak annyira merev és éles szembeállítása, amint Russell teszi. Ezt könnyen beláthatjuk, ha akárcsak azt vesszük figyelembe, hogy számos név használatát mi pusztán leírásokon keresztül sajátítjuk el egyáltalán. Kortársaink nem tanulhatták meg a „Petőfi Sándor" név használatát oly módon, hogy együtt sétálva valakivel az utcán, az rámutatott egy járókelőre: „Ez itt Petőfi Sándor", hanem csakis szóbeli vagy írásbeli logikai leírásokon keresztül. Ez a tény is utal már arra, hogy név és leírás különbsége csak viszonylagos, s a kettő átmehet egymásba. Russell azonban ezt nem ismeri el, és inkább — mint majd a továbbiakban meglátjuk — a „Petőfi Sándor"-hoz hasonló kifejezéseket is álcázott leírásokként értelmezi.

Bennünket azonban elsősorban nem a leírás-elmélet logikai oldala, hanem filozófiai következményei érdekelnek. A legközvetlenebbül adódó eredmény az volt, hogy Russell megszabadult attól, hogy el kelljen ismernie a különböző fiktív fogalmak (kerek négyszög, Pegazus stb.) „fennállását". Ezeket most mint leírásokat értelmezi, amelyek nem bírnak önálló jelentéssel és nem jelölnek semmit. De Russell nem áll meg ennél, hanem filozófiailag általánosítja a leírás-elmélet alkalmazása közben használt módszerét, sőt immár ezt állítja filozófiai vizsgálódásainak középpontjába. Módszertanilag ezen elmélet lényege abban állt, hogy bizonyos kifejezéseket, amelyek eredetileg valamely tárgyat látszot-

[21] Russell: My Philosophical Development. 67. o.

tak jelölni, logikailag úgy alakítunk át, hogy az egységes, névként szereplő kifejezés helyett más, elemibb kifejezések logikai kapcsolata szerepeljen, amely komplex kifejezés már látszólag sem jelöl semmiféle önálló létezőt. Ily módon kimutattuk, hogy a látszólagos név pusztán *„logikai konstrukció"* más, egyszerűbb kifejezésekből, végső soron valamiféle elemi objektumokra vonatkozó nevekből. S ha ezt megtettük, akkor már csak ezeknek az elemi objektumoknak létét kell feltennünk, s így a létezők számát csökkentettük. Épp ezért a „logikai konstrukciók" módszere a nagy angol késő skolasztikus filozófus, William Occam híres tételének, vagy ahogy az angol filozófiai irodalomban nevezik, *Occam „borotvájának"* alkalmazása: „Nem kell szükség nélkül megsokszorozni a létezőket." Russell maga a következőképp fogalmazza át ezt a követelményt: „Mindenütt, ahol csak lehetséges, a nem-ismert létezőkre való következtetéseket ismert létezőkből álló konstrukciókkal kell helyettesítenünk."[22] Ez a követelmény a következő filozófiai program kitűzését jelenti: meg kell állapítani, mely fogalmak azok — s mi az a legkisebb számuk — amelyekből logikai konstrukciók segítségével az egész tudományos és köznapi megismerés felépíthető (ezeket Russell a későbbiekben a tudomány „minimális szótárának" nevezi), s ennek alapján kell csökkenteni a realista periódusában oly bőséggel feltételezett létezők sokféleségét, ha lehet, vissza kell vezetni valamennyit a jelenségek egy egységes jellegű típusára. E feladat teljesítésére tett kísérletek szabják meg további filozófiai tevékenységét.

E redukcionista program kapcsán meg kell még jegyeznünk, hogy egy igen súlyos logikai hiba következtében Russell e periódusban írt műveiben ez még sokkal határozottabban jelentkezett, mintsem azt az eddigi kifejtés megmutatta. A helyzet ugyanis az, hogy mégha Russell programját és módszerét helyesnek is tekintjük (s ennek értékelésére a továbbiakban még visszatérünk), ennek segítségével csak sokkal szerényebb eredményeket lehet elérni, mintsem azt ő maga ebben az időben feltételezte. Amikor ugyanis egy eddig önállónak tekintett kifejezésről bebizonyítottuk, hogy más, elemibb kifejezésekből képzett logikai konstrukcióval helyettesíthető, s ez által kiküszöbölhető a nyelvhasználatból, legfeljebb csak azt mutattuk meg, hogy magának a kifejezésnek a nyelven belüli előfordulásából nem szabad arra következtetni, hogy valamely tárgy megfelel neki, mert a nyelv funkcionálása e nélkül is megvalósítható. Tehát legfeljebb azt igazoltuk, hogy *nem kell szükségszerűen léteznie* egy olyan tárgynak, amelyet e kifejezés jelöl. Russell azonban, amikor egyes általános filozófiai problémák kapcsán a logikai konstrukciók módszerét értelmezi, sokkalta súlyosabb eredményt vél ennek segítségével elérni. Gyakran ugyanis feltételezi, hogy ha valamiről bebizonyította, hogy logikai konstrukció, akkor ezzel bebizonyította, hogy *nincs* olyan önálló tárgy, amely a nyelven kívül ennek megfelelne. Ez azonban teljesen jogosulatlan. A leírások — logikai konstrukciók. Ha elfogadjuk, hogy a „János Vitéz szerzője" — leírás, ezzel Russell saját elmélete szerint is csak azt mutattuk meg, hogy nem kell léteznie egy olyan személynek, akire e leírás ráillik, ahhoz, hogy azok a kijelentések, amelyekben ez a komplex kifejezés szerepel, értelmesek legyenek. De azt azért nyilván nem bizonyítottuk be, hogy ilyen személy nincs is. Természetszerűleg, ezekben az egyszerű esetekben Russell ezt nem is téveszti szem elől. De amikor általános filozófiai kérdések tárgyalására tér rá, gyakran a teljesen jogosulatlan, szigo-

[22] Russell: Logical Atomism. A „Contemporary British Philosophy" kötet első sorozatában (London, 1924.), 363. o.

rúbb értelmet tulajdonítja módszerének. Így például abból a tételéből, hogy a személyek — logikai konstrukciók, rögtön arra következtet, hogy fikciók is.[23]

A logikai konstrukciók módszere nyelvi-logikai módszer volt, amely az értelmes kijelentésekben szereplő kifejezések logikai viszonyainak tanulmányozására irányult, de amely végső soron egy helyesebb lételmélet létrehozását célozta. Egyrészt azáltal, hogy megmutatta, mely kifejezések, nevek a valóban nélkülözhetetlenek, s így a jelenségek mely csoportját kell alapvető létezőként feltételeznünk, másrészt pedig feltárva a kijelentéseknek a grammatikai forma mögött meghúzódó valódi logikai formáját, bizonyos feltételezéseket engedett meg a valóság szerkezetére vonatkozólag is. Épp a logikai konstrukciók programjával kapcsolatban kerül előtérbe a nyelv s a nyelvi elemzés módszere Russell filozófiájában. Fejlődésének egy rövid, bár hatásában igen jelentős korszakában ezek a kérdések központi jelentőségűekké válnak. Ebben az időben Russell feltételezi, hogy a nyelv logikai elemzése a filozófia egyedüli feladata. A filozófia céljaként egy olyan *ideális nyelv* létrehozását jelöli meg, amely — szemben a pontatlan s számos vonatkozásban félrevezető természetes nyelvekkel — szerkezete tekintetében a valóság pandanja, *tükörképe* lenne, s így a valóság számos vonását, belső szerkezetének jellegét e nyelvből egyszerű ránézéssel leolvashatnánk. Továbbá, Russell feltételezi azt is, hogy a köznyelvnek az ilyen ideális nyelvvel való helyettesítése, az ideális nyelvre való „lefordítása" nagy mértékben pusztán nyelvi-logikai megfontolások révén is lehetséges, anélkül, hogy e célból magához a valóság tanulmányozásához fordulnánk. Mivel pedig az ideális nyelv és a valóság struktúrája egymással azonosak, a valóság lényegének megértéséhez a nyelv és a logika vizsgálatán keresztül vezet az út. Ezekből az igen általános feltételezésekből kiindulva, Russell a háború utolsó éveiben kísérletet is tesz egy a logikából kiinduló általános ontológia felvázolására. Ez az un. *„logikai atomizmus"* elmélete[24]. Ez az elmélet igen jelentős szerepet játszott az angol filozófia további alakulásában, mivel — Russell egy volt tanítványának, a korábban már említett L. Wittgensteinnek közvetítésével — a mai pozitivizmus egy igen lényeges áramlatának, az un. *analitikus filozófiának* létrejöttét készítette elő. De Russell filozófiai fejlődésében a nyelvi analízis és az atomizmus elmélete csak egy viszonylag rövid ideig tartó kitérőt jelentett az egységes szubjektív idealista filozófiai rendszer megteremtéséhez vezető úton. A továbbiakban jelentősen eltávolodik ettől az álláspontjától, s bár későbbi műveiben is nagy figyelmet szentel a nyelvi problémák elemzésének, de ezt már nem azonosítja az egész filozófiával. Minthogy a logikai atomizmus filozófiájának speciális vonásai nem játszottak döntő szerepet Russell fejlődésének egészében, e tanulmány keretében nem kívánunk erre részletesen kitérni.[25]

[23] Le kell szögezni, hogy ez a téves értelmezés Russell késői munkáiban már nem fordul elő. „Én nem tételezem fel — írja egyik legutóbbi művében —, hogy be lehet bizonyítani azoknak a létezőknek nem valóságos voltát, amelyeknek feleslegességét ez (mármint Occam „borotvája" — M. Gy.) kimutatta. Pusztán azt gondolom, hogy meg lehet dönteni általa a realitásuk mellett felhozott érveket." (My Philosophical Development, 62—63. o.)

[24] Ezt a felfogást Russel a legrészletesebben a „Logical Atomism" c. nagy tanulmányában fejtette ki, amely a „Mind" c. folyóirat 1918—1919-es évfolyamában jelent meg több folytatásban. (Újra publikálva a „Logic and Knowledge" c. cikkgyűjteményében, 1956-ban.)

[25] A logikai atomizmus és a filozófiai analízis koncepciójának kritikai elemzésével e sorok szerzője részletesen foglalkozott Wittgenstein „Logikai-filozófiai értekezésének" vizsgálata kapcsán, amely műben legegyetemesebb formában jutnak kifejezésre ezek

A neutrális monizmus

A logikai konstrukciók módszerében és elméletében kitűzött filozófiai program megvalósítása Russellnél kezdettől fogva *szubjektív idealista jelleget* viselt. Lényegileg 1905-től kezdve, amikor kidolgozza a leírás-elméletet, fokozatosan távolodik realista korszakának dualista és objektív idealista vonásaitól, hogy a huszas évek kezdetére — számos átmeneti formán és változaton keresztül — kidolgozzon egy a machizmushoz igen közel álló, szubjektív idealista és monista filozófiát.

Ez a tendencia világosan jelentkezett már Russell 1911-ben megjelent tanulmányában, a „Tudás ismeretség és tudás leírás útján"-ban.[26] Ebben a cikkében Russell ismeretelméletileg szakít a platonizáló racionalizmussal, s a szubjektív idealista empirizmus álláspontjára helyezkedik. Mi csak olyan tárgyakról, tulajdonságokról és viszonyokról mondhatunk ítéletet, amelyekkel közvetlen ismeretségben (acquaintence) vagyunk, tehát amelyeket érzékelünk. Ha ítéleteinkben látszólag előfordulnak olyan nevek, amelyek nem-érzékelhető objektumokra vonatkoznak, úgy ezeket leírásokká kell átalakítani, azaz meg kell mutatni, hogy ezek pusztán az érzékileg adott tárgyakból képzett logikai konstrukciók. E felfogás következtében a logikai leírás-elmélet és a logikai konstrukciók programja és módszere teljesen új értelmet nyer. A leírás-elmélet eredetileg arra szolgált, hogy feltárja azokat a különbségeket, amelyek nyelvi funkcionálásuk szempontjából elválasztják egymástól az olyan valódi neveket mint a „Petőfi Sándor", a látszólag hasonló, de valójában egészen eltérő logikai szerkezetű kifejezésektől („a János Vitéz írója"), a leírásoktól, hogy azután ennek segítségével megoldja az „üres", semmit sem jelölő nevek (pl. „Pegazus") problémáját, amelyek, e felfogás szerint, álcázott, rövidített leírásokként értelmezendők. Most azonban kiderül, hogy a „Petőfi Sándor" kifejezés sem valódi név, hanem leírás, mert név csak arra vonatkozhat, amit közvetlenül érzékelünk. S mivel, Russell szerint mi közvetlenül nem az anyagi tárgyakat, hanem pusztán az „érzéki adatokat" érzékeljük, tehát nevek anyagi tárgyakra (például emberekre) nem vonatkozhatnak, a köznapi nyelv összes neve csak álcázott leírás, s ezek egy „ideális nyelvben" logikai konstrukciók segítségével lennének kiküszöbölendők. A logikai konstrukciók módszere tehát immár azt az általános filozófiai célt szolgálja, hogy segítségével köznapi és tudományos ismereteink egészét a szubjektív érzéki benyomásokból felépítsük. Ez a filozófiai álláspont tökéletesen megfelel a pozitivizmus azon tételének, hogy a tudomány nem más, mint az érzéki tapasztalat rendszerezése, bonyolult logikai-matematikai eszközökkel való leírása. Russell is azon keresztül válik a szűkebb értelemben vett neopozitivizmus egyik előfutárává, hogy részletesen kidolgozza azokat a logikai eszközöket, amelyek segítségével a tudománynak ez a „rekonstrukciója" szerinte megvalósítható. Ugyanakkor a logikai konstrukciók módszere ebben az értelemben egyben a *tudomány „igazolásának"* módszerévé is válik. A konstrukcionizmus elve immár azt jelenti, hogy mindazon szimbólumok helyébe, amelyek érzékileg nem adott

a Russell által kezdeményezett elméletek. (Wittgenstein fenti művének az Akadémiai Kiadónál megjelenés alatt levő magyar fordításához írt „Nyelv, logika és valóság" c. tanulmányban.)

[26] Russell: Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Descriptions, „Proceedings of Aristotelian Society", 1910—11. (Később publikálva a "Mysticism and Logic" c. tanulmánykötetben, 1918.).

tárgyakra vonatkoznak, olyan szimbólumcsoportokat kell behelyettesíteni, amelyeknek egyes elemei pusztán „érzéki adatokat" jelölnek. S mivel az „érzéki adatokra" vonatkozó ismereteink kétségtelenek (mivel én tévedhetek abban, hogy piros-e az előttem levő tárgy avagy sem, de abban nem tévedhetek, hogy pirosnak *látom*, azaz hogy egy „piros" érzéki adattal rendelkezem), ha ez a felépítés lehetséges, akkor a tudomány abszolut bizonyos elemekből épül fel egzakt, deduktív matematikai-logikai módszerek segítségével, s így maga is abszolut bizonyos. Ha tehát a konstrukcionizmus követelménye megvalósítható, igazoltuk a tudomány „jogosultságát", a helyes, biztos megismerésre való igényét. A tizes évek közepétől kezdve épp ez a kérdés, a tudomány igazolásának problémája, áll Russell érdeklődésének középpontjában. A helytelen, torz, idealista módon feltett kérdés maga után vonja teljes megoldhatatlanságát, s épp ez az, ami Russellt végső fokon egy szkeptikus filozófiai álláspont elfogadására készteti.

Először azonban Russell még igen magabiztos és optimista álláspontot foglal el a fenomenalisztikus felépítés megvalósíthatóságának tekintetében. Az 1914-ben írt „A külvilágról való tudásunk"[27] c. könyvében egyértelműen elveti az anyagi világ realitásába vetett korábbi meggyőződését. Az anyagi tárgyak nem léteznek valóságosan, ezek pusztán az érzéki benyomásokból és az ezekre vonatkozó emlékképekből felépített konstrukciók. „Egy szimfónia végső alkotóelemei — írja ebben az időben — (eltekintve a relációktól) a hangok. Minden egyes hang csak egy rövid ideig tart. Mi azonban összegyűjthetjük mindazokat a hangokat, amelyeket egy hangszer játszik le: ezek analogikusak azokhoz az egymást követő egyedi jelenségekhez, amelyeket a józan ész egy „tárgy" egymást követő állapotainak tekint. A „tárgyat" azonban nem kell semmivel „reálisabbnak" vagy „szubsztanciálisabbnak" felfogni, mint például egy trombita-partiturát."[28]

Ebben az időpontban azonban Russell még továbbra is realistának nevezi magát, mivel továbbra is elfogadja a megismerés objektumának és szubjektumának különbségét. E filozófiai álláspontnak azonban már semmi köze a köznapi gondolkodás naív materializmusához és realizmusához. Szubjektum és objektum fogalmát Russell ugyanis immár teljesen sajátos értelemben használja. Szubjektum nála a tudati tevékenységet s a tudatosságot magát jelenti, míg objektumon érti azt a tartalmat, amelynek tudatában vagyok. (Így választja ketté pl. az érzéklésben magát az észrevevést mint olyat — azt, hogy *látok* egy színt, s magát a színt mint az érzékelésben adott tárgyat, mint érzéki benyomáson tartalmát.) Tehát szubjektum és objektum megkülönböztetése a tudattevékenységnek (s az ebből származó „tiszta" tudatosságnak) a tudattartalommal való szembeállítását jelenti, azaz a *tudaton belül* történik, mivel az érzékelés és a gondolkodás tárgyaiként nem az objektív valóság jelenségei, hanem az önálló lényegekké változtatott érzéki benyomások, az „érzéki adatok" szerepelnek. A realizmus maga szubjektív idealista formát ölt, s már csak azt jelenti, hogy Russell megkülönbözteti egymástól az érzékelés aktusát, folyamatát (amely folyamatok összessége a szellemi szubjektumot, az Ént alkotja) magától az érzéki benyomástól, az érzéki aktusnak önálló létezővé hiposztazált eredményétől és tartalmától.

[27] Russell: Our Knowledge of External World (London, 1914.).

[28] Russell: Ultimate Constituents of Matter (1915.). A „Mysticism and Logic" c. tanulmánykötetből (New York, 1918.), 129. o.

Korábbi filozófiai realizmusának azonban ezt az utolsó maradványát is feladja a huszas évek legelején, amikor eljut az ún. „neutrális monizmus" megalapozásához. Ezt az álláspontot legteljesebben „Az elme elemzése" (1921) c. munkájában fejtette ki, amelyet azután „Az anyag elemzése" (1927.) c. könyve követ nyomon és egészít ki. Most már elvet minden különbséget érzékelés és gondolkodás aktusa s tárgya között, amit annál könnyebben megtehet, mert már korábban teljesen elszakította az érzékelést és gondolkodást a valóságos tárgyaitól, a külső anyagi világ jelenségeitől. Ennek megfelelően tagadja nemcsak az anyagi valóság, hanem a tudat, a gondolkodó szubjektum végső, metafizikai értelemben vett realitását is. „Ha el akarunk kerülni egy teljesen felesleges feltételezést, úgy el kell tekintenünk attól, hogy a szubjektumot a valóság egy aktuális összetevőjeként fogjuk fel."[29] Az „Én", az anyagi tárgyakhoz hasonlóan, pusztán logikai konstrukció, mégpedig mindkettő *egy és ugyanazon* elemekből, az érzéki benyomásokból *különböző* módon felépített konstrukció. „A szellem és az anyag közti különbség pusztán a különböző elrendezés következménye. Ezt egy postahivatallal való analógia segítségével illusztráltam, amely kétféle módon — alfabetikus és geográfiai sorrendben — osztályozza az embereket. Az első elrendezés szerint az lesz az ember szomszédja, aki legközelebb áll hozzá az ábécében, a második szerint az, aki mellette lakik. Hasonlóképp egy érzetet más jelenségekkel egy csoportba foglalhatunk valamely emlékezet-lánc (memory-chain) segítségével, s akkor az elme része lesz; vagy pedig egy csoportba vehetjük azokkal a jelenségekkel, amelyek okozatilag megelőzték, s ebben az esetben a fizikai világ részeként jelenik meg."[30] Ez a felfogás *monista*, mivel azt hangsúlyozza, hogy a valóság összes jelensége egyféle anyagból, az érzéki benyomásokból, illetve (mint a következőkben meglátjuk) ezekhez hasonló jelenségekből tevődik össze, s ez a monizmus *neutrális*, mert az érzéki benyomásokat nem tekinti sem szellemieknek, sem anyagiaknak, hanem anyagot és szellemet épp ezekből képezteti. Természetszerűleg e koncepcióban nincs semmi új — már a machizmusnak az „elemekről" szóló tanításában, s úgyszintén az amerikai pragmatizmus egyik vezéralakjának, *W. James*nek „radikális empirizmusában" megtalálhatjuk eszmei előzményeit és forrásait. E filozófia „semlegességére" való hivatkozás itt is csak olcsó fogás arra, hogy megkerülve a filozófia alapkérdésére adandó választ, a hátsó kapun csempésszék be a szubjektív idealizmus álláspontját. Hiába hangsúlyozza ugyanis Russell az önmagukban vett érzéki benyomások neutrális voltát, nem szubjektív-tudati jellegét, mivel a valóságban még senkinek sem sikerült az individuális tudaton kívül létező érzéki benyomásokat találnia, filozófiája voltaképp a tudat elsődlegességét állítja, az anyagot szubjektív érzéki benyomások komplexumává változtatja át, s így logikai konzekvenciájában tagadja a világnak az emberi érzékelésen és gondolkodáson kívüli és attól független létezését (bármennyire is nem akarja ő maga elismerni ezt a következményt). Russell neutrális monizmusának általános jellegét illetőleg változatlanul jogosult mindaz, amit Lenin a machizmus bírálatával kapcsolatban elmondott.

A machista és a russelli álláspont közti különbség pusztán bizonyos részletkérdésekben nyilvánul meg e periódusban. Egyrészt Russell igyekszik Machnál és Jamesnél sokkal részletesebben kidolgozni azt, milyen elvek különböztetik meg anyagnak és szellemnek egy és ugyanazon nyersanyagából való, külön-

[29] Russell: Analysis of Mind (London, 1921.), 142. o.
[30] Russell: My Philosophical Development, 139. o.

böző típusú konstrukcióját. Ezt a különbséget abban véli felfedni, hogy anyagra és szellemre különböző típusú törvényszerűségek jellemzőek. „Az anyag és szellem dualizmusát... nem tarthatjuk metafizikailag jogosultnak. Ennek ellenére a világban, ahogy ezt megfigyeljük, találkozhatunk egy bizonyos, feltehetőleg nem végső természetű dualizmust. Ez a dualizmus elsődlegesen nem a világ nyersanyagára (stuff), hanem az oksági törvényekre vonatkozik".[31] Az alapvető különbség e vonatkozásában az, hogy a pszichológia oksági törvényeiben „oksági egységként" (azaz egy meghatározott okozatot kiváltó okként) sohasem egyetlen esemény, hanem mindig két vagy több esemény lép fel, mivel bármely „külső" jelenség hatása a korábban szerzett tapasztalat, az emlékezet befolyása következtében módosul. A gyermek, aki egyszer megégette magát, épp azért el fogja a továbbiakban kerülni a tüzet, az odaégetett piritós viszont nem. E különböző típusú törvényszerűségek eredetét és létrejöttét azonban Russel egyáltalán nem törekszik, s a maga idealista filozófiájának talajáról nem is képes megmagyarázni. Ennek következtében, míg az egyik oldalról elmos minden különbséget anyag és szellem között, a másik oldalról megint teljesen mereven szembeállítja őket, s ezért teljesen képtelenné válik arra, hogy a pszichikai folyamatoknak a fiziológiai (s az ezeket összetevő fizikai) folyamatokkal való kapcsolatát megmagyarázza. Épp ezért a „kauzális dualizmus" itt jellemzett elmélete már az „Anyag elemzésé"-ben is eltűnik, s új koncepcióknak ad helyet.

A neutrális monizmus kiküszöbölte Russell objektív idealista periódusának utolsó gondolati maradványát — objektum és szubjektum megkülönböztetését (bárha csak az individuális tudaton belül). Ezzel Russel szubjektív idealista (pozitivista) filozófiája teljesen következetessé és egységessé vált. Más vonatkozásban azonban már „Az elme elemzésé"-t megelőző egyes írásokban kezd lemondani a radikális fenomenalizmus bizonyos követelményeiről, és számos megoldhatatlannak bizonyuló nehézség hatása alatt immár szerényebben fogalmazza meg a konstrukcionizmus programját. Ugyanis Russell annak megállapítására kényszerül, hogy az aktuális érzéki benyomásokból egymagukból nem lehet logikailag felépíteni az anyagi tárgyakat. Ehhez szükséges az „érzéki adatokon" kívűl feltételezni még az ún. „szenzibiliák" létezését. A szenzibiliák olyan érzéki adatok, amelyeket aktuálisan senki sem érzékel, de amelyeket érzékelnénk, ha a tér megfelelő pontjában tartózkodnának, tehát „azok a tárgyak, amelyeknek metafizikai és fizikai jellege ugyanaz, mint az érzéki adatoké anélkül hogy bármely elme érzékletei lennének."[32] A szenzibiliák feltételezése semmit sem változtat a russelli filozófia szubjektív idealista voltán, s pusztán a fenomenalizmus egy olyan bonyolultabb, árnyaltabb típusának elfogadását jelenti, amely már korábban is fellépett a pozitivizmus történetében (elsősorban J. St. Mill híres meghatározásában, amely szerint az anyag az érzékelés állandó *lehetősége*). Viszont a szenzibiliák feltételezése az első jelentős eltávolodást jelenti az empirizmus álláspontjáról, amely szerint minden ismeretet az aktuálisan tapasztaltból kell leszármaztatni. A tudomány „igazolásának" az idealista empirizmus szellemében értelmezett programja e ponton szenvedi el Russellnál az első vereséget. Arról, milyen terhet jelentett Russell filozófiájára nézve egy kifejezetten önellentmondásos fogalomnak — a „nemérzékelt érzetnek" — a világ alapvető nyersanyaga és összetevőjeként való elismerése, talán nem is érdemes részletesebben beszélnünk.

[31] Russell: Analysis of Mind, 137. o.

[32] Russell: The Relation of Sense-Date to Physics. A „Mysticism and Logic" c. kötetben, 148. o.

Russell jelenlegi filozófiája

Szubsztancia és esemény. Szellem és anyag

Az eddigiekben kísérletet tettünk arra, hogy összefoglaljuk Russell fejlődésének azokat a legfontosabb vonásait, amelyek nélkül jelenlegi filozófiai álláspontja nem lenne megérthető. A továbbiakban valamivel részletesebben igyekszünk majd kritikailag megvilágítani mai filozófiai nézeteinek legfőbb alkotóelemeit.

Russell filozófiai fejlődésében egy újabb periódus a 30-as évek végén, a 40-es évek legelején kezdődik. Az első jelentősebb munka, amelyben megváltozott nézetei már fellépnek, „A jelentés és az igazság vizsgálata" (An. Inquiry into Meaning and Trouth) c. könyve (1940.) volt. Teljes érettségében azonban e felfogást csak az „Az emberi tudás; területe és korlátai" (Human Konwledge: Its Scope and Limits; 1948.) c. nagy műve s az ezt követő néhány kisebb írás, köztük filozófiai önéletrajza („Filozófiai fejlődésem" — My Philosophical Development; 1959.) fejezte ki.

Nézeteinek megváltozása ebben az időszakban már sokkal kevésbé radikális és szembetűnő, mint a korábbi periódusokban volt. Inkább bizonyos hangsúly-eltolódásokról s az alapkoncepción belüli módosításokról van szó, amelyek azonban mind egyetlen irányba mutatnak. Russell egyrészt arra törekszik, hogy kiküszöbölje — felfogása egészének felülvizsgálata nélkül — ontológiájának legszembetűnőbb szubjektív idealista vonásait és következményeit, s bizonyos értelemben igyekszik visszatérni korábbi realista álláspontjához. Ezzel párhuzamosan ugyanakkor ismertelméletén belül egyre nagyobb hangsúlyt kapnak az agnosztikus-szkeptikus momentumok.

Filozófiájának kiindulópontját immár az *esemény* (event) fogalma alkotja. Az események elsődlegességének hangsúlyozása a „szubsztancia" filozófiai fogalma elleni polémiával párosul. A szubsztancián a tulajdonoságok és az állapotok változatlan hordozóját érti, amely megmarad akkor is, ha a tárgy egyes tulajdonságai megváltoznak. Ennek feltételezése azonban Russell szerint két okból is jogosulatlan: ismeretelméletileg, mivel mindig csak az egyes tulajdonságokat, állapotokat stb. ismerjük, s nincs semmi szükség arra, hogy feltételezzünk valamely mögöttük rejlő, rejtelmes és megismerhetetlen „magánvaló" dolgot, és fizikailag, mivel a mai fizikában nem találunk megsemmisíthetetlen és állandó létezőket, szemben például a klasszikus atomisztikával. Az állandó tárgyak és a szubsztancia feltételezése helyett azt a nézetet kell elfogadnunk, hogy a „tárgy" nem más, mint hasonlóságot mutató események sorozata. Ezt a következő analógia világíthatja meg. Amikor egy filmen egy mozgó tárgy képét látjuk, valójában mozdulatlan fényképek sorozatával van dolgunk, amely sorozatban az egymást követő fényképek közt igen kicsiny az eltérés. Hasonlóképp a tárgy is kevéssé eltérő események, állapotok sorozata, ezekből felépülő logikai konstrukció. Az események mintegy a „tárgyak" időbeli molekulái.

Az események maguk is bizonyos értelemben összetettek. Magukat az eseményeket úgy határozhatjuk meg, hogy ezek egy véges tér-idő régiót elfoglaló tulajdonságok, minőségek együttes jelenlétei (compresence), kapcsolatai. Egy esemény lehet, például, egy kis darab papír hirtelen felgyulladása, amelyet meghatározhatunk mint bizonyos szín, hőfok, alak stb., stb. együttes jelenlétét. Végső soron ezek a tulajdonságok, minőségek alkotják a valóság végső alkotóelemeit. „Az a fundamentális apparátus, amelyből a köznapi tulajdonneveket (azaz az egyedi tárgyakat jelölő kifejezéseket — M. Gy.)

létre kell hoznunk, a fenti elméletnek megfelelően abból van összetéve, amit közönségesen tulajdonságoknak, s nem szubsztanciáknak tekintenénk — pl. a piros, a kék, a kemény, a lágy, a kellemes, a kellemetlen."[33] Ezek a minőségek ismétlődnek, újra és újra visszatérnek. De minden egyes eseményt a minőségek egy teljesen sajátos, egyedi és egyszeri együttléte alkot, amely nem ismétlődhet meg soha. Az egyes események nem elszigeteltek, különböző típusú kapcsolatokban vannak egymással. Egyrészt a véges kiterjedésű események térben és időben részben átfedhetik egymást. Másrészt az időben egymást követő s térben közeli eseményeket meghatározott állandó viszonyok fennállása, a fizika oksági törvényei kötik, illetve köthetik össze egymással. Ha az ilyen okságilag összekapcsolt események *folytonos* jellegűek, azaz az oksági láncban egymást követő események közt az eltérés csekély, nagyfokú hasonlóság mutatkozik, akkor beszélünk, Russell szerint, arról, hogy ezek egy és ugyanazon „tárgy" különböző, egymást követő állapotai.

Az esemény fogalmára s Russell egész ontológiai koncepciójának bírálatára a következőkben — miután megvizsgáltuk egyes további feltételezéseit — még visszatérünk. De talán már itt helyénvaló lesz egy kritikai megjegyzés. Már itt arra kívánjuk felhívni az olvasó figyelmét, hogy e fogalom Russellnál végső soron teljesen meghatározatlan marad. Pontosabban szólva: egyáltalán nem kapunk semmiféle ismérvet arra, hogy hol huzandók meg valamely esemény tér- és időbeli határai, azaz mely minőségek azok, amelyeket együttlétezőknek, egy eseményhez tartozóknak kell elfogadnunk, melyek azok, amelyek már különböző eseményeket alkotnak. Egyedül ez a meghatározatlanság — ami kifejezésre jut abban a tényben is, hogy Russell az eseményről néha azt mondja, hogy *minimális*, néha pedig csak azt, hogy *véges* tér-időbeli kiterjedéssel rendelkezik — az, amely a tárgyaknak eseményekből való „konstrukcióját" lehetővé teszi. Mihelyt ugyanis valamely konkrét esetben vizsgáljuk meg a tárgy russelli definicióját, teljesen elégtelennek bizonyul. Vegyünk például egy emberi szervezetet. Ez a fenti felfogás szerint nem más, mint egymást követő események folyamatos sorozata. Ez a meghatározás azonban teljesen jogosulatlan, ha figyelembe vesszük, hogy az emberi szervezetet *egyetlen időpillanatban* (vagy egy igen kis időintervallumban) is felfoghatjuk *egyidejűleg* létező események (pl. a szívizmok összehúzódása *és* az agyban végbemenő momentáris neurofiziológiai folyamatok *és* egy bizonyos kézmozdulat *és*. . .) összességeként. Russell meghatározása egyedül akkor jogosult, ha mindazokat a tulajdonságokat és állapotokat, amelyek egy igen rövid időszakban egy tárgyat jellemeznek, már kezdetben egyetlen esemény alkotórészeiként fogtunk fel. Mert a bal fülcimpám és az azt környező levegő általában véve szintén folytonosan változtatja az időben állapotát, és mégsem alkot *egy* anyagi tárgyat. Russell eljárása tehát csak akkor vezet eredményre, ha már eredetileg úgy alkottuk meg az esemény fogalmát, hogy a szóbanforgó tárgy összes minőségeit felölelje, s térbeli határai a tárgy határaival essenek egybe. Ha viszont így áll a dolog, akkor — feltételezésével ellentétben — mégiscsak a tárgy, nem pedig az esemény fogalmából indultunk ki.

Térjünk azonban egyelőre vissza Russell nézeteinek ismertetéséhez. Fejlődésének ismeretében teljes joggal vetődik fel a kérdés, vajon az esemény és a minőség fogalma nem pusztán átkeresztelése-e a „neutrális" érzet, illetve az érzetminőség fogalmának. E vonatkozásban azonban valóban történtek

[33] Russell: My Philosophical Development, 170. o.

változások filozófiájában. Míg korábban a világmindenség nyersanyagának az érzéki benyomásokat tekintette, most világosan leszögezi, hogy az események döntő többsége nem érzéki benyomás, és minden érzékeléstől függetlenül létezik. A fizikai világ független az érzékeléstől.[34] „Én semmi lehetetlent nem látok egy olyan világegyetemben, amelyben nincs tapasztalat. Ellenkezőleg, úgy gondolom, hogy a tapasztalat igen korlátozott és kozmikus szempontból triviális aspektusa a világegyetem egy igen piciny részének".[35] Munkáiban kifejezetten hangsúlyozza, hogy amikor minőségekről beszél, nem érzetminőségeket ért rajtuk, s az eseményeket alkotó minőségek többsége lényegileg, alapvetően különbözik — vagy legalábbis különbözhet — az érzetminőségektől.

Ezek a tények határozottan mutatják, hogy Russell legújabb írásaiban igyekszik eltávolodni korábbi műveinek szubjektív idealista felfogásától. Ennek ellenére ontológiájára most is csak a „neutrális monizmus" egy új, pusztán ellentmondásosabb válfaját alkotja. Ez rögtön világossá válik, ha az érzékelés s általában az anyag és tudat viszonyának problémáját vesszük figyelembe.

Mint már láttuk, az események többsége nem szellemi természetű, s nem azonosítható az érzéki benyomásokkal. Ez azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy az események *anyagi* természetűek lennének. Ugyanis az érzéki benyomások („érzéki adatok"), gondolatok, érzelmek, emlékképek stb. Russell szerint szintén események, s mint ilyenek ontológiailag miben sem különböznek a többi eseményektől. Az események „neutrálisak" az anyag és a tudat viszonylatában. A különbség hiányát mutatja az, hogy — bár a fizikai tárgyak többsége nem-pszichikus jellegű eseményekből épül fel — van *egy* olyan fizikai-anyagi tárgy, amelyet — legalábbis részben — a legszélesebb értelemben vett gondolatok alkotnak. Ez az *agy*. Russell ezen meghökkentő elmélete szerint az érzetek, érzelmek stb. az agynak mint fizikai testnek „részei", pontosabban szólva: a többi között belőlük épülnek fel azok az elektronok, atomok stb., amelyek az agyat alkotják. „Azt állítom . . . hogy a tér-idő valamely kis területe nem más, mint az együttlétező események összessége, és hogy a tér-idő területek oksági viszonyok által vannak elrendezve. Az első állításból következik, hogy nincs semmi alap arra, miért ne lehetnének a gondolatok azon események közt, amelyek az agyat alkotják, a második állítás pedig ahhoz az eredményhez vezet, hogy — a fizikai tért tekintve — a gondolatok az agyban vannak . . . Ebben az értelemben, amikor az agyban előforduló eseményekről van szó, nincs alapunk annak feltevésére, hogy ezek nem gondolatok, hanem ellenkezőleg, igen alapos megfontolások késztetnek azt feltenni, hogy legalábbis egyesek közöttük gondolatok. Itt a „gondolatok" kifejezést mint általános terminust használom a pszichikai események jelölésére."[36]

Ha anyag és tudat közt nem találhatunk semmiféle különbséget, milyen alapon különböztethetjük meg mégis a fizikai eseményeket a pszichikaiaktól? Russell immár elveti azt a korábbi felfogását, amely a törvényszerűségek és az oksági összefüggések eltérő mivoltában látta e megkülönböztetés alapját. A pszichikus és a fizikai eseményeket most *ismeretelméleti* vonatkozásban határolja el egymástól. Pszichikusak azok az események, amelyeket közvetlenül ismerünk, fizikaiak azok, amelyeket csak a következtetés valamely

[34] Russell: Human Knowledge, 168. o.
[35] Russell: My Philosophical Development, 64. o.
[36] Russell: Human Knowledge, 246. o.

típusán keresztül ismerhetünk meg, amelyek soha sincsenek közvetlenül adva számunkra. „Véleményem szerint a „pszichikus" és a „fizikai" nincsenek annyira elválasztva egymástól, mint ezt általában gondolják. A „pszichikus" előfordulást úgy határoznók meg, mint olyat, amelyet valamely más módon, mintsem következtetés által ismerünk; a különbségtevés „pszichikus" és „fizikai" közt ily módon az ismeretelmélethez, nem pedig a metafizikához tartozik."[37] „Véleményem szerint a különbség aközött, ami pszichikus, s aközött, ami fizikai, nem ezek belső természetében, hanem annak módjában van, ahogyan mi ismereteket szerzünk róluk. Egy eseményt én akkor nevezek „pszichikusnak", ha az olyan, hogy valaki képes azt észrevenni vagy . . . megfigyelni."[38]

A pszichikusnak mint közvetlenül ismertnek ez a jellemzése kiegészül még egy vonással: a pszichikus eseményekről szerzett ismeretek mindig *személyes* jellegűek, azaz egy pszichikus eseményt csak az képes megfigyelni, akinek az agyát „alkotja", és senki más. A fizikai eseményeket senki sem figyelheti meg ugyan, de ezekre — kiindulva saját pszichikus állapotaiból — mindenki egyaránt következtethet. Ily módon anyag és tudat ismeretelméleti ellentéte egyben mint a közös, társadalmi és a személyes ismeret ellentéte is jelentkezik.

A pszichikusnak ez a jellemzése azonban közvetlen ellentmondásban van Russell lételméletének egy másik fontos vonásával — a megismerő *szubjektum* létének tagadásával. A szubjektum, épp úgy mint az anyagi tárgyak, pusztán egymással kapcsolatban levő eseményekből felépített konstrukció, amelyet a többitől legfeljebb e kapcsolat sajátos jellege (főként az emlékezet szerepe) különböztet meg. „Bármely pszichológiai ismeretet kifejezhetünk az „Én" fogalmának bevezetése nélkül. Továbbá: az „Én" nem lehet semmi más, pusztán érzetek halmaza, nem pedig egy új egyszerű „dolog" . . . Ebből még nem következik, hogy nincs ilyen egyszerű Én, hanem csak az, hogy nem tudhatjuk, van-e avagy nincs, és az, hogy az Én pusztán az érzetek halmazaként léphet fel ismereteink bármely részében. Ez a következtetés fontos a metafizikában, mivel megszabadít a „szubsztancia" utolsó fennmaradó használatától. Fontos a teológiában, mivel megdönt minden feltételezett ismeretet a „lélekről". És ez fontos a megismerés elemzésében, mivel megmutatja, hogy a szubjektum és az objektum kategóriái nem alapvető kategóriák."[39] Mint ebből az idézetből világosan láthatjuk, Russell a többi között épp a halhatatlan lélek tagadása következtében jut el a szubjektum tagadásáig. De ugyanakkor a fentiek világosan megmutatják azt is, hogy kiindulópontként kritikátlanul elfogadja azt az idealista feltevést, hogy ha van szubjektuma a megismerésnek, akkor ez csupán valamely „lélek", „tudat", azaz az anyagi világgal szembeállított szellemi szubsztancia lehet. Minthogy Russell ez utóbbit nem kívánja elismerni, tagadja a „megismerő" szubjektum reális létét is. Ezáltal azonban az egész megismerés — amikor ontológiai aspektusában tárgyalja — személytelen, „neutrális" események valamely oksági lánc által elrendezett egymásutánjává változik, s teljesen elszakad a reális, természeti-társadalmi ember — a megismerés valódi szubjektumának — életétől, tevékenységétől és szükségleteitől. Egyáltalán nem véletlen, hogy Russell mind-

[37] Russell: My Philosophical Development. 224. o.
[38] Russell: Human Knowledge, 254. o.
[39] Russell: A History of Western Philosophy (New York, 1945.), 688—689. o.

azon esetekben, amikor lételméleti vonatkozásban tárgyalja a tudat kérdését, a reális emberi megismerést mechanikai analógiákkal helyettesíti (pl. a vizuális érzékelés vizsgálata helyett azt vizsgálja, milyen folyamatok mennek végbe egy fényképlemezben a fényingerek hatására), s teljes általánosságban is kijelenti, hogy nincs semmiféle elméleti határa a tudati folyamatok ily egyszerű mechanikus analógiákkal való megközelítésének.[40] Természetszerűleg ezzel az objektum és szubjektum nélküli filozófiával semmire sem jutni az ismeretelméletben. Épp ezért már ismeretelmélete első lépésénél, amikor gnoszeológiai ismérvek alapján mégiscsak megkülönbözteti egymástól anyag és tudat, fizikai és pszichikus fogalmát, Russell arra kényszerül, hogy a pszichikus eseményeket mint *személyes* jellegűeket határozza meg. E meghatározásnak azonban csak akkor van egyáltalán értelme — függetlenül attól, hogy helyes-e, avagy hamis —, ha vannak olyan szubjektumok, amelyeknek viszonyában az ismeretek személyesek vagy publikus jellegűek lehetnek, ha van *aki* megismer. Így mindjárt a kezdetben teljes szakadék jön létre ismeretelmélet és lételmélet között. Ha a szubjektum pusztán „érzetek halmaza", akkor annak az állításnak, hogy saját érzeteimet más nem ismerheti meg, az égvilágon semmi értelme nincs. Gnoszeológiájában Russell teljes nyugalommal használja mindenütt a szubjektumnak az ontológiájában elvileg elvetett fogalmát. Ez a tény nemcsak logikai ellentmondásokra vezet, hanem a fogalom teljes kritikátlan és téves használatát is eredményezi. Mivel a lételméletben Russell nem tette vizsgálat tárgyává azt, mely specifikus vonások jellemzik az ember életét s helyét a természet többi jelensége között, a szubjektum az ismeretelméletében pusztán mint egy egyedi fizikai vagy legfeljebb biológiai tárgy jelenik meg, s ezáltal már be is zárul a megismerés helyes megértéséhez vezető út.

A szubjektum fogalmának ellentmondásossága azonban korántsem jelenti Russell ontológiájának legfőbb hiányosságát. Hogy ezt a lételméletet helyesen értékelhessük, két problémát kell kritikailag megvizsgálnunk. Az egyik az anyag és tudat, a másik a szubsztancia, az esemény és egyedi tárgy viszonyának a kérdése.

Ami a filozófia alapkérdését illeti, tagadhatatlan, hogy Russell igyekszik kijutni korábbi nyílt, szubjektív idealizmusának zsákutcájából. A 20—30-as évekből származó írásaiban az anyagot tudatelemekből — érzetekből s az ezekhez teljesen hasonló jelleget mutató szenzibiliákból — létrehozott konstrukciónak tekinti. Megváltozott álláspontját legélesebben egyik nemrég írt cikkében, G. Ryle angol analitikus filozófussal vitatkozva fejtette ki: „Én minden eseményt fizikainak tekintenék, de *csak* fizikaiaknak azokat számítanám, amelyeket senki sem ismerhet másképp, mint következtetés útján."[41] Ha teljesen eltekintünk az itt kifejtett *ismeretelméleti* álláspontól, akkor egy *meghatározott interpretációban* ezzel a tétellel a materialista filozófus is egyetérthetne: A világban minden folyamat fizikai (azaz a tudattól független, anyagi) jellegű, s a pszichikum nem más, mint sajátos tulajdonságokkal, magas szervezettséggel bíró anyagi (neurofiziológiai) folyamatok terméke, tulajdonsága. De Russell nem így értelmezi fenti állítását. Számára ugyanis maguk a pszichikai történések, érzetek, gondolatok stb. mint olyanok, a maguk

[40] Vö.: Russell: My Philosophical Development, 18—19. és 106. o.

[41] Russell: What is Mind? (A „My Philosophical Development" c. könyv függelékében, 254. o.)

szubjektív-tudati mivoltában alkotnak meghatározott ismeretelméleti „pluszszal" (közvetlen személyes megismerhetőség) rendelkező fizikai eseményeket. Ebből adódik azután az a képtelenség, hogy felfogása szerint az agy mint fizikai tárgy gondolatokból tevődik össze (vagy legalábbis a gondolatok is szerepelnek az agyat aktuálisan megalkotó események között). Russell itt az esemény fogalmának kétértelműségét használja fel. Köznapi értelemben beszélhetünk arról, hogy egy érzelem, gondolat vagy emlékezet — esemény. De ha az eseményeken — Russellhoz hasonlóan — a valóság önnálló, független létezéssel bíró elemeit értjük, ez a szóhasználat teljesen jogosulatlan. Mert a tudattartalmak *nem* léteznek önnállóan, hanem az agyban végbemenő bonyolult fiziológiai folyamatok tulajdonságai. Az agyban nincs egy olyan sajátos, a fiziológiai folyamatokon *kívül s ezek mellett* létező „esemény", amelyik pl. a piros szín érzetét alkotná. Ez az érzet a fentebbi folyamatok igen bonyolult kapcsolatának (s még csak nem is egyetlen fiziológiai „eseményeknek") terméke és szummatorikus tulajdonsága. Tagadhatatlan, hogy Russell, a többi között az anyagot és a szellemet két önálló szubsztanciává változtató idealista dualizmus ellen kíván harcolni, amikor tagadja ontológiai megkülönböztetésük jogosultságát. De a dualizmus ellen a modern természettudományok talajáról következetesen csak a materialista monizmus képes harcolni, azaz az az álláspont, amely szerint a világon nincs más, mint a mozgó anyag s létezési formái, s ezeknek tulajdonságai és viszonyai, az a monizmus, amely a tudatot az anyag egy magas szervezettséggel bíró létezési formájának sajátos, az anyag többi tulajdonságától objektíve megkülönböztetett tulajdonságaként fogja fel. Russell nem szakítván következetesen korábbi koncepciójával, feltételezve továbbra is a „neutrális" elemek létezését, egyrészt nem tud megszabadulni az idealizmustól (legalábbis egyes fizikai tárgyak — az agy — „gondolatokból" vannak felépítve), másrészt pedig azért, hogy lételméletében megszabadul a szubjektív idealizmus nyílt követelményeitől — ontológiája helytelenségének eredményeként —, ismeretelméletének teljes szubjektivizálásával kell megfizetnie.

Az események neutrális jellegével függ össze a *szubsztancia* tagadása Russell filozófiájában. Tagadva bármiféle szubsztancia létét a valóságban, épp azt kívánja lehetetlenné tenni, hogy megkérdezhessük: milyen természetűek ezek az általa feltételezett „események". De ez az álláspont tarthatatlan. Az események nem mások, mint minőségeknek, tulajdonságoknak térben és időben való együttlétei. De a valóságban sem a tulajdonságok, sem az állapotok nem léteznek önnállóan, hanem mindig valaminek állapotai és tulajdonságai. A tulajdonság és a minőség fogalma absztrakció, amelyet a meghatározott viszonylatban hasonló tárgyak, jelenségek összehasonlításának útján nyerünk. A tulajdonságoknak mindíg van „hordozójuk", s ez az, amit szubsztancia néven jelölünk. A minőségek önálló létezőkké változtatása a legabszurdabb következményeket vonja maga után. Példának okáért nincs semmi lehetetlen annak feltételezésében, hogy a térben és időben végtelen világegyetemben van két olyan tárgy vagy esemény, amelynek — tér-időbeli lokalizációjától eltekintve — minden tulajdonsága megegyezik. (A tér-időbeli helyzetet — mint ezt Russell is helyesen hangsúlyozza — a relativitáselmélet alapján nem foghatjuk fel az egyedi tárgy tulajdonságaként, hanem pusztán az ilyen tárgyak közötti viszonyként.) Az ilyen tárgyakat Russell például kényszerülne azonosnak tekinteni, mégha sokszázezer fényév vagy sok évmillió is választaná el őket egymástól. Az események egyedisége, amit, mint

korábban láttuk, feltételez, legalábbis az ő filozófiáján belül teljesen megalapozatlan s idegen testként ható posztulátum marad.

Van ugyanakkor Russell lételméletében egy olyan problematika, amelyet ugyan teljesen tévesen old meg, sőt helytelen formában vet is fel, de amely mégis reális és jelentős filozófiai kérdést takar. Ez az egyedi tárgy és esemény viszonyának kérdése. Russell ezt szubsztancia vagy esemény közti alternatívává változtatja, s ezzel a voltaképpeni problémát eltorzítja. Ugyanis az esemény fogalmának vizsgálatát a modern fizika fejlődése sürgős szükségességként állítja a filozófia elé. A kérdés azonban nem az, van-e avagy nincs szubsztancia (s csak események vannak-e), hanem a következő: hogyan artikulálódik, milyen konkrét létezési formákra tagolódik az anyagi szubsztancia. Általában természetesként szoktuk feltételezni, hogy az anyag valóság viszonylag önálló, egymással kapcsolatban lévő, s egymásra hatást gyakorló egyedi tárgyakra oszlik. Az egyedi anyagi tárgy fogalmát nem oly könnyű meghatározni. Minden pontosság és teljesség igénye nélkül, az egyedi dolgok, tárgyak következő alapvető jellemvonásaira mutathatunk rá: egy „tárgyat" jellemez először az, hogy valamennyi részének vannak olyan közös és viszonylag állandó tulajdonságai, amelyek közvetlen környezetét már nem jellemzik, s hogy elemei meghatározott, viszonylag állandó viszonyban vannak egymással (a tárgynak „struktúrája" van). Továbbá: az egyedi tárgy bizonyos értelemben „egységes" egészként reagál a környezetből érkező hatásokra, azaz bizonyos határokon belül e változások során is megtartja legfőbb struktúrális jellemzőit. Végül: e tárgy állapotváltozásai folytonos jellegűek. (Russell — mint láttuk —, csak az utolsó — egymagában elégtelen — jellemvonást veszi figyelembe.) Mind köznapi, mind tudományos tapasztalatunk azt igazolja, hogy bizonyos mozgásformákban, az anyagi világ fejlődésének meghatározott állomásain a különböző típusú és jellegű tárgyak alkotják az anyag létezési formáit. De a fizika legújabb fejlődése, relativitáselmélet és a kvantummechanika létrejötte óta, felvetette olyan mozgásformák létezését, amelyekben az anyag artikulációja nem egyedi tárgyak formájában történik. Már a kvantummechanika objektumai, az elemi részecskék sem tekinthetők — hullám- és korpuszkuláris tulajdonságaik sajátos összefonódásának következtében — a szó szoros értelmében vett egyedi tárgyaknak. A mai kvantummechanikában nincs értelme *erről* vagy *arról* az elekronról beszélni, mert apparátusa nem teszi lehetővé az ugyanazon típushoz tartozó részecskék megkülönböztetését. A kvantummechanika egész statisztikai apparátusa azon a feltevésen alapul, hogy az elemi részecskék nem *individuálisak*, s feltehetőleg e tényben az elemi részecskék objektív természete, nem pedig az elmélet nem-kielégítő volta jut kifejezésre, mivel e sajátos statisztika használatát minden gyakorlati ellenőrzés ez ideig igazolta. A legújabb fizikai elméletek (pl. Heisenberg egységes anyagelmélete, vagy D. Bohm szubkvantum-szint hipotézise) általában feltételezik, hogy a mikrovilág alatti, annál elemibb mozgásformában az anyag nem tárgyakra, hanem eseményekre artikulálódik. Maga az anyagi esemény fogalma azonban még korántsem világos, s ennek tisztázása a többi között jelentős feladatokat ró a filozófiára is. Russell érdeme, hogy e problémát viszonylag korán felvetette.[42] Természetszerűleg az a megoldás, amelyet ő javasol, teljesen elfogadhatatlan, s egyáltalán nem felel meg a mai fizika eredmé-

[42] Ebben Russell nem állt egyedül — az „esemény" fogalma igen lényeges szerepet játszik például az ismert neopozitivista, H. Reichenbach filozófiájában is.

nyeinek sem. Egyrészt Russell szembeállította az események létezését a szubsztancia elismerésével, márpedig a legújabb fizikai elméletek egyértelműen az anyagi szubsztancia sajátos megjelenési és létezési formáinak tekintik az eseményeket (Heisenberg új elméletében ezek például az egységes anyagi mező különböző állapotainak felelnek meg). Továbbá az a tény, hogy az anyag valamely mozgásformájában az artikuláció események formájában megy végbe, korántsem jelenti, hogy a magasabb mozgásformákban az egyedi anyagi tárgyak ne lennének az anyag reális megjelenési formái, vagy hogy ezek kevésbé valóságos, „konstruált" létezők lennének. Ezt feltenni éppoly kevéssé jogosult, mint azt mondani, hogy a különböző állati és emberi szervezetek nem igazán reálisak, hanem csupán „konstrukciók" — azon az alapon, hogy egyszerűbb objektumokból (atomok, molekulák stb.) tevődnek össze. Russell filozófiája e vonatkozásban teljesen metafizikus jelleget mutat — képtelen megérteni a valóságban lévő *minőségi különbségek* (a többi között az anyag artikulációjának módjára vonatkozó minőségi különbségek) objektív jogosultságát és jelentőségét. Ez a metafizikus szemlélet átszövi Russell egész filozófiáját. Itt csak utalunk arra, hogy ő, aki épp az állandóság tagadásának nevében veti el a szubsztancia fogalmát, egy abszolút statikus világkép kidolgozásához jut el. Hiszen az események nem mások, mint a teljesen változatlan minőségek, tulajdonságok új és új kapcsolatokban való feltünései. Russell filozófiájából — az esemény fogalmának látszólagos dinamikus jellege ellenére is — hiányzik nemcsak mindenféle fejlődés, hanem lényegében még a változásnak, a mozgásnak elismerése is.

Az érzékelés

Az érzékelés problémája bizonyos mértékig átvezető kapcsot alkot Russell lételmélete és ismeretelmélete között. Bár e kérdést már az előbbi fejtegetések során számos vonatkozásban érintettük, szükség van arra, hogy ehelyütt részben összefoglaljuk, részben kiegészítsük az eddig elmondottakat.

Az érzékelés kérdésében Russell a filozófiai empirizmus álláspontjából indul ki: minden ismeretünk (pontosabban: minden empirikus ismeret, mivel Russell szerint a logika és a matematika nem-tapasztalati jellegű) alapját és kiindulópontját az érzéki benyomások alkotják. „Úgy gondolom minden kivétel és korlátozás nélkül kijelenthetjük, hogy azon empirikus ismereteknek, amelyekkel valamely személy rendelkezik, nincs egyetlen olyan részletük sem, amelyekkel e szenvedély nem az életében szerzett érzet vagy érzetek által rendelkezhetnék."[43] „Az individuális észleletek minden ismeretünk alapját alkotják, és nincs olyan módszer, amelynek segítségével olyan adatokkal kezdhetnénk, amelyek több megfigyelő számára közösek (publikus jellegűek)."[44]

Már a fenti idézetekből látható, hogy — amint ez Russell lételméletéből szükségszerűen következik — az érzéki benyomásokat ugyanakkor egy személy, egy emberi szervezet *belső állapotaiként* fogja fel. Az érzetek nem mások, mint az agyban végbemenő események. Amikor valamit érzékelünk, voltaképp agyunk belső állapotát érzékeljük. „Azt állítom, hogy *képesek* vagyunk annak tanúsítására vagy megfigyelésére, ami a fejünkben végbe megy, és hogy

[43] Russell: My Philosophical Development, 227. o.
[44] Russell: Human Knowledge, 22. o.

semmi mást nem vagyunk képesek tanúsítani vagy megfigyelni."[45] Az agy ezen belső állapotait, azaz az érzeteket azonban a külső fizikai tárgyakról érkező hatások hozzák létre. A külső tárgyak érzeteink *okai*. Ez az érzékelés ún. *oksági elmélete*, amelyet röviden úgy foglalhatunk össze, hogy mi nem magukat az anyagi tárgyakat, hanem pusztán a dolgoknak ránk gyakorolt hatása által kiváltott belső állapotainkat vagyunk képesek érzékelni. Az objektív, fizikai tárgyakra mi csak ezen érzetekből kiindulva *következtethetünk*. „Az, amit mi közvetlenül tapasztalunk, nem lehet az a külső tárgy, amellyel a fizika foglalkozik, és mégis pusztán az, amit közvetlenül tapasztalunk, ad alapot nekünk arra, hogy higgyünk a fizikai világban."[46] Ezt az elméletet Russell a természettudományokra hivatkozva igyekszik igazolni. A fizika megmutatja, hogy a fizikai tárgyak nem hasonlók az általuk keltett érzetekhez. A fiziológia szerint az érzet egy hosszú oksági láncolat eredménye, amelynek csak kezdete az „érzékelt" anyagi tárgy. Az ebből kiinduló fizikai hatás különböző anyagi transzformációkon megy keresztül, míg végre eléri az agyat, ahol — ezen oksági láncolat végén — az érzet keletkezik. Végül a pszichológiából ismerjük, hogy érzetek bizonyos esetekben létrejöhetnek nemcsak a megfelelő fizikai tárgyak hatására, hanem egyéb fiziológiai folyamatok következtében is (érzéki illúziók és hallucinációk), s továbbá azt is, hogy különböző emberek egy és ugyanazon fizikai tárgyat különbözőképpen észlelnek. Mindez, Russell szerint, lehetetlenné teszi annak feltételezését, hogy érzéki megismerésünk tárgyát maguk az érzetet okságilag létrehívó anyagi dolgok alkotnák.

Az érzékelés oksági elmélete Russell ismeretelméletének egyik legfontosabb összetevőjét alkotja. Ezen elmélet következtében — bár elismeri a tudaton kívüli, fizikai világ létezését — az érzeteket mintegy falként fogja fel, amely elválasztja az embert az anyagi világtól. Így aztán annak magyarázatára, miként válhatnak mégis az érzetek a külső dolgok ismeretének forrásává, kénytelen olyan elvekre hivatkozni, amelyek tapasztalatilag szerinte nem igazolhatóak, azaz, amelyek pusztán belső természetűek, amelyeket nem szab meg a külső dolgok hatása.

Nézzük meg, mennyire meggyőzőek Russell érvei azon materialista felfogással szemben, amely az anyagi tárgyakban nemcsak érzeteink okát, hanem egyben tárgyát is — azaz azt, amit érzeteink visszatükröznek — látja, amely szerint tehát érzeteink nem saját állapotainak falai közé zárják, elválasztják, hanem éppen összekötik az embert az anyagi világgal, lévén ember és tárgy, szubjektum és objektum sajátos kapcsolatának, viszonyának formái. Mindenekelőtt az a tény, hogy különböző emberek egy és ugyanazon dolgot részben másként érzékelnek, semmit sem mond e felfogás ellen. A marxista filozófia kifejezetten hangsúlyozza azt, hogy érzeteink és észleleteink függnek az érzékelő szubjektum tevékenységétől, szükségleteitől s általában véve szervezeti felépítésétől is, s ebben az értelemben szubjektívek. Ha az érzékelés szubjektum és objektum sajátos viszonya, kapcsolata, akkor már ebből is következik, hogy magának a szubjektumnak természete nem közömbös a létrejövő érzet tekintetében. De abból, hogy mi szubjektív szükségletek, érdekek, szervezeti felépítettség stb. prizmáján keresztül látjuk az érzékelésben visszatükrözött anyagi tárgyakat, egyáltalán nem következik, hogy nem e tárgyak lenné-

[45] Russell: My Philosophical Development, 26. o.
[46] Uo. 104. o.

nek azok, amelyeket érzékelünk. Ami a második pszichikai érvet, a hallucinációkra és illúziókra való hivatkozást érinti, ez az argumentum egyszerűen logikailag hibás. Ez ugyanis feltételezi, hogy először megkülönböztetjük az illuzórikus észleleteket a helyes, veridikus észleletektől, hogy azután az előbbiek meglétére hivatkozva azt állítsuk, hogy egyetlen észlelet sem lehet veridikus, azaz az anyagi tárgyakat visszatükröző. Épp az, hogy én gyakorlatilag mindig el tudom választani az illuzórikus benyomást a nem-illuziórikustól, mutatja, hogy érzékszerveink s az érzéki megismerés voltaképpeni funkciója az anyagi világ tárgyainak visszatükrözésében van. Az a tény, hogy bizonyos fizikai hatások (pl. dörzsölés) által elérhető, hogy egy szobahőmérő a környező levegő hőmérsékleténél jóval többet (vagy kevesebbet) mutasson, egyáltalán nem cáfolja azt, hogy a hőmérő feladata, funkciója a szoba hőmérsékletének mérése, s hogy ezt a feladatát a normális, nem elromlott hőmérő *általában* teljesíti is.

Térjünk most rá Russell „fiziológiai" argumentumára, amely szerint az érzet pusztán a tárgyból kiinduló oksági láncnak az agyban létrejövő végeredménye, amely oksági lánc során az eredeti hatás oly lényeges transzformációkon megy keresztül, hogy vajmi kevés marad meg kiinduló természetéből. Ez a felfogás azonban épp a modern fiziológia szempontjából teljesen jogosulatlan, s legfeljebb a múlt század tudományos szinvonalát tükrözi. Nyilvánvalóan minden érzékelési folyamat azzal kezdődik, hogy az érzékszervekben a külső anyagi tárgyak hatása következtében bizonyos állapotváltozások mennek végbe, s ezek meghatározott idegpályákon az agykéregbe továbbítódnak. De az agy nem egyszerűen regisztrálja ezeket az impulzusokat. A modern fiziológia (elsősorban Pavlov és iskolája) épp azt húzza alá, hogy az agykéregben ezen adatok átdolgozása — analizise, szintézise, általánosítása megy végbe. Az érzékszervekben végbemenő állapotváltozásokból eredő impulzusokat az agy feldolgozza, mint olyan *információkat*, amelyek a hatást gyakorló tárgy tulajdonságait, természetét jelzik. S az agyműködésnek ez az analizáló és szintetizáló, információ-feldolgozó tevékenysége nem az érzékelést követő s ettől elválasztható folyamat, hanem — fiziológiai szempontból nézve — ez maga az érzékelés, illetve észlelés. Russell teljesen elszakítja egymástól e két tevékenységet, az érzékelést pusztán egy mechanikus oksági láncolat végső láncszemének passzív regisztrációjává változtatja, s ezzel csak megismétli a múlt század végének azóta már megcáfolt s teljesen elvetett fiziológiai felfogását (az érzékelés un. receptor-elméletét).

Végül néhány szót Russell „fizikai" argumentumáról, amely az anyagi tárgyak tudományos és érzéki képének különbségét hangoztatja, s ezen az alapon tagadja az érzékelés visszatükröző jellegét. Ez az érv azonban Russell filozófiájának szempontjából is következetlen, mivel maga is elismeri — mint azt a továbbiakban meglátjuk — az érzéki benyomás s az ezt létrehívó fizikai tárgy vagy esemény bizonyos szempontból való megfelelését, hasonlóságát. Hogy ennek a megfelelésnek fenn kell állnia, márcsak abból is nyílvánvaló. hogy maga a fizika, s általában a tudományok végső alapjukban az emberi érzékelésből indulnak ki, mint ezt ő is helyesen hangsúlyozza. Ha az érzéki kép semmiben sem hasonlítana a megfelelő anyagi tárgyra, az érzéki benyomásokból kiinduló empirikus tudományok sem lennének képesek bármit is mondani e tárgyakról, s így nem tudnak kiigazítani, helyesbíteni és elmélyíteni az érzékelésben nyert ismereteket. Mivel ezzel a kérdéssel a továbbiakban még foglalkozni kényszerülünk, egyelőre megelégedhetünk ennek leszögezésével.

Az érzékelés „oksági elméletének" egyik legfurcsább következménye az, hogy e felfogásból kiindulva Russellnak tagadnia kell azt, hogy az érzékelés — sőt, bizonyos értelemben véve az észlelés is — ismeret, tudás lenne egyáltalán. Az érzéki benyomás — tény, s mint tény, kiindulópontja minden empirikus ismeretnek, de önmagában véve még nem is megismerés. „Bár az érzékelés a megismerés *forrása*, önmagában — e szó bármely szokásos értelmében véve — még nem megismerés."[47] Ahhoz, hogy ismeretté, megismeréssé váljék, még valamiféle „pluszra" van szükség, ami már nem érzékelés. Hogy ezt az álláspontot megértsük, tisztáznunk kell, mit ért Russell ismereten, tudáson általában.

Az igazság

A tudás nem más — fejti ki Russell — mint *igaz és megalapozott hit* (vagy vélemény: belief). E fontos meghatározás megértéséhez mindenekelőtt Russell igazság-elméletét kell megvizsgálnunk.

Az igazság problémájával kapcsolatban két filozófiai elmélettel folytat elsősorban polémiát. Egyrészt vitában áll a különböző formalista iskolákkal (pl. Neurath és Carnap fizikalizmusával), amelyek szerint az igazság meghatározott szabályok követésében s általában a kijelentések közötti viszonyokban (pl. ellentmondásmentesség) áll. Másrészt élesen elveti azt a pragmatista felfogást, amely szerint valamely állítás igazság a hasznosságával, „sikerességével" azonos értelmű. Általában véve az igazság fogalma mindig feltételezi az ismeret és az ismeret tárgyának megkülönböztetését. Ha ítéletekre gondolunk, úgy egy kijelentés igazsága mindig meghatározott viszony a kijelentés s bizonyos, ez adott kijelentést végső soron létrehívó, okozó tény vagy tények között, amely tények általában nem nyelvi jellegüek, sőt általában véve függetlenek minden emberi tapasztalattól. Ezt a sajátos viszonyt kijelentés és tény között legáltalánosabban mint *megfelelést* jellemezhetnénk, habár Russell szerint e fogalom pontos meghatározása igen nehéz, s valószínűleg a kijelentések típusaitól függően változik is. Az igazság fogalmának vizsgálatát, ennek megfelelően. „Az emberi tudás"-ban a következő megállapítással fejezi be: „Minden hit (belief), amely nem pusztán impulzus egy cselekvésre, valami képszerű, amely képet az igen-érzés (yes feeling) vagy a nem érzés (no-feeling) kíséri. Az igen-érzés esetében a hit „igaz", ha van egy olyan tény, amelyik hasonlít e képhez, oly mértékben, ahogy egy prototipus a róla alkotott ábrázoláshoz hasonlít. A nem-érzés esetében a hit „igaz", ha nincs ilyen tény. Azt a hitet, amelyik nem igaz, „hamisnak" nevezzük. Ez az „igazság" és a „hamisság" meghatározása."[48]

Az igazság russelli meghatározása tehát lényegileg a klasszikus, materialista jellegű igazság-felfogás (az igazság mint a leképezettel, visszatükrözöttel való megfelelés) szellemében fogant. Ez a meghatározás már egymagában megmagyarázza, miért nem tekinti Russell az érzéki benyomásokat ismereteknek, tudásnak egyáltalán. Hiszen igaz vagy hamis csak az lehet, ami feltételez valamiféle viszonyt az adott tudati állapot s ennek külső, általában nem-tudati okozója, a megfelelő tény között. Az érzetek azonban, szerinte, pusztán belső állapotok, „tudatunkat" és „agyunkat" alkotó semleges események, amelyek-

[47] Russell: Human Knowledge, 440. o.
[48] Uo. 170. o.

nek vannak ugyan külső okaik, de amelyek önmagukban nem tartalmaznak semmiféle vonatkozást ezen okokra. Az érzetek egyszerűen tények, s mint tények nem lehetnek igazak vagy hamisak, azaz ismeretek.

Nyilvánvaló azonban, hogy ily módon széles szakadék, sőt ellentmondás jön létre Russell érzékelés-elmélete s igazság- (általánosabban tudás-) fogalma között. Ha a minden ismeret kiindulópontjaként és bázisaként szolgáló érzetek pusztán belső állapotok, amelyek csak okságilag, de nem tartalmilag vannak összekapcsolva a külső világ tényeivel (tartalmilag nem vonatkoznak ezekre), akkor hogyan lehetséges, hogy van egyáltalán valamiféle emberi tudás, amelyik a külső, nem érzéki-tudati jellegű tárgyakra és eseményekre irányul. Ezen ellentét áthidalására vezeti be Russell a ,,hit" fogalmát, amellyel az előbbi kifejtésben már többször is találkoztunk. A hit fogalma sokkal szélesebb, mint a tudásé, a többi között már csak azért is, mert a hit az állatoknál is megtalálható. A hit általában véve az állati vagy emberi szervezet egy bonyolult állapota, amelyik gyakran érzéki benyomásokat is tartalmaz elemei között, de mindig tartalmaz valami ,,többletet" ezeken felül. Ennek a többletnek pontos meghatározása lehetetlen, mivel ez sajátos természete szerint valami nem-teljesen meghatározott. De ennek az érzékelésen felüli ,,plusznak" leglényegesebb vonását a *várakozás* és a *cselekvésre való felkészülés* alkotja. Az érzékelés akkor alakul át hitté, amikor saját belső állapotom (az érzéki benyomás) passzív rögzítésén túl, bár ennek alapján, aktívan felkészülök valamely *további* eseményre. ,,A ‚hit', amint én használom e szót, az elménck vagy a testnek vagy mindkettőjüknek egy olyan állapotát jelöli, amelyben az állat egy érzékileg jelen nem lévő valamire reagálva cselekszik."[49] Minden emberi ismeret — hangsúlyozza Russell — feltételezi az ilyen értelemben vett ,,hitet". Amikor azt mondom: ,,Ez itt egy macska", ez nem pusztán rögzítése s szavakban való kifejezése a megfelelő érzéki benyomásoknak, hanem bizonyos várakozásokat s lehetséges cselekvésekre való felkészüléseket fejez ki (érzeteim nem fognak az egyik pillanatról a másikra eltünni, mert a macska nem válhat semmivé, legfeljebb elszalad, s ez egy folytonos folyamat; vigyázmon kell, mert talán megkarmol; meg akarom simogatni stb., stb.). De általában a hit nemcsak az emberi ismeretekben s tudásban van jelen: legegyszerűbb formájában már a primitív feltételes reflexekben is megtalálható.

A hitnek ily módon meghatározott fogalma azonban még nem sokban visz előre a korábban jellemzett ellentmondás megoldásában. Minden attól függ ugyanis, mi az, amit a hitben ,,elvárok". Ha ez pusztán újabb érzéki benyomások bekövetkezése, akkor továbbra is megmaradtam a magábazárt, személyes tapasztalat körén belül, s egy lépéssel sem jutottam előbbre a külső, tudattól függetlenül létező világ megismerésének megalapozásában. S nyilvánvaló, hogy Russell ismeretelméletének kiinduló tételei alapján csakis ezt lenne logikus feltételezni: Ha érzeteinkben pusztán a mi belső állapotaink nyilvánulnak meg előttünk és semmi más, akkor várakozásaink csak a mi eljövendő belső állapotainkra (jövőbeli érzeteinkre) vonatkozhatnak. De Russell itt nem kívánja követni filozófiájának belső logikáját. Egyszerűen kijelenti: *tény* az, hogy hiteink, várakozásaink *nem* az eljövendő érzetekre, hanem az érzékeléstől függetlenül létező, külső eseményekre, illetve tárgyakra irányulnak. Ezt a tényt a filozófiának tudomásul kell vennie. ,,A hit egyik jellegzetessége az, hogy külső vonatkozással (reference) rendelkezik. . . A hitet

[49] Uo. 129. o.

meghatározhatnánk, mint a szervezet állapotainak egy olyan összességét, amelyet az köt össze, hogy valamennyi állapot — teljességben van részben — ugyanazon külső vonatkozással rendelkezik."[50] A külső tárgyak, jelenségek meglétébe s meghatározott módon történő bekövetkezésébe vetett várakozások egyszerűen tényei nemcsak az ember megismerésének, hanem mindenféle állati viselkedésnek is.

A „hit" fogalma az aktivitás, a tevékenység momentumát viszi be Russell ismeretelméletében. Valóban, Russell bírálja a megismerés tisztán kontemplatív felfogását. De bármennyire pozitívan ítélendő is meg kísérlete gyakorlat és megismerés összekapcsolására, maga a konkrét megoldási mód teljesen elfogadhatatlannak bizonyul. Russellnál ugyanis tapasztalat és tevékenység a megismerés két, egymástól mereven elválasztott és szembeállított összetevőjeként szerepel. „Az, amit tudásnak tartanak, kétfajtájú lehet: egyrészt a tények, másrészt a tények közötti általános összefüggések ismerete. Igen szorosan ehhez a megkülönböztetéshez kapcsolódik egy másik megkülönböztetés: van olyan ismeret, amelyet írhatunk mint ‚visszatükrözést' (mirroring), s van olyan ismeret, amely a tevékenységre való képességből áll."[51] Ezt az idézetet helyesen kell értelmezni. Russell nem állítja (bár szavait így is érthetnénk), hogy van tisztán passzív, tükörszerűen visszatükröző, tényleíró, s van tisztán aktív, minden konkrét ténytartalomtól független, általános strukturális ismeret. Ha konkrét empirikus ismereteinket vesszük, különböző arányokban ugyan, de az ismeretek mindkét fajtája egyaránt szerepet játszik ezek kialakulásában. Ő csak azt állítja, hogy elvileg létezik az ismeretek két teljesen különböző típusa: a passzív, pusztán regisztráló érzékelés és tapasztalás, és az aktív, az élettevékenységből eredő és azt szolgáló, az általános összefüggéseket feltáró gondolkodás. A kettő konkréten mindig együtt szerepel, de természetét és eredetét tekintve teljesen különböző. Ez a felfogás (amely messzemenően emlékeztet a kanti filozófia bizonyos vonásaira) magát az érzéki tapasztalatot teljesen elszigeteli az ember anyagi tevékenységétől, a racionális megismerést pedig az érzékeléstől, s ily módon lehetetlenné teszi a megismerés folyamatának és lényének helyes értelemezését.

Ugyanakkor gyakorlat és tevékenység russelli felfogásának van még egy alapvető hiányossága. A gyakorlat a számára mindig pusztán individuális, biológiai élettevékenység, s a munkát mint az ember sajátos társadalmi-történelmi tevékenységi formáját egyáltalán nem veszi figyelembe. Ebből adódik, hogy Russell képtelen lényegi különbséget találni állati és emberi ismeretek között. Az állat „igaz hitét" az ember tudásától pusztán az különbözteti meg (minőségi s nem mennyiségi tekintetben), hogy az utóbbi „igazolt", „megalapozott". Az ember képes azoknak az előfeltevéseknek tisztázására s világos formában való leszögezésére, amelyeket minden „hit", ezen keresztül minden ismeret kezdettől fogva feltételez. Természetét és határait tekintve így nincs alapvető minőségi különbség állat és ember megismerő tevékenysége közt, s az emberi megismerés legfőbb speciális jellemzőjének szerepét a nyelv tölti be.

A hit fogalmán keresztül Russell tehát bevezeti a megismerésbe az objektív külvilág problémáját. De magának a hitnek feltételezése még nem ad választ egy további kérdésre: ha fel is tételezzük megismerésünkben, hogy

[50] Uo. 161—162. o.
[51] Uo. 439. o.

van egyáltalán tudattól független világ, hogyan szerezhetünk erről bármiféle helyes ismeretet akkor, ha érzeteink csak saját belső állapotainkról tudósítanak bennünket, s a külső tárgyakkal pusztán oksági viszonyban állanak. Russell erre a *struktúra* fogalmának bevezetésén keresztül ad választ. Az érzetet az őt kiváltó anyagi tárggyal oksági lánc köti össze. Mármost az oksági láncoknak gyakran megvan az a sajátosságuk, hogy bár a lánc egyes elemei, az okilag összekapcsolt események természetük és belső tulajdonságaik szempontjából egyáltalán nem hasonlítanak egymásra, ezen események struktúrája, azaz elemeiknek tér-időbeli viszonyai és elrendezése valamennyi változáson keresztül hasonló marad. „A természetben végtelen sok példát találunk arra, hogy komplex struktúrák a belső tulajdonságok változásain keresztül okságilag továbbadódnak. Ez a helyzet például a hanggal és az elektromágneses hullámokkal a rádiózásban."[52] Hasonló esettel állunk szemben az érzéklésben is — a tárgyat az érzettel összekötő oksági láncolat folyamán megváltozik valamennyi konkrét minősége, de azonos marad a minőségek azonosságának és különbözőségének tér-időbeli elrendezése, a kiinduló esemény struktúrája. Ily módon az érzetből levonhatunk bizonyos ismereteket a külső, az őt létrehozó tárgyra vonatkozólag, bár az érzet csak a mi belső állapotunk. De ez az ismeret csak a tudaton kívüli valóság *szerkezetére*, nem pedig tulajdonságaira és belső természetére vonatkozhat. S mivel minden ismeret az érzékelésből ered, tehát szükségszerűen — saját tudatunk ismeretétől eltekintve — pusztán strukturális tudással rendelkezünk. „Mi csak azon események belső jellegét ismerjük, amelyek velünk történnek. Az elméleti fizikában nincs semmi, ami lehetővé tenné számunkra, hogy valamit is mondjunk a másutt levő események belső természetéről. Ezek lehetnek éppen olyanok, mint a velünk történő események, de lehetnek abszolút különbözők is tőlük, valamely teljesen elképzelhetetlen módon. A fizikában nem találunk semmi mást, csak egyenleteket, amelyek az események változásainak abszolút tulajdonságait jellemzik. De hogy mi az, ami változik, s miből mivé változik — erre vonatkozólag hallgat a fizika."[53]

Az oksági hatások során megmaradó struktúrák koncepciójának segítségével Russellnak valóban sikerül összeegyeztetnie a maga szubjektivista érzékelés-elméletét az objektív világ megismerésének követelményével. De ez az összeegyeztetés csak a filozófiai *agnoszticizmusnak* tett hatalmas engedmény révén válik lehetségessé. A valóság teljességének megismerése Russell szerint elvileg lehetetlen, s minden, az anyagi jelenségekről szerzett ismeret formális-szerkezeti jellegűvé válik. Ráadásul, mivel Russell ontológiája szerint a valóságban szigorúan önálló és egymástól függetlenül létező láncolatok nincsenek, s a különböző oksági eseménysorok kölcsönhatásban vannak, és kölcsönösen megváltoztatják egymást, még az általa feltételezett szerkezeti azonosság sem lehet sohasem pontos, már a megismerést alkotó fizikai folyamatok következtében is mindig csak megközelítő, s ez a tény csak mélyíti filozófiájának agnosztikus vonásait.

Russell elméletének egyik gyengéje az alapját képező ontológiai-fizikai tétel — az oksági hatás során változatlanul megőrződő struktúra feltételezésének — megalapozatlanságában és önkényes voltában rejlik. *Általában* véve ugyanis a kauzális összefüggések nem tételezik fel az oksági láncolatokban szereplő események szerkezeti azonosságát. Például azon oksági sorban, amelynek kezdetét egy gyufa meggyújtása, végét pedig a kályhában

[52] Russell: My Philosophical Development, 199. o.
[53] Uo. 18. o.

elhelyezett fa vagy szén meggyuladása, vagy akár a szoba hőmérsékletének emelkedése jelenti, nehéz lenne bármiféle ilyen természetű azonosságot kimutatni. Tagadhatatlan, hogy az érzéki kép s az általa visszatükrözött objektív jelenség közt strukturális (és nem csak strukturális) megfelelés áll fenn. De ezt az oksági hatás terjedésének általános tulajdonságaival magyarázni képtelenség, mivel azok a közvetítő láncszemek, amelyeken keresztül ez a hatás megvalósul — az érzékszervektől az agyba vezető ideg-impulzusok — általában véve ezt a hasonlóságot *nem* mutatják. Ha — a valóságnak megfelelően — úgy észlelem, hogy *A* tárgy *B* tárgytól balra van, ez még korántsem jelenti, hogy az *A* tárgyról érkező *idegimpulzusok* a *B* tárgyról érkező impulzusoktól balra levő idegpályákon továbbítódnának, vagy az agyban ennek megfelelően lokalizálódnának, de még azt sem, hogy bármiféle egyéb invariáns térbeli elhelyezkedést mutatnának egymás vonatkozásában. Már maga az a tény, hogy a tárgyból az érzékszervig érkező impulzusok, s úgyszintén az érzéki kép maga folyamatos, míg az érzékszervtől az agyig jutó ideg-impulzusok diszkrét természetűek, utal arra, hogy az érzéki kép tárgyához való hasonlóságot nem érthetjük meg, ha az érzékelés folyamatát feloldjuk az oksági összefüggés általános sémájában, hanem ennek megértéséhez a folyamat specifikus funkcióját és jellegét kell figyelembe vennünk, amit Russell teljesen elmulaszt.

Sokkal súlyosabb azonban az az ellenvetés, amely akkor adódik, ha Russell elméletét az emberi megismerés konkrét folyamatával szembesítjük. E folyamatban ugyanis hiába keresnénk azt a merev határt szerkezet és tulajdonság ismerete közt, amelyet az ő agnoszticizmusa feltételez. Bármely tudományt is vizsgálunk meg, ez épp annyira nyújt ismeretet az általa tárgyalt objektumok és folyamatok szerkezetére, mint belső természetére vonatkozólag. Az elektron fogalma például nemcsak egy meghatározott kölcsönhatások során meghatározott módon változó tér-időbeli struktúrát jelöl, hanem a fizikai „tárgyak" egy meghatározott tulajdonságok (elektromos töltés, rádiusz, szpin, mágneses momentum stb.) által jellemzett osztályát is. Amikor Russell tagadja a tudattól függetlenül létező tárgyak tulajdonságainak és minőségeinek megismerhetőségét, érvelésében igen kétértelmű módon él — és visszaél — a tulajdonság és a minőség fogalmával. Nyilvánvaló, hogy ha a tulajdonságok megismerését azonosítjuk az *érzéki minőségek* ismeretére jellemző közvetlen „átéltséggel", akkor az önmagába vett tárgyak tulajdonságait nem ismerhetjük, nemcsak azért nem, mert a tudomány által feltárt tárgyak egy jelentős csoportja közvetlenül egyáltalán nem érzékelhető, hanem azért sem, mivel maguk az érzéki minőségek mindig a tárgy és az érzékelő szervezet kapcsolatát, s nem az önmagában vett tárgyat jellemzik. Ez azonban egyáltalán nem jelenti, hogy közvetve, az absztrakt gondolkodás útján nem ismerhetnők meg a tárgyak belső természetét. Russell egyhelyütt arról ír, hogy a fizika csak matematikai képletekben beszél az elektronról, s az elektron lehet *bármi*, ami ezeknek eleget tesz. De ez az állítás egyszerűen értelmetlen, mert senki sem tudna reális alternatívát felállítani, milyen különböző természetű tárgyak felelhetnének meg e matematikai formában rögzített és precizirozott feltételeknek és tulajdonságoknak. Ennek az állításnak nincs több értelme, mint annak hogy mi nem ismerjük az ember tulajdonságait és természetét, mivel bármi, ami meghatározott szerkezeti felépítéssel, viselkedéssel stb., stb. rendelkezik, ember lehet.

Russell agnoszticizmusának — az érzékelés helytelen, oksági elméletétől eltekintve — legfőbb hiányossága az, hogy teljesen eltekint az absztrakt gondolkodásnak az érzékelést követő, s ezt át- és feldolgozó tevékenységétől.

Számára a gondolkodás csak pontosabbá teheti s a nem-érzékelt tárgyakra is kiterjesztheti az érzékelésben adott formális-szerkezeti ismereteket, azaz ezeket mennyiségi, de nem minőségi vonatkozásban haladhatja meg. Ez a megismerés bonyolult dialektikus folyamatának leegyszerűsítését és eltorzítását jelenti. Megismerésünk valóban a valóságról alkotott érzéki-szemléleti képpel kezdődik. A valóság ezen érzéki visszatükrözésén keresztül megismerjük a tevékenységünk és életünk számára alapvető jelentőséggel bíró makrotesteket, ezek szummatorikus tulajdonságait és összefüggéseit. Ezek az érzéki ismeretek egyrészt tartalmazzák a tudattól függetlenül létező jelenségekkel való mindazon szerkezeti hasonlóságokat, amelyeket Russell feltételez, de ezeken túl egyben tudósítanak ezen tárgyak egyes objektív tulajdonságairól, minőségeiről is. Ami ezeket az érzéki minőségeket illeti, Russellnek teljesen igaza van abban, hogy nem jellemzik az anyagi tárgyakat az emberi szervezettel és érzékszervekkel való kölcsönhatástól függetlenül, hanem csakis ezek viszonyában. Édes vagy keserű egy tárgy csak a mi ízlelőapparátusunkhoz való viszonyában lehet. De ebből teljesen helytelenül vonja le azt a következtetést, hogy a tulajdonságok szubjektívek, csak szervezetünk állapotait tükrözik. Valójában az érzetminőségekben visszatükrözött tulajdonságok a tárgy objektív tulajdonságai, bár nem az önmagában vett anyagi tárgy jellemzői. Ezek ún. *diszpozicionális tulajdonságok:* azaz a tárgy azon képességei, hogy meghatározott konkrét anyagi tárgyakkal és jelenségekkel (az adott esetben a normális emberi szervezettel) való kapcsolatokban és összefüggésekben meghatározott jellegű „viselkedést" mutasson, meghatározott hatásokat gyakoroljon. Ilyen vonatkozásban a kék vagy az édes teljesen hasonló a „gyulékony" vagy a „jó hővezető" fogalmához — ezek is objektív tulajdonságok, de megint olyanok, amelyek a tárgy meghatározott speciális köcsönhatásokban megnyilvánuló képességeit jelölik. Az ily módon jellemzett érzéki megismerés korántsem szab tartalmi-minőségi határt az objektív külvilágról szerzett tudásunknak, mégpedig elsősorban azért nem, mert az ember nemcsak passzív, hatásokat elszenvedő, érzékelő, hanem aktív, anyagilag tevékenykedő lény is. Márpedig az ember sajátos tevékenységét, a munkát, az állat élettevékenységével szemben épp az jellemzi, hogy a tárgyat nemcsak saját szervezetével hozza kapcsolatba, hanem maga és a természeti tárgy közé más természeti tárgyakat (munkaeszközöket) állít, s így gyakorlati tevékenységében feltár olyan tulajdonságokat is, amelyek a tárgyak egymásközti kapcsolatát jellemzik, s a tárgynak az emberi szervezethez való viszonyában nem nyilvánulnak meg. (Ennek a sajátos tevékenységnek csak egy speciális esete az, hogy az ember maga és a természeti tárgy közé mérőműszereket állít, amelyek mintegy „meghosszabítják" érzékszerveinek hatáskörét.) Továbbá: az ember a maga anyagi tevékenységében nemcsak számtalan új viszonyba és kapcsolatba hozza a természeti tárgyakat, hanem egyben fel is bontja részeikre a tapasztalatban közvetlen, felbonthatatlan egészként megjelenő anyagi objektumokat. Az emberi gyakorlatnak ezt a munkáját nyomon kísérő s ezen alapuló absztrakt gondolkodás, kiindulva az érzékelés adataiból — amelyek, mint láttuk, úgy jellemzik a környező anyagi jelenségeket, ahogyan ezek szervezetünk és szükségleteink vonatkozásában megjelennek — meghaladja az érzéki megismerés határait. Egyrészt ugyanis felbontja az érzékelésben egészként megnyilvánuló anyagi tárgyakat, s mint nem-érzékelhető elemek bonyolult összességét, szerkezetét ábrázolja azokat, másrészt elemezve a tárgy különböző, speciális kölcsönhatásokban megnyilvánuló tulajdonságait, továbbhalad ezektől a tárgy belső természeté-

nek, az „önmagában vett tárgy" tulajdonságainak (azaz nem az egyes speciális kölcsönhatásokban kifejeződő, hanem minden speciális kölcsönhatást lehetővé tevő tulajdonságainak) megismeréséhez. A gondolkodásnak ez a kettős iránya korántsem független egymástól, hanem bonyolult, dialektikus módon összefonódik s feltételezi egymást. A tárgy szerkezetének s alkotó elemeinek ismerete lehetővé teszi, hogy ne csak adottként fogadjuk el a tárgy belső természetét alkotó alapvető tulajdonságokat, hanem meg is tudjuk magyarázni ezek létrejöttét és mibenlétét. Másrészt ezen tulajdonságok bizonyos fokú ismerete általában véve előfeltétele annak, hogy a struktúra kutatásában előrehaladhassunk. (Ezek a dialektikus összefüggések igen szépen megmutatkoznak például az atomra vonatkozó fizikai elméletek fejlődésében.) Természetszerűleg a megismerés történeti fejlődésében gyakran előáll az a helyzet, hogy ismerjük már valamennyire azt, milyen jellegű struktúraként fogandó fel valamely anyagi tárgy (pl. egy atom), de a struktúrát alkotó elemek (pl. elemi részecskék) belső természetére vonatkozó ismereteink még igen hiányosak. Az emberi gondolkodás további történeti fejlődése azonban túlvezet e nehézségeken, s általában az összetevők természetének és tulajdonságainak megismerésén keresztül ezeknek a korábban egyszerűként felfogott elemeknek immár összetettként, sajátos szerkezettel rendelkező objektumokként való felfogásához halad. Ily módon a gondolkodás sajátos történeti folyamatában szerkezet és belső természet megismerése, mint egymást feltételező, egymást kiegészítő momentum szerepel, nem pedig mint ellentét, amint ezt Russell agnoszticizmusa feltételezi.

Meg kell még jegyeznünk, hogy Russell agnoszticizmusa szoros összefüggésben van ontológiájának idealista vonásaival. Az agnoszticizmus szükségszerűen következik abból, hogy a fizikai és a pszichikai — pusztán oksági viszonyban álló események, amelyek épp ezért csak szerkezetük szempontjából hasonlíthatnak egymásra. Ugyanakkor abból a tényből, hogy a fizikai események tulajdonságait képtelenek vagyunk megismerni, következik, hogy elvileg nem tudhatjuk, vajon különbözik-e a fizikai események belső természete a pszichikaiaktól, s így „Occam-borotvájának" értelmében nyugodtan feltételezhetjük, hogy természetük szempontjából azonosak, azaz semlegesek. Így a russelli filozófia hibás köre tökéletesen bezárul.

A nem demonstratív következtetés posztulátumai

Mivel Russell legújabb írásaiban a megismerés tárgyát a tudattól függetlenül létező, az érzéki adatoktól megkülönböztetett eseményekben és tárgyakban jelöli meg, amelyeket csak az érzéki benyomásokból kiinduló következtetések segítségével ismerhetünk meg, filozófiája egyik legfontosabb problémájává e következtetések jellegének és alapelveinek tisztázása válik. E következtetések genetikai kiindulópontját, mint már láttuk, az állat „hitében" és szokásaiban — meghatározott várakozásaiban és cselekvésre való felkészülésében — véli felfedezni. Az embernél azonban ez az állati hit racionális-logikai formát ölt — meghatározott következtetési szabályokká és alapelvekké válik, amelyek nyelvi kifejezést nyernek, s amelyeknek „jogosultságát" logikai-módszertani elemzésben is megvizsgálhatjuk.

Russell mindenekelőtt arra mutat rá, hogy ez a szubjektív-személyes, érzéki adatokon túlvezető következtetés nem lehet azonos a dedukcióval, mivel ez „nem ad új ismeretet, csak a szavak új formáiba öltözteti azoknak az igazságoknak megállapítását, amelyeket valamilyen értelemben már idáig is

ismertünk."[54] Azok a következtetések, amelyekre itt szükségünk van, nem verbális jellegűek, hanem valóban új ismeretek keletkezéséhez vezetnek, de — ami ezzel együttjár — a formállogikai dedukcióval szemben *nem-demonstratívek*, azaz e következtetésfajtákban a kiindulótételek, a premisszák igazsága s magának a következtetésnek helyessége még nem biztosítja a következmény igaz, hanem csakis *valószínű* voltát.

E nem-demonstratív következtetések alapvető vagy kizárólagos fajtájának az *indukciót* szokás tekinteni, mint olyan eljárást, amely — durván megfogalmazva — abból a tényből, hogy *A* és *B* jelenség az eddigi (véges számú) tapasztalati megfigyelések során mindig együtt, egymást követőleg vagy valamely más összefüggés által összekapcsolva szerepelt, arra következtet, hogy ez a kapcsolat a további, még meg nem figyelt esetekben is fenn fog állani. Russell elismeri az indukció szerepét az általános kijelentések igazolásában, de tagadja, hogy ez az önmagában vett, tiszta indukció (a formállogikai dedukcióval együtt) elegendő lenne az objektív külvilágról szerzett ismereteink elnyeréséhez és megalapozásához. Egyrészt az indukció egyedül nem vezet túl a szubjektív tapasztalat határain, mivel általa csak a már megfigyeltből a még meg nem figyeltre, az aktuálisból a lehetséges érzéki adatokra, de nem a minden megfigyeléstől és érzékeléstől függetlenül létező tárgyakra és eseményekre következtethetünk. Másrészt a tiszta indukció egymaga semmiféle, még ilyen korlátozott hatású következtetés levonását sem teszi lehetővé. Ugyanis az egyedi jelenségek bármely két véges osztályát is tekintsük, elvileg mindig lehetséges *végtelen sok* általános összefüggést találni ezen osztályok között. Minden további tapasztalat véges sokat kizár ezen összefüggések közül, de még így is mindig végtelen sok marad fenn. Nézzünk egy konkrét példát. Tegyük fel, hogy számos alkalommal utaztam taxival valahová. Ha most a taxibaülésem időpontjait t-vel, a taxik számát n-nel jelzem, úgy végtelen sok olyan $f(t) = n$ matematikai függvény létezik, amely valamiféle összefüggést mutat ki ezen két adat között, bár mindenki számára — legalábbis, aki nem hisz az okkult tudományokban — nyilvánvaló, hogy itt valójában semmiféle reális összefüggés nem létezik. Mivel tetszőleges jelenségek közt lehetséges összefüggést találni, s mivel tapasztalati ellenőrzés még e lehetőségek végtelen sokaságát hagyja nyitva, az önmagában vett indukció teljesen eredménytelen. Az indukció csak akkor válhat eredményessé, ha az általa igazolandó általános összefüggésnek már kezdetben, *az adott indukciótól teljesen függetlenül*, meghatározott valószínűséget tulajdoníthatunk. Ez esetben az indukció valóban növelheti vagy csökkentheti ezt az eredeti valószínűséget, s így hozzájárulhat az általános tétel ellenőrzéséhez és igazolásához.[55] „Az indukció immár nem fogható fel premisszaként, hanem csak mint a matematikai valószínűség alkalmazása olyan premisszákra, amelyeket az indukciótól függetlenül nyerünk."[56]

Ha a köznapi gondolkodás vagy a tudomány bármely konkrét induktív következtetési folyamatát tekintjük, azt fogjuk találni, hogy az igazolandó általános tétel a már megszerzett és igazolt ismeretekhez való viszonyában rendelkezik bizonyos véges valószínűséggel az adott induktív eljárástól függetlenül. Nyílvánvaló azonban, hogy — legalábbis logikai szempontból — e folyamatnak valahol véget kell érnie, azaz kell lennie olyan általános tételeknek,

[54] Russell: Human Knowledge, 171—172. o.

[55] Az indukciónak ezt az elméletét J. M. *Keynes*, az ismert közgazdász fejtette ki. „Treatise on Probability" (1921.) c. munkájában.

[56] Russell: Human Knowledge, 451. o.

amelyeket önmagukban, a többi ismerettől függetlenül tekintünk valószínűnek, hisz másképp az indukció alkalmazása meg sem kezdődhetett volna. Azokat az általános tételeket, amelyek ily módon az indukció kiindulópontját és alapját alkotják, Russell a nem-demonstratív következtetés *posztulátumai*nak nevezi. Ezek a posztulátumok igazolják azokat az ésszerű, bár nem bizonyos várakozásokat (hitet), amelyek már az állat viselkedését is jellemzik, s egzakt, pontos logikai formában fejezik ki a tudattól független, objektív külvilág s a jelenségei közt fennálló oksági törvényszerűségek feltételezését. Minden ilyen posztulátum két — objektív és szubjektív — aspektussal rendelkezik. Objektíve azt állítják, hogy az esetek többségében valami megtörténik, szubjektíve viszont feltételezik, hogy meghatározott feltételek közt bizonyos várakozásoknak valószínű hitelességük van.

Russell öt ilyen posztulátumot fogalmaz meg munkájában. Ezek a posztulátumok, szerinte, *elégségesek* a valóságról szerzett ismereteink megalapozására, bár lehetséges, hogy átfogalmazva őket, számuk csökkenthető.

Az öt posztulátum megfogalmazása a következő:

1. *A kvázi-állandóság posztulátuma :* „Ha adva van egy *A* esemény, úgy igen gyakran előfordul, hogy valamely tetszőlegesen közeli időben, valamely szomszédos helyen előfordul egy másik esemény, amely igen hasonló *A*-hoz"[57] Az, amit „dolognak" vagy „tárgynak" nevezünk, nem más, mint az ilyen események sorozata. A tárgy fogalma lényegileg az e posztulátumban kifejtett feltételezésen alapul.

2. *Az önálló oksági láncok posztulátuma :* „Igen gyakran lehetséges megalkotni az események egy olyan sorozatát, hogy e sorozat egy vagy két tagjának ismeretében valamit következtethetünk a többi tagokra vonatkozólag".[58] Az események ilyen sorát oksági láncnak, a következtetést lehetővé tevő objektív összefüggést „oksági törvénynek" nevezzük. Ezt a posztulátumot tekinti Russell valamennyi közt a leglényegesebbnek.

3. *A tér-időbeli folytonosság posztulátuma,* amely tagadja a távolhatás lehetőségét.

4. *A strukturális posztulátum :* „Ha néhány strukturálisan hasonló komplex esemény egy közös, térbelileg nem messze levő középpont körül helyezkedik el, akkor általában az a helyzet, hogy mindezek a komplexumok olyan oksági láncokhoz tartoznak, amelyeknek eredete a középpontban levő, hasonló szerkezetű eseményben van."[59]

5. *Az analógia posztulátuma :* „Ha adva van az események két olyan — *A* és *B*-osztálya, hogy amikor mind a kettőt megfigyelhetjük, alapunk van feltételezni azt, hogy *A* okozza *B*-t, akkor ha egy adott esetben *A*-t megfigyelhetjük, de lehetetlen megfigyelni azt, vajon *B* előfordul-e avagy sem, valószínű, hogy *B* előfordul; és hasonlóképp áll a dolog, ha *B*-t figyelhetjük meg, de *A* meglétét vagy meg nem létét nem tudjuk megfigyelni."[60] Ezen posztulátum alapján tételezzük fel például azt, hogy más embereknek is van tudatuk: mi megfigyelhetjük, ki-ki a maga esetében, hogy érzetek, gondolatok stb. bizonyos viselkedésformákat váltanak ki (beszéd stb.). Más emberek gondolatait elvileg képtelenek vagyunk megfigyelni, de a hasonló okozatról a hasonló okra következtethetünk.

[57] Uo. 506. o.
[58] Uo. 508. o.
[59] Uo. 511. o.
[60] Uo. 511—512. o.

Az emberi tudás: a szkepticizmus

Milyen természetűek azonban és milyen ismeretelméleti státussal rendelkeznek ezek a posztulátumok? E kérdésre adandó válaszát Russell két, egymástól mereven elválasztott részre bontja. Egyrészt *genetikai*, másrészt *metodológiai* aspektusukból, azaz eredetük, illetve igazoltságuk módjának és jellegének szempontjából kívánja megvizsgálni a posztulátumokat.

Eredetüket tekintve a posztulátumokat úgy nyerjük, hogy logikailag megvizsgáljuk azokat a (nem-demonstratív) következtetéseket, amelyeket hétköznapi életükben az emberek nyilvánvalóként elfogadnak és alkalmaznak, s megállapítjuk, milyen előfeltevéseken alapulnak ezek. A posztulátumok eredetileg meghatározott következtetések elfogadására s más következtetésekvisszautasítására való „természetes" *hajlam* formájában vannak adva számunkra. Ezek a hajlamok nem speciálisan emberiek. Gyökereik megtalálhatók már az alacsonyrendű állatok „várakozásaiban" és meghatározott jelenségek kapcsolataiba vetett „hitében", amelyek nélkül az állat élettevékenysége elképzelhetetlen lenne. Ezek a hajlamok és hitek a természethez való *alkalmazkodás* mozzanatai. Ha a természet teljesen kaotikus lenne, akkor egyetlen esemény bekövetkezése sem vállhatnék egy másik esemény jövőbeli bekövetkezésének előjelévé, s így nem „várhatnánk" semmit sem. Ha a természeti jelenségek kapcsolatait feltételező várakozások általában tévesek lennének, az állatok, illetve az ember kipusztulna. Csak a természettörvények megléte, s az ezekhez való alkalmazkodás teszi lehetővé az élő világ fennmaradását. A nem-demonstratív következtetés posztulátumai, amelyek logikailag rögzítik az ember fejlődése során mind pontosabbá váló, állati eredetű várakozásokat tehát nem mások, mint a természettörvények — legalábbis megközelítőleg helyes — visszatükrözései. „Fokozatos fejlődés vezet el attól, amit „állati várakozásnak" nevezek egészen a kvantumfizika legbonyolultabb törvényeig. Az egész folyamat kezdetén *A* tapasztalása és *B* elvárása van. Az állat meghatározott szagot érzékel, s azt várja, hogy az étel ehető lesz. Ha ez a várakozása az esetek többségében hibás lenne, elpusztulna. A fejlődés és a környezethez való alkalmazkodás következtében ezek a várakozások sokkal gyakrabban helyesek, mint hibásak, bár a várakozás túlmegy azon, amit egyáltalán logikailag bizonyítani lehet. A természetnek — úgy mondhatnók — meghatározott szokásai vannak. Az állatok szokásainak bizonyos mértékig alkalmazkodniok kell a természet szokásaihoz, hogy az állat fennmaradhasson."[61] „Amint fejlődött az ember értelme, következtetési szokásai mind közelebbi megegyezésbe kerültek a természet törvényeivel, amelyek ily módon sokkal gyakrabban tették ezeket a szokásokat az igaz, mint a hamis várakozások forrásaivá. Az igaz várakozásokhoz vezető következtetési szokások kialakulása azon környezethez való alkalmazkodás része, amelynek függvénye a biológiai életbenmaradás."[62]

A posztulátumok genetikai vizsgálata, amelynek során Russell feltételezei a legáltalánosabb természeti összefüggéseknek, törvényszerűségeknek az állati, illetve emberi élettevékenységen, a gyakorlaton keresztül történő visszatükrözését, igen közel juttatja filozófiáját a vizsgált kérdés helyes, materialista megoldásához. Russell azonban nem halad végig következetesen ezen az úton. A genetikai vizsgálatot, szerinte, ki kell egészíteni egy az előbbitől *teljesen*

[61] Russell: My Philosophical Development, 200. o.
[62] Russell: Human Knowledge, 520. o.

függetlenül végzett módszertani vizsgálattal. Ennek a metodológiai tárgyalásnak legfőbb eredménye az ismeretelméleti empirizmus elégtelenségéről, *az empirizmus „hatásairól"* szóló tanítása. Ha empirizmuson az a doktrina értendő, amely szerint minden ismeret (vagy legalábbis minden szintétikus, ténybeli ismeret) az érzéki tapasztalatból származik, akkor ez az álláspont egyszerűen hamis. Mert Russell szerint e posztulátumok nem eredhetnek közvetlenül a tapasztalatokból, mivel ezek mindig csak az *egyedi* tényekkel ismertetnek meg bennünket, míg a posztulátumok *általános* ismeretet tartalmaznak. De nem lehetnek az egyedi tapasztalati benyomások induktív általánosításai sem, mivel — mint láttuk — minden indukció már feltételezi a posztulátumok igazságát. Így a nem-demonstratív következtetés alapelvei egyáltalán nem származhatnak a tapasztalatból. De ami ennél még sokkal fontosabb, a posztulátumok tapasztalati úton nem is igazolhatók, illetve el sem vethetők. Bár Russell nem határozza meg világosan, mi is értendő tapasztalati igazolhatóságon, egész kifejtéséből világos, hogy ezt azonosítja az érzéki benyomások valamely összességéből való logikai levezethetőséggel (a megcáfolhatóságot pedig azzal, hogy az adott tétel logikai ellentéte ily módon levezethető-e avagy sem). S mivel mi valamely szintetikus ismeretet igazolni vagy cáfolni csak a tapasztalat segítségével vagyunk képesek, a posztulátumok igazságát semmiféle értelemben és semmiféle módon sem bizonyíthatjuk. „Bár annak a ténynek tapasztalása, hogy a kutyák ugatnak, elegendő ahhoz, hogy *okozatilag kiváltsa* „a kutyák ugatnak" általánosításba vetett hitünket, ez önmagában még nem ad semmi alapot arra, hogy ez igaz a nem tapasztalt esetekben is. Ha a tapasztalatnak ilyen alapot kell nyújtania, akkor ki kell egészülnie olyan oksági alapelvekkel, amelyek az általánosítások meghatározott típusait már előzőleg plauzibilissé teszik. Ezek az alapelvek, ha feltételezzük őket, olyan következményekhez vezetnek, amelyek megfelelnek a tapasztalatnak, de ez a tény logikailag még arra sem elegendő, hogy valószínűvé tegye ezeket az elveket."[63]

Ha a posztulátumok semmiféleképp nem bizonyíthatók, miért kell őket mégis feltételeznünk? Mindenekelőtt azért, mert nélkülük nem tudjuk megmagyarázni és megalapozni köznapi és tudományos ismereteinket, amelyek helyességét gyakorlatilag senki sem vonhatja komolyan kétségbe. Ha tudásunk csak az érzéki benyomások körére korlátozódnék, nem találnánk kiutat a szolipszizmus elméletéből. S bár a következetes szolipszizmus logikailag megcáfolhatatlan, de egyedül következetes a „pillanat szolipszizmusa" lenne, amely csak az adott pillanatban aktuálisan átélt tudattartalmakat ismerné el létezőként, s tagadná még a szubjektum létét is (lévén, hogy saját korábbi tudatállapotaim ismerete az emlékezeten alapul, s ez számos esetben megcsal bennünket), s egyetlen szolipszista filozófus sem ment oly messzire, hogy ezt a gyakorlatilag teljesen abszurd álláspontot elfogadja. Általában véve arra, ami két éves korunk előtt történt velünk, még csak nem is emlékezünk, de meglehetős nevetségesen hatna az a feltevés, hogy két éves korunktól kezdve kezdtünk létezni egyáltalán.[64] A szolipszizmus talaján teljes képtelenség megmagyarázni és megalapozni a tudomány eredményeit. Russell élesen szemben áll azokkal a neopozítivista filozófusokkal, akik a tudományos elméletek egyedüli funkcióját és jelentőségét az eljövendő érzetek előrelátásában látják. „Értelmetlenség azt állítani, hogy a tudomány gyakorlatilag érvényes (valid) lehet, ha elméletileg nem az, mert

[63] Uo.
[64] Vö.: Russell — My Philosopical Development, 194—195. o.

csak akkor érényes gyakorlatilag, ha az, amit előrelát, meg is történik, és ha a mi alapelveink (vagy ezek valamiféle megfelelői) nem érvényesek, akkor nincs semmiféle alapunk hinni a tudományos előrelátásban."[65]

Azon negatív indokoláson kívül, hogy a posztulátumok elfogadása nélkül köznapi és tudományos ismereteink egyáltalán nem alapozhatók meg, Russell egy pozitív érvet is felhoz akceptálásuk mellett. A posztulátumokból adódó *következtetések* helyességét a tapasztalat is igazolja. Bármely ilyen *egyes* következtetést is vegyünk, ez önmagában még csak valószínűvé sem teszi az alapelveket, mert jól tudjuk, hogy helytelen általános tételekből is adódhatnak helyes egyedi következmények. De ha a megismerés egész folyamatát vesszük figyelembe, akkor az alapelvekből adódó *különböző* jellegű következmények állandó empirikus igazolása, s ráadásul az a tény, hogy mindezek a következtetések nem egymástól elszigetelten mennek végbe, hanem egy összefüggő, egységes gondolati-tudományos rendszert alkotnak, bizonyos másodlagos, post festa igazolást nyújt azoknak az alapelveknek, amelyekre az egész rendszer felépül. Ez az igazolás azonban sohasem lehet logikailag teljes, azaz nem állapíthatja meg a posztulátumok s rájuk épülő ismeretek igazságát, hanem csakis *valószínű* jellegét, bár a valószínűség foka a történeti fejlődés során mindinkább emelkedhet. „... a tudomány és a köznapi megismerés egész rendszere ... bizonyos határok között, önmagát igazolja. Én elvetem az igazság koherencia-elméletét, de létezik a *valószínűség* koherencia-elmélete, amely igen fontos, s úgy vélem, helyes is. Tételezzük fel, hogy adva van két tény s egy oksági elv, amelyik összekapcsolja őket, akkor e három együttes valószínűsége nagyobb lesz, mint közülük bármelyiknek egyedül vett valószínűsége, s minél számosabbakká és bonyolultabbaká válnak a kapcsolatba hozott tények és alapelvek, annál nagyobb lesz a valószínűségnek az a növekedése, amelyik kölcsönös összefüggésükből ered. Rá kell mutatni arra, hogy alapelvek bevezetése nélkül a tények vagy feltételezett tények semmiféle lehetséges összessége nem lehet sem összhangban levő (coherent), sem egymást kizáró, mivel két tény mindig csak valamely nem-logikai alapelvnél fogva mondhat ellent egymásnak, illetve következhet egymásból. Úgy hiszem, hogy a fentebbi öt alapelv vagy valami hozzájuk hasonló alapjául szolgálhat annak az összefüggésnek, amelyikből a fentebb említett megnövekedett valószínűség ered."[66] Ily módon a nem-demonstratív következtetés posztulátumai *tudományos hipotézisek*, amelyek részleges tapasztalati igazolással rendelkeznek, s amelyeket *elvileg* nem lehet teljesen igazolni. Ennek elismerésében látja Russell a maga ismeretelméletének legfőbb különbségét a kanti aprorizmustól, amelyik az értelemnek az érzékelést megszervező kategóriáit és alapelveit mind eredetük, mind módszertani igazolásuk szempontjából teljesen elválasztotta a tapasztalattól mint az érzetbenyomások összességétől.

Mivel a külvilágra vonatkozó minden ismeretünk a posztulátumok érvényességének feltételezésére épül, tehát egész tudásunk pusztán *hipotétikus, valószínű jellegű* (s nyílvánvalóan az egyes tudományos állítások valószínűsége jóval csekélyebb a posztulátumok valószínűségénél). „A tudás', mint láttuk, olyan kifejezés, amelyet nem lehet pontosan meghatározni. Minden tudás valamilyen mértékben kétséges, és mi éppoly képtelenek vagyunk annak megállapítására, hogy a kétségesség milyen mértéke esetében szünik meg tudásnak

[65] Russell: Human Knowledge, 524. o.
[66] Russell: My Philosophical Development, 204. o.

lenni, mint ahogyan nem tudjuk megmondani azt sem, milyen mennyiségű haj kihullása tesz egy embert kopasszá."[67] „Ahelyett, hogy azt mondanók: ‚Tudom ezt és ezt', azt kellene mondanunk: ‚Többé vagy kevésbé tudom, hogy valami többé vagy kevésbé hasonló ehhez és ehhez'."[68] És épp abban a tényben, hogy a pontatlan, de bizonyosnak tünő emberi ismeretek a logikai-filozófiai elemzés során egzaktakká, de egyben bizonytalanokká, kétségesekké válnak, látja Russell a filozófia egyik legfőbb jellegzetességét. „A tiszta végeredmény — artikulált habozás a nem artikulált bizonyosság helyett."[69] Ebben az értelemben vallja aztán magát a legszélesebb értelemben vett empirikus filozófiai hagyományok folytatójának. Szemben a racionalizmus különböző típusaival, az empiristák — írja — mindig ismereteink pontatlan s bizonytalan jellegét hangsúlyozták (s itt elsősorban nyílván az *idealista* empirizmus filozófiájára utal). S bár a szigorú értelemben vett ismeretelméleti empirizmusnak — mint láttuk — megvannak a maga „határai," ez az utóbbi igen általános filozófiai álláspont minden korlátozás és kiigazítás nélkül jogosult és igaz. Így Russell filozófiájának végső eredménye teljes mértékben alátámasztja s igazolja azt a gyakorlati életelvet, amelyet népszerűsítő munkáiban már jóval korábban meghirdetett: „Egy olyan doktrinát kívánnék az olvasó jóindulatú megitélése elé bocsájtani, amely — félek tőle — hallatlanul paradoxálisnak és felforgató jellegűnek tünhet. E felfogás szerint nem kívánatos hinni semmiféle állításnak, mivel nincs semmiféle alap annak feltételezésére, hogy igaz lenne."[70] Mint a továbbiakban megmagyarázza, nem kívánja tagadni azt, hogy egyes ítéleteink közt helyességük vagy igazoltságuk tekintetében ne lennének különbségek. Pusztán azt állítja, hogy nincs ismereteinknek egyetlen olyan része sem, amelyben teljesen bizonyosak lehetnénk, s amely iránt teljes bizalmat érezhetnénk. A külvilágról szerzett minden ismeretünk csak formális-szerkezeti jellegű. Ebben áll Russell filozófiájának agnoszticizmusa. S e határokon belül is tudásunk pusztán hipotetikus, valószínű és sohasem lehet bizonyossá. Ez a meggyőződés alkotja szkepticizmusát.

Nem nehéz észrevenni, hogy messzemenő ellentét áll fenn a posztulátumok kétféle — genetikai és módszertani — elemzésének végeredménye között. Ha a genetikai elemzés vonalán haladunk, akkor a posztulátumok úgy jellennek meg előttünk, mint az anyagi világ legáltalánosabb törvényszerűségeinek és tulajdonságainak visszatükröződései, amely törvényszerűségek megléte és valamely fokon való ismerete az állati és az emberi faj fennmaradásának legfőbb feltételét alkotja. Ebből azonban nyílvánvalóan következik, hogy bár e törvényszerűségek konkrét megfogalmazása és felfogása lehet ugyan pontatlan, a további megismerés során elmélyülő és egzaktabbá váló, de kétségtelen, az egész emberiség történelmi fejlődése és fennmaradása által igazolt tény, hogy a bennük kifejtett legáltalánosabb összefüggések valóban fennállnak a valóságban, s ezeknek az igen általános ismereteinknek *igazságát* egész gyakorlatunk bizonyítja. Változó, egyre pontosabbá váló megfogalmazásaik az *abszolút igazság* magvát rejtik magukban. Mert különböző történeti korokban másként alakulhat az, ahogy a „törvényszerűség" fogalmát konkrétan értelmezik (például korábban minden természettörvényt végső soron dinamikai összefüggésként értelmeztek, míg ma tisztában vagyunk azzal, hogy a valóság egyes

[67] Russell: Human Knowledge, 156. o.
[68] Russell: Unpopular Essays (London, 1950.), 43. o.
[69] Russell: An Inquiry into Truth and Meaning (London), 11. o.
[70] Russell: Sceptical Essays (London, 1948.), 11. o.

területeit statisztikai összefüggések jellemzik), de abszolút bizonyosak lehetünk abban, hogy a valóságban ilyen vagy olyan formában igenis vannak törvényszerűségek, az objektív világ jelenségei szükségszerű és viszonylag állandó összefüggésekben vannak egymással, hiszen egy teljesen kaotikus természetben — mint ezt Russell igen helyesen hangsúlyozza — az élő szervezetek huzamos fennmaradása elképzelhetetlen lenne. Ismereteink *valószínűsége* azt jelenti, hogy legalábbis lehetséges, hogy ezek téveseknek bizonyuljanak. A posztulátumok esetében azonban maga Russell is leszögezi, hogy ez lehetetlen, mivel az ember és állat egész élettevékenysége ezeken alapul, s ha ezek a feltevések hamisak lennének, akkor e tevékenységnek az élő szervezet szükségszerű megsemmisülésével kellene végződnie. Ismereteink hipotétikus jellegét állítva, Russell felcserél egymással két lényegében különböző problémát. Abból, hogy ismereteink egy adott történelmi fokon általában *nem* tükrözik vissza *teljesen kimerítően és pontosan* a valóságot, arra következtet, hogy nem lehetünk bizonyosak abban, vajon visszatükrözik-e a valóságot egyáltalán. Az ismeretek megközelítő, *relative igaz* voltából arra következtet, hogy nincs és nem is lehetséges semmiféle igazság. Mert az ismeretek megközelítő, pontatlan volta pusztán azt a módot jellemzi, ahogy a valóság visszatükrözésében történelmileg előrehaladhatunk, valószínűségük kérdése azonban arra vonatkozik, van-e egyáltalában visszatükrözés. Természetszerűleg a megismerés fejlődésének minden egyes fokán vannak ismereteink, amelyek pusztán valószínű jelleggel rendelkeznek — a különböző tudományos és nem tudományos hipotézisek. De ezeket feltétlen meg kell különböztetnünk azoktól az igazságoktól, amelyeknek érvényességi területe, egzaktsága, s ezekkel kapcsolatban megfogalmazása átmehet ugyan változásokon, de amelyeknek a valósággal való megfelelését egész gyakorlatunk, az általuk feltételezett összefüggések meglétére felépülő tevékenységünk sikeressége igazolta. Lehet, hogy a tömegvonzás törvényét a jövőben pontossabbá fogjuk tenni, s nyilván sokkal mélyebben fogjuk érteni az itt ható erők természetét, mint jelenleg, de azt, hogy az e törvény által kifejezett összefüggés valóban fennáll, már maga az a tény is bizonyítja (számtalan más ténnyel együtt), hogy kiindulva ennek meglétéből, valóban képesek vagyunk a kijelölt pályának megfelelően bocsátani fel kozmikus objektumokat.

A szkepticizmus pusztán azáltal nyer valamiféle elméleti alátámasztást, hogy Russell mereven elválasztja egymástól a gyakorlatot s a tapasztalati igazolást, és — ezzel összefüggésben — az érzéki és a racionális megismerést. Russell számos vonatkozásban helyesen bírálja a pozitívizmus filozófiáját, de magának a tapasztalatnak fogalmát teljesen pozitivista módra, mint szubjektív érzéki benyomások összességét fogja fel. Ily módon az érzéki adatok közti viszonyok, kapcsolatok megismerését egy, a tapasztalattól teljesen független s tőle megkülönböztetett forrásból, a posztulátumokból kell származtatnia, amelyek így, teljesen kívül esvén a tapasztalaton, nem is igazolhatók általa. Russell megfeledkezik arról, hogy az ember reális érzéki tapasztalatát sem egyes érzéki benyomások passzív rögzítése, hanem érzéki tulajdonságokkal bíró s egymással meghatározott kapcsolatban levő tárgyak észlelése alkotja. Az ember érzéki tapasztalása már meghatározott módon és meghatározott törvényszerűségek szerint megszervezett. Az, amit Russell a tapasztalattól független posztulátumoknak (vagy tartalmukban más, de funkciójukat tekintve hasonló igen általános törvényszerűségeknek) tekint, nem mások, mint az elméleti-racionális kifejezései azoknak a törvényszerűségeknek, amelyek észlelésünk szerkezetét (mint a mai pszichológiai irodalomban mondják: „kategoriális

struktúráját") meghatározzák. S az a tény, hogy az akaratunktól és tudatunktól teljesen függetlenül létező, objektív tárgyak által kiváltott érzetek ily módon megszervezhetők, s így megszervezve egy sikeres gyakorlati tevékenység kiindulópontjául szolgáló orientáció alapjává válhatnak, igazolja, hogy ezek a „posztulátumok", ezek a törvényszerűségek valóban az anyagi világ általános összefüggéseinek és tulajdonságainak visszatükrözései, az emberi fejbe való „lefordításai". Éppen ezért azok a „posztulátumok", amelyekről Russell beszél, voltaképpen már az érzéki tapasztalat által is legjobban ellenőrzött és igazolt ismereteink közé tartoznak.

Bizonyos értelemben a „szkepticizmus" szükséges velejárója minden gondolati előrehaladásnak és tudományos munkának. A tudósnak a maga kutatási területén szkeptikusnak kell lennie — e szó módszertani értelmében, azaz, soha nem szabad elfogadnia állításokat vagy tudományos tételeket azért, mert ezeket megszentelte a tradíció vagy valamely tekintély, mindig kritikával kell szemlélnie a megelőző tudományos tapasztalatot, a már felhalmozott ismereteket, s késznek kell lennie arra, hogy egyik vagy másik aspektusukban felülvizsgálja őket. A dogmatizmus és kritikátlanság nem fér össze a tudományos kutatással. Nem hiába válaszolt Marx arra a kérdésre, mi a kedvenc jelmondata, a következőkkel: De omnibus dubitandum. De a tudós módszertani kételyének semmi köze Russell filozófiai szkepticizmusához. Mert az előbbi nem jelenti az igazság elérhetőségének általános tagadását. Ellenkezőleg, kritikailag felülvizsgálva ismereteink ezen vagy azon fragmentumát, a kutató mindig feltételezi ismereteink más részeinek igazságát és bizonyosságát, hisz minden tudományos ellenőrzés más tudományos tételek és meghatározott tudományos eljárások helyességéből indul ki, és ezeken alapul. A tudós „szkepszise" voltaképpen ismereteink módszeres és állandó ellenőrzésének követelményét fejezi ki, amely egyik legfőbb módja a valóság megismerésében való előrehaladásnak. A filozófus általános szkepszise végső soron a minden állítástól és döntéstől való tartózkodás álláspontját alapozza meg, amely — eltekintve attól, hogy teljesen megvalósíthatatlan — a gondolkodás teljes paralizisére vezetne.

БЕРТРАНД РАССЕЛЬ — ФИЛОСОФ

Дьердь Маркуш

Философия Расселя относится к течениям позитивистского характера, его взгляды в значительной степени способствовали идейному формированию двух крупных школ современного позитивизма: Венского кружка и аналитической философии, однако, в общем развитии позитивизма она, безусловно, занимает отдельное место и требует самостоятельного изучения. В первой части статьи автор анализирует путь развития философии Расселя от объективного идеализма — сначала новогегелианского а позже платонизирующего типа — к субъективному идеализму. Во второй части автор более подробно рассматривает взгляды Расселя, изложенные в его новейших трудах по философии (прежде всего в его книгах «Человеческое знание» и «Мое философское развитие»), в которых Рассель стремился сглаживать самые очевидные субъективно-идеалистические черты своей онтологии. Однако вследствие непоследовательности и противоречивости этой ревизии взглядов, в своей теории познания он все решительнее проповедует взгляды агностицизма — скептицизма. Автор анализирует прежде всего основное понятие онтологии Расселя — понятие «события», и указывает на то, что Рассель, употребляя это понятие многозначно, в маскированной форме и с многих точек зрения непоследовательно, и в этом случае дает идеалистический ответ на вопрос о соотношении материи и сознания. Из его позиции с необходимостью вытекает субъективизация чувственного познания,

что, в свою очередь, сводит объективное содержание познания, с одной стороны, просто к знанию структуры, а, с другой стороны, к жесткому отграничению опыта от постулатов не-демонстративного умозаключения, представляющему основу его скептицизма.

Изучая общественное воздействие философии Расселя, нам кажется, что самые существенные свойства его взглядов обнаруживаются в соединении традиций буржуазного просвещения с общим философским и общественным скепсисом. Влияние творчества Расселя проявляется прежде всего в создании и обосновании идеологии, дающей возможность критиковать с позиций буржуазной демократии пороки империализма без того, чтобы это общественное обязательство выходило за пределы отдельных реформ.

BERTRAND RUSSELL, PHILOSOPHER

by *Gy. Márkus*

The philosophy of Russell is one of the positivist trends. His views were significant in paving the way for the formation of the theories of the Vienna Circle and analytical philosophy, although his positivism certainly has a distinct place within the general trend and requires separate treatment. The first part of the article analyzes the philosophical development of Russel and examines the progress of his first neo-Hegelian, then Platonic-type objective idealism leading to subjective idealism. The second half of the article fully treats Russell's stand taken in his more recent philosophical works (mainly in the Human Knowledge: Its Scope and Limits, and My Philosophical Development). In these he tries, to a certain extent, to eliminate the most striking subjective idealistic features of his ontology but because of the inconsistencies and contradictory nature of this revision his epistemology asserts increasingly agnostic and sceptical views. The author first of all analyzes the concept of "event", a basic term in Russell's ontology, and proves that by using this concept in various meanings Russel gives an idealistic answer to the question of the mind and matter relationship again, but in a hidden form. From his standpoint it necessarily follows that sensuous intuition is made subjective, which in his case leads partly to restricting the objective content of cognition to merely the knowledge of structure and partly to the rigid delimitation of experience from the postulates of non-demonstrative inference on which his scepticism is based. In examining the social influence of Russell's philosophy we find that the fundamentals of his philosophy are composed of the traditions of the bourgeois enlightenment and a general philosophical and social scepticism. Russell's lifework created and established an ideology which makes possible an active critical attitude toward certain abuses of imperialism on the basis of bourgeois democracy in a way that this acceptance of social engagement does not go beyond the limits of certain reforms.

A társadalmi törvény marxista fogalmának forrásai
(Az angol klasszikus közgazdaságtan törvényszemlélete)

BALOGH JÓZSEF

A társadalom objektív törvényszerűségeinek feltárása a XIX. század közepén jutott el olyan stádiumba, hogy a szociológiát utópiából tudománnyá változtathatta. A társadalomtudomány megalapozói azonban, ha tisztázták is magukban a törvények fogalmát, műveikben nem foglalkoztak a leírásukkal, jellemző vonásaikkal, logikai szerkezetükkel. Törekvésük, elképzeléseik alkalmazására irányult, és inkább koruk konkrét társadalmi struktúrájának, osztályviszonyainak meghatározó tényezőit kutatták, mint a filozófiai kategóriák logikai tartalmát. Számukra a filozófia általuk felállított új tételei csak előmunkálatokat jelentettek konkrét társadalmi vizsgálataikhoz.[1] Részletes kifejtésükre nagy szükség nem volt, mert gondolataik tárházában mindig készen találták közgazdaságtanuk és politikai tanításuk elméleti alapjának és kutatási módszerének elemeit.

Az utódok azonban már sokkal nehezebb helyzetben voltak és vannak. Számukra már ez az elméleti és módszertani részletezettség nem olyan természetes. Erről beszél a tanítvány, amikor ezt írja:

„Marx Tőkéjét" és különösen a „Tőke" I. fejezetét nem lehet teljesen megérteni, ha nem tanulmányoztuk át és nem értettük meg Hegel *egész* Logikáját. Következésképpen a marxisták közül egy sem értette meg Marxot fél évszázad multán ! !"[2]

Más szóval az alkotás, különösen ha alapja nem részletezett, forrásai nélkül nem érthető meg. A kutatások eredményeként azonban nagyrészt rekonstruálódott Marx és Engels filozófiai világnézete. Számos területen van azonban még adósságunk, és ennek felszámolása nem lehetséges a források alapos tanulmányozása nélkül. Látják ezt a marxisták mindenkinél jobban, de a marxizmust „túlhaladni" akaró filozófia is figyelmeztet erre.[3]

Természetes, hogy mi ezt a túlhaladást értelmetlen törekvésnek tartjuk, de egyáltalán nem tartjuk értelmetlennek a marxizmus tökéletesítésének és továbbfejlesztésének korparancsát. A törvényfelfogásra is áll az, ami általában a marxizmusra, ezért a társadalmi determinizmus és törvény mind helyesebb és mind teljesebb értelmezése céljából meg kell kísérelnünk, hogy analízis alá

[1] Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához (Szikra, 1953.) 6. o.: „A kéziratot (ti. a „Német ideológiá"-ét) annál szivesebben engedtük át az egerek rágcsáló bírálatának, mert elértük fő célunkat — saját nézeteink tisztázását."

[2] Lenin: Filozófiai füzetek (Szikra, 1954.). 156. o.

[3] Jean Hyppolite: Etudes sur Hegel et Marx (Tanulmányok Marxról és Hegelről). (Libraire Marcel Rivière et Cie, 1955.) 169. o. „Mindenesetre a marxizmusnak túlhaladása csak akkor lesz lehetséges, ha komoly reflexiót végzünk magáról a marxista műnek filozófiai előfeltételeiről és struktúrájáról."

vonjuk a marxi társadalomtörvény fogalmának forrásait. Az ilyen irányú kísérlet meghaladja a most rendelkezésre álló kereteket és erőnket, ezért csak adalékok formájában kívánunk hozzájárulni a kérdés vitájához.

Mi törvényszemléletünk forrása? Hegel? Smith és Ricardo? Vagy a természettudomány?

Az általános felfogás Hegelt gondolja abszolut forrásnak, Antonio Gramsci[4] Ricardót tekinti annak, míg vele polemizálva Molnár Erik[5] a korabeli természettudomány törvényszemléletében véli megtalálni a forrást. Való igaz, Marx Hegel felfogásából indult ki ezen a téren is. Hegelből, aki általánosította mindazt, amit a gondolkodás törvényeivel foglalkozó tudomány valaha is létrehozott, megismert, de az általa megteremtett szemlélet csak általános, gondolati (bár, dialektikus voltánál fogva, nagyon is zseniális) keret volt. De Hegel törvényei, pontosan azáltal, hogy a fogalmak, a gondolkodás törvényei voltak, csak annyiban jelentettek forrást, amennyiben a gondolkodás törvényei közösek a valóság törvényeivel. Ezek az azonos elemek azonban, figyelembe véve Hegel idealista alapozását, a társadalmi törvény fogalmának csak bizonyos részeit szolgáltathatták. Nem is adhattak többet, mert a törvényekben mindig valamilyen determináló tényező érvényesül ismételten és szükségszerűen. Ez a törvény igazi tartalma. Hegel esetében azonban a gondolati forma, nem pedig a tartalom általánossága jelentkezik. Nem találja meg a társadalom azon objektív faktorait, amelyek hatnak a törvényeken keresztül. Ezért Marx számára a hegeli törvényszemlélet csak elvont lehetőség maradt.

Hegel felfogásával párhuzamos forrásul szolgált a természettudomány, melyhez Marx és Engels főleg a materializmus tanulmányozásával egyidejűleg jutottak közel. A korabeli természettudomány, a newtoni világkép alapján, Hegellel ellentétben, az anyag törvényeit tárja fel, a valóság objektív törvényeit kutatja és találja meg. A fizika, a kémia és a többi tudományok megtalálták azokat a reális determinánsokat, amelyek a természet törvényeiben érvényesülnek. Amíg azonban a természettudomány tartalom tekintetében áll közelebb a valósághoz, a jellemző sajátosságok megragadásának és a törvények érvényesülési dialektikájának megragadása tekintetében messze elmarad Hegeltől, mert felfogása metafizikus, mechanikus. A törvény örök és abszolut tényezőként jelenik meg a korabeli tudományok felfogásában, amely csupán az oki törvényt, illetve annak is csak objektív és mereven szükségszerű jellegét emeli ki. Marx törvényfogalmának tartalmi részére minden kétséget kizáróan a természettudomány hatott leginkább, „Marx a társadalmi mozgást természettörténeti folyamatnak fogja fel . . .",[6] és, nézete szerint, a társadalom a természet fejlődésének eredménye. Ezzel, természetesen, még távolról sem fejtette ki a társadalmi törvény tudományos fogalmát, de meghatározta a kiindulást, ti. azt, hogy alapvető tartalmában nincs különbség a természeti és a társadalmi törvények között, mert az emberi közösség mozgását meghatározó tényezők szintén anyagiak.

De mi a társadalom anyaga? Melyek e terület objektív determináló tényezői? A fent említett azonosság csak a legalapvetőbb tartalomra vonatko-

[4] Antonio Gramsci: Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce (Einaudi, 1953.). 96. o.

[5] Molnár Erik: Dialektikus materializmus és társadalomtudomány. (Kossuth, 1962.)

[6] Marx: A Tőke I. köt. (Szikra, 1949.) 20. o. Utószó a második kiadáshoz. (Ziber kritikájának egyetértő marxi idézése.)

zik, de nem jelent abszolut azonosságot. A társadalmi törvény valami más, mint a természeti, önálló tartalmi és formai jegyei vannak. Marx felfedezte, hogy a társadalom igazi törvényeihez és tudományos felfogásukhoz a Hegel adta logika lehetőségeken — a kategóriák dialektikus mozgékonyságának felismerésén —, a természettudomány és a francia materializmus nyújtotta anyagelvűségen és objektívitásszemléleten túlmenően *csakis* a nemzetgazdaságtan eddigi eredményeinek tanulmányozása vezethet el.

1. *Első lépések a társadalmi törvények feltárása felé*

A XVII. század gondolkodásában, a polgári termelési viszonyok fejlődésének hatására, egyre inkább szerepet kap a gazdaság. A feltörekvő polgárság hatalmas ideológiai erőkkel áll szemben: a tradiciókkal; a vallással, amely a feudalizmust istentől származtatja. Ebben a küzdelemben csak úgy remélhet sikert, ha a társadalmat is a természeti törvények vasszigorú rendjébe utalja, ha a „*természetes* állapot" ideológiai hordozójaként lép fel. Ezért a feudalizmus önkényével szemben a társadalmi szférában is szigorú és változatlan természeti törvényeket keres.

Hobbes nagy jelentőségű tette, hogy a társadalmi életben az emberi akarattól független törvényeket keres, és azt az álláspontot képviseli, hogy a nemzetgazdaság természeti törvényeknek van alávetve.[7] Ezt a vonalat követve a merkantilisták a pénz természeti jellegéből indulnak ki, a fiziokraták pedig már tovább lépnek egyet, ők nem a pénzforgalom, hanem a termelés szférájában, a földművelésben vélik megtalálni a társadalom meghatározó tényezőit. Úgy gondolják, hogy ez a termelés *természeti* formája, ahol a természeti törvények legközvetlenebbül hatnak a társadalmi életre.

Vico a szociális rend determinánsait szintén a gazdasági életben találja meg, és úgy véli: az emberek akaratát szükségleteik és hasznuk határozza meg. Felfedezi, hogy a társadalom természeti szükségszerűséggel halad, fejlődik, és a törvényei ellentmondásokon keresztül érvényesülnek. („Az emberek egyéni, kaotikus cselekedeteiből jön létre a törvény.")[8]

A földrajzi determinizmus visszalépést jelent ugyan a gazdasági tényezők meghatározó szerepének feltárási kísérleteihez képest, de ha a konkrét törvények kutatásának helyességén túlnézünk, a törvényfogalom absztrakt, általános felfogását tekintve Montesquieu időállóbbat alkotott. Meghatározása szerint: „A törvények, a legtágabb értelemben véve, azok a szükségszerű viszonylatok, amelyek a dolgok természetéből következnek. Ebben az értelemben minden lénynek megvannak a maga törvényei."[9]

Nemcsak egyszerűen feltételezi, hogy az emberi társadalomban léteznek objektív törvények, de ezeket szükségszerűen megvalósulóknak is tartja. Ha a törvények nem lennének örök és szükségszerű viszonyok, a világ állandó, változatlan fennmaradása sem volna lehetséges. A társadalmi törvények, Montesquieu szerint, az ember természeti lényegéből erednek. Ezért a tudománynak, ha fel akarja tárni őket, a természeti állapotot kell tanulmányoznia, nem pedig a történelmi tényeket. A szociális törvény azonban a nagy francia gondolkodó felfogásában nemcsak szükségszerűség, hanem erkölcsi norma is. Ezáltal taní-

[7] Lásd: T. Hobbes: Leviathan; De cive.

[8] G. Vico: Scienza Nouva (A nemzetek közös természetéről szóló új tudomány alapelvei).

[9] Montesquieu: A törvények szelleméről I. köt. (Akadémiai Kiadó, 1962.) 117. o.

tása ellentmondásossá válik, mert az, ami egyik oldalon vas — szükségszerűség, a másik oldalon csak követendő példa. Ez a kettősség onnan ered, hogy Montesquieu nem értette meg — csupán megérezte — a mechanika és a társadalom törvényei közti különbséget. Erről a következőket írja:

„Az értelmes lények világa azonban korántsincs olyan jól kormányozva, mint a fizikai világ. Mert bár annak is vannak törvényei, amelyek természetüknél fogva változhatatlanok, ezeket nem követi állandóan, mint a fizikai világ az övéit."[10]

Miért? Ennek oka az emberi cselekvés önállósága és korlátozottsága, amelyek mind a törvények megszegése irányában hatnak.

A XVII—XVIII. század gondolkodásának az a törekvése, hogy természeti alapon magyarázza a társadalmat, szorosan összekapcsolódott az egyénből való kiindulással. Szociológiájuk alapja az absztrakt, a változatlan individum, amelynek biológiai és erkölcsi sajátosságaiban gyökereznek a törvények. De ezek teljességgel csak a szabadságban érvényesülnek. Igazán szabad azonban az ember a társadalom kezdeti, természetes állapotában volt, hírdették a politikai individualizmus megalapítói, Hobbes, Locke, Rousseau. Az ő elméleti alapjukról kiindulva teremtik meg Quesnay,[11] Dupont és mások a gazdasági individualizmus rendszerét, amely irányzat elsőként hírdeti a gazdaság szabadságának eszméjét (laissez faire, laissez passer). Az egyének szabad tevékenysége automatikusan vezet el a földi élet harmóniájához. A társadalom határozott természeti rendje és törvényei ellenében a gazdaságot nem lehet kormányozni — ez az elv áll Quesnay nézeteinek középpontjában.

A polgári gondolkodás a fentiek alapján megteremtette a társadalomvizsgálat egy meghatározott kiindulópontját, amely lényegében az atomi szerkezeten alapuló polgári termelési viszonyok tükröződése.

2. *A társadalom gazdasági alapjáról szóló tanítás megalapozása*

Adam Smith a fent vázolt elméleti alapokból kiindulva a társadalomnak egy univerzális természeti képét teremtette meg. Célja a gazdasági élet általános és *örök* elméletének megteremtése volt. Bár célkitűzése irreálításánál fogva nem teljesedhetett, mégis jelentőset alkotott: lerakta az önálló közgadaságtudomány alapjait. Egy olyan vizsgálat alapjait teremtette meg, amely előhírnöke a társadalom tudományos kutatásának.

Smith kiindulópontja szintén az egyén, az absztrakt ember, akinek sajátosságai természetiek és ennél fogva változhatlanok, nem függnek a társadalmi rendszertől. De Smith-nek az az individuma nemcsak mint egyén jelenik meg, hanem mint az összesség, a társadalom tagja, hiszen az ember nem önálló, szüksége van mások segítségére. Így teremtődik meg a munkamegosztás, a gazdasági tevékenység, az izolált egyének spontán cselekvése által. Nem egyszerű egyént állít elénk, nem is csak a „homo politicus"-t, hanem az ember új és alapvető oldalát mutatja be, a gazdaságit. Nála az ember mint „homo oeconomicus" jelenik meg, aki a konkrét cselekedeteiben mindig személyes érdekeit és céljait tartja szem előtt, és ettől nem tér el. A „gazdasági ember" önző és ösztönös tevékenysége hozza létre a társadalmi harmóniát. Az embernek e saját érdekei szerinti szabad cselekvése a társadalom természetes állapota, rendje.

[10] Uo. 119. o.
[11] F. Quesnay: Válogatott művek. (Szocekgiz, 1960.)

Smith az embernek ebből a természetinek vélt lényegéből vezeti le a társadalom egész rendszerét, amelynek természetes állapota objektív törvényeknek alávetett, és alapja a szabad verseny. Az újkori filozófusok, főleg a franciák tanítása nyomán úgy véli, hogy ez a társadalom az örök ész kifejeződése, de ezt a tökéletes természeti rendet az állami beavatkozás eltorzítja. A politikai tényező beavatkozása valamilyen gazdasági ágazat érdekében mindig egyoldalúvá teszi a termelést. Ezért, Smith szerint az előző társadalmi formációk mindmegannyi hibás gazdaságpolitikai irányzatot testesítenek meg. A fiziokraták felfogásával ellentétben nála a természetes rend önmagában, ösztönösen, az emberek akarata és az állami törvények ellenére érvényesül. Látszik tehát bizonyos kettősség: a természeti rend felborulhat, eltorzulhat, a törvények azonban alapvető vonatkozásukban mégis érvényesülnek.

„Ha valamely nemzet nem tudna a teljes szabadság és a teljes igazság élvezete nélkül boldogulni, nem lenne a világon egy nemzet sem, amely jóléthez juthatott volna."[12]

De ennek elérése az igazságtalanság és a természetellenesség útja volt, most az a cél — mondja Smith —, hogy megteremtsük az igazságosságot, vagyis olyan politikai törvényeket hozzunk, amelyek biztosítják, hogy mindenki szabadon követhesse érdekeit és állhasson bárhol versenyben.

„Ha tehát a különféle, akár kedvezésen, akár korlátozáson alapuló rendszereket teljesen eltávolítjuk, a természetes szabadság világos és egyszerű rendszere magától áll helyre."[13]

Ez a helyreállítás minden időben és minden nép számára lehetséges. A véleménye az, hogy csak a felismeréstől, a tudástól, nem pedig az objektív gazdasági viszonyok fejlődésétől függ a természetes (a kapitalista) társadalom megteremtése. Mint látható, Smith nem akar visszatérni a természeti őséllapothoz, hanem csak a mesterséges korlátokat akarja megszüntetni, a természeti törvények érvényesülésének szubjektív gátjait akarja eltávolítani. Az államférfiak, mondja, az embert rendszerint úgy tekintik, mint a politikai mesterség anyagát, és zavarják a természetet az emberi ügyekre vonatkozó működésében, pedig az embernek a természetet magára kell hagynia, hagynia kell, hogy szabadon működjék, hogy végcéljait elérje. Az állam feladata így nem más, mint hogy a természeti törvényeket állami törvényekké transzformálja és likvidáljon minden olyan rendelkezést, amely ellentmond a természeti rendszernek. Az állam feladata biztosítani a konkurencia, a kereskedelem és a munka szabadságát.

D. Ricardo a közgazdaságtan smithi vonalát viszi tovább. A kapitalizmus törvényei és rendje az ő szemében is az örök és abszolút igazságosság állapota. A tőkések szabad versenyét úgy tekinti, mint a gazdasági élet legbiztosabb szabályozóját, elveti az állami beavatkozást még a munkabérek szabályozásában is. Az ilyen szociális rendeletekről ezt mondja:

„A nehézkedés törvénye nem biztosabb, mint az, hogy az ilyen törvények a vagyont és a hatalmat szegényeséggé alakítanák, elvonnák az embert minden munkaterületről, kivéve a puszta létfenntartását, megszüntetnének minden szellemi kiválást, a lelket folyton arra ösztönöznék, hogy a test kívánságait elégítse ki, míg végül az összes osztályokat az egyetemes nyomor csapása sújtaná."[14]

[12] A. Smith: Vizsgálódások a nemzetek jólétének természetéről és okairól. II. köt. (Magyar Közgazdasági Társaság kiad., 1940.) 190. o.
[13] Uo. 203. o.
[14] D. Ricardo: A közgazdaság és az adózás alapelvei (1940.). 73. o.

Úgy véli: semmiféle pénzügyi rendszabállyal nem szabad megváltoztatni a termelési ágak természetes megoszlását. Az emberek — írja Maltusnak — mindig megtalálják az üzleti élet legjobb és legolcsóbb módját.[15]

Ricardo még következetesebben száll síkra a gazdasági élet szabadságáért, mint Smith, és az általa leírt gazdasági rendre, ahogyan Marx megjegyzi,[16] a maga korában joggal tekint mint a legelőnyösebbre.

Ricardo társadalomfelfogása azonban sokkal mélyebbre hatoló mint nagy elődjének tanítása. Smith, szemben a merkantil rendszerrel, amely tárgyi tényezőben keresi a gazdagság forrását, a munkát tekinti alapnak, és erre építve megteremti az objektív törvények által determinált autonóm gazdaság fogalmát. De Smith módszere ellentmondásos, míg egyik oldalról elkülöníti a lényeget a véletlentől, a másik oldalon a leíró módszere szembekerül az absztrahált kategóriákkal. A lényeg és a konkrét valóság ellentmondásait igyekszik kiküszöbölni, de e törekvésben sokszor a leíró módszer győz, s ezzel egy szintre kerül a törvény és a konkrét jelenségek világa. Ricardo ki akarja küszöbölni a módszer ezen ellentmondásait, és mélyebben tárja fel a kapitalizmus „fiziológiáját". Ő, mint az absztrakciós módszer következetesebb alkalmazója; „a mélyrehatoló Smith-t juttatja érvényre a felszínes Smith-szel szemben." Elveti a leíró módszert, célja a jelenségek belső kapcsolatainak, a *törvényeknek* feltárása. A Malthussal való nézeteltéréseink okát abban látja, hogy Malthus a változásoknak mindig csak a közvetlen és muló hatásait vizsgálja, míg ő ezeket nem sokra becsüli.[17] Kiegészítésül még Say-re hivatkozunk, aki a következőket írta Ricardonak: „Ön és én szerencsére olyan dolgokkal foglalkozunk, amelyek nemcsak a jelen pillanatra, hanem minden időre tartoznak". Ricardo az absztrakciós módszert azonban sok tekintetben hibásan alkalmazza. Elvonatkoztat például a gazdasági törvények történelmi jellegétől, ez abból a hibából ered, hogy a magántulajdonból mint magától értetődő kész tényből indul ki, és azt csak absztrakt formaként fogja fel. Ő sem jut el annak a felismeréséhez, hogy a véletlenek a szükségszerűség megjelenési formái, ezért a törvényeknek ellentmondó jelenségeket külső körülményekből magyarázza. Olyan ellentmondásokként fogja fel őket, amelyek ideiglenes jellegűek és szubjektív erő által létrehozottak. Ricardo a metafizikus módszere következtében nem volt képes a konkrét és az általános különbségét feltárni, és ezért közvetlen dedukál a törvényből.

3. *Az angol klasszikus közgadaságtan törvényszemlélete*

Amint az eddigiekből látható, legsikeresebben a politikai gazdaságtan angol iskolája érvényesítette a társadalom objektív tényezőinek elvét, mert idealista történelemelmélete ellenére megtalálta a társadalmi élet nem egydeterminánsát. Smith a skót történetfelfogás nyomán sokszor materialista módon igyekszik magyarázni e jelenségeket.[18] Elve: ahogyan a társadalom kielégíti életszükségleteit, olyanok a társadalom intézményei és etikai normái. Ezen iskolának nagy érdeme, hogy a termelés szükségleteiből indul ki, és úgy kezeli a gazdaságot, mint ami az akarattól és a politikától független. Ricardo például, szembe-

[15] Ricardo levelek Maltushoz (Bp. 1913.). 25. o. IX. levél, 1811. X. 22.
[16] Marx: Értéktöbbletelméletek, I. rész (Bp. 1961.). 100. o.
[17] Ricardo levelek Maltushoz (id. kiad.). 129. o. LIII. levél, 1817. I. 24.
[18] Mint ezt Ronald L. Meek „Tanulmányok a munkaérték elméletéről" (Gondolat 1959.) c. munkájában kimutatja.

száll Malthus idealista elképzelésével[19] ti. azzal, hogy a termelés jogos indítóokok nélkül is igen magas fokot érthet el. Ha nincs elég anyagi indítóok a termelésre, akkor nem is termelnek, veti Malthus ellen, és ez realista szemléletre vall.

Marx a tőke I. kötetében[20] rámutat: Ricardo érdeme abban van, hogy az osztályok gazdasági ellentétének kimutatásával feltárja a történelmi harc és fejlődés gyökerét. Tudatosan tette kutatásainak ugrópontjává az osztályérdekek, a munkabér és a haszon, a haszon és a földjáradék ellentétét. De minden körülmények között, minden vizsgálatában a termelőerők fejlődését tekinti alapnak. Ezért az álláspontért veti F. List az angol iskola szemére, hogy legnagyobb hibája a holt materializmus, amely mindig a javak csereértékét tartja szemelőtt, a szellemit, a politikait sohasem.[21] De pontosan F. List szellemi őseinek ellenére találta meg annak idején Smith és Ricardo a társadalomnak azon anyagát, amely a törvényeken keresztül determinálólag hat. (A termelőerőket, az osztályérdekek ellentétességét.) A társadalomnak mint természeti rendnek az ábrázolása kísérlet a történelem objektív viszonyainak (náluk állapotának) a feltárására. Ricardo azonban nem egyszerűen a gazdaság természetét és okát keresi, hanem sokkal inkább azokat a törvényeket, amelyek meghatározzák az osztályok közötti cserét.[22] Ezeket a törvényeket az egyes ember akaratától, kívánságaitól, tudatos törekvéseitől, magától a szubjektumtól független viszonyoknak, mintegy a gazdaság belső objektív faktoraiként fogja fel. A törvényeknek ez az objektivitása Smith-sznél és Ricardónál is a gazdasági élet és a cseretevékenység természeti jellegéből következik. Az állam és az egyén tehet akármit, a gazdaság alaptörvényeit megszüntetni nem tudja, mert ezek a társadalmi rend torzításain keresztül is utat törnek maguknak. Minden beavatkozás ellenére érvényesülnek, ha minimálisan is, mert az ember önfenntartó ösztöne korlátot állít a beavatkozásnak. Következésképpen: a törvények az ember természeti lényegéből erednek, ezért nem semmisíthetők meg, de eltorzíthatók.

Smith és Ricardo látják, hogy a társadalmi törvények érvényesülésének feltételei vannak, és hogy e feltételek nélkül nem érvényesül a törvény, illetve részleges meglétük esetén csak részben érvényesül. A kapitalizmus általuk felfedezett törvényei érvényesülésének feltételeit — helyesen — a tulajdonban, a szabadversenyben, a szabadkereskedelemben találták meg. S noha látták, hogy e feltételek nincsenek mindig meg — a törvényeket mégis kiterjesztették az egész történelemre, öröknek és változatlannak nevezve őket, de nem is tehettek mást, hiszen a törvények objektívitását, szükségszerűségét az ember örök és változatlan természeti lényegéből vezették le. Így lettek a kapitalizmus feltételei és törvényei a történelem örök feltételeivé és törvényeivé.

Ez az osztályérdekből és helytelen logikai kiindulásból bekövetkezett hamisítás ellentmondásokba keveri az iskola gondolkodóinak törvényszemléletét. Egyrészről a törvényt mint szükségszerűen megvalósulót fogják fel mint mondották: az ösztönös gazdasági erők erősebbek az állam törvényeinél, és az egoizmus mint az ember, örök, természeti sajátossága ilyen gazdasági erő.

[19] Ricardo levelek Maltushoz (id. kiad.). 181. o. LXXIII. levél, 1820. X. 10.
[20] Marx: A tőke I. (Id. kiad) 901. o.
[21] F. List: A politikai gazdaságtan nemzeti rendszere (Bp. 1940.). 212. o.
[22] Letters of David Ricardo to Robert Thomas Maltjus 1810—1823. 175. levél. Idézi Földesi Béla „Ricardo" c. művében (MTA, 1919.): „Ön azt hiszi, hogy a nemzetgazdaságtan feladata a gazdaság természetének és okának vizsgálata, én azt hiszem, hogy inkább vizsgálódása azoknak a törvényeknek, melyek meghatározzák a termelés eredményeinek felosztását amaz osztályok között, melyek azok létrejötténél közreműködnek."

Ricardo is nem egy esetben[23] a gazdasági törvényeket a társadalom nehézkedési törvényeinek nevezi. Igaz, itt mindig egyes törvényekről van szó, ellentétes irányú nézeteikben azonban a társadalom egész természetes rendjének, a törvények egész komplexumának érvényesítéséről. Másrészről arról írnak, hogy a törvények csak akkor érvényesülnek, ha felismerik a szabadverseny megteremtésének szükségszerűségét, de amíg az emberek tévedésben élnek, addig nem jöhet létre az ésszerű állapot. Ugyanakkor, mint fent láttuk, a szubjektív erő (az állam vagy a monopólium) meggátolhatja a törvények érvényesülését. Arról lenne szó, hogy felismerték volna: az emberek hathatnak a törvények érvényesülésére? Nem, ebben az esetben távolról sem erről van szó. A történelmetlen, antidialektikus szemlélet kerül itt szembe a valósággal. Csak így tudják megmagyarázni, hogy az ember örök természeti volta ellenére miért nem jött létre, miért nem érvényesül a társadalom természetes állapota. Nem ismernek el más törvényeket, csak a kapitalizmus törvényeit, ha ezek nem érvényesülnek hibás politikai rendszerekről beszélnek, de a „torzulások" szükségszerűségét nem tudják megindokolni — csak hibás tudati törekvések eredményeként fogják fel.

Marx az „Értéktöbbletelméletek"-ben mutat rá, hogy a polgári közgazdaságtan antihisztorizmusának az osztályérdekeken túlmenő oka az, hogy e közgazdaságtan kifejezte ugyan az elidegenedett munka törvényeit, de nem ásott mélyebbre, mert „az összes . . . polgári közgazdászoknál . . . szabály a gazdasági viszonyok formakülönbségeinek felfogása iránti elméleti érzék hiánya dúrván az empirikusan előttük álló anyag után nyúlnak, és csak az érdekli őket".[24] Így Smith és Ricardo is elválasztják a törvényt a reális feltételeitől, és olyan körülmények közé helyezik, ahol nincs kapitalista tulajdon és bérmunka. A hiba másik forrása, hogy bár a munkából indulnak ki, mégis kizárólag a dolgok, a termékek cseréjének területén keresik az elosztás törvényeit, szigorúan *csak a termelőerők* mennyiségi fejlődését figyelik, de a termelési rend legfontosabb része, az emberek közti gazdasági viszonyok és ezek minőségi különbségei, fokozatai nem tárulnak fel gondolkodásukban — nem látták meg az áruban megtestesülő társadalmi, emberi viszonyt. Mindezen hiányosság ellenére Smith és Ricardo volt az, aki megteremtette a determinisztikus társadalomszemlélet alapját, mert az emberi közösség életét belső, objektív, természeti törvényekkel magyarázták. Ezek a természeti törvények — hibás kiindulásuk ellenére — már nem voltak azonosak a mechanikai és a fizikai törvényekkel, hanem sajátos, a természetben nem található törvények voltak.

A természeti folyamattal egységben, de mégis a maga különállóságában, a maga benső önállóságában magyarázni a társadalmat. Ez a folyamat indult el az angol közgazdasági iskola törvényszemléletével. Itt tér át a társadalomkutatás a külsődleges tényezőkkel való meghatározásról a belsőkre, a szellemi, szubjektív okokkal való alapozásról a materiális és objektív magyarázatra. Schilling, Feilbegen, Schmidt és más német szociológiatörténészek meghamisítják a valóságot, amikor azt állítják, hogy az angol közgazdászok elődeik nézeteit variálják, semmi maradandót nem alkottak, vagy amikor Ricardót teljesen elhallgatják, mint akinek szerepe sem volt a társadalmi gondolat történetében.

Sőt az angol közgazdaságtan még ennél is többet alkotott. Nemcsak alapvető tartalmában közelíti meg a társadalmi valóság törvényeit, hanem még

[23] Ricardo: A közgazdaság és az adózás alapelvei (id. kiad.). 73. és 84. o.
[24] Marx: Értéktöbbletelméletek, I. rész. (Id. kiad.) 62. o.

néhány dialektikus sajátossága tekintetében is lépéseket tesz, ha nem is a helyes magyarázat, de a megfigyelés erejéig. Smith rámutat, hogy a gazdaság törvényei nem mechanikusan érvényesülnek:

„A természetes ár az a központi ár, amely felé az áruk árai folytonosan gravitálnak. Különböző okok néha jóval e fölé emelhetik, néha némileg még ez alá szoríthatják. De akármilyenek legyenek is az akadályok, melyek ezeket visszatartják attól, hogy a nyugalom és állandóság e központjában megállapodjanak, mégis állandóan e felé törekszenek".[25]

Ez jelentős többlet a korabeli természettudomány mechanikus törvényfogalmához képest. Lehetőséget ad arra, hogy a társadalomkutatás új módon szemlélje: tendenciaként fogja fel a törvényt. Ugyanezt a felfogást képviseli egy helyen Ricardo is, amikor így ír: „Valósággal azonban úgy látom állni a dolgokat, hogy a különböző nemzetek folyópénzének és árucikkeinek egymáshoz mért arányaiban semmiféle állandóságot nem lehet megállapítani, mert ezek az arányok folytonos ingadozásnak vannak kitéve, mindenkor közelednek ugyan bizonyos abszolut egyensúly felé, de ezt valósággal sohasem érik el".[26]

Természetesen helytelen lenne ezen részmegállapításokból messzemenő következtetéseket levonni, de tesznek lépéseket a társadalmi sajátságok értelmezése felé, a látszat világából igyekeznek kihámozni a mélyben meghúzódó lényeget. Különösen áll ez Ricardóra, aki az áru értékének munkaidővel való meghatározását úgy végzi el, hogy a vizsgálatból kitünik véleménye: a munkaidő determináló szerepe a neki látszólag ellentmondó viszonyokon is uralkodik. Nem válik általánossá Ricardo módszerében az ellentétes erőkből való kifejtés, mégis némely esetben, ösztönösen ugyan, de ennek segítségével születik meg a helyes válasz:

„A nyereség természetes fejlődési iránya, hogy csökken... Ezt a fejlődési irányt, mintegy a nyereség nehézkedési törvényét, szerencsére megismétlődő időközökben megakasztja a szükségleti cikkek termelésére szolgáló szerszámok tökéletesedése, valamint a mezőgazdasági tudományok terén elért felfedezések, amelyek a régebben szükséges munka egy részének megtakarítását teszik lehetővé és ez által leszállítják a munkás elsőrangú szükségleti cikkeinek az árát."[27]

Metafizikus módszere ellenére látja, hogy a törvény irányával szemben ellentétes erők hatnak, ezek módosítják a kiinduló irányt, s így a társadalmi valóság a kölcsönhatásban levő erők eredőjeként jelentkezik. Nagyon jelentős momentum ez Ricardo gondolkodásában, ha számba vesszük, hogy Smith-szel szembeni minden absztrakciós fölénye ellenére küszködik a lényeg és a látszat ellentmondásával. Ha a részletekben fel is csillan nála az *ellentmondásokon keresztül* utat törő törvény, a kapitalizmus új ellentmondásait, a válságokat külsődleges és véletlen erők okozatának, az ember szubjektív tévedéseinek tartotta. Az egyén az általános helyzet megértéséhez, szerinte, vak, ezért az emberek kereslet híján is a régi árukat termelik, és ez az ostobaságunk nagyon is régen tart. A válság réme fenyegeti a társadalmat, és Ricardo, megijedve az eléje táruló képtől, attól, hogy elve (az egyének izolált cselekedetei társadalmi harmóniát teremtenek) felborulni látszik, álmodozva Laplace utópiája felé tesz

[25] Idézi Marx a „Bér, ár, haszon" c. tanulmányában (Marx-Engels Vál. Műv. I. köt. Szikra, 1949.). 401. o.

[26] Ricardo levelek Maltushoz (id. kiad.). 23. o. VII. levél, 1811. VII. 17.

[27] Ricardo: A közgazdaság és az adózás alapelvei (id. kiad.). 84. o.

lépést: „Ha az ország tőkéjének elhelyezése valamely magasabbrendű lángész ellenőrzése alatt állna, akkor a kereskedelem bizonyára olyan élénk volna, mint bármikor, de . . ."[28] nem így van — a valóság nem engedelmeskedik a talajtalan álmodozásnak.

4. *Az angol közgazdaságtan törvényszemlélete és a marxizmus*

A XIX—XX. század társadalomtana egyre inkább elveti a klasszikus közgazdaságtan vonalát, és a feltárt törvényeket mint normákat fogja fel. A német történeti iskola (Hildebrand, Knies, Roscher) általános offenzívát indít a társadalom determinisztikus felfogása ellen. A klasszikus közgazdaságtan törvényeit egyszerű fikcióknak tartják, és ezen absztrakcionizmussal szemben a ténymegfigyelést hírdetik egyedül üdvözítő módszernek. Durkheim így ír a gazdaságról:

„Törvény itt tulajdonképpen nincs nagy számmal, amit pedig így szoktak nevezni, nem érdemli meg ezt az elnevezést, mert csak a cselekvésre vonatkozó maximák, kiforgatott gyakorlati parancsok."[29]

Az angol közgadaságtan törvényei — szerinte — inkább logikai levezetések, mint a társadalom valóságos kapcsolódási viszonyai.

Ezzel szemben a marxisták vonala Smith és Ricardo tanításának valóságos értékeire támaszkodott. A közgazdasági iskola kettős természetéből az alapvetőt, Smith és Ricardo tanításának leglényegesebb részét, az objektív determinista álláspontot tette magáévá. Marx és Engels azt kutatták, hogy a természetben meglévő determináltsághoz és törvényekhez hasonló hat-e a társadalomban. A Hobbes—Montesquieu—Smith—Ricardo—Marx—Engels vonal a társadalomvizsgálat „természet tudományos" módszerének diadalát jelentette. E gondolkodók tanításai állandó törekvést jelentenek abban az irányban, hogy megtalálják a társadalom sajátos természettörvényeit. Kezdetben a természeti és a társadalmi törvényeket még azonosnak tételezték fel, de a gondolkodás fejlődésével mindinkább felfedezik a társadalom speciális, belső determinánsait. Így a gondolkodás eljut „a természeti társadalom" felfogástól a társadalom természetéhez. Marx kétségtelenül a természettudományos felfogásból indul ki, de ezt az utat nem előlről kezdi, hanem csak az örökséget tökéletesíti — a tagadás tagadásának értelmében. Elődei, főleg Smith és Ricardo nézetei nélkül nem juthatott volna el a társadalomtudomány megteremtéséhez, a társadalmi törvények helyes, tudományos felfogásához. Történetszemléletének alapjává közgazdaságtani elemzését tette, amely a dialektikus materializmus elméletén és módszerén nyugodott. Tanítása egy teljes kerek elmélet, amelyben a természet, a társadalom és a gondolkodás egy egységes folyamat részeit képezik. Teljes elmélet, de nem örök elmélet a smith-i értelemben, ezért tagadnunk kell Rudolf Abraham megállapítását:

„Itt is csak akkor fogjuk Marxot jól megérteni, ha művét *hosszú szemlélettörténet részének, mégpedig befejező részének tekintjük.*"[30]

[28] Ricardo levelek Maltushoz (id. kiad.). LXXIII. levél, 1820. X. 10.
[29] E. Durkheim: A szociológia módszere (Franklin, 1917.). 38. o.
[30] Rudolf Abraham: A modern szocializmus elmélete (Népszava-könyvkereskedés, 1934.). 67. o.

Távolról sem ez a helyzet. Marx csak az alapok lerakását, a tudományos felfogás kiépítésének előkészítő szakaszát fejezte be, de a világnézet kidolgozását már a jövő feladatának tekintette.

A merkantilizmus még a látszatokból indul ki, a fiziokraták és Smith, majd Ricardo gondolkodásában keverednek a látszatok és a törvények, Marx „tisztán" a törvényeket tárja fel. Leszámol az angol klasszikus politikai gazdaságtan kettős természetével, mert Hegel nyomán megérti a lényeg és jelenség, a szükségszerű és véletlen dialektikus kapcsolatát. Világosan látja, hogy a kapitalista társadalom jelenségeit nem lehet közvetlenül a törvényekből levezetni, mint Ricardo szerette volna.[31]

Marx inkább Ricardo azon törekvését tette magáévá, hogy a rendszert értse meg, és nem a tények összeségét. Ebben az értelemben csak marxizmus volt képes a természetes rend elképzelését tovább fejleszteni és lényegét igazán megérteni. Ez a felfogás abból indul ki, hogy a társadalom a természet fejlődésének terméke, a kialakult emberre továbbra is szükségszerűen hatnak a biológia törvényei, de az emberek társult közössége elkülönül a természettől. Bár a társadalom a természeti feltételek alapján nyugszik, de a természethatása az elkülönült társadalom belső feltételein keresztül érvényesül. A természeti tárgyak egy része — a munkafolyamaton keresztül — társadalmi funkcióra tesz szert. Az emberek gazdasági viszonyai lesznek mozgató erőkké, ezekben jelentkezik a természeti feltétel hatása is. Egyre nagyobb szerephez jut a speciálisan társadalmi: az emberek egymáshoz való viszonya. Marx az embert nem örök, változatlan lényegnek fogja fel, hanem a kor emberének, szerinte az egyén a társadalmi viszonyok terméke, ezért nincsenek örök, változatlan lelki, erkölcsi, szellemi sajátosságai, indítékai. A történeti szemlélet alapján állva kimutatja, hogy a „homo oeconomicus" „természeti lényege" a kapitalista termelés viszonyainak következménye, produktuma. A termelési viszonyok törvényei pedig objektív determinánsok megjelenítői. Amikor Marx így ír — „Ha egy társadalom nyomára is jött *mozgása természettörvényének* . . . — természeti fejlődési szakaszokon nem ugorhat keresztül, sem parancsszóval el nem tüntetheti őket"[32] —, lényegében azt akarja kifejezni, hogy a társadalom fejlődésének megvan a maga objektív menete és a mozgását szükségszerűen meghatározó törvényei. A történelem az ő felfogásában nem szubjektív erők által irányított és célképzeteknek engedelmeskedő teleologikus folyamat, hangsúlyozva ezzel azt, hogy a természeti és a társadalmi törvények alapvető tartalma (objektívitásuk és ható szükségszerűségük) között nincs különbség. Marx helyesen fejtve ki a társadalom természetét, az angol közgazdaságtan természeti irányvonalát viszi győzelemre, leküzdve annak világnézeti és módszertani fogyatékosságait.

[31] Vö. Rozental: A dialektika kérdései Marx „A tőke" c. művében (oroszul, Moszkva, 1955.). 379. o.

[32] Marx: A tőke I. köt. (Id. kiad.) 12. o.

ИСТОЧНИКИ МАРКСИСТСКОГО ПОНЯТИЯ ОБЩЕСТВЕННОГО ЗАКОНА
(Взгляды английской классической экономики на законы)

Йожеф Балог

Автор задается целью раскрыть сущность предшествующих пониманию закона Марском теорий, т. е. указать в развитии социальной мысли ту тенденцию, которая была развита и поставлена на научную основу историческим материализмом. Исходя из того, какую роль играло в развитии маркисистских идей понимание закона Гегелом и естественными науками, автор приходит к рассмотрению основного фактора: английской классической экономики. Смит, Рикардо также как и Маркс были сторонниками естественно-научного подхода к исследованию общественных явлений.

Первый период раскрытия общественных законов обозначается выступлением Гоббса, Локка, Монтескьё, Кенэ и их современников. Они однако производят специально общественное непосредственно от природы. У Смита и Рикардо наблюдается уже дальший отрыв в направлении к опосредствованному природному. У них встречаются не только отдельные идеи на эту тему, а имеется цельная картина общества, основой которого является экономика, обусловленная объективными законами.

Подробный анализ понимания закона английской классической экономией освещает все обстоятельства, обусловившие возникновение научного понимания общественного закона в 19 веке. Значение Смита и Рикардо заключается в том, что они раскрыли объективные факторы, действующие в законах, а также первичность и необходимость действия этих факторов. Они раскрыли не только конкретные экономические законы, а в своих практических исследованиях они дали и общую концепцию о законах, которая изучена в настоящей статье.

Маркс и Энгельс, при помощи диалектико-материалистического метода, смогли не только развить естественно-научное исследование общественных явлений, но и революционным путем преобразовать их, так как они окончательно порвали с методом выведения из природных законов, осознав статистический характер общественных законов и исключив всякие нормативные и этические черты, присущие социологическим истолкованиям, начиная с древнего века до самого Маркса. Материалистическое понимание истории дало Марксу возможность заменить картину природного общества, созданную предшественниками, естественно-исторической картиной общества, сущность которой заключается в марксистском понимании общественных законов.

•

THE SOURCES OF THE MARXIAN CONCEPTION OF SOCIAL LAWS
(The legal view of English classical economics)

by *J. Balogh*

The study aims to reveal the theroetical bases of Marx's legal view, or more precisely, to trace that trend of the evolution of social thought which historical materialism advanced to a higher level and made scientific. The author first analyzes the role of the conception of law held by natural science and by Hegel in the development of Marxian ideology and from this he reaches the level of English classical economics which had a profound effect on it. In sociological research Smith, Ricardo, and Marx were equally adherents of the method of observation of natural science.

In disclosing social laws, the first stage is represented by Hobbes, Locke, Montesquieu, Qzesnay and their contemporaries, although it must be noted that they derived the particularly social phenomena directly from nature. In Smith and Ricardo there is a continual departure from the indirectly natural trend. They already have more than a few thoughts about this theme and elaborate a complete social picture based on an economy determined by objective laws.

The detailed analysis of the legal view of classical English economics clarifies for the reader all those factors which made it possible to bring about the scientific view of social law in the 19th century. The significance of Smith and Ricardo is that they revealed the objective factors taking effect in the laws, their primariness and necessary effect. They revealed not only concrete economic laws, but in their practical analyses also presented the general conception of law elaborated in this study.

With the method of dialectical materialism Marx and Engels are not only able to further the natural scientific method of the examintation of social phenomena, but also to radically transform them since they ultimately relinquish the method of deducing from the natural laws when recognizing the statistical character of social law and banishing every normative, ethical feature which characterized sociological interpretations from ancient times until Marx. The materialistic conception of history made it possible to replace the picture of natural society established previously by a natural historical picture of society, the essence of which may be expressed in the Marxian notion of social law.

Az induktív és a deduktív következtetések néhány problémája

SZIGETVÁRI SÁNDOR

Az induktív és a deduktív következtetések kapcsolatának, továbbá az absztrakttól a konkréthoz haladó gondolati mozgással való összefüggésének a vizsgálata a dialektikus logika tárgykörébe tartozik. E kérdések megtárgyalásának kiindulópontja a szóban forgó következtetések értelmezésének, továbbá tartalmi és terjedelmi oldalaiknak a megkülönböztetése. A dolgozatban a fő hangsúly az induktív és a deduktív következtetések értelmezésén lesz, s a többi probléma csak annyiban kap megvilágítást, amennyiben rájuk a terjedelmi és a tartalmi vonatkozások hatással vannak. A dolgozat írásakor nem tartottam igényt arra, hogy a megjelölt következtetések viszonyának alakulását szélesebb alapokon, más következtetésekkel való összefüggésében, a megismerés különböző fejlődési szakaszaiban vizsgáljam.

Az induktív és a deduktív következtetések értelmezése

Az induktív és a deduktív következtetéseket el kell határolni az induktív és a deduktív módszertől. A következtetés a valóság egyes elemeit, a módszer a változó, fejlődő realitást tükrözi vissza. A módszer magában foglalja a következtetéseket, tehát a módszer egy részét alkotják. Már Bacon induktív módszerében fontos helyet foglalnak el az induktív következtetések, de az előbbi több az utóbbiaknál. Descartes módszere sem azonos a deduktív következtetéssel, hanem ennél tágabb.

A megjelölt módszer-következtetés viszonyokat azonban a fenti különbség mellett, bizonyos azonosság is jellemzi, amely abban áll, hogy mindegyikük esetében az egyestől az általánoshoz, illetve az általánostól az egyeshez tartó gondolati mozgás zajlik le a valóságos viszonyoknak megfelelően.

Már a szokratészi indukció, amely nem a szűken vett induktív következtetés logikai elmélete, az egyestől az általánoshoz való gondolati haladást jelenti. De nem az oksági törvényszerű kapcsolatok megállapításának a módszere, mint például a baconi vagy a Mill-féle indukció, hanem az etikai fogalmak meghatározásáé.

Arisztotelész az indukciót három munkájában vizsgálta:

1. az *Első Analitikában* az apodiktikus szillogizmus formájában, a szillogizmus első figurája általános premisszájának bizonyítását illetően;
2. a *Topikában* a dialektikus következtetés formájában;
3. a *Második Analitikában*, mint az általános megismerésének módszerét.

A fenti formákban közös, hogy a megismerés az egyestől eljut az általánoshoz.

Arisztotelésztől származik az induktív és a deduktív következtetések szembeállítása, amely a következő megállapításban is megtalálható: „. . . bizonyos szempontból az indukció a szillogizmus ellentéte. Ugyanis emez a középfogalmon keresztül bizonyítja a főfogalmat az alfogalomra vonatkozóan, amaz viszont az alfogalmon keresztül a főfogalmat a középfogalomra vonatkozóan."[1]

Ez a szembeállítás nem azt jelenti, hogy a deduktív következtetés szillogisztikus formát ölt magára, az induktív következtetés pedig nem, hiszen Arisztotelész szerint mindkettő szillogizmus, hanem arra utal, hogy mit mire vonatkozóan s min keresztül bizonyítunk, s ebben az esetben az egyestől az általánoshoz, illetve az általánostól az egyeshez való gondolati mozgás ellentétbe állítása a fontos.

Helytelen az induktív következtetéseket teljes egészükben a nem-szillogisztikus következtetések közé sorolni, amint ezt, például, Aszmusz teszi.[2] A teljes induktív következtetésen kívül ugyanis a tudományos induktív következtetés is ölthet magára — részben — szillogisztikus formát. Továbbá, a deduktív következtetéseket és a szillogizmust sem lehet teljes egészében azonosítani, ahogy ezt egyes logikusok vélik. M. Sz. Sztrogovics a szillogizmust mint közvetett deduktív következtetést határozza meg.[3] A teljes induktív következtetést deduktív következtetésnek fogja fel, mivel alapja a szillogizmus axiómájának megfordított változata („amit az adott osztály minden egyes tárgyáról állíthatunk, azt állíthatjuk az egész osztályról"). A fenti álláspontból az következik, hogy minden szillogizmus egyben deduktív következtetés is. A teljes induktív következtetés valóban lehet szillogizmus, de olyan, amelyben a gondolkodás az egyestől az általánoshoz halad, s ezért az indukció. Szillogizmus lehet induktív következtetés is, például:

A Föld gömb alakú. A Merkúr gömb alakú. A Mars gömb alakú. A Vénusz gömb alakú stb.
A felsorolt bolygók naprendszerünk bolygói.
Tehát naprendszerünkben minden bolygó gömb alakú.

A tudományos induktív következtetést az egyestől az általánoshoz történő gondolati mozgás jellemzi, amelyhez hozzátartozik a szillogisztikus forma is. Például, egyedi esetekben tapasztaljuk, hogy a fémek melegítésre kitágulnak. A továbbiakban, kutatva, hogy mi okozza ezt, megállapíthatjuk, hogy

a molekulák kapcsolódásának meggyengülése létrehozza a fémtestek terjedelmének növekedését.
A fémtestek melegítése előidézi a molekulák kapcsolódásának a meggyengülését.
Tehát a fémtestek melegítésre kiterjednek.

A tudományos induktív következtetés, mint a fenti példából is kiderül, bizonyos szakaszában igényli a szillogisztikus formát, amely szervesen hozzá tartozik. A fenti következtetést fel lehet bontani egyszerű felsoroláson alapuló

[1] Arisztotelész: Első Analitika II. 23. 68. b. 32., Organon I., Akadémiai Kiadó, 1961.
[2] Б. Ф. Асмус: Логика. Государственное издательство политической литературы. 1947. 240 стр.
[3] М. С. Строговин: Логика. Государственное издательство политической литературы. 1949. 220 стр.

indukcióra és szillogizmusra, amelyek azonban egységet alkotnak. A tudományos indukciónak a nemszillogisztikus következések közé sorolása indokolatlan, s csupán akkor lenne problémamentes, ha benne a szillogisztikus forma semmilyen szerepet nem töltene be.

Az induktív és a deduktív következtetések, valamint a szillogizmus viszonyának problémájával kapcsolatosan megjegyezhetjük, hogy mind az egyestől az általánoshoz, mind az általánostól az egyeshez történő következtetés szillogisztikus formát ölthet magára. Maga a szillogisztikus forma is az egyes és az általános egyidejű összefüggésén alapul. Ahol ez az összefüggés hiányzik, ott szillogizmus sem lehetséges. Például, a viszonyok alapján történő következtetésekben — mint pl. $A > B$, $B > C$, tehát $A > C$ esetében — egyes dolgok viszonyáról egyes dolgok viszonyára következtetünk. Tekintve, hogy itt hiányzik az egyes és az általános viszonya, szillogizmust sem kapunk. Ha azonban e viszonyok axiómáját is figyelembe vesszük, s ily módon gondolatilag reprodukáljuk az egyes és az általános kapcsolatát, akkor szillogisztikus formát kapunk. Például: „ha egy mennyiség nagyobb a másiknál, a másik pedig nagyobb a harmadiknál, akkor az első is nagyobb a harmadiknál. E tételnek alárendelhetjük az $A > B$, $B > C$, egyedi előfordulást, s ily módon — mind az általánost, mind az egyest kifejező premisszák ismeretében — levonhatjuk a zárótételt, tehát $A > C$, amely most már a szillogizmus zárótétele.

Tekintve, hogy mind az induktív, mind a deduktív következtetések, mind pedig a szillogizmus is az egyes-általános objektív viszonyán alapulnak, nem zárják ki egymást. A szillogizmus egyaránt lehet induktív vagy deduktív. Az induktív következtetésnek lehet szillogisztikus formája (teljes indukció, amennyiben a kiegészítő ismeretet is tartalmazza), s meg lehet a nélkül is (pl. teljes felsoroláson alapuló induktív következtetés). A deduktív következtetésekhez hozzá tartozik a szillogisztikus forma, amely csupán abban az esetben hiányzik, ha valamilyen premisszát figyelmen kívül hagytunk, de ezeket a következtetéseket is vissza lehet vezetni szillogizmusra.

A fentiek figyelembevétele alapján megállapítjuk, hogy az induktív és a deduktív következtetések szembeállítása nem helyettesíthető a szillogisztikus és a nem szillogisztikus következtetések szembeállításával.

Az induktív és a deduktív következtetéseknek mint az egyestől az általánoshoz, illetve az általánostól az egyeshez történő mozgásnak a szembeállítása — amint ezt a logika története bizonyítja — meggyökeresedett. Az indukció és a dedukció a fenti értelemben szerepel Baconnál, Kantnál, Hegelnél, valamint így fogta fel Mill, Jevons, Sigwart, Überweg, de mai szerzőknél is találunk hasonló meghatározásokat.[4]

A fenti felfogás mellett találunk olyant is, amely az induktív és a deduktív következtetések közé sorolja a részről az egészre, valamint az egészről a részre való haladást a gondolkodás folyamatában.

Pauler Ákos szerint az indukció: „ . . . egyes esetekből kiindulva arra az átfogó egészre következtet, melynek az egyes eset is része".[5] Nála az indukció a hagyományos értelmezésében csupán az indukció egyik fajtája. Ugyanakkor „ . . . a dedukció az egészről a részre következtetés . . ."[6]

[4] Georg Klaus: Einführung in die Formale Logik. Berlin, 1959.
M. M. Розентал: Принципы диалектической логики. Соцекгиз, 1960.
[5] Pauler Ákos: Logika. Bp. 1925. 187. o.
[6] Uo. 204. o.

Fogarasi Béla a szillogizmus axiómáját úgy értelmezi, hogy az „... a valóságban fennálló tényleges viszonyokat fejez ki — nevezetesen az egész és a rész viszonyát".[7]

Engels annak idején felhívta a figyelmet, hogy nem lehet minden logikai következtetést az indukcióra és a dedukcióra redukálni, mert ebben az esetben e nevek alatt egészen más következtetési formák szerepelnének, s ez az eljárás elvezetne a következtetési formák egész gazdagságának megszüntetéséhez.[8]

Az egyes és az általános objektív viszonya más, mint a rész és az egész objektív kapcsolata, tehát az előbbin alapuló következtetési formát nem lehet azonosítani az utóbbira épülővel.

Az induktív és a deduktív következtetések az objektív valóság meghatározott viszonyán, nevezetesen az egyes és az általános kapcsolatán alapulnak. E kategóriáknál megkülönböztethető egymástól egyrészt a terjedelmi, a mennyiségi, másrészt a tartalmi, a minőségi oldal. Az egyes terjedelmi vonatkozása a mennyiségileg egy különálló tárgy, jelenség, folyamat, a tartalmi, minőségi oldala a tulajdonságok konkrét, egyedül a meghatározott dologra jellemző kapcsolata.

Az általános terjedelmi oldala mindazon tárgyak összessége, amelyek a közös, lényeges tulajdonságokkal rendelkeznek, a tartalmi oldalát pedig maguk az említett tulajdonságok alkotják, amelyek a törvény, a lényeg, a szükségszerűség formájában léteznek. A megjelölt oldalak az induktív és a deduktív következtetésekben is tükröződnek.

Arisztotelész logikai munkáiban egyaránt megtalálhatjuk a terjedelmi és a tartalmi felfogást. A szillogizmus problémáinak vizsgálatakor, például, a terminusokat a terjedelmi felfogás alapján határozza meg: „Középsőnek (középfogalomnak) azt nevezem, amelyik maga másban van, és ugyanakkor benne más van; ez már helyzeténél fogva is középső; szélsőkön (szélső fogalmakon) meg azt értem, amelyik maga másban van, valamint azt, amelyikben más van."[9] Megtaláljuk a tartalmi értelmezést is, amelyben már nem arról van szó, hogy az egyik terminus a másikat tartalmazza, hanem arról, hogy valamilyen tulajdonság valamire vonatkozik. Arisztotelész az *Első Analitikában* több helyen használja mind a „vonatkozik" kifejezést, amely tartalmi (intenzív) értelmezés, mind pedig a „másban van" megjelölést, amely terjedelmi (extenzív) felfogást jelent.[10]

A terjedelmi és a tartalmi oldal megkülönböztetésének fontos szerepe van az induktív és a deduktív következtetések kapcsolatának helyes felfogásában s a szillogizmus megismerő értékének megértésében.

A későbbi logikusoknál azonban hol az egyik, hol a másik oldal kap nagyobb hangsúlyt, a dialektikus logika megjelenéséig rendszerint a terjedelmi felfogás uralkodik.

Ismeretes pl., hogy a szillogizmussal szemben milyen éles kritikát gyakorolt Sextus Empiricus, milyen nihilista álláspontra helyezkedett John Stuart Mill és hogy miként ismételték meg az utóbbinak érvelését mai követői, a neopozitivisták. Russel, például, az általánosítást, amely a szillogizmus felső tételét nyújtja, értéktelennek minősíti; szerinte ugyanis az igazság az álta-

[7] Fogarasi Béla: Logika IV. kiad. Akadémiai Kiadó, 1958. 240. o.
[8] Engels: A természet dialektikája. Szikra, 1952. 236. o.
[9] Aristotelész: id. mű I. 4. 25 b. 35.
[10] А. С. Ахманов: Логическое учение Арустотеля. 1960. 189 стр.

lánosításokra nem alkalmazható úgy, mint az elemi tételekre. Russel az általánost egyoldalúan terjedelmileg értelmezi. Nála a „minden ember halandó" tétel nem törvényt, tehát az általános minőségi oldalát, hanem csak az elemi tételek összegét jelenti, tehát azt, hogy „Jancsi halandó" + „Sanyi halandó" + „Pista halandó" és így tovább. Minthogy az általánosítás példáinak száma korlátlan, lehetetlen megállapítani az igaz voltát. M. Cornforth rámutat, hogy Russel a „minden ember halandó" tételt „minden x esetében, ha x ember, akkor x halandó" alakúra változtatta, így érzékeltetve, hogy a fenti tétel csupán egyes konkrét személyekre vonatkozik.[11]

A fentiekből következik, hogy az egyoldalú terjedelmi értelmezés, végső soron, a tudományok által feltárt törvények kétségbevonásához vezet el.

Ugyanakkor a dedukció Russellnél nem az új igazság feltárásának az eszköze, hisz a zárótételben csupán az az ismeret lehet, amely már az előzményekben is megvolt. Russell, lényegében, Mill érveit ismételte meg, aki az általánost szintén terjedelmileg értelmezte, s az általános ítéletet mint az egyes kijelentések összességét fogta fel, s ilyen alapokon nihilista álláspontra helyezkedett a szillogizmussal szemben.

P. Sz. Popov szovjet logikus felhívja a figyelmet arra, hogy a logikatörténészek közül eddig még senki sem vette észre, hogy Mill „A deduktív és az induktív logika rendszere" c. műve II. könyvének második és harmadik fejezete között a szillogizmus értelmezésében nyilvánvaló szakadás van. A harmadik fejezetben találhatjuk meg a terjedelmi felfogást, pedig a második fejezetben Mill tiltakozik ellene, amikor javasolja a dictum de omni et de nullo felcserélését „a tárgy jegyének a jegye a tárgy jegye" axiómájával.[12]

Popov ezzel kapcsolatban megállapítja: hogy a szillogizmusban — mivel benne az előzmények nem terjedelmi, hanem tartalmi jellegűek — nem lehet tovább haszontalan játékot látni.[13]

Az eddig elmondottakból látható, hogy az egyoldalú terjedelmi felfogás mellett létezik a tartalmi, a minőségi szempont is, amely az előbbinél tovább mutat.

Ha ugyanis az indukció zárótételét, illetve a szillogizmus nagy premisszáját csupán az egyedek összességéről ismeretet nyújtó ítéletnek fogjuk fel, nem pedig a lényeges szükségszerű összefüggések kifejezőjének, akkor a deduktív következtetések során új ismeretekhez nem juthatunk. Ha valamilyen általános tételnek csupán az az értelme, hogy a terjedelmét alkotó összes egyesekről valamilyen jegyet egyenként megállapítottunk, akkor a zárótételben kifejezett ismeret már tényleg benne volt az előzményekben, s valóban fennáll a petitio principi. Például: Minden ember halandó. Szokratész ember. Tehát Szokatész halandó.

Ha azonban az általános tételnek az az értelme, hogy benne valamilyen szükségszerű összefüggésről szóló igazság van, akkor új ismerethez jutunk el. Pl. ha a szükségszerű összefüggések ismeretében tudjuk, hogy a fémek vezetik az elektromosságot, akkor az eddig még ismeretlen s a jövőben esetleg felfedezésre kerülő fémfajtákról is tudni fogjuk, hogy rendelkeznek az említett tulajdonsággal, anélkül, hogy ezt előzőleg tapasztalnánk.

Az általános minőségi oldalának figyelembevételével az induktív következtetés során új igazsághoz jutunk el, mert többet tudunk a tapasztalt egyes

[11] Maurice Cornforth: Tudomány az idealizmus ellen. Szikra, 1949. 143—144. o.
[12] П. С. Попов: История логики нового времени. Мозква, 1960. 292 стр.
[13] Uo. 204. o.

esetekről szóló egyedi ismeretnél, tekintve, hogy a lényeget, a törvényt, a szükségszerű kapcsolatot tárjuk fel; de újat kapunk a deduktív következtetés során is, mert a törvény, a szükségszerűség, a lényeg ismeretét eddig még nem tapasztalt egyes esetre kiterjesztjük.

A tárgyalt következtetések terjedelmi és minőségi oldalainak megkülönböztetése segít a helyes viszonyuk, a dialektikus kapcsolatuk megértésében.

2. *Az induktív és a deduktív következtetések értelmezésének hatása összefüggésükre*

A Marx előtti filozófiai iskolák a megismerés folyamatában vagy az induktív vagy a deduktív következtetés jelentőségét hangsúlyozták egyoldaoldalúan.

Az objektív idealisták egyoldalúan a deduktív következtetések fontosságát emleték ki. Arisztotelész, például, az indukció segítségével nyert tételeket csupán akkor tekintette igaznak, ha az általános alapelvekből (logikai és matematikai axiómákból, dedukciók útján nyert igazságokból) is levezethetők.

Kant a különöstől az általánoshoz tartó következtetést szubjektív jelentőségűnek tartja, amely csupán empirikus általánost nyújt, igazi általánost nem képes adni, mert ennek forrása a „tiszta ész"; s — szerinte — az indukció csekély megismerő jelentőséggel rendelkezik. Sz. I. Popov Kantról és a kantiánizmusról írt munkájában a fentiekre rámutat, de megállapításait azzal is ki kell egészíteni, hogy a vizsgált következtetések elszakítására nem csupán a kanti iskolák szolgálnak jellemző példával.[14] Molnár Erik mutat rá arra, hogy pl. Hegelnél az indukció és a dedukció elválaszthatatlan egységet alkot ugyan, de úgy, hogy a dedukció az uralkodó mozzanat. Hegel az induktív módszer segítségével állapította meg a történelmi fejlődés törvényeit, de az abszolút eszme alapvető mozgásából a deduktív módszer segítségével vezette le őket.[15]

Nem lehet viszont egyetérteni P. V. Kopnyin álláspontjával. Ő Hegelnél abban látja az induktív következtetés lebecsülését, hogy *A logika tudományában* a deduktív szükségszerű következtetést tartja a következtetés legmagasabb rendű típusának, továbbá abban, hogy Hegel szerint a dedukció alacsonyabb formái, a létezési és az egyetemes következtetések megelőzik az indukciót.[16]

Hegel — véleményem szerint —, amikor megkülönbözteti a létezési, a reflexiós és a szükségszerűségi következtetéseket, akkor kifejezésre juttatja, hogy az általános (törvény, lényeg, szükségszerűség) elérése a következtetésekben fejlődési folyamat eredménye. Az első fokon, ahol csupán létezési ítéletekkel és ezeknek megfelelő következtetésekkel rendelkezünk, még nem beszélhetünk az általános ismeretéről. Ezen a fokon csupán legfeljebb olyan következtetéseket végezhetünk, mint: ez a rózsa piros — a piros szín — tehát ennek a rózsának színe van. Tekintve, hogy az általánost ezen a fokon nem ismerjük, a következtetések között nem tehetünk megkülönböztetést induktív vagy deduktív jellegük szerint. Az előbbiekből következik, hogy a „deduktív következtetések magasabb formái" csupán az igazi általános megjelenítésével jutnak szerephez. Továbbá, Kopnyin figyelmen kívül hagyja, hogy bizonyos

[14] С. И. Попов: Кант и кантианство. Москва, 1960. 175 стр.

[15] Molnár Erik: Dialektikus materializmus és társadalomtudomány. Kossuth, 1962. 393. o.

[16] P. V. Kopnyin: A gondolkodási formák dialektikája Hegel filozófiájában. Voproszi Filoszofii, 1954. 4. sz.

esetekben a deduktív következtetés a megismerésben ténylegesen megelőzheti az induktívat, s azt is, hogy ebből a tényből még nem lehet az utóbbi jelentőségét lebecsülni. Pl., ha valaki először tapasztal valamilyen egyedi tárgyat, már sok mindent tudni fog róla, mert a korábbi ismereteit alkotó általános tételeket dedukálhatja rá. Új földrészek, kémiai elemek, csillagok stb. felfedezésekor deduktív következtetés előzi meg az induktív utat, a megismerő ember kénytelen a már meglevő általános tételeket alkalmazni az ismeretlen egyedi tényekre. Ez az ismeret azonban elvont, absztrakt, az első megpillantott kengurúról a felfedezők megállapíthatták, hogy az állat, de konkrét ismereteket az egyes kengurúk vizsgálata alapján nyert általános tétel megállapítása után kaptak.

Az induktív és a deduktív következtetések kapcsolatát nem csupán a deduktív, hanem az induktív oldal túlbecsülésével is tagadni lehet, mint erről Bacon, Whewel, Mill elméletei is tanúskodnak, noha az utóbbi kettő és az első között nagyon lényeges különbségek vannak. A jelenkori idealisták sem értik meg az egyes és az általános összefüggését, és ennek a következménye az indukció és a dedukció egymástól való elszakítása. Például Russelnél az egyes általános kapcsolatának helytelen felfogása azt eredményezi, hogy a tapasztalati, induktív ismeret olyan általános elvekre — vagy ahogy ő nevezi, „posztulátumokra" — támaszkodik, amelyek nem a tapasztalatból származnak.

Az induktív és a deduktív következtetések helyes viszonyát csak az egyes-általános dialektius kapcsolatának tudatosítása után lehetett megérteni, csak annak az osztálynak az álláspontjára helyezkedve, amelynek különös érdeke nem ideiglenesen, hanem véglegesen esik egybe a társadalom általános érdekeivel. Szükség volt természetesen, a természet- és a társadalomtudományok azon eredményeire is, amelyek az egyes-általános dialektikus kapcsolatának filozófiai általánosítását lehetővé tették.

Ezek a feltételek a marxizmus klasszikusainál találkoztak. Engels megállapítja, hogy az „Indukció és dedukció ugyanolyan szükségszerűen összetartoznak, mint szintézis és analízis. Ahelyett, hogy egyiket a másik rovására egyoldalúan égig magasztalják, arra kell törekednünk, hogy mindegyiket a maga helyén alkalmazzuk, s ez csak akkor lehetséges, ha figyelembe vesszük összetartozásukat, azt, hogy kölcsönösen kiegészítik egymást."[17] Marx és Lenin is egyaránt mesterien alkalmazták és szemléltették műveikben az induktív és a deduktív következtetések helyes viszonyát, azt, hogy valamilyen lényegesen új tétel megállapításához okvetlenül szükséges a deduktív következtetéseket induktív következtetésekkel összekapcsolni.

A tárgyalt következtetéseknek a régi logikai irodalomban is ismert viszonya az, amikor az indukció eredménye a dedukció kiindulópontja. Arisztotelésznél jelentkezik már ez a kapcsolat, amikor úgy véli, hogy a szillogizmus általános tételét teljes indukcióval lehet bizonyítani. Sőt, az indukció olyan túlbecsülője mint Whewel is elismerte, hogy a szóban forgó következtetések kapcsolódnak egymáshoz. A fenti viszony nem az egyetlen, nem meríti ki az indukció és a dedukció kapcsolatának sokféleségét. A továbbiakban azonban csupán ezt a kapcsolatot vizsgáljuk az induktív és a deduktív következtetések terjedelmi és tartalmi értelmezésének tükrében. Megvizsgáljuk, hogyan módosul a tárgyalt következtetések kapcsolata attól függően, hogy a terjedelmi vagy a tartalmi oldal kap-e nagyobb hangsúlyt benne.

[17] Engels: id. mű 238. o.

Az az álláspont, amely a tárgyalt következtetések viszonyát az általános terjedelmi felfogása alapján határozza meg, a megismerés egy bizonyos szakaszában jogosult lehet, bizonyos körülmények között azonban a további ismeretszerzésnek akadályává válhat.

Arisztotelész az indukciót következtetés formájában — a szillogizmus első figurája nagy premisszájának bizonyításával kapcsolatosan — az *Első Analitika* II. könyvének 23. fejezetében tárgyalja. Ismeretes, hogy itt a teljes indukciót vizsgálja, amelynek eredménye a bizonyító szillogizmus felső tételét adja. A megjelölt helyen olvasva, a következő példát szerkesztjük meg:

Minden ember, ló, öszvér stb. hosszú életű.
Minden epétlen élőlény ember, ló, öszvér stb.
Minden epétlen élőlény hosszú életű.

Mint látjuk, Arisztotelész a példában nem az igazi általánost ragadja meg, s ezért a zárótétel csupán egy vélt, pusztán közös tulajdonságot tükröz. A hangsúly az általánosnak nem a tartalmi oldalán van, hisz a hosszúéletűségnek nem az igazi okát tárja fel, hanem a terjedelmi oldalát, az egyedek bizonyos összességét.

A fenti zárótétel a bizonyító erejű szillogizmus felső tételét alkotja:

Minden epétlen élőlény hosszú életű.
Minden ember, ló, öszvér stb. epétlen élőlény.
Minden ember, ló, öszvér stb. hosszú életű.

Az azonban, hogy a teljes indukció zárótétele az általánost elsősorban terjedelmi felfogásban tartalmazza, azzal az eredménnyel jár, hogy a deduktív következtetésben a felső tétel analitikus ítéletté változik, aminek következtében a zárótételben már semmi új nem jelentkezhet. A teljes indukció zárótétele — „Minden epétlen élőlény hosszú életű" — ugyanis előzményként feltételezi azt az ismeretet, amelyet a deduktív következtetés zárótételében nyerünk, hogy ti. „Minden ember, ló, öszvér stb. hosszú életű." Meg kell jegyeznünk, hogy Arisztotelésznél az induktív és a deduktív következtetéseknek olyan kapcsolódása is megtalálható, amelyet az általános tartalmi oldala közvetít.

A teljes indukciónál többször kapcsolódik deduktív következtetéssel a nem teljes indukció. Ez azonban, ha az utóbbiban a terjedelmi oldal a hangsúlyos a tartalmival szemben, ugyancsak petitio principihez vezet el. Hegel ezért jogosan mondhatja: „Ebben a kedvelt tökéletes következtetésben:

Minden ember halandó,
Cajus ember
Tehát Cajus halandó,

a főtétel csak azért és annyiban helyes, mert a zárótétel helyes; ha Cajus véletlenül nem volna halandó, a főtétel nem volna helyes. Annak a tételnek, amelynek zárótételnek kellene lennie, már közvetlenül magában helyesnek kell lennie, mert különben a főtétel nem foglalhatná magában valamennyi egyedet."[18]

[18] Hegel: A logika tudománya II. rész. Akadémiai Kiadó, 1957. 291. o.

Hegel ugyanakkor arra is rámutat, hogy a fenti példában a középfogalomnak azt a meghatározottságát, hogy „*minden* ; ezt a főtételben *közvetlenül* illeti meg az állítmány, amelyet összekapcsolunk az alannyal. *De minden annyi mint minden egyedi*..." (Kiemelés tőlem — Sz. S."[19])

Így kiderül, hogy a főtételben a hangsúly a „minden egyedin" van, tehát az általánosnak a terjedelmi értelmezésén, nem pedig az egyesekben levő lényegen, azaz szükségszerű kapcsolaton. Amennyiben az indukció eredménye és a szillogizmus felső tétele csupán a minden egyediről való valamilyen ismeretet tartalmazza, úgy a deduktív következtetésben semmiféle új eredményhez nem juthatunk el.

Figyelemre méltó, hogy a fenti idézet Hegelnél a reflexiós következtetések szakaszában található. Ennek a ténynek bizonyos jelentősége van, amiből arra következtethetünk, hogy a terjedelmi felfogás a megismerésben szükségszerűen jelentkezik. Ismeretes, hogy Hegel a reflexiós ítéletek között sorolja fel ezeknek terjedelmük, mennyiségük szerinti csoportosítását. A létezési ítéletekhez képest, amelyekben valamilyen egyedi tárgy valamilyen tulajdonsága fejeződik ki (ez a rózsa piros), a reflexiós szakasz előbbre visz, mert már azt is tudjuk, hogy az előző fokon jelentkező tulajdonság terjedelmileg „egy", „néhány" vagy „minden" tárgyat illet-e meg. Véleményem szerint az induktív és a deduktív következtetéseknek az általános terjedelmi oldala által történő közvetítése a megismerés bizonyos szakaszában szükséges. E közvetítés abszolutizálása azonban, végső soron, az induktív és a deduktív következtetések kapcsolatának tagadásához vezet. Ezzel a jelenséggel találkozunk Mill elméletében akkor, amikor a szillogizmus felső tételét a szám szerint összes eseteket tartalmazó ítéletként fogja fel. Egyúttal azonban ezt az általános ítéletet értéktelennek tartja a megismerés szempontjából: „Minden következtetés részlegesről halad részlegesre. Az általános ítéletek pusztán összefoglalásai az ilyen megtett következtetéseknek, s rövid mód arra, hogy több ilyet is lehessen alkotni."[20] Továbbá: „Föl nem bírom fogni, miért ne lehetne egyik helyről a másikra anélkül eljutni, hogy fölkapaszkodjunk egy helyre s túl megint leereszkedjünk."[21]

A fentiekből az derül ki, hogy Mill — az általánost csupán terjedelmileg értelmezve — tagadja az univerzális ítéletek szerepét a megismerésben. Ily módon hiányzik az egyestől az általánoshoz, valamint az általánostól az egyeshez történő mozgás, s ennek következtében a megismerés folyamatában az induktív és a deduktív következtetések nem kapcsolódhatnak igazán egymáshoz. A fentiek alapján megállapíthatjuk, hogy a tárgyalt következtetések viszonyát tagadó nézetek igazolást kapnak az általános egyoldalú, terjedelmi értelmezésében.

Ugyanakkor azt is megállapíthatjuk, hogy az egyoldalú terjedelmi felfogást tartalmazó általános ítélet a szillogizmusban kizárólagosan analitikus. Mill az elmélete kifejtésekor abból a feltételezésből indul ki, hogy az analitikus és a szintétikus ítéletek egymást kölcsönösen kizárják. A szillogizmust azon az alapon bírálta, hogy a felső tételét tisztán analitikus ítéletnek tartja. Ismeretes, hogy ugyanakkor saját következtetéselméletét az egyoldalú szintétikus ítéletekre alapozta.

[19] Uo.
[20] John Stuart Mill: A deductív és inductív logika rendszere, második könyv 286. o.
[21] Uo. 27 7. o.

Az analitikus és a szintetikus mozzanatok elszakítása mélyen dialektikaellenes gondolkodásra utal. Lenin az analitikus és szintetikus mozzanatok dialektikus értelmezése egységét fontosnak tartotta, s a *Filozófiai füzetekben* Hegel következő szavait hangsúlyozza: „Az *ítéletnek* ezt a mind szintetikus, mind analitikus mozzanatát, amely (mozzanat) által a kezdeti általános [általános fogalom] belőle magából meghatározódik, mint a maga másikja, dialektikus mozzanatnak kell nevezni." A margón ugyanott a következő lenini megjegyzést találjuk: „A **dialektika** egyik meghatározása."[22] S hogy ezt Lenin mennyire komolyan gondolta, arról az is tanuskodik, hogy a dialektika elemei között felsorolta az analízis és a szintézis egyesítését is.[23]

Az analitikus és a szintetikus ítéletek egységének megértése nélkülözhetetlen a megismerő gondolkodásban szereplő induktív és deduktív következtetések helyes viszonyának felfogásához. Az egyoldalú terjedelmi felfogást magukon viselő következtetések gyengéit fel kell tárni, hogy meghaladjuk őket. Az általános mennyiségi vonatkozását előnyben részesítő szemléletet fel kell cserélni a tartalmi oldalra hangsúlyt helyező nézettel, valamint az induktív következtetés kizárólagosan analitikus jellegű zárótételét, azaz a szillogizmus felső tételét olyan ítélettel, amely az analitikus és a szintetikus mozzanatokat elválaszthatatlan egységben egyesíti. A megismerés előrehaladását az olyan induktív és deduktív következtetések biztosítják, amelyekben az általános tartalmi oldala közvetít, olyan ítéleten keresztül, amely egyaránt analitikus és szintetikus.

A következtetésekben, az egyestől az általánoshoz való haladás folyamán, a törvény, a lényeg, a szükségszerűség feltárására kell törekedni, mert ezek alkotják az általános tartalmi oldalát. A „minden ember halandó" ítéletben a hangsúly lehet az általános tartalmi oldalán — amennyiben az a szükségszerű fiziológiai összefüggések ismeretén alapul —, ahol a figyelem arra irányul, hogy bizonyos tulajdonság milyen feltételek között jön létre. A terjedelmi értelmezés csupán olyan ismertetőjegyet ragad meg, amely a pusztán közöset fejezi ki, pl. „minden hattyú fehér". De a „minden ember halandó" tétel is mindaddig csupán a pusztán közöset jelentette a szubjektum számára, amíg fel nem tárták a halandóság okát: az életfolyamatok és összerendezettségük megszűnését.

Azok az ítéletek, amelyek az általános tartalmi oldalát fejezik ki, azt jelentik, hogy valamilyen tulajdonság — pl. a halandóság, elektromosság vezetése stb. — milyen feltételek között jön létre. Az ilyen ítéletekben a hangsúly elsősorban az általános tartalmi oldalán van, és másodsorban jelentkezik bennük az általános terjedelmi oldaláról bizonyos elvont ismeret, amely azt fejezi ki, hogy a megjelölt tulajdonságok mindazokban az esetekben léteznek, amikor a létezésükhöz a szükséges feltételek megvannak. Az induktív következtetések zárótételében ily módon az általános terjedelmi oldala másodlagossá válik, ami abban nyilvánul meg, hogy ez meghatározatlan, ugyanis konkrétan még nem ismerjük az összes eseteket, mint ahogyan ezt az egyoldalú felfogás képviselői feltételezik. Pl. amikor megállapítjuk, hogy minden fém vezeti az elektromosságot — tekintve, hogy ezt a szabad elektronok létezése előidézi —, akkor elsősorban az általános tartalmi oldalát illetően nyertünk ismeretet, s csak másodsorban a terjedelemre vonatkozóan elvont, meghatározatlan tudást. Ez az elvont, meghatározatlan terjedelem a még eddig nem tapasztalt fémek

[22] Lenin Művei 38. Kossuth, 1961. 205. o.
[23] Uo. 206. o.

megismerése után deduktív következtetések hosszú során válik konkréttá, meghatározottá. Másik példa: a kémiai elemekre vonatkozó általános tulajdonság az, hogy kémiai változások következtében nem bomlanak szét egyszerűbb anyagokra, ismeretes volt akkor is, amikor még csak kilencvenkét elemet tartottak nyilván. Ez a kilencvenkét elem az általános konkrét, meghatározott terjedelmét alkotta, s a meghatározatlan, elvont terjedelemhez tartoztak mindazok az elemek, amelyeket akkor még nem ismertek. Ma már százegynéhány elem nevét tudjuk felsorolni, ily módon a konkrét, meghatározott terjedelem megnövekedett, s a megismerésnek egy olyan mozgása ment végbe, amely az általános terjedelmi oldalának elvont ismeretét, a konkrét tudás útján, előbbre vitte. Megállapíthatjuk tehát, hogy a következtetésekben az általános terjedelmi oldala egy konkrét, meghatározott és egy absztrakt, meghatározatlan résszel rendelkezik. Az előbbihez az ismert esetek, az utóbbihoz pedig a még nem tapasztalt egyedek tartoznak, amelyekre a deduktív következtetésekben kiterjesztjük, alkalmazzuk a törvényt, a lényeget, a szükségszerű kapcsolatokat tartalmazó ítéleteket. A fentiek alapján az induktív és a deduktív következtetések kapcsolata is jelenti, hogy az indukció — tekintettel arra, hogy meghatározatlan, elvont terjedelmet is nyújt — a dedukció részére nyújt megismerő lehetőséget. Ha az induktív következtetés zárótétele konkrétan tartalmazná azokat az eseteket, amelyekre kiterjesztettük a csupán néhány egyes vizsgálata alapján nyert általános tulajdonságot, akkor deduktív következtetéseket végezni valóban haszontalan játék lenne. A deduktív következtetéseknek azonban fontos szerepük van az új igazság elérésében. Az indukció zárótétele, tekintve, hogy egy elvont terjedelmet is tartalmaz, nem biztosítja feltétlenül a tévedés elkerülését, amennyiben a megismerő egy eddig ismeretlen esettel találkozik. A tévedés elkerülése érdekében szükség van deduktív következtetésekre, amelyeknek zárótétele új ismeretet ad annak az egyesnek a vonatkozásában, amelyre a nagy premisszát kiterjesztették. Ugyanis különbség van a között, hogy egy általános megállapítás általában mindenre vonatkozik-e, vagy pedig csak konkrétan egy dologra vonatkoztatjuk-e. Ez a probléma már Arisztotelésznél felmerült: „...tudni, hogy minden háromszögnek derékszögnyi szöge van — ez nem egyértelmű, hanem egyrészt azt jelenti, hogy általában tudjuk, másrészt, hogy egyenként tudjuk."[24] Továbbá: „Az egyes dolgokat ismerjük tehát egyetemes tudással is, de nem tudjuk külön, az egyes dolgokra vonatkozó tudással. Tehát tévedhetünk is ezekre vonatkozóan, csakhogy nem ellentétesen, hanem úgy, hogy megvan az általános tudásunk, az egyes dologra vonatkozóan pedig tévedünk."[25]

A fenti idézetben az egyetemes tudás megfelel az olyan ítéletnek, amely az elvont terjedelem ismeretét tartalmazza, az egyedi tudás pedig a terjedelem konkréttá válása útját jelenti. A tárgyalt következtetéseket a fent jellemzett viszonyban olyan általános ítélet kapcsolja össze, amely analitikus és szintetikus is. Az analitikus jelleg a deduktív következtetésekben oly módon jelentkezik, hogy a felső premisszákból már tudjuk, hogy minden olyan esetben létezik a meghatározott tulajdonság, amikor ehhez megfelelő feltételek létrejöttek. Ily módon az elvont terjedelem vonatkozásában az általános tétel analitikus. Pl. a „minden fém vezeti az elektromosságot" ítélet vonatkozik azokra a fémekre is, amelyeket még senki sem tapasztalt s amelyekre vonat-

[24] Arisztotelész: i. m. II. 21. 67. a. 16.
[25] Uo. II. 21. 67. a. 26.

kozóan konkrét ismeretünk a gyakorlati tevékenység során születik. Ahhoz, hogy a fenti tétel érvényes legyen a még nem érzékelt fémekre, nincs szükség a nagy premisszán kívüli más ismeretre. De az általános konkrét terjedelmet alkotó egyes esetek ismeretének a vonatkozásában szükség van a nagy premisszán kívüli ismeretre, olyan ítéletre, amely az eddig nem tapasztalt egyes létezését fejezi ki. Az utóbbi esetben, a konkrét terjedelem kibontakozásának vonatkozásában az általános ítélet szintetikus, ugyanis a „minden fém vezeti az elektromosságot" tétel nem tartalmazhatja terjedelmükben konkréten, hanem csupán elvontan a még nem tapasztalt eseteket. Tekintve, hogy a szillogizmus premisszája főképpen az általános tartalmi oldalát tartalmazza, továbbá, mint hogy szintétikus jellege is van — a zárótételben új ismerethez jutunk, és így nem fordul elő a petitio principi.

A terjedelmi és tartalmi vonatkozások megkülönböztetése lehetővé teszi a mennyiségi és a minőségi változtatások egymásba való átalakulása dialektikus törvényének a feltárását az induktív és a deduktív következtetések kapcsolásában. A fent kifejtettekben az mutatkozott meg, hogy a minőség, az induktív következtetés zárótételében és a deduktív következtetés felső tételében kifejeződő általánosnak a tartalmi oldala meghatározza a mennyiséget, azt a terjedelmet, amely eleinte meghatározatlan és a deduktív következtetések hosszú során keresztül válik konkréttá, meghatározottá. E megjelölt összefüggés mellett megtaláljuk azt is, amelyben a mennyiség visszahatást gyakorol a minőségre.

A konkrét terjedelem, amely a deduktív következtetések révén alakul ki, lehetőséget ad az újabb induktív következtetések levonására. Ezekben a zárótétel olyan ismeretet fejez ki, amely módosítja a deduktív következtetés nagy premisszájának a tartalmát. Pl. 1807-ben felfedezték a káliumot, a nátriumot, a magnéziumot, a kalciumot, a stronciumot, a báriumot. A felfedezések előtt a fém természetéről szóló általános ítéletek a meglevő konkrét terjedelemre, a már ismert fémekre vonatkoztak, s érvényesek voltak a még nem ismert fémekre is. A felfedezések lehetőséget adtak arra, hogy az induktív következtetés zárótételének a tartalmát dedukálják az új esetekre, s így az eddig meghatározatlan terjedelem a konkrét meghatározott terjedelmet gazdagította. De azok a deduktív következtetések, amelyekben a zárótétel alanya a kalcium, nátrium stb. volt, lehetőséget adtak újabb induktív következtetésekre. Ugyanis, az új fémeket egyenként megvizsgálva, egyedi tulajdonságaikban olyan vonásokat fedeztek fel, amelyek gazdagították a fémekről vallott addigi általános ítéleteket. Az induktív következtetések az általános ítéletet konkrétabbá tették tartalmában is, ami kifejezésre jutott abban, hogy a fém fogalma 1807—1808 után tartalmilag gazdagabb lett.[26]

A deduktív következtetéshez kapcsolódó indukció módosító hatására például szolgálhat az 1905-ös polgári demokratikus forradalom mozgatóerejére vonatkozó lenini megállapítás is. Ismeretes, hogy Plehanov, csupán deduktív következtetést alkalmazva, abból az előzményből, hogy az 1905-ös orosz forradalom polgári demokratikus jellegű, továbbá abból, hogy a polgári forradalom mozgatóereje a polgárság — eljutott ahhoz a zárótételhez, hogy a burzsoázia az orosz forradalom mozgatóereje. Lenin nem állt meg ennél a deduktív követ-

[26] B. M. Kedrov: A változó fogalmak tartalma és terjedelme. Filoszofszkije Zapiszki. 1953.

keztetésnél, hanem tovább ment, és induktív úton, az 1905-ös forradalom történeti sajátosságaiból kiindulva, azt a konklúziót nyerte, hogy az 1905-ös forradalom mozgatóereje a proletariátus.

*

Megállapíthatjuk, hogy az induktív és a deduktív következtetések terjedelmi és tartalmi oldala megkülönböztetésének jelentős szerepe van a dialektikus logikai problémák kidolgozásában. A dolgozatban, természetesen, nem fejtettem ki ennek minden vonatkozását részletesen, csupán arra kívántam rámutatni, hogy a tárgyalt következtetések értelmezése milyen hatást gyakorol a következtetések kapcsolatára.

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИНДУКТИВНОГО И ДЕДУКТИВНОГО УМОЗАКЛЮЧЕНИЙ

Шандор Сигетвари

Основная мысль статьи заключается в том, что толкование индуктивного и дедуктивного умозаключений тесно связано с некоторыми проблемами диалектической логики, касающимися указанных умозаключений. Указанные умозаключения отграничиваются автором от индуктивного и дедуктивного методов. Согласно автору индуктивное и дедуктивное умозаключения основаны на объективных соотношениях единичного и общего, и различаются друг от друга по направлению познания. Указанные выводы не должны отождествляться с силлогистическими или несиллогистическими умозаключениями. Автор указывает на то, что в связи с данными умозаключениями в процессе исторического развития логики образовались разные концепции, по объему, количеству, а также содержанию и качеству указанных умозаключений. В зависимости от понимания указанных аспектов изменяется соотношение индуктивного и дедуктивного умозаключений в процессе мышления. Одностороннее понимание по объему ведет в силлогизме к petitio principi, и в синтезисе индуктивного умозаключения не дает отражения общего, сущности, закона. Понимание же, в котором на первое место ставится содержание, отстраняет прежние ошибки, гарантирует познание настоящего общего и в то же время ставит на подобающее место познавательную значимость силлогизма. На основе последнего понимания создается возможность решения правильного соотношения индуктивного и дедуктивного умозаключений и мысленного движения от абстрактного к конкретному. В синтезе индуктивного умозаключения выражается прежде всего познание закона, необходимой связи, сущности, касающееся в начале неопределенного абстрактного объема; познание же конкретного объема вырабатывается в течение ряда дедуктивных умозаключений в результате применения тезиса, составляющего сторону содержания общего, к данным конкретным случаям. В процессе дедуктивных умозаключений конкретизация объема действует обратно на сторону содержания, и это обратное действие осуществляется в процессе новых индуктивных умозаключений.

SOME PROBLEMS OF THE INDUCTIVE AND DEDUCTIVE SYLLOGISMS

Sándor Szigetvári

The fundamental idea of the article is that the interpretation of inductions and deductions is in close connection with several of the problems of dialectical logic concerning the aforesaid syllogisms. These syllogisms are delimited by the author from the inductive and deductive methods. In his opinion, inductive and deductive syllogisms are based upon the objective relations of the singular and the general and differ from one another according to the direction of cognition. Induction and deduction cannot be identified with syllogistic and non-syllogistic conclusions. It is pointed out that, in the course of the history of logic, a dimensional, a quantitative and a qualitative interpretation of the syllogisms in question, has been developed. The change in the relation of inductive

and deductive syllogisms in the course of thinking is dependant upon the aforesaid interpretations. The one-sided dimensional interpretation in syllogism leads to petitio principi and, in the conclusion of inductive syllogisms it does not bring about the reflection of the general, of the essence, of the law. The qualitative interpretation eliminating the former definiciencies provides the knowledge of the true general putting, at the same time, the worth of syllogism in cognition in its proper place. On the basis of the latter interpretation, the right relation of inductive and deductive syllogisms and that of mental motion from the abstract to the concrete, can be solved. The conclusion of inductive syllogism, contains, first of all, the law, the necessary connection, the knowledge of the essence refering at first, to an undetermined, abstract dimension; the knowledge of the concrete extent (dimension) develops in the course of a long series of deductive syllogisms as a result of the fact that the thesis forming the content-side of the general, is applied to concrete cases. In the course of deductive syllogisms the concretization of the extent (dimension) reacts upon the content-side, this reaction becomes effective in the course of further inductions.

A marxista szociológiatörténet előkérdései*

KULCSÁR KÁLMÁN

A szociológia történetének megírására irányuló próbálkozás előtt feltétlenül tisztázandónak látunk néhány olyan alapvető kérdést, amelyek elvi megoldása nélkül minden eszmetörténeti kísérlet vagy eredménytelen marad, vagy pedig öncélúvá válik. A tisztázásra váró kérdések legfontosabbjait a következőkben jelölhetnénk meg: 1. Mi a szociológiatörténet tanulmányozásának jelentősége? 2. Történetileg mióta van szociológia; hogyan helyezkedik el ez a tudomány a társadalomról való gondolkodás típusai között? — végül: 3. A marxista és a polgári szociológia keletkezésével kapcsolatos problémák elemzése útján eljutni annak a kérdésnek a megválaszolásához, hogy történetileg mi a viszony a marxista és a polgári szociológia között.

E három kérdés közös jellegzetessége, hogy bármelyikük megválaszolásával együtt jár a másik kettő lényegében való állásfoglalás is. Különösen szoros azonban az összefüggés az első és a harmadik kérdés között, helyesebben az első kérdés megválaszolása csak a harmadik megoldása után képzelhető el, ezért helyesnek tűnik a sorrendben kétségtelenül elsőként adódó probléma utolsóként való tárgyalása.

I.

A szociológia történetének akárcsak felvázolása is szükségképpen annak meghatározására irányítja a figyelmet, hogy mióta van szociológia, történetileg mikor jelent meg ez a tudomány. Minden filozófia- vagy szociológiatörténetnek szembe kell nézni e problémával, amelynek kifejezett vagy hallgatólagos eldöntése mindeképpen kihalt a munka egész tartalmára. A legismertebb marxista filozófiatörténet, a Moszkvában 1957-ben (Magyarországon 1959—1960-ban) megjelent „A filozófia története"[1] pl. nem foglalkozik kifejezetten a szociológia történeti megjelenésével, hanem a filozófiai gondolkodásnak a társadalomra vonatkozó részét szemmel láthatóan általánosan szociológiának fogja fel, és így az ókori kelet, a görög világ az újkor stb. filozófiáját tárgyalva, mindenütt beszél szociológiai eszmékről is. Bouthoul új francia szociológiatörténete,[2] amidőn lényegében hasonló álláspontot foglal el, kifejezetten is megállapítja, hogy minden társadalomban élt és él egy „latens" szociológia, amely implicite bennfoglaltatik a csoportok intézményeiben, a primitív társadalmak-

* A tanulmány a szerző előkészületben levő szociológiatörténeti munkájából adódó néhány kérdést vizsgál meg. Ebből következik, hogy a cikk csak vázlatos problémafeltevésnek tekinthető, amely inkább vitát igényel, mint kimerítő elemzésnek.

[1] A filozófia története. Szerk.: *Dinnyik*, M. A. stb. I—II. köt. Gondolat, 1959—60.

[2] *Bouthoul*, Gaston: Histoire de la sociologie. 3e ed. Paris, 1958. 6—8. o.

ban éppenúgy, mint a modern korban. Bouthoul azonban, jóllehet a szociológiát az ókortól számítja, igazi hajnalának azt az időszakot jelölve meg, amidőn a szociológiai elmélkedések elszakították vallási kötelékeiket — tehát a szofisták racionális gondolkodását, és innen a Protagorász—Platón—Aristotelész vonalat — mégis megkülönbözteti az un. objektív szociológiát, amely a 18. századtól kezdődően alakult ki.[3] Bár sok tankönyv és kézikönyv kezdi a szociológia történeti tárgyalását az ókortól, azonos színtre helyezve minden idők társadalomról való gondolkodását általában, már ezek között is akad néhány munka, de ezeken túl még több, amely valamiféle választófonalat húz a társadalomról való gondolkodás fejlődésében, és valami módon meg kívánja különböztetni a modern szociológiát (általában a XIX. század elejétől kezdődően) az ókor vagy a középkor, sőt az újkor gondolkodásától. Érdemes áttekinteni azokat az ismérveket, amelyek alapján néhány munka ezt a választóvonalat meghúzza.

Az immár harmadik kiadásban megjelent nagy tekintélyű szociológiatörténet, Bogardus amerikai szociológus műve — „The Development of Social Thought" — már címében is jelzi, hogy nem csupán a szociológia történetével kíván foglalkozni, hanem a társadalomról való gondolkodás fejlődésével általában. A társadalmi gondolat meghatározása („a társadalmi gondolat egy vagy néhány személynek a társadalmi problémákról való gondolkodása bárhol és bármikor az emberi történelemben és a jelen korban")[4] differenciálatlan és általános. Nemcsak a szociológia és a társadalomról való gondolkodás, hanem ezek, valamint a politikai, a jogi, a közgazdasági stb. gondolkodás között sem tesz különbséget, és így valamennyien valóban mind megfelelnek Bogardus meghatározása ismérveinek. A társadalomról való gondolkodás típusainak és bizonyos kiválasztott képviselőinek tárgyalása után Bogardus is eljut azonban a szociológiai gondolat kifejtéséig. A szociológiai gondolat — írja — mint a társadalmi gondolattól különböző gondolkodási típus, lényege szerint az, hogy az emberek társadalmi tapasztalatait analizálva határozza meg a társadalom törvényeit, leírja azokat a társadalmi folyamatokat, amelyek alapvetőek minden társadalmi élet számára, és meg is magyarázza őket. A fő értékei pedig: kizárja az előítéleteket és a társadalmi türelmetlenséget, nem kedvez az egoizmusnak, ellenben a figyelmet a lényeges emberi értékek felé fordítja, az egyén boldogulását a csoporttal és a társadalmi jóléttel harmóniában mozdítja elő stb.[5]

A Barnes által szerkesztett gyűjteményes munka, az „An Introduction to the History of Sociology", a szociológiai gondolkodás fejlődését az ókori keletre visszanyúlva tárgyalja. Comte-ig azonban a társadalmi gondolkodás fejlődését csak a szociológia előtörténeteként fogja fel, így a comte-i tanokban valamilyen specifikus vonást kell találnia, amely Comte szociológiáját az „előtörténet" társadalmi gondolkodásától megkülönbözteti. Barnes — aki a szociológiai elméleteket az adott kor társadalmi viszonyaival és problémáival összefüggésben kívánja vizsgálni[6] — talán e kiindulása miatt is, a sajátos vonást bizonyos fokig már a szociológia társadalmi funkciójában találja meg. A szociológia fellendülése — írja, Comte és Lester Ward tanításaihoz kapcsolva

[3] Uo. 26. o.

[4] *Bogardus*, Emory: The Development of Social Thought. 3. Ed. New York — London — Toronto, 1955. 3. o.

[5] Uo. 620. o.

[6] *Barnes*, H. E.: An Introduction to the History of Sociology. Chicago, 1948. VII—VIII. o.

ezt a fellendülést — a társadalom fejlődésében megmutatkozó, a társadalom javítására irányúló érdek és motívum kombinációjával függ össze. A szociológia elsődlegesen érdekeltté vált a társadalmi haladás és a társadalmi igazság kérdésében, még olyan képviselőinél is, mint Spencer, Summer vagy Gumplowicz, akik a társadalom fejlődése feletti ellenőrzést illetően Comte-tól vagy Wardtól merőben eltérő nézeteket képviseltek. A szociológia nagy úttörői ugyanis (az említetteken kívül ide sorolja még Lewis Morgant is) valamennyien egyetértettek abban, hogy a szociológia létjogosultságának első számú igazolása olyan általánosításokhoz való eljutás lehet, amelyeket a társadalmi változás és a társadalmi reform számára rendelkezésére tud bocsátani.[7]

Barnes nézete —, amely szemben az addigi fejlődéssel — a szociológia sajátos vonását lényegében a *társadalmi funkciókban* látja, mindenesetre figyelemreméltó és jelzi azt a tényt is, hogy a jelen tőkés társadalmában ismét hangsúlyt kap a szociológiának már a keletkezésében kibontakozó e vonása. Mások még komplexebb módon kísérlik meg a szociológia keletkezését meghatározni, illetőleg meghúzni a választóvonalat a társadalmi gondolkodás fejlődésében. Cuvillier pl. az ókor, a középkor, sőt az újkor, (ide értve a felvilágosodás nem egy képviselőjét is) társadalomról való gondolkodásának közös jellemzőjét abban látja, hogy ezek az elmélkedések céljuk által meghatározottak, tehát *finális és normatív* jellegüek voltak.[8] Finális jellegüek annyiban, amennyiben egy bizonyos eszme után kutattak, amelynek valósággá kellene válni, amennyiben a társadalom legjobb, legmegfelelőbb intézményeit keresték, s normatívak annyiban, amennyiben a közösségi élet számára közvetlenül hasznosítható normákhoz és magatartásszabályokhoz próbáltak eljutni. Legjobb példa az ilyen jellegű gondolkodásra Platón *Állam* és *Törvény*, Aristotelész *Politika*, Hobbes *A polgár*, *Leviathan*, Locke *Két tanulmány a kormányzásról* c. műve, vagy Spinoza *Politikai traktátusa*. De ide sorolja a keresztény filozófusok mellett Morus Tamást, Bodint, Campanellát Grotiust, Puffendorf-ot, Voltaire-t, Rousseau-t és másokat. A kérdésfeltevés mindenütt ez: minek kellene lennie, nem pedig az, hogy mi van vagy mi keletkezik. A „mi van" kérdése ugyanis csak akkor érdekes, ha ez a „van" determinált, ha a társadalom meghatározható törvényszerűségek szerint fejlődik. Cuvillier tehát a szociológia specifikumát a „természeti törvény"-hez hasonló társadalmi törvény elismerésében látja, és hangsúlyozza, hogy a jogfilozófia (elsősorban Montesquieu), történetfilozófia, a politikai gazdaságtan, a politika tudománya és a statisztika készítették elő az utat a természeti törvény fogalmának a társadalomtudományba való behatolására és ezzel a szociológia tudományának kialakulására is.[9]

A tudományok fejlődése, a természeti törvény fogalmának behatolása a társadalomtudományokba, éspedig nem azzal a normatív jelleggel, amellyel az ókori görög gondolkodóknál, különösen a korai filozófusoknál megjelent, ugyanakkor a társadalom javításának, reformálásának ígénye, mégpedig tudományos alapon, a szociológia ismeretanyagának felhasználásával természetesen nem véletlenül koncentrálódott a XIX. századra, különösen a század első felére. Így mindazok a próbálkozások, amelyek a szociológia keletkezését, a szociológia elválasztását a társadalomról való gondolkodás eddigi formáitól összefüggésbe hozzák a XIX. század társadalmi viszonyaival, hozzásegítenek a valóság megragadásához még akkor is, ha a probléma társadalmi összefüggé-

[7] Uo. 81. o.
[8] *Cuvillier*: Kurzer Abriss der soziologischen Denkweise. Stuttgart, 1960. 3—4. o.
[9] Uo. 5—9. o.

seit nem, vagy nem elég mélyen értékelik. A szociológia történetével, pontosabban keletkezésével kapcsolatos problémát — a polgári szociológiában — talán legvilágosabban Don Martindale fogalmazta meg, aki szerint a szociológia először mint a nyugati filozófia *új szempontja* jelentkezett, olyan új szempontként, amely saját tudománnyá fejlődött,[10] vagy más szavakkal: „a szociológia a nyugati civilizáció nagy gondolati fejlődésének része, amely a vallástól a filozófián keresztül a tudományig haladt, és mint ilyen, a szociológia a filozófia utolsó hajtása.[11] Ez a szociológia, Martindale szerint, a történelem által szolgáltatott anyagon épül fel, de kialakításának modelljét a természettudományok fejlődése adta meg, a természettudományokban már ismert tudományos módszerek kiterjesztésével a társadalomtudományra.[12] Martindale gondolatmenete azért is figyelemreméltó, mert nem csupán a szociológia ismert, sajátos tudományelméleti jegyeit fogja össze és kapcsolja a tudományfejlődés eredményeihez, hanem a továbbiakban a sajátos társadalmi-történeti viszonyok elemzésének kísérletével a szociológia társadalmi gyökereit is megpróbálja feltárni. Bár ezek a kísérletek sok tekintetben ismét csak másodlagos jelentőségű elemek feltárását eredményezik, és adott esetben csak olyan megállapításokig jutnak el, mint pl., hogy a nacionalizmus és a kapitalizmus hatalmas antitradicionális erőként jelentkeztek, amelyek a tudományos tevékenység számára kedvezőbb talajt jelentettek, egy szempontból, éspedig lényeges szempontból mégis pozitív eredménnyel járnak. Martindale ugyanis határozottan felismeri, hogy *a szociológia társadalmi gyökerei a XIX. század eleji ellenforradalmi erőkhöz nyúlnak vissza*, és a szociológia mint a forradalommal szembeni konzervatív reakció jelent meg.[13] A maga helyén még foglalkozunk Martindale elemzésével a szociológia keletkezésével kapcsolatban, megállapítjuk majd helytállóságának mértékét és a társadalmi viszonyokhoz való kötöttsége jellegét is, most csupán arra szeretnénk rámutatni, hogy talán ezzel a megállapításával került a polgári szociológiatörténet leginkább közel a valósághoz.

A szociológiának a társadalomról való gondolkodás megelőző formáitól való elhatárolása kapcsán a polgári tudomány által felfedezett vonások — eltekintve Bogardus értékelésétől, noha a felszín alatt ott is megbúvik a szociológia társadalmat alakító funkciójába vetett hit — nagyjából a valóságot tükrözik. Kétségtelen, hogy a szociológiának már megjelenésekor társadalmat alakító funkciót tulajdonítottak, így szoros kapcsolatban volt és van is bizonyos reform-elképzelésekkel. Az a kérdés pedig, hogy a polgári szociológia tényleges társadalmi funkciója valóban ez volt-e, ha igen, milyen mértékben, s ha nem, a neki tulajdonított *társadalmi funkció* értékelhető-e *ideológiai funkcióként* — később kerülhet elemzésre. E tekintetben a polgári szociológia önvizsgálatának eredménye egyfelől a konzervatív, forradalomellenes törekvésekkel és csoportokkal való kapcsolat, másfelől viszont ennek éppen az ellenkezője, a szociológiának — mint a „haladás zsarnoksága" eszmei és tudományos kifejezőjének — forradalmiként való értékelése.[14] A szociológia keletkezésének forradalmi

[10] *Martindale*, Don: The Nature and Types of Sociological Theory. London, 1961 VIII. o.

[11] Uo. 3. o.

[12] Uo. 27. o.

[13] Uo. 61—62. o.

[14] *Salomon*, Albert: The Tyranny of Progress. Reflections on the Origins of Sociology. Noonday Press, 1955. Ld. erről bővebben: *Kulcsár* Kálmán: Emberi haladás, totális állam és a szociológia. ÁJI Értesítő, III. köt. 2—3. sz. 1960. 319—328. o.

tényként való felfogása azonban inkább az értékelő szemléletének visszavetítését jelenti, mint a valóságot. Igen érdekes ebből a szempontból, hogy Albert Salomon, aki a szociológiában és tudományos társadalomalakító törekvéseiben látja — a valóságot teljesen eltorzító egy szintre helyezéssel — fasiszta államokhoz és a szocializmushoz vezető út kezdetét, 1955-ben megjelent munkájának végén ugyan azt a következtetést vonja le, amely már a szociológia megjelenése idején is — eszmei tartalmaként — kifejezte a szociológia tulajdonképpeni társadalmi funkcióját, amelyet — mint láttuk — a polgári szociológiatörténet is felismert. Csakhogy Salomon a szociológiával *szemben* állapítja meg, hogy „társadalmi és intellektuális világunk folytonosságát csak mint *konzervatív reformisták* tudjuk biztosítani.[15] A szociológiával való szembenállása azonban értelmetlen, mert hiszen a szociológia tényleges funkciója, sőt ideológiája sem irányult soha többre, mint a Salomon által igényelt konzervatív reformizmusra. Salomon csak erőltetve, a tényeket figyelmen kívül hagyva, a szociológia két lényegesen eltérő megjelenését, a marxista és a polgári szociológiát egy szintre hozva nemcsak egymással, hanem a tőlük minden polgári szociológiatörténész által is elválasztott utópista elképzelésekkel is, alakíthatta ki értékelését a szociológiáról.

Nem szeretnénk azonban a már megállapított tárgyalási mód elé vágni, így vissza kell térnünk a szociológiának mint a társadalomról való gondolkodás új típusának problémájához. Már megállapítottuk, hogy a tudományok — és a társadalom — fejlődése meghatározott funkcióval alakította ki a szociológiát. A polgári tudomány által felismert sajátos vonások csak mint a tartalmat jelentő társadalmi funkció jegyei különítik el a szociológiát a társadalomról való gondolkodás megelőző történeti típusaitól. Meg kell tehát kísérelnünk, hogy ezeket a típusokat nemcsak tudományelméleti vagy módszertani szempontból jellemző jegyeik, hanem funkciójuk által is megkülönböztessük a szociológiától.

A társadalomról való gondolkodás egyrészről mindig a kor társadalmi-politikai viszonyaihoz kötött, másrészt tükrözi a tudományoknak, végső soron szintén a társadalmi fejlődés által meghatározott, de önfejlődésük által is kumulált állapotát. Ez a körülmény igazíthat el a társadalomról való gondolkodás típusanak meghatározásakor is. Cuvillier kétségtelenül jellemző vonásokat állított össze, amidőn a görög, sőt a későbbi politikai gondolkodást is finálisnak és normatívnak mondotta. Hozzá kell még tennünk azt a polgári tudomány által már szintén megállapított, sőt elemzett tényt is, hogy a társadalomról való gondolkodás sokáig *politikai* formában jelentkezett. Ha ezeket a jellemvonásokat az előbb említett két szempontból elemezzük, akkor a következőket állapíthatjuk meg: A görög társadalmi gondolkodás közvetlen politikai jelenségekkel állott összefüggésben. Ennek a ténynek általában nagy jelentőséget tulajdonítanak, és Wollin pl. úgy exponálja a problémát, hogy a politikai filozófia legtöbb nagy megállapítása a válságos időkben született, amidőn a politikai jelenségek kevéssé hatékonyan integrálódtak az intézményi formákkal, [16] és tartalmát messzemenően meghatározza az adott társadalom politikai gyakorlata.[17] Ezzel együtt Wollin azt is megállapítja, hogy a politikai filozófiának rendkívül fontos eleme a képzelet, s amidőn elméleteibe a képzelet eleme is vegyül, ez alkalmassá teheti arra, hogy a dolgokat, a valóságot

[15] *Salomon* i. m. 105. o.
[16] *Wollin*, Sheldon S.: Politics and Vision. London, 1960. 8. o.
[17] Uo. 6. o.

úgy lássa, ahogyan azok nem jelennek meg a felszínen. Így azután — folytatja Wollin — a képzeleti elemnek a politikai filozófiában kb. olyan funkciója van, amilyet Coleridge a költészetre vonatkozóan állapított meg róla, olyan erő tehát, amely „mindent egy kellemesen értelmes egésszé formál". Ez az elem azonban nem csupán módszertani feladatokat tölt be, hanem túlmegy a modellalkotáson, és alkalmas arra, hogy kifejezésre juttassa az elmélet alkotója szempontjából alapvető értékeket, olyan eszköz tehát, amellyel a filozófus a történelem transzcendentálására törekszik.[18] Wollin a képzelet elemének ilyen nagy szerepét a politikai gondolkodás egészére nézve hangsúlyozza, benyomásunk szerint azonban — és választott példái is erre mutatnak — ez csak bizonyos történeti korlátok között érvényes. Ezek a korlátok pedig a tudományok fejlődésével függenek össze. Nem véletlenül tértünk ki Wollin e két alaptételére, amelyeknek magyarázatául, véleményunk szerint, a kettő közötti, egyben a típusalkotás egyik elemének is elfogadható láncszemnek — a tudományok, fejlettsége adott állapotának — beiktatása. Nem vitás ugyanis, hogy a politikai formában megjelenő társadalmi gondolkodás mindig közvetlen összefüggésben van a kor adott politikai, mondhatnánk napi politikai jelenségeivel, éspedig meghatározott módon, vagy pozitív, vagy negatív értékítélettel. Mindkét esetben az adott politikai társadalmi viszonyok és intézmények kerülnek értékelésre, akár bírálat, akár pedig eszményítés formájában. S mindaddig amíg a tudomány fejlődése bizonyos fokot el nem ér, az értékelés szükségképpen a képzeleti elem erős közrehatásával történik meg. A görög politikai gondolkodásra mindez különösen jellemző, azzal együtt, hogy ez a gondolkodás általában, még a legjelentősebb képviselőinél is, akár bírálati, akár pedig pozitív formájában, utópisztikusan a múltba irányult. A képzeleti elem különösen művészi — egyenesen építészeti szempontból művészi — megjelenését, és így tipikus példáját látja Wollin Platón filozófiájában, az államról alkotott rendszerében. Platón filozófiájának a társadalomról szóló részében, természetesen politikai formában, különösen jellemzően nyilvánulnak meg az e gondolkodási típusról eddig összegyűjtött vonások. A polgári tudomány is elismeri, hogy a platóni politikai gondolkodást az athéni demokráciával szembeni kritikai álláspontja szabta meg. Barnes és Becker — a polgári filozófiában szokásos különös hangsúllyal Szokratész elítéltetésének Platónból kiváltott reakciójára — azt állítják, hogy ő az arisztokráciának múltbeli uralmát eszményítő állam képének megalkotásánál különös megbecsüléssel figyelte, sőt eszményítette a spártai államot, ahol a polgárok abszolút módon alá voltak vetve az államnak, és ahol a régi szent rend megtestesülését még életben láthatta.[19] Ez a kritikai magatartás — párosulva a múlt továbbéléseként felfogott spártai államberendezkedés bizonyos eszményesítésével — öltött testet Platón Államában, amelynek — illetve a benne megkonstruált rendszernek — tényleges életképességére nézve azonban magának Platónnak is kételyei voltak,[20] és amelyről joggal írhatta Pollock, hogy az „a filozófiai képzeletnek brilliáns gyakorlata, nem pedig hozzá járulás a politika tudományához."[21]

A múlttal is meghatározott képzeleti elem — más lényeges különbségekről most nem szólva — annak ellenére észlelhető még Arisztotelésznél is, hogy

[18] Uo. 18—19. o.

[19] *Becker*, Howard — *Barnes*, Harry Elmer: Social Thought from Lore to Science. 3. Ed. Vol. I. New York, 1961. 151. o.

[20] *Platón*: Törvények. V. 739. o.

[21] *Pollock*, F.: A History of the Science of Politics. 14. o.

ő induktív módon, megfigyeléssel szerzett anyagot dolgozott fel. De az emberiség tökéletes állapotának a múltban való keresése még az olyan későbbi antik filozófusokra is jellemző mint Seneca. Rendkívűl érdekes, hogy a görög politikai gondolkodás több jellemző vonása, pl. a normativitás is, összefüggésben van ezzel a nosztalgikus szemlélettel. Ismert, hogy a természeti törvény és a természetjog fogalma az eredeti mitikus szemléletben még differenciátlan egységet alkotott,[22] és ennek a hatása bizonyos fokig a későbbi fejlődésben is kimutatható. Amidőn pl. a szofisták társadalombírálatuk alapjává a nomos-physis ellentétet tették, és a physis alatt a természeti törvény fogalmi körébe tartozó természetes erkölcsöt is értették, abból indultak ki, hogy ez a természetes erkölcs az ősidőkben meg is valósult.[23] Mármost lehet vitatkozmi azon, vajon ez az ősi differenciátlanság abban az értelemben alakult-e ki, hogy a természeti törvényt is a jogi törvényekre később jellemző felfogás szerint — normatív jellegűnek tartották, vagy pedig az erkölcsi és a jogi törvényeket tekintették oksági jellegűnek a természeti törvények módjára,[24] annyi azonban bizonyos, hogy a politikai gondolkodás normatív jellemvonása erre az ősidőre mutatott vissza, tehát a politikai gondolkodás a jelent a múlt eszményesített állapota alapján bírálta. Még akkor is így történt ez, ha a szofisták a rabszolgaságot e természetes állapot alapján vetették el, Arisztotelész pedig éppen innen vezette le.

A társadalomban objektíve meglevő mozgástörvények helyettesítése a normatív jellegű „kell" elemű természetjoggal azzal a következménnyel járt, hogy a társadalomról való gondolkodás e típusa nem azt vizsgálta, hogy mi van, hanem a politikai viszonyokhoz kapcsolódó értékszemléletből kiindulva megállapítani vélt „természeti törvényeknek" megfelelően azt, hogy minek kell lennie. Kelsen írta a következőket: „az, amit a természetjogi tanítás képviselői, mint a természetből *levontat* foglaltak össze, a valóságban általuk a természetbe *vetített* szubjektív értékítéletek."[25] Ez a megállapítás azzal a korrekcióval igaz, hogy ezek a szubjektív értékítéletek a társadalom adott viszonyai, sőt politikai gyakorlata által meghatározottak voltak. A normatív és a képzeleti elem, az imagináció és az ennek következtében kialakult — jobb kifejezés híján utópisztikusnak nevezhető — forma tehát összefügg. Természetesen az adott kornak és társadalomnak megfelelő sokféle más elemmel kombinálva. A görög városállamokban pl., ahol az állami élet gyakorlatilag a polisz életét jelentette, a politikai gondolkodás közvetlen gyakorlati problémákig jutott. Később, midőn a politikai közösség (amely gyakorlatilag még mindig a társadalmi közösséget is jelentette) áttörte a városi kereteket, a normatív elem kevésbé nyilatkozott meg konkrét gyakorlati következtetések levonásában, normativitása általánosabb síkon nyilvánult meg. A keresztény ideológia eluralkodásával azonban a politikai és a társadalmi gondolkodás is vallási köntösben jelentkezett és Ágoston hippói püspök De Civitate Dei-jében vagy Aquinói Tamás Summájában éppen úgy, mint a kisebb jelentőségű gondolkodóknál az egyház hatalmi helyzetét és politikai törekvéseit tükrözte, anélkül azonban, hogy a „kell" jelleg eltűnt volna. A polgári társadalmi gondolkodás kezdeti képviselői sem

[22] *Nádor* György: A természettörvény fogalmának kialakulása. Akadémiai Kiadó, 1957. 80. o.

[23] Uo. 98—99. o.

[24] Ld. erről *Kelsen*, Hans: Society and Nature. A Sociological Inquiry. London, 1946. és *Nádor* i. m. 77. és köv. o.

[25] *Kelsen*: Platon und die Naturrechtslehre. — Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht. VIII. Bd. 1957—1958. 3. o.

tudtak leszámolni ezzel a gondolkodásmóddal, ha részproblémákban jelentkezett is már nálunk a „van" szemlélet. A polgári gondolkodás kezdetét jelentő politikai gondolkodóknál azonban — ahol megvolt — az utópikus elem már előre, a jövőbe irányult. A normatív jellegű társadalmi gondolkodás — amely ebben a fejlődési szakaszban is szükségszerűen párosult a politikai vagy, egyre gyakrabban, a még szűkebb jogászi formával — a természetjogi elméletek sokféle változatában élt tovább, noha továbbra is a jelen politikai és társadalmi problémái fejeződtek ki ebben a formában és absztrakcióban.[26] A „mi lenne a helyes" legkülönbözőbb formájú és társadalmi tartalmú kérdés feltevése a társadalomról való gondolkodásban egészen addig nem tudott átalakulni a „mi van" kérdésévé, amíg a tudományos törvényfogalom, a társadalmi viszonyok és a természettudományok fejlődésének együttes hatására — meghatározott társadalmi funkcióval —, helyt nem kapott a társadalomtudományban is.

Ez, a feltörekvő polgári osztály ideológiai igényeinek megfelelően, először a történetfilozófiában jelent meg, éspedig úgy, hogy a társadalomban uralkodó objektív, normatív jelleggel nem rendelkező törvény fogalma azonos jelentésű lett a társadalom vagy a történelem mozgástörvényével, a haladás, a fejlődés törvényével. A történetfilozófiai gondolkodástípus, a történeti-társadalmi viszonyok alakulásától függően, kettős társadalmi funkciót töltött be. Egyrészt, a polgári fellendülés időszakában, a haladás gondolatával, sőt törvényével ideológiai megalapozást adott a polgári osztálytörekvéseknek, éspedig oly módon, hogy aktivitásra késztetett, végső soron forradalmi cselekvést készítve elő, másrészt viszont, a forradalmat követő restaurációs törekvések idején, a történelem organikus fejlődési törvényének, a történeti események determinációjának hangoztatásával, éppen a tudatos cselekvés kizárásának igényét tükrözte. A történelem és a kultúra fokozatos és ösztönös fejlődésének elfogadása, amely a restauráció és a romantika egylényegű történetfilozófiáját jellemezte, más síkon azután igen érdekesen tükröződött a polgárság gazdasági igényeit kifejező laissez faire doktrinájában is.[27]

A történelemfilozófia formájában megjelenő társadalmi gondolkodás mindezen elemei — a természeti törvénynek megfelelő objektív társadalmi törvény fogalma, a haladás és a történeti aktivitás gondolata, az ösztönös, organikus fejlődés romantikus filozófiai képe és restaurációs politikai tartalma, a pozitivitás igénye, a tudományos vizsgálódásban és mindehhez a természettudományok módszerein alapuló pozitivista filozófia, végül a társadalom egészének átfogása a politikai forma elhagyásával — tudományfejlődési előfeltételei voltak az új típusú társadalmi gondolkodás, a szociológia megjelenésének. Hogy mindezek az elemek egy sor más vonással kiegészülve otthonra találhattak a szociológiában, annak oka a szociológia történeti-társadalmi tartalmában, a szociológia társadalmi funkciójában keresendő.

II.

A szociológiának mint a társadalomról való gondolkodás új típusának tudományelméleti sajátosságait tehát keletkezéséből és fejlődéséből érthetjük meg. A „mióta van szociológia" kérdésére adott válaszok valamilyen

[26] Különösen jól mutatja ki ezt Szabó Imre Grotius vonatkozásában. Vö. *Szabó* Imre bevezető tanulmányát — „Hugo Grotius és a burzsoá jogbölcselet". — *Grotius* „A háború és a béke jogáról" c. munkájához. Akadémiai Kiadó, 1960. 73. és köv. o.

[27] *Becker — Barnes* i. m. II. Vol. 487. o.

módon mindenképpen koncentrálódnak a XIX. század első felére. Maga a „szociológia" mint elnevezés is ekkor jelent meg, és láttuk, hogy erre az időre értek meg bizonyos, a tudomány fejlődésével járó változások is, amelyek lehetővé tették az elszakadást a társadalomról való gondolkodás ismertetett két eddigi típusától, a finális-normatív politikai gondolkodástól és a történelemfilozófiából, vagy legalábbis elősegítették az ilyen irányú társadalmi igény kibontakozását és valóra váltását.

Kérdés tehát, mi volt az a társadalmi igény, amely a XIX század polgári társadalmában az újtípusú társadalmi gondolkodást kiváltotta? A felelet egyszerű és bonyolult is. Egy mondattal is válaszolhatunk ugyanis, éspedig azzal hogy a polgári forradalom utáni, lényegében a polgári osztályuralommal jellemzett társadalom helyzete és ideológiai igényei fejeződnek ki az új, éppen megszületett tudományban, amelynek ugyan még inkább csak a neve szociológia, formája sok tekintetben még a történetfilozófiáé, de csírájában már ott találhatók azok a társadalmi vonások, amelyek a szociológia későbbi fellendülése idején hangsúlyozódnak, és a szociológiára mint tudományra szinte általánosan jellemzővé válnak. Ez kétségtelenül így van, mégis — és ez okozza a bonyodalmat — a szociológia a korabeli, de a későbbi tudományos irodalom jelentős részében is mint a restaurációs törekvések társadalmi tartalmát kifejező tudomány jelenik meg. Utaljunk itt most csak egy legújabb munkára — emlékeztetve egyúttal a már idézett hasonló nézetekre —, amely a fogalmazás némi nietzschei ízével tárgyalja a szociológia keletkezését „a restauráció szelleméből".[28] E kis könyv, amely lényegében csupán De Bonald, az ismert restaurációs filozófus nézeteivel foglalkozik, igen érdekes jelenségre hívja fel a figyelmet. Megállapítása szerint, De Bonald azt akarta kimutatni, hogy a Bourbonok visszatérte a francia trónra egyenlő az ész és a természet győzelmével az emberek véleménye és önkénye felett. (Lényegében tehát a felvilágosodás ideológiájára emlékeztető érvekkel harcolt a restaurációs törekvések érdekében.) Filozófiáját a gyakorlat határozta meg, éspedig egy politikai és gazdasági uralmi rendszer stabilizációs szükségletei.[29] Az itt megfigyelt vonás: *az emberek akaratán túl a társadalomban uralkodó valamiféle determinizmusnak a felismerése*. Társadalmi tartalmát tekintve pedig: valamiféle *stabilizációs szükséglet*. De lássuk tovább: De Bonald azt tartotta, hogy egy, a társadalomra és a történelemre következménynélküli filozófia gondolata nem más, mint valamilyen érdek által meghatározott alibi, mert, ahogyan maga De Bonald írja: „Az ember mindig valami olyannal foglalkozik, ami a társadalom megszilárdítására vagy széttörésére irányul."[30] Speemann szerint e megállapítások történeti jelentősége abban van, hogy először állította a társadalom elméletét mint átfogó „prima philosophiá"-t a metafizika helyére. „Itt van a szociológia gyökere"[31], — mondja — mert a „Bourbonok visszatérte csak epizód volt. A társadalom elmélete azonban — ahogyan ezt De Bonald előrelátta — a feltörő kor foglalkozásává vált."[32]

[28] *Speemann*, Robert: Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. München, 1959.

[29] Uo. 207. o.

[30] *De Bonald*: Louis Gabriel Ambrois vicomte: Oeuvres complètes. Paris, 1864. Vol. I. 608. o.

[31] *Speemann* i. m. 208. o.

[32] Uo. 211. o.

A szociológiának a restaurációs filozófiához és politikához fűződő szálait az utolsó mondat társadalmi tartalommal való megtöltése segítségével bogozhatjuk ki. Valóban, a Bourbonok visszatérte időleges volt, de ez az idő sem tehette már semmivé a polgári forradalom eredményeit, úgy hogy a Bourbon-uralom politikai és gazdasági viszonyainak stabilizálására való törekvés jó részben már a polgári társadalmi viszonyok stabilizációját jelentette. Midőn pedig — az 1830-as és az 1848-as forradalmak után — a polgárság politikai uralma teljesen kétségtelenné vált, a restaurációs politikával jellemzett, de lényegében az adott polgári viszonyokat konzerválni törekvő ideológiai és politikai jelenségek társadalmi tartalma egészen nyilvánvalóan a polgári uralom védekezését jelentette a júniusi forradalomban már a körmeit mutogató proletáriátus ellen is. Ilyképpen e filozófia jellegzetes ismérvei ebben a védekező, stabilizációs tartalomban egyértelműen fejezhették ki a tőkés társadalom stabilizációs igényeit. Céloztunk már rá, hogy olyan elemek, amelyek a polgári forradalom elleni védekezést szolgálták ideológiailag, tehát lényegében a polgári társadalom tiszta viszonyainak kialakítása ellen hatottak, később a polgári szociológia elemeivé váltak. Ezekre az elemekre azután a polgári szociológiatörténet mint a szociológia lényeges kezdeti jellemvonásaira, képviselőire pedig mint a szociológia elődjeire hivatkozik. Ilyen volt pl. az organikus fejlődés eszméje, amelyet nem lehet önkényes (az adott kor jelentésében forradalmi) cselekedettel megzavarni. Ez tükröződött Burke konzervatív filozófiájában éppen úgy, mint Savigny ismert elméletében a jogfejlődésről. A forradalmi cselekvés elleni ideológia tehát a polgári szociológiában megemészthette és új társadalmi tartalmának megfelelően idomíthatta azokat a nézeteket, amelyek eredendően a polgári forradalom, közvetve a polgári társadalom ellen irányultak. Így azután joggal írhatja Leclercq, hogy Savigny és Comte kiindulási pontja közös: „a társadalom kollektív realitás, amely spontánul fejlődik, és a jog nem más, mint egy a fontos társadalmi jelenségek között, de nem a legfontosabb."[33] (A mondat második fele azért érdekes, mert a jog mint a társadalom tudatos alakításának eszköze (a gyakorlatban a polgári kodifikációs jelenségekben) a fellendülő, tehát forradalmat előkészítő és forradalmat csináló polgárság felfogása volt. Lefokozása vagy — itt nyugodtan mondhatjuk — a maga helyére állítása már jelzi a szociológia ideológiai formában kifejezett társadalmi tartalmát, az adott rend keretei között való fejlődés lehetőség szerinti szervezését.)

A jogtudomány, elsősorban a történeti jogi iskola jelentőségét a szociológia keletkezésében szinte minden szociológiatörténet elismeri, sőt Martindale egyenesen azt írja, hogy a történeti jogelmélet minden másnál inkább kijelölte a legegyenesebb utat a szociológia felé, mert társadalmi és emberi tapasztalatra utalt.[34] Ez a lekötelezettség azonban az organikus társadalomfejlődés vagy az emberi és társadalmi tapasztalást illetően, amennyiben a történeti jogi iskolához fűződik, involválja ennek részbeni társadalmi tartalmát, ha nem is konkrétan a német feudális abszolút monarchiából eredő igényeket, de, elvontabban, a már meglévő társadalmi viszonyok stabilizálásának, illetőleg békés fejlődésnek eszméjét. Burke, Savigny, De Bonald és Comte tehát egy meghatározott történeti helyzetben, a polgárság forradalmak utáni uralmának stabilizációs törekvései által jellemzett történeti szituációban kerültek ideológiailag egy szintre.

[33] *Leclercq*, Jacques: Du droit naturelle à la sociologie. Vol. II. Párizs, 1960. 124 o.
[34] *Martindale* i. m. 41. o.

Martindale Comte-nak ezt a szintézisét, amellyel a hangsúlyozottan konzervatív gondolkodók eredményeit a liberális polgári ideológia, sőt bizonyos fokig az utópista szocialisták eszméivel is vegyíti, a következőképpen írja le. „A társadalmi reformizmus és az utópiaépítés a XVIII. század liberális és forradalmi mozgalmainak korai XIX. századi ellenpárja volt. Az eseményekre való konzervatív reakció a másik oldalról olyan személyekben látható, mint Burke, de Maistre és de Bonald . . . Az ellentétes intellektuális tradícióknak megfelelő társadalmi ellentét annak a helyzetnek a jellegzetességével függ össze, amelyben maga a szociológia megjelent. A társadalom tudományos újjászervezésének pozitivista programja liberális és reformista körökben gyökerezett. Az idealista program a társadalom és a történelem organikus felfogásával a tervezett társadalmi változásokkal szembenálló konzervatív rétegekben horgonyzott. Átvéve a társadalom konzervatív, idealista-organikus koncepcióját, és alárendelve ennek a pozitivista módszert, August Comte (1798—1857) úgy tekinthető, mint aki konzervatív választ adott a szocializmusra. Comtenak ez nem az intellektuális és társadalmi elemek szeszélyes kombinációja miatt sikerült, hanem mert korának pontosan ilyen kombinációra volt szüksége.[35]

Ha ez a gondolatmenet lényeges kérdésekben téves is, pl. abban, hogy egy szintre helyezi a pozitivista reformizmust az utópista szocializmussal és minkettőt a XVIII. század liberális forradalmi mozgalmai ellenpárjának tekinti, annyi bizonyos, hogy helyesen ismerte fel: a comte-i szintézis, minden ellentmondásossága ellenére azért sikerülhetett (pontosabban: azért válhatott egy, a későbbi időszakban hallatlanul kifejlődött új tudomány alapjává), mert a társadalomnak pontosan erre a szintézisre volt szüksége. Konkrét társadalmi, politikai és ideológiai okok vezettek ide, amelyeket röviden úgy jellemezhetnénk, hogy a polgári társadalomban a polgári uralom ténye nem adott már lehetőséget a haladás elvont jellegű és abszolút értelmű hirdetésére és igenlésére. Másrészt viszont éppen ez a haladás képezte a polgárság alapvető ideológiáját, ha szabad így mondani, eszmei indokát a forradalomra és saját osztályuralmának megteremtésére, amelyet — mint arra Marx és Engels rendkívül alapos elemzéssel mutattak rá[36] — egyenesen egyetemes emberi érdeknek tüntetett fel (ahogyan a felemelkedő stádiumban az is volt). Teljes megtagadása tehát az adott helyzetből sem következhetett, noha a tőkés társadalom sok polgári ideológus számára általánosságban a fejlődés tetőpontját jelentette. Társadalmilag vált hát követelménnyé Comte jelszava, *a rend és a haladás* pozitivista összeegyeztetése. A Cours de Philosophie Positive e jelmondata — a rend és a haladás — amelyet Gurvitch joggal tartott jellemzőnek Comte szintézisére,[37] és amely mint jelszó a pozitivista mozgalmak zászlóin bizonyos forradalmi szerepet is játszott[38] (természetesen a polgári keretek közt), tehát valóban frappánsan fejezte ki a polgári társadalom helyzetét és érdekeit.

[35] Uo. 61—62. o.

[36] *Marx-Engels*: Művei. II. köt. Szikra, 1958.

[37] *Gurvitch*, Georges: La vocation actuelle de la sociologie. Vers une sociologie différentielle. Paris, 1950. 23. o.

[38] A pozitivizmus, éspedig nem egyszer a Comte által elképzelt „vallási" szervezettel, jelentős szerepet játszott a közép- és dél-amerikai polgári-nemzeti forradalmakban. Elsősorban Braziliában és Mexikóban volt nagy hatása. A brazil állami lobogó ma is Comte jelszavát hirdeti: Orden e progresso. Ld. erre nézve: Twentieth Century Political Thought. Ed. by S. *Roucek*, New York, 1946. 489. és köv. o.

E tanulmány keretei között, természetesen, nem vállalkozhatunk arra, hogy Comte eszméit bármilyen vázlatosan is összefoglaljuk. Arra azonban mindenesetre utalnunk kell, hogy egyrészt Comte műveinek, elsősorban a Cours de Philosophie Positive-nek logikájából, de kifejtett eszméiből is világos, hogy az elmondottak egyrészt valóban jellemzők a comte-i filozófiára és szociológiára, másrészt közvetlen összefüggésben vannak a polgári társadalom adott történeti helyzetének következményeivel. A történelem fejlődési stádiumának megállapításában pl. világosan megmutatkozik, hogy egyrészt az ipari vagy tudományos (azaz pozitivista és szociológiai) fejlődési fokot az utolsónak tekintette, tehát a tőkés társadalom az általa is világosan észlelt negatív jelenségek ellenére is a fejlődés csúcsát jelentette számára[39] (éspedig pontosan olyan logikával, ahogyan Hegelnél ez a csúcs a porosz államban fejeződött ki), másrészt nem kétséges az sem, hogy a metafizikai stádiumot a forradalommal azonosította, tehát *meghaladottnak* fogta fel. A comte-i felfogás ilyen alapvető társadalmi meghatározottságából következik azután az, hogy a korabeli társadalom ellentmondó és válságjelenségeit, amelyek egyaránt jellemezték a XIX. század elejei francia és német fejlődést (de szélesebb értelemben az egész tőkés társadalmat is), *szellemi* zűrzavarra vezette vissza. A társadalom állapotát szellemi anarchiának látta, amelyben több típusú gondolkodás, a teológia, a metafizika és a pozitív, a természettudományos gondolkodás küzd egymással. Az egyetemes (tehát a rendet elősegítő) gondolatok azonban — mondotta — nem pozitívek, ködösek és megfoghatatlanok, a pozitív tanok viszont nem eléggé általánosak. Így logikus Comte végkövetkeztetése, amely szerint „a jelenlegi társadalom nagy politikai és erkölcsi válsága végeredményben az intellektuális anarchiából adódik."[40] Ez az intellektuális anarchia a pozitivista módszerrel, azzal, a tudományok hierarchiájában legmagasabb fokon álló tudománnyal, amelynek Comte a szociológia nevet adta, és amely egyaránt szolgáltatna majd általános és tudományosan is megalapozott, pozitív eszméket, szüntethető meg, mert a szociológia segítségével elérhetővé válik a társadalom tudományos szervezése. Miután Comte a társadalomban uralkodó válságjelenségeket eszmei eredetűeknek fogta fel, és nem látta társadalmi meghatározottságukat, hihetett a társadalom tudományos alapon való rendezésének általa javasolt, lényegében tehát fordított módjában is. Így békíthette össze a rendet és a haladást a pozitivista társadalomalakításban. „A rendet és a haladást — írja — régen egymást kizáró fogalomnak tekintették. A modern civilizáció azonban mindkét feltételt egyformán fontosnak tartja a politikai rendszer szempontjából. Rendet nem lehet megalkotni és tartóssá tenni, ha nem egyeztethető össze a haladással. Haladás sem lehetséges, a rend és a haladás egy és ugyanazon alapelv két nézőpontja.[41] Ez, a rendet és a haladást összebékítő társadalomszervezés azután minden osztály számára jólétet és haladást jelent majd. Konkrétan figyelmezteti is a munkásságot — tehát azt a forradalmi erőt, amely már világosan jelentkezett a polgári rend ellenségeként: „Végül az általánosabb politikai haladás szempontjából az új filozófia hatalmas segítséget jelent az alsóbb osztályok helyzetének megjavítására. Eddig egyedül a forradalmi politika javasolt megoldást a társadalmi probléma e része számára; de megoldása, amely a felkeléssel egyér-

[39] Vö. *Molnár* Erik: Dialektikus materializmus és társadalomtudomány. Kossuth, 1962. 62. o.

[40] *Comte*, August: Cours de philosophie positive. Vol. I. 41. o.

[41] *Comte*: La sociologie. Résumé par Emil Rioglage. Paris, 1887. 1 o.

telmű, voltaképpen csak arra szorítkozott, hogy megnyissa az utat a még aktívabb népi becsvágyaknak. Az ilyen kielégítés, amely csak az egyének kis számára történt meg, akik így osztályuk árulóivá váltak, nem csillapíthatta le a tömegek méltányos panaszait."[42]

Bármennyire is világosan felismerhetők azonban a szociológia keletkezésének forradalomellenes gyökerei, az adott helyzetből kiindulva mégsem minősíthetjük kizárólag e vonásának alapján. A polgári rend stabilizálódását kifejező tartalmával ugyanis — a restauráció filozófiai elemeihez való kapcsolata ellenére is — elsősorban objektíve a feudális maradványok és törekvések ellen hatott, és egy haladottabb társadalmi rend, a polgári rend érdekeit tükrözte. (Csak közbevetőleg jegyezzük meg, hogy egyebek közt ezért is volt gyanús a szociológia később is nem egy félfeudális társadalomban, pl. Magyarországon is.) A polgári társadalom új jelenségei racionális magyarázatának igénye, éspedig e társadalomnak az „ésszerűség" jegyében való stabilizálásával összefüggésben egybeesett a természettudományok fejlődése folytán a tudományos módszerként elismert természettudományos módszer társadalomtudományokba való beépítésének igényével, a társadalmi jelenségeket számszerű konkrétsággal kifejező statisztika fejlődésével. Mindezek a társadalomban és a tudományfejlődésben lejátszódó folyamatok, amelyekhez még a tudományok általános specializálódása is járult teremtette meg a társadalom *szaktudományának* igényével fellépő szociológiát. Természetesen ez az új tudomány sem formailag, sem pedig tartalmilag nem volt még teljesen mentes a múlt kötelékeitől.

Anatole France írja a Jelenkori történetben, hogy maga „Comte is, aki büszke, hogy csak a pozitív tudomány adataira épít, helyet adott Campanellának a nagy embernek naptárában". De nem csupán Anatole France-nak, hanem szinte az egész történeti szociológiának feltűnt, hogy a pozitivista Comte elmélete végül is valamiféle pozitivista vallásba torkollott. Engels, aki Comte kortársaként nem egy alkalommal foglalkozott tanaival részint elméleti szinten, részint a pozitivista munkásmozgalomnak az Internacionáléba való felvétele kapcsán, világosan rámutatott e tanok ellentmondásos jellegére. „Ebben a rendszerben három jellemző elem van: 1. számos zseniális gondolat, amelyeket azonban szinte szabályszerűen többé-kevésbé leront az, hogy nincsenek kellően kifejtve, ami megfelel; 2. korlátolt filiszteri világnézetének, amely éles ellentétben áll ezzel a zsenialitással; 3. feltétlenül saint-simoni forrásból eredő, de minden miszticizmustól megszabadított, rendkívüli józanságig fejlesztett, hierarchikusan megszervezett vallásos alkotmány, valóságos pápával az élén, úgyhogy Huxley azt mondhatta a comte-izmusról, hogy az — katolicizmus kereszténység nélkül. Mármost fogadni merek, hogy a 3. pont tartalmazza az 1. és a 2. pont közötti, egyébként felfoghatatlan ellentmondás megoldását. Comte minden zseniális eszméjét Saint-Simontól vette át, de azzal, hogy a maga sajátos személyes módján csoportosította, tönkrejavította őket: lefejtvén róluk a hozzájuk tartozó miszticizmust, egyúttal el is laposította és saját filiszteri felfogásának megfelelően dolgozta át őket."[43] Érdekes viszont, hogy a jelenkori polgári szociológia — történelemfilozófiai jellege miatt — sokszor bírálóan áll szemben Comte szociológiájával. Howard Becker pl. miután megállapítja, hogy Comte műveiben a racionalizmus és a „romanticizmus egy francia válfaja" ellentmondásokkal telítetten keveredik

[42] Uo. 37—38. o.
[43] *Marx-Engels*: Válogatott levelek. Szikra 1950. 557. o.

egymással — utalva a comte-i elméletnek az emberi társadalom fejlődéséről megállapított szakaszaira —, így folytatja: „Nem kétséges, hogy a modern történeti szociológia a módszereiben, tartalmában és következtetéseiben radikálisan különbözik a történetfilozófia legtöbb formájától — egészen bizonyos azonban, hogy a comte-itól is."[44]

Nem véletlenül idéztük Becker e megállapítását, amellyel a comte-i szociológiát, legalábbis bizonyos szempontból, a történetfilozófiával helyezi egy szintre a modern szociológiához viszonyítva. S az sem véletlen, hogy a polgári szociológiában se szeri, se száma azoknak a megállapításoknak, melyek, noha a kezdeti szociológia kapcsolatait a történetfilozófiához elismerik, a modern szociológiát azonban az utóbbitól mindenképpen igyekeznek megkülönböztetni. Gurvitch — aki a fejlődés gondolatát szemmel láthatóan azonosítja a történetfilozófiával — írja a következőket: „Azt lehetne mondani, hogy a szociológiai gondolat eredetében nem volt más, mint kétségbeesett kísérlet, hogy a probléma (a fejlődés — K. K.) megoldásának más módját találja, mint amilyenen a történetfilozófia erőlködött századokon át. Platóntól Hegelig, Szent Ágostonon, Machiavellin, Bousset-en, Vicón, Turgot-n, Condorcet-n, Herderen keresztül a történetfilozófia nem szűnt meg az emberiség sorsát és jövőjét kutatni, anélkül, hogy valaha is objektíve értékes eredményt elért volna . . . Ma a helyzet megváltozott. A szociológusok most már meg vannak győződve arról, hogy tudományuk puszta létét veszélyezteti ez a keveredés a történetfilozófiával."[45] Ez a „keveredés" azonban Comte idejében éppen annyira szükségszerű volt, mint ma a szociológia elhatárolási törekvései részben a történetfilozófiától, részben pedig mindattól, amit a szociológián belül is történetfilozófiának neveznek, tehát az átfogó nagy elméletképzéstől, sőt annak lehetőségétől is, noha egyre inkább megnyilvánul már a puszta empiria meghaladásának igénye is a „középfokú elméletek", az adatok bizonyos rendszer alapján való „kodifikálása" stb. segítségével.[46]

Nem kétséges, hogy a társadalomtudományi gondolkodás megelőző formáitól, ezek sajátosságaitól nem lehet nyomban elszakadni, még akkor sem, ha ezt az elszakadást egyes jelenségek, pl. a természettudományok fejlődéséből adódó pozitivista módszer és szemlélet, már lehetővé teszik. Comte-nál, de Spencernél és más korabeli szociológusoknál is érezhető még a történetfilozófia hatása, sőt Comte-nál kifejezetten az utópizmus is. A pozitivista módszer igénye — különösen azért, mert mechanikus, természettudományi pozitivizmus volt, azaz a jelenségeket a társadalom területén is mechanikusan próbálta a természettudományi koncepciók segítségével, sőt egyes természeti jelenségek kifejezett analógiájára magyarázni, s nem jelentett többet a történeti módszer bizonyos elismerésénél — még nem volt alkalmas új, a történetfilozófiai koncepcióktól elszakadó szemlélet teljes kialakítására. Ezen túl azonban, a kezdeti szociológiában még kísértett a politika tudományának árnyéka, bizonyos fokig a múlt sokféle ballasztjával.[47] Említettük már, hogy a szoci-

[44] *Becker*, Howard: Soziologie als Wissenschaft vom sozialen Handeln. Würzburg, é. n. 211. o.

[45] *Gurvitch* i. m. 19—20. o.

[46] Vö. *Kulcsár*: A marxista szociológia és az empirikus társadalomkutatás. Magyar Filozófiai Szemle, 1961. 3. sz. 342. és köv. o.

[47] Comte pl. még nem választotta el világosan a szociológiát a politikai tudománytól sőt — Saint-Simonra emlékeztetően — a szociológiát a jövő tökéletes politikai tudományának tekintette. Az elhatárolást csupán a múlt politikai tudománya vonatkozásában tette meg, amelyet metafizikusnak tartott. Ld. *Becker-Barnes* i. m. II. vol. 575. o.

ológia kibontakozása együtt járt a politikai forma fokozatos háttérbeszorulásával. Wollin találóan jegyezte meg, hogy a politikai gondolat nyugati hagyományának hosszú fejlődése alatt mindig határozott tendencia volt észlelhető, hogy a politikait azonosítsák azzal, ami általános a társadalom vonatkozásában.[48] Ez a tétel azonban fordítva talán még inkább kifejezi a valóságot. A filozófiatörténet ugyanis azt mutatja, hogy hosszú ideig, szinte a szociológia megjelenéséig, a társadalmat általánosan — általános alatt értve az adott kor számára felfogható általánosságot —, politikai tanítás formájában ragadták meg. A „politikaitól" független speciális „társadalmi" nézőpont a fejlődés eredménye, és jóformán csak a polgári társadalommal együtt jelent meg, de még a forradalom idején is a politikai szempont dominált, sőt, mint minden forradalomban szükségképpen előtérbe került. „A *politikai* értelem éppen azért *politikai* értelem, mert a politika korlátain *belül* gondolkodik — mondja Marx —. Minél élesebb, minél elevenebb, annál *képtelenebb* szociális fogyatkozások felfogására. A politikai értelem *klasszikus* időszaka a *francia forradalom* . . . A politika elve az *akarat*. Minél egyoldalúbb, vagyis minél kiteljesedettebb a *politikai* értelem, annál inkább hisz az akarat *mindenhatóságában*, annál inkább vak az akarat *természeti* és szellemi *korlátaival* szemben, annál képtelenebb tehát felfedni a szociális fogyatkozások forrását."[49] Marx e jellemzése a politikai „értelemről" szemléletesen mutat rá arra a kettős korlátra, amely az ilyen szempontú társadalmi gondolkodásban is megnyilvánul. Világos ebből a jellemzésből az is, hogy miért kapcsolódik a „kell" szemlélet ehhez a gondolkodásmódhoz, s miért akadályozza meg a társadalom tényleges folyamatainak megismerését. Amidőn a szociológia — sok tekintetben a francia forradalom tanulságaival is összefüggésben, de mindenképpen a kor és társadalom adott szükségleteinek megfelelve — lényeges elemeként munkálta ki az eredendően a restaurációs törekvések ideológiájaként megjelenő felfogást a társadalom „organikus", „természetes", „törvényszerű" fejlődéséről, elszakadt ugyan a politikai értelem fent jellemzett lényeges vonásától, noha kifejezte az akkori tőkés társadalom politikai szükségleteit is. Ez a politikai szükséglet azonban — a klasszikus polgári állam eszméjének megfelelően, a laissez faire gazdasági igényéből adódóan — a spontán gazdasági és társadalmi cselekvés volt. A tudatos társadalomalakítás, a tudományos reformizmus inkább a szociológia elvont igényeként jelentkezett, semmint konkrét valóságként. Ez a tény kifejeződött pl. abban is, hogy a „tudományos" társadalomalakítás a comte-i szociológiában is utópisztikus jelleget öltött. A politikai forma mindazonáltal még hosszabb ideig kísértett a polgári szociológiában, ha másként nem, mint probléma a szociológia és a politika tudományának kapcsolatában, egészen addig, míg a szociológia specializálódásával ki nem alakult a politikai szociológia új tudománya. Újólag hangsúlyozzuk azonban, hogy a tudományfejlődési momentumok bizonyos fokig másodlagos jelentőségűek, és a szociológia fejlődésében, kezdeti sajátosságaiban elsőrendű szerepet játszottak annak a társadalomnak az igényei, amelyből kisarjadt. A rend és a haladás összeegyeztetésének igénye a tőkés társadalom fejlődésének első szakaszában inkább még mint csak igény jelentkezett, a ténylegesen sürgető követelmény a politikai rend megteremtése volt, a polgári uralom biztosítása és stabilizálása. A haladás a laissez faire korában automatikusnak, magától

[48] *Wollin* i. m. 429. o.

[49] *Marx*: Kritikai széljegyzetek „Egy porosz" cikkéhez („Vorwärts" 60. sz.): „A porosz király és a szociális reform"; *Marx-Engels*: Művei. I. köt. Bp. 1957. 401—402. o.

értetődőnek tűnt, a kettő összeütközésének lehetősége, tehát a kettő együttes biztosításának szükségessége ideológiai szinten csak kivételesen, és elvont jelleggel jelent meg. Comte, aki a tőkés társadalomnak e szakaszát nem utolsó sorban a saint-simoni iskola hatására bizonyos fokig kritikus szemmel is nézte, világosan felismerte az összeütközés lehetőségét az uralkodó és az „alsóbb" osztályok között, látta az ebből a lehetőségből a társadalomra háruló következményeket, egyebek közt az új forradalom veszélyét is. Ez a probléma azonban az akkori polgári társadalom keretei között még nem volt annyira konkrét. E viszonyok még nem voltak annyira kialakultak, hogy az ideológiai igény ténylegesen pozitív tudományt teremtett volna. Miután a polgári társadalom viszonyai ekkor éppen a kötetlen fejlődést igényelték, a comte-i megoldás az adott viszonyok között nem lehetett más, mint utópisztikus jellegű pozitivista vallás. (Mint látni fogjuk, a marxista szociológia tudományjellegét ezzel szemben éppen a tőkés társadalom kereteiből való kilépésben álló fejlődés felismerése biztosította.)

Amidőn tőkés társadalom későbbi fejlődése során, a monopolkapitalizmusban a csírájukban már korábban megmutatkozott, a szociológiát ideológiai igényként életrehívó viszonyok és ellentmondások kibontakoztak, a társadalom bizonyos fokú irányításának szükségessége, egyes problémáknak a valóságos kutatásokon való megoldásának igénye éppen ezekből a társadalmi viszonyokból következően konkrétan is jelentkezett; másrészről viszont a marxizmus eszmei és mozgalmi sikerei most már ugyancsak konkrét módon váltották ki a polgári ideológiának a forradalommal szembeállítható tudományos reformizmusát. A polgári szociológia igazi fellendülése valóban *ebben* az időben következett be. A tőkés társadalomban már kezdetben megmutatkozó problémák *ekkor váltak a polgári társadalomtudomány számára is megközelíthetőkké*, megfelelve annak a marxi felismerésnek, amely szerint „az emberiség mindig csak olyan feladatokat tűz maga elé, amelyeket meg is tud oldani, mert ha alaposabban megvizsgáljuk, mindig azt látjuk, hogy a feladat maga is csak ott merül fel, ahol megoldásának anyagi feltételei már megvannak, vagy legalábbis keletkezőben vannak".[50] Ezek a feladatok a mai polgári szociológia számára közvetlen, gyakorlati szinten jelentkeznek, és ilyen vonatkozásban válhatnak — meglehetősen korlátlan empirizmussal — kutatási valósággá is. Ahogyan E. K. Francis — René Kőniggel egyetértve — írja: „a szociológia szellemtörténeti küldetését a jelen polgári, kapitalista, indusztrializált és városi társadalma intellektuális és gyakorlati problémáinak megoldásában való segítésben lehetne megjelölni". Ebből következik szerinte az, hogy a szociológia nem lehet más, mint puszta és értékmentes tapasztalati tudomány,[51] másrészt ebből adódik kapcsolata a szociálpolitikához is.[52]

A „történetfilozófiától" való irtózás következménye azonban nemcsak abban mutatkozott meg, hogy a polgári szociológia bizonyos pozitivista egzaktságot nyert, és elsősorban mikroszociológiai kutatásai révén alkalmassá lett — ha nem is a szélesebb összefüggések felismerésére, de bizonyos jelenségek eredményes tanulmányozására s egyes gyakorlati problémák megoldására, illetőleg segíti a tőkés társadalom gyakorlatának legkülönbözőbb megjelenési formáit, kezdve az üzemszociológián és végezvén a közvélemény-

[50] *Marx :* A politikai gazdaságtan bírálatához. Szikra, 1953. 5. o.

[51] *Francis*, E. K.: Wissenschaftliche Grundlagen soziologischen Denkens. Bonn, 1957. 23. o.

[52] Uo. 25. o.

kutatáson. A probléma e része sokat vitatott magán a polgári szociológián belül is,[53] és valóban nem ez az alkalom szolgál elemzésre. Ellenben megjegyezhetjük, hogy a történetfilozófiától való távolodás nem csupán az átfogó nagy elméletek ritkulását jelentette egészen addig, hogy ilyenekről, a mai polgári szociológiát tekintve, aligha beszélhetnénk már, de — és ez feltétlenül negatívum az egész tudományágat tekinve is — egyre inkább eltünik belőle a történeti szemlélet. Csak megjegyzés igényével állítjuk e helyen, hogy a szociológia eredményességét, a konkrét napi problémákon túl, történeti szemlélete biztosíthatja. Ahol a polgári szociológia maradandót alkotott, ott jelen volt a történeti szemlélet is.

Engels írja a Feuerbachról szóló művében, hogy a „történelem, a jog, a vallás stb. filozófiája . . . abban merült ki, hogy az eseményekben magukban kimutatandó valóságos összefüggést a filozófus fejében készült összefüggéssel helyettesítették . . . Itt is tehát, mint a természet terén, az volt a feladat, hogy ezeket a csinált, mesterséges összefüggéseket kiküszöböljük és felleljük a valóságos összefüggéseket; oly feladat, amely végeredményben nem egyéb, mint azoknak az általános mozgási törvényeknek felfedezése, amelyek az emberi társadalom történetében mint uralkodó törvények érvényesülnek."[54] Ami ebből a gondolatmenetből kritika, kétségtelenül helytálló módon alkalmazható nem csupán a történetfilozófiára, de a polgári szociológia — különösen kezdeti — megjelenési formáira is, ahol még dominált — a pozitivitás minden igénye, sőt esetleges formája ellenére — az Engels által történetfilozófiának nevezett tartalom. Nem vethetjük a polgári szociológia szemére, hogy az ilyen történetfilozófiától szabadulni igyekszik, annál is kevésbé, mert a történetfilozófia később Rickert, Dilthey, Spengler, Collindwood és Toynbee műveiben, hogy csak a legismertebbeket említsük, erősen misztifikálódott, és különösen módszertani követelményeiben valóban a tényleges összefüggések megragadására való képtelenségről állított ki bizonyítványt. (Mindez persze nem jelenti, hogy éppen módszertani elmélkedésnek ne lenne kézzelfoghatóan kimutatható hatása a polgári szociológiában.) A polgári szociológia sok művelőjének különösen jelenkori történetellenességében viszont tagadhatatlanul felismerhető bizonyos nietzschei vonás, a történelemnek bizonyos avantgardista jellegű megvetése, az a fajta álláspont, amely a legújabb matematikai eszközökkel kialakított, technikailag is kiképzett módszereivel nemcsak a történetfilozófiát, de a történetit mint módszert is könnyen kidobhatja az ablakon.

Ami az idézett engelsi gondolatmenet második felét illeti, a tényleges és valódi mozgástörvények felfedését a társadalomban, az már olyan problémát érint, amely a marxista szociológia keletkezésével és a polgári szociológiához való viszonyával van összefüggésben.

[53] Ezt a polgári szociológián belül is egyre inkább tudatosodó változást Ferraretti a szociológián belüli „optimizmus" hanyatlásának tekinti. Szerinte a szociologia művelői, míg az elmúlt száz év alatt azzal kísérleteztek, hogy a társadalmi haladást irányító törvényeket meghatározzák, ma már rádöbbentek, hogy a kutatásokat a makroszociológiától a mikroszociológia felé kell irányítani, az egész társadalom helyett a kis csoportokra és magatartásukra kell korlátozni a vizsgálódásokat. A szociológia feladata így csak az lehet, hogy a gyakorlati szociálpolitika számára szolgáltasson anyagot. Vö. *Ferraretti*, F.: Il servizio sociale e la sociologia. — Quaderni di Sociologia, 1954. 12. sz. 55—69. o. — Ez a gondolatmenet csak aláhúzza Francis fentebb idézett megjegyzését a szociológia és a szociálpolitika kapcsolatáról.

[54] *Engels*: L. Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. Marx-Engels: Vál. Műv. II. köt. Szikra, 1949. 386. o.

III.

A comte-i szociológia sajátosságairól szólva megállapítottuk, hogy ezek a sajátosságok (a történetfilozófiai jelleg és az utópikus vonások) kora kapitalista társadalmának viszonyaival függtek össze, amelyek ha a ténylegesen pozitivista jellegű, valamilyen tényleg valóságos társadalomalakítást nem is igényelték, ideológiai szinten már kialakították ennek „égi mását". Marx írta, hogy Németország forradalmi multja elméleti volt, a reformáció:[55] — talán szabad ennek analógiájára megjegyeznünk, hogy Comte viszont a jövő forradalmát igyekezett elméletivé tenni szociológiájával. Ugyanazok a társadalmi viszonyok azonban, amelyek egy a polgári keretek közt maradó, történeti értelemben tehát szükség szerint apologetikus szociológiát Comte idejében és társadalmában csak ilyen szinten igényeltek, szükségszerűen konkréttá tették az e keretek közül kilépni törekvő társadalomtudományt.

Barnes és Becker utalnak rá szociológiatörténetükben, hogy a haladás eszméjének egyik következménye volt a szociológia mint a társadalom tudományos tervezésének és vezetésének eszköze iránt kialakult szükséglet.[56] Ez így, a polgári szociológiára vonatkoztatva, meglehetősen differenciálatlan kijelentés, és láttuk már, hogy csak bizonyos korlátok közt igaz, éspedig a polgári társadalom korlátai között, ténylegesen annak is későbbi fejlődési fokán. A haladás szolgálata tudományos tervezés segítségével azonban Comte-ot megelőző eszme, s bizonyos társadalomkritikára támaszkodva, már Saint-Simonnál is megjelenik. Saint-Simon aki a tudományok fejlődését komplexitásuk növekedése szerint tagolta, a társadalom szervezésének és tervezésének feladatát Comte-ot megelőzve az általa kiépített hierarchia csúcsán levő tudományra kívánta rábízni, amelyet ő politikai tudománynak (la science politique) nevezett. Ennek a tudománynak a történeti tapasztalatokon és megfigyeléseken kell alapulnia, induktív módszerekkel kell dolgoznia, és a haladás, a fejlődés gondolatának kell áthatnia. Saint-Simon — aki a „költői" elképzelésekkel szemben azt is megállapította, hogy az aranykor nem mögöttünk, hanem előttünk van — új politikai, gazdasági, és társadalmi rendszert kívánt kialakítani, amely alkalmas lenne a jelen társadalom visszásságait megszüntetve, az embereket közös testvériségben, az „új kereszténység" eszméiben egyesítve, a boldogságot a földön elérni. Engels utal rá, hogy a Saint-Simon-i elképzelések, a teljesen való társadalomkritika mellett megfelelnek annak a kornak, amelyben Saint-Simon élt, s amidőn a burzsoázia és a proletáriátus ellentéte éppen csak kibontakozóban volt.[57] Ez a társadalmi helyzet, amely lehetővé tett már sok zseniális felfedezést, vagy inkább megsejtést, még nem tette lehetővé a megoldás valóban tudományos útjának felismerését, ezért saint-simon tanítása végül is utópikus formát öltött, hasonlóan más, korabeli — a valóság egy-egy vonását szintén megragadó — társadalmi reformerek gondolkodásához. „A kapitalista termelési mód éretlen állapotának, az éretlen osztályhelyzetnek, éretlen elméletek feleltek meg. A még kifejletlen gazdasági viszonyokban rejtve lappangó társadalmi feladatok megoldását fejből akarták létrehozni. A társadalom csak visszásságokat nyújtott; megszüntetésük a gondolkodó ész feladata volt. A feladat abban állott, hogy a társadalmi rend új, tökéletesebb rendszerét találják fel és ezt

[55] Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés. *Marx-Engels :* Művei. I. köt. Id. kiad. 385. o.

[56] *Becker-Barnes* i. m. Vol. II. 501. o.

[57] *Engels :* Anti-Dühring. Szikra, 1948. 245. o.

kívülről, propaganda útján, lehetőleg mintakísérletek példája segítségével a társadalomra erőszakolják. Ezek az új szociális rendszerek eleve arra voltak kárhoztatva, hogy utópiák legyenek; minél aprólékosabban dolgozták ki őket, annál inkább kellett a merő képzelet világába beleveszniök."[58] Engels kritikája az utópista szocializmusról világossá teszi, miért meríthetett pl. Saint-Simon tanaiból mind a marxista, mind pedig a polgári szociológia.

A valóságot kissé leegyszerűsítve, elmondhatjuk a szociológiáról, hogy mindkét formájában — a polgári szociológia első comte-i megjelenésében és a korai marxista szociológiában is — „közös gyökeret" talált ebben a differenciálatlan saint-simoni „politikai tudományban" (ahogyan közös a gyökerük a tőkés társadalom viszonyaiban is). A társadalmi fejlődés során, azonban amidőn a tőkés társadalom viszonyai már határozottan kialakultak, amidőn megjelent az új társadalmi erő, a munkásosztály, amidőn a polgári uralom politikai érdekei különösen előtérbe kerültek, e társadalom viszonyainak megfelelően kialakult a kétféle, a polgári és a marxista szociológia.

Anélkül, hogy itt az ezzel kapcsolatos vita részletezésébe belemehetnénk, tettünk említést a marxista szociológiát Saint-Simonhoz fűződő kötelékekről. Ugyanis különösen a jelenkori francia szociológiában elterjedt nézetek szerint, Marx szociológiája szinte részleteiben is kitapíthatóan Saint-Simon-i eredetű. Ahogyan Gurvitch megfogalmazta: Ha a fiatal Marx a filozófiában valóban hegeliánus volt, a szociológiában mindenekelőtt saint-simoniánus.[59] Mint megfigyelhettük, Gurvitch a fiatal Marx szociológiájáról beszél, elválasztva ezt nem csupán filozófiájától, de későbbi filozófiai, szociológiai tanításaitól is. Így láthatta — de így is alig indokoltan — elsődlegesnek Saint-Simon tanításának befolyását a marxi szociológiára. Holott világos, hogy az ifjú Marx szociológiája nem választható el sem filozófiai nézeteiből, sem pedig későbbi fejlődésétől. Gurvitch fejtegetései még a polgári szociológiában sem találtak egyhangú helyeslére — Raymond Aron pl. azon az alapon száll vitába velük, hogy míg Saint-Simon és Comte esetében szociológiájuk középpontja a „militarista" (tehát a mi felfogásunk szerint feudális) társadalom iparivá való fordulása, addig Marxnál a szociológiai gondolkodás központja az adott, a *kapitalista társadalom ellentmondásos jellege*. Itt keresendő tehát a döntő különbség, hiszen Marx a kapitalista társadalom ellentmondásos jellegét feltárva bontotta ki szociológiájának további elemeit is.[60] Bár Aronnak a marxi szociológiáról adott értékelése sok tekintetben hibás, ezzel a megállapításával azonban közel jár a valósághoz, éspedig kettős értelemben is. Marx ugyanis valóban kora kapitalista társadalmának bírálatából indult ki. Ez a bírálat azonban nem csupán a „kötetlen publicista ellenzéki ethosából" ered — ahogyan azt Helmut Schoeck állítja, rámutatva egyúttal a sajtónak a szociológia keletkezésében betöltött szerepére[61] —, hanem — ahogyan erre Marx maga is utal „A politikai gazdaságtan bírálatához" írt előszavában — a hegeli bölcselet, elsősorban jogbölcselet és a valóságos viszonyok tudományos összeméréséből, amelynek eredményeként alakult ki azután az a néhány fő tétel, amely a marxizmus filozófiájának, szoci-

[58] *Engels :* A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. *Marx-Engels*: Válogatott művek. II. köt. Id. kiad. 117. o.

[59] *Gurvitch :* La sociologie du jeune Marx. — Cahiers Internationaux de Sociologie, Vol. IV. 1948. Cahier 3. 18. o.

[60] *Aron*, Raymond: Les grandes doctrines de sociologie historique. Párizs, 1960. 127—128. o.

[61] *Schoeck*, Helmut: Soziologie, Geschichte ihrer Probleme. Freiburg — München, 1952. 177. o.

ológiájának és közgazdasági stb. gondolkodásának később is alapját képezte. A marxista szociológia döntő kezdeti lépéseinek jelentősége éppen abban állott, hogy — mint Lenin írta — „. . . elvetette . . . a társadalommal és a haladással kapcsolatos általános elmélkedéseket, s ehelyett *egyetlen* társadalomnak, a kapitalista társadalomnak, *egyetlen* haladásnak, a kapitalista társadalom haladásának *tudományos* elemzését végezte el. „Vagyis szakított a terméketlen »apriorikus« elmélkedésekkel«, a történetfilozófiai elméletekkel, amelyek »legjobb esetben csak saját koruk társadalmi eszméinek és viszonyainak tünetei voltak anélkül, hogy hajszálnyira is előzmozdították volna akárcsak egyes, de legalább valóságos (nem pedig ‚az emberi természetnek megfelelő') társadalmi viszonyok *megértését*"[62] és a *konkrét társadalmi alakulat felé fordult.* A kapitalista társadalom ellentmondásos jellegének feltárásából kiindulva — összefüggésben megelőző tanulmányaikkal — Marx és Engels megalapozottan alkalmazhatták már a hegeli filozófiában is helyet kapó ellentmondás kategóriáját a társadalom fejlődésre általában, így *az empirikus társadalmi tapasztalat és a filozófiai absztrakció történetileg is kimutatható egysége* tette lehetővé a marxizmusnak azt a gondolatmenetét, amelynek segítségével tuljutott — éspedig a történelemben először — az adott valóságon, ténylegesen eljutva a pozitivizmus általa soha meg nem valósított jelszava, a „voir pour prévoir" (látni, hogy előreláthassunk) valósággá váltásáig. A tőkés társadalom viszonyai Marx és Engels működésének idejére értek meg annyira, hogy ellentmondásaik a lényegi mozgatóerők felismeréséig felfedezhetők legyenek, ahogyan a tudományos módszerek és magának a tudománynak a fejlődése is érett volt már arra, hogy *a társadalmi valóság fejlődésének egy kis szakaszán, a tőkés társadalomban felfedezett törvényszerűségek* — legalábbis alapvető lényegüket illetően — *történetileg is általánosíthatók legyenek.* Saint-Simon a jövő társadalmának tudományos alakítását célzó elképzeléseivel még az utópia területén mozgott. Comte, saját korának társadalmát végső adottságnak véve, a tudományos alakítás igényét e társadalom valóságához és szükségleteihez kívánta szabni, megmaradva a társadalma és osztálya korlátai között, amelyek egyúttal módszerének korlátait is jelentették, hiszen ha látott is ellentmondásokat e társadalomban, sőt azokat éppen az uralkodó rétegek és a proletáriátus között észlelte, nem ismerte fel — de a maga pozitivista módján nem is ismerhette fel — ezeknek az empirikus úton is tapasztalható ellentmondásoknak lényegi mozgatóerőit, és nem tudott éppen ebből a lényegből történetileg általánosítani. Comte történeti általánosítása nem volt több, mint a történetfilozófia által már ismert, fejlődési fokozatoknak átvétele. A fejlődést azonban szükségképpen az adott korra és társadalomra nézve lezárultnak, tehát valamiféle végső eredménynek fogta fel.

Anélkül, hogy a következőkben a sorrendnek valamiféle fontossági fokozatot is tulajdonítanánk, röviden ki szeretnénk emelni a marxista szociológiának már a marxi tanokban megmutatkozó néhány olyan elemét, amelyek lehetővé tették az adott társadalom korlátainak áttörését, és amelyek ezzel összefüggően — mint a materialista dialektika tükröződése a marxista szociológiában — alkalmassá is tették a valóságos törvényszerűségek, folyamatok felfedezésére, a jelenségek lényegének megértésére. Az eddigiekben egy módszertani elemre máris rámutattunk, éspedig az empirikus úton való megismerés lényegének megragadásában és történeti általánosításában kifejeződő módszerre. Ennek az elemnek a lényege tulajdonképpen az, amit minden kutató mint a marxiz-

[62] *Lenin*, V. I.: Művei. I. köt. Szikra, 1951. 142. o.

mus történeti szemléletét, a történetinek a logikaival való együttes alkalmazását jelöl meg. Minden ténynek történeti jellege van, és ez kettős következménnyel jár.

Egyrészt meg kell találni a történeti folyamat egészében, másrészt az adott társadalom valóságának egészében és lényegében elfoglalt helyét. Így a valóság megismerésének marxi módszere joggal nevezhető az egészre irányuló szemléletnek, amely a valóságot mint társadalmi történést ragadja meg. Ez teszi alkalmassá arra is, hogy a történeti fejlődés tendenciáit felismerve, a valóság magasabb fokához jusson el, mint amilyet a puszta empiria tényei jelentenek.[63] Álljon itt csupán egyetlen példa erre Marx műveiből: „Vajon csak pamutszöveteket termel-e a munkás, aki pamutgyárban dolgozik? Nem. Tőkét termel. Értékeket termel, melyek arra szolgálnak, hogy munkájával újra rendelkezzenek és segélyével új értékeket teremtsenek."[64]

Ez az egyetlen példa arra is alkalmas, hogy a marxi gondolkodás két további, a marxista szociológia lényeges alkotórészét képező elemére is rámutassunk: 1. a társadalom lényeges mozgását — egyébként a materialista filozófiai álláspontnak megfelelően — a termelési viszonyok mozgása jelenti, 2. az emberek maguk alkotják saját viszonyaikat, vagy „az emberek maguk csinálják történetüket", azaz az eldologiasodott viszonyok mögött a cselekvő, a munkálkodó embert találjuk.

Vannak nézetek, amelyek szerint „a szociológiának mint önálló tudománynak keletkezése úgy megy végbe, hogy a társadalom problémájának tárgyalása elválik gazdasági alapjától; a társadalmi kérdéseknek ez az állítólagos függetlensége a gazdasági kérdésektől a szociológiának mint önálló tudománynak módszertani kiindulópontja."[65] Az idézett mondat kettős álláspontra utal. Az első szerint a tudományok történeti differenciálódása során, megfelelő történeti helyzetben, megfelelő társadalmi szükségleteket kielégítve, a társadalmi kérdések tárgyalása elszakadt az e kérdéseket a gazdaság egészével összefüggően felvető tudományoktól, tehát a klasszikus polgári közgazdaságtantól, vagy az utópista szocializmustól. A másik szerint ezzel az elválással egyidőben — szintén a társadalmi helyzet szükségleteit kifejezve — a társadalmi kérdések vizsgálata módszertanilag is függetlenült a társadalom gazdasági alapját képező viszonyokkal való együttes tárgyalástól, sőt elméletileg megjelent a társadalom és a társadalmi problematika mint a gazdaságtól, a gazdasági viszonyoktól független, önmagában érthető, és önmagában élő jelenség problematikája.

Az említett folyamat azonban nem áll a szociológia egészére, minden részletében még a polgári szociológia egészére sem. Nem kétséges azonban, a polgári szociológia valóban a gazdasági problémától és a közgazdaságtudományból való függetlenülés jegyében jött létre, és bár későbbi fejlődése során ez nem minden esetben mutatható már ki, eredetében és kezdeti fejlődési szakaszán általánosságban, később pedig túlnyomó részben valóban feltételezte a gazdaságtól független társadalmi jelenségeket, és a gazdasági viszonyok által való meghatározottságot valóban sok esetben igyekezett a legkülönfélébb módon, természettudományi analógiára másfajta meghatározottsággal helyettesíteni, sőt esetén-

[63] Vö. ezzel kapcsolatban *Lukács*, Georg: Geschichte und Klassenbewusstsein. Berlin, 1923. 27. 198. o.

[64] *Marx :* Bérmunka és tőke. — *Marx—Engels :* Válogatott művek. I. köt. Szikra, Id. kiad. 69. o.

[65] *Lukács György :* Az ész trónfosztása. Akadémiai Kiadó, 1954. 466. o.

kint másfajta materiális viszonyokra visszavezetni. Ezzel szemben a marxista szociológia — filozófiai alapjainak megfelelően, de a már első elemeként említett módszertani sajátossága folytán is — éppen a gazdasági viszonyokhoz jutott el. A társadalmi viszonyoknak a korabeli legfejlettebb tudományos gondolkodással együttes vizsgálata során ismerte fel a társadalmi jelenségek alapvetően gazdasági meghatározottságát. A lényegi vonásnak e felismerése folytán a marxi szociológiai gondolkodás egyenesen vezetett a marxi politikai gazdaságtanhoz, közelebbről A tőkéhez, a polgári társadalom anatómiájához. Világos, hogy a lényegi meghatározottság, a lényegi viszonyok felismerése *ezeknek* a viszonyoknak tisztázását követelte elsősorban. Így került előtérbe a politikai gazdaságtan Marx munkásságában, és jutott kevesebb hely a szociológiai irányú tevékenységnek. Nem arról van tehát szó, amit egyebek közt Gurvitch is hangoztat, szembeállítva a fiatal Marx szociológiáját későbbi munkásságával, hogy Marx gondolkodása elszürkült, éspedig annak folytán, hogy feláldozta a társadalmi jelenségek gazdagságát azzal, hogy a termelési viszonyok elsődlegessége mellett foglal állást.[66] Gurvitch az érett marxi műben a fiatalkorihoz képest ugyanis egyetlen lényeges új elemet lát, a történelmi materializmusból a *materializmust*, és ezért állítja szembe a fiatal és az idősebb Marxot, ezért igenli, mint sokan mások a polgári szociológiában, a fiatal Marx szociológiáját, éspedig annyira, hogy saját konstrukciójának elődjét látja benne.[67] Marx és Engels azonban a politikai gazdaságtan mellett, későbbi munkásságuk során is nem egyszer nyúltak szociológiai kérdésekhez, ha erejük nagy részét — első sorban Marx erejét — ekkor már valóban a politikai gazdaságtan problémái vették is igénybe. A gazdasági viszonyok meghatározó voltának felismeréséből egyébként is szükségképpen következett ennek az új elemnek a hangsúlyozása. Amennyiben itt kritikának lehet helye, főleg a marxista elmélet későbbi művelőivel szemben, az bennfoglaltatik Engels szavaiban, a J. Bloch-hoz írt ismert levélrészletben: „Részben Marx és én magam voltunk nyilván okai annak hogy az ifjabb gárda néha nagyobb fontosságot tulajdonít a gazdasági oldalnak, mint aminő azt megilleti. Nekünk az ellenfelekkel szemben az általuk tagadott főelvet kellett hangsúlyoznunk és ily körülmények között nem mindig volt rá időnk, helyünk és alkalmunk, hogy a többi, a kölcsönhatásban résztvevő mozzanatot kellően méltassuk. Mihelyt azonban valamely történelmi korszakot írtunk le, vagyis az elméletet a gyakorlatban alkalmaztuk, megváltozott a dolog és akkor nem volt lehetséges tévedés."[68]

Részben a hivatkozott történeti munkák, részben Marx és Engels levelezése, amelynek során különösen az utóbbi több ízben is összefoglalta a társadalmi jelenségek meghatározottságáról, kölcsönhatásukról, mozgásukról stb. kialakított marxista szociológiai elméletet, világossá teszik, hogy ez az elmélet a lényeges mozgatóerők felismerésén túl, egyáltalán nem hanyagolta el a társadalmi jelenségek sokrétű kapcsolatait és kölcsönhatásait sem. A kapcsolatok és kölcsönhatások bonyolult rendszerében a végső meghatározó erő a gazdasági viszonyok, de ez semmiképpen sem jelenti azt, hogy a marxista szociológia megelégszik a végső meghatározó erő kutatásával, és a társadalmi viszonyok és jelenségek szövevényes egymásra hatását elhanyagolja.

Annál is indokolatlanabb az ilyen negatív irányú következtetés, mert — mint az a fenti marxi példából kitűnik — a társadalommal kapcsolatos marxista

[66] *Gurvitch :* La sociologie du jeune Marx. 45—46. o.
[67] Uo. 31. o.
[68] *Marx-Engels :* Válogatott levelek. Id. kiad. 494. o.

elméletnek lényeges eleme az eldologiasodottság mögött az emberi viszonyok felfedezése. Amit Engels — Marx „A politikai gazdaságtan bírálatához" c. művéről írott recenziójában — a közgazdaságtanról mondott, lényegében a szociológiára is áll: „a közgazdaságtan nem dolgokkal foglalkozik, hanem személyek és végső fokon osztályok viszonyaival; de ezek a viszonyok mindig *dolgokhoz kapcsolódnak* és *mint dolgok jelennek meg.*"[69] Vagy vegyünk még egy példát az eldologiasodott folyamatok mögötti emberi viszonyok jelentkezésére: „A tőkés termelési folyamat, összefüggésében, vagyis újratermelési folyamatként tekintve, tehát nemcsak árut, nemcsak értéktöbbletet termel, hanem termeli és újratermeli magát a *tőkeviszonyt*, az egyik oldalon a *tőkést*, a másikon a *bérmunkást.*"[70]

A marxi szociológia e három eleme, a materialista megalapozottság és a dialektikus módszer más következményeivel együtt alkalmasaknak bizonyult az adott társadalom valódi és lényeges jelenségeinek és mozgatórugóinak, s ebből kiindulva — a tudomány addigi eredményeire is támaszkodva — bizonyos általánosított történeti fejlődéstörvények megállapítására. Az e fejlődéstörvényekben megmutatkozó történeti mozgás ismeretében a marxista elmélet felismerhette az adott társadalom időlegességét, meghaladásának történeti szükségszerűségét, így a marxizmus tudatos társadalomalakítását — a felismert törvényeknek megfelelően — nem kötötték az adott osztályviszonyok, az adott társadalom korlátai, hanem éppen ellenkezőleg, a tudatos társadalomalakítás első lépcsőjét e társadalom osztályviszonyainak tudatos megváltoztatására irányuló törekvésben látta. Lényegében ezt jelenti Marx ismert, 11. tétele a Feuerbach tézisekből: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; a feladat az, hogy megváltoztassuk."

Világos, hogy ez a felismerés a marxizmus gondolkodóinak gyakorlati tevékenységét is meghatározta, és kialakította egyúttal a forradalmi gyakorlat tudományát. A marxizmus későbbi fejlődésében azután a forradalmi gyakorlat tudománya különösen előtérbe került, és ez szükségképpen meghatározta a szűkebb értelemben vett szociológiai kutatások irányát is.

A fentebb vázlatosan kifejtettekből is kitűnik azonban, hogy az a bírálat, amely a marxista elméletet gyakran éri polgári oldalról, miszerint rendszere tisztán deduktív úton jött volna létre, s a tények csupán az absztrakt elvek bizonyítására szolgálnak, eredendően nem áll a marxista szociológiára. Még polgári oldalról is megállapítják, hogy a „tudományos szociológia ma alkalmazott módszereit — természetesen olyan mértékben, ahogyan az az ő idejükben rendelkezésre állhatott — már Marx és Engels is felhasználták."[71] A forradalmi gyakorlat és annak elemzése előtérbe kerülésével a közvetlen gyakorlati és tudományos problémák sürgetésével magyarázható viszont, hogy a szűkebb értelemben vett marxista szociológiával kapcsolatban később valóban bizonyos indokoltsággal lehetett beszélni a deduktív szemlélet általánosabbá válásáról, a kifejezetten szociológiai jellegű, elsősorban induktív kutatások bizonyos háttérbe szorulásáról, amennyiben a marxista szociológia, különösen az utóbbi évtizedekben jelentős részben a történelmi materializmus filozófiai szintjén mozgó általánosításokkal dolgozott. A legkevésbé áll természetesen ez a megállapítás azokra a problémákra, amelyek a forradalmi gyakorlattal szoros össze-

[69] Ld. *Engels* recenzióját *Marx :* A politikai gazdaságtan bírálatához c. műve Függelékében. Szikra, 1953. 177. o.

[70] *Marx :* A tőke. I. köt. Szikra, 1955. 536. o.

[71] Vö. *Cuvillier i. m.* 60. o.

függésben vetődtek fel, és nyertek egyebek közt esetleg szociológiai jellegű kidolgozást is. Illetőleg azt is megállapíthatjuk, hogy a konkrét társadalmi viszonyok szociológiai jellegű tanulmányozása nem egy esetben meghatározóan hatott a forradalmi gyakorlatra is. Elegendő itt talán csak Lenin vizsgálataira utalni, amelyeket a parasztság oroszországi helyzetével kapcsolatban végzett. Ezek a kutatások nem csupán a korabeli polgári szociológiát messze meghaladó konkrét viszgálatok voltak, amelyek általános érvényű következtetéseket is lehetővé tettek a parasztságra vonatkozóan, de felderítették annak a munkás-paraszt szövetségre vezető szociológiai alapjait is, így alkalmasak voltak a forradalmi gyakorlat konkrét befolyásolására is.

A valóságnak bizonyos egyszerűsítését is magában foglaló általánosítással azt lehetetne tehát mondani, hogy a marxizmus klasszikusainak a társadalom konkrét kutatásaiból, a tudomány fejlődési eredményeinek összefoglalásából, a történeti és a logikai módszer együttes alkalmazásából keletkezett, a szociológiai absztrakciót meghaladó, de azt is magában foglaló filozófiai jellegű megállapításai, a történelmi materializmus alapvető tételei voltak azok, melyek a későbbi dedukciós jellegű tudományos munkásság alapjául szolgálhattak. E tételek igazságértéke valóban annyira biztosított volt már a klasszikusok által történt kimunkálás során, hogy később sok esetben valóban csak példázás jellegű tényanyagot igényeltek, de éppen ennél fogva a filozófiai absztrakció szintjén maradtak. A proletárforradalom után, a szocialista állam konkrét építésének időszakában kezdetben természetesen nem a szociológiai kutatásokat és általánosítást igénylő gyakorlat került előtérbe. Az állam- és gazdaságépítés — noha szociológiai jellegű problémákat is felvetett — elsősorban más problémák megoldását sürgette. A szocialista társadalom fejlődésében bekövetkezett, az általánosan ismert hibák által jellemzett időszak pedig — amely elsősorban a társadalomtudományok, azon belül is különösen a szociológia fejlődését akadályozta — éppen hibáiból kifolyóan nem igényelte a történelmi materializmus filozófiai absztrakcióján túl, a részletekbe hatoló szociológiai kutatásokat. Így adódhatott az a helyzet, hogy a marxista szociológia — a polgári szociológiával szembeni eredendő fölénye ellenére — nem minden vonatkozásban adhatott többet a klasszikusok munkásságában foglalt megállapításoknál és ma egyrészt bizonyos módszertani technikai problémákkal küzd, másrészt pedig tudományelméleti problémát jelent a történelmi materializmussal való viszonya, illetőleg önálló léte.

Álláspontunk szerint — és ez éppen a fenti fejtegetéseinkből következik — a marxista szociológia Marx és Engels munkásságát követő fejlődése során problematikájában még kevéssé differenciálódott a történelmi materializmustól. Nem kétséges, hogy ez a differenciálódási folyamat erőteljesen megindult. A szocialista társadalom gyakorlata ma már egyenesen megköveteli a szociológiai kutatásokat. A marxista szociológia tehát, amelynek fejlődése a klasszikusok munkássága óta bizonyos fokig megrekedt — noha jelentőségét és eredményeit éppen a klasszikusok munkássága dokumentálja, még a polgári szociológia képviselői számára is elismerést követelően (egyebet ne említsünk, Small amerikai szociológiatörténész Marxnak a társadalomtudományokban olyan helyet jelölt ki, amilyet Galilei foglal el a fizikai tudományokban[72]) —, a történelmi materializmus tételeinek felhasználását egyesítve a jelenkori társadalmi valóság kutatásával, kétségtelenül fellendülőben van.

[72] *Small*, Albion W.: Socialism in the Light of Social Science. The American Journal of Sociology, Vol. XVII. 1912. May, 810. o.

A történelmi materializmus és a szociológia problematikájának összefüggését, és ebben az összefüggésben sajátos viszonyukat is, Molnár Erik gondolatmenete segítségével a következőkben ábrázolhatjuk. „A történelmi materializmus végleges igazságai, akár a társadalom általános, akár meghatározott gazdasági társadalomalakulat különös törvényeit fejezik ki, elvont igazságok. Az igazságok elvont alakjukban is igen fontosak. A történelmi materializmus elvont igazságainak ismerete nélkül a társadalmi tények bonyolult útvesztőjében egyetlen helyes lépést sem tehetünk. De ,. . . az absztrakcióknak önmagukban, a valódi történelemtől elválasztva, egyáltalán nincsen értékük' (*Lenin* Művei 14. köt. 356. o.) Ha csak a történelmi materializmus elvont igazságait ismerjük, minden egyes lépésnél eltévedhetünk. Ezért, ha biztos talajon akarunk járni, a történelmi materializmus elvont igazságait konkretizálni kell az idő és a hely körülményei szerint, ki kell fejteni minden egyes időszak és minden egyes ország konkrét történeti viszonyainak, az egyedi viszonyoknak legpontosabb elemzése alapján".[73] És később: „Az elvont igazság konkretizálása az egyedi történeti helyzetre nemcsak a helyes gyakorlati cselekvésnek, hanem az új igazságok felismerésének is előfeltétele. Az elmélet konkretizálása az egyedi helyzetre együtt járhat a régi helyébe lépő új törvényszerűség felfedezésével, amely nemcsak a konkretizálás alapjául szolgáló egyszeri történeti helyzetre érvényes, hanem, annak következtében, hogy az adott helyzet bizonyos vonásai történetileg megismétlődnek, e feltétel mellett általános érvényű."[74] A történelmi materializmus általános igazságainak a konkrét történeti viszonyok alapján történő konkretizálása — és az Molnár Erik gondolatmenetéből is világosan kitűnik — sajátos tudományos feladat, amely sajátos módszertani követelményeket támaszt, és új tudományos eredményeket produkál. Nem csupán, sőt nem is elsősorban deduktív jellegű konkretizálásról van szó ugyanis, hanem a már megismert általános igazságok és törvényszerűségek segítségével végzendő *új* kutatásról, amelyek közelebbről és részleteikben is feltárhatják a társadalom jelenségeit, folyamatait, sőt új törvényszerűségek megállapítására is vezethetnek, a szó általános értelmében is. Világos, hogy ez a marxista szociológia problematikája.

IV.

Befejezésül térjünk vissza kiinduló kérdésünkhöz: mi a szociológia történetre tanulmányozásának — az ideológiai küzdelem szempontjain túlmenő, de lényegében mégis ezekkel is összefüggő jelentősége a mai marxista szociológia számára?

Az elmélettörténet jelentőségéről és hasznáról különféleképpen vélekednek a polgári és a marxista szociológiában egyaránt. A polgári szociológiában találkozhatunk pl. olyan felfogással, amely elveti a történeti megismerés hasznát a szociológiai elméletek vonatkozásában. A kétségtelenül igen magas színvonalon dolgozó, egyik legjelentősebb mai polgári szociológus, Robert K. Merton pl. határozottan el kívánja választani a jelenleg is funkcionáló elméletek tanulmányozását az elmélettörténettől. „Vonzó, de fatális" ténynek tartja a kettő összekeverését, mondván, hogy a „rendszeres szociológiai elmélet egyúttal azoknak a régi elméletekből származó kis számú részeknek magasan szelek-

[73] *Molnár* Erik i. m. 382—383. o.
[74] Uo. 399. o.

tív akkumulációját is jelenti, amelyek kiállták az empirikus kutatások próbáját. De egy elmélettörténet ezeken kívül magában foglalja azoknak a felfogásoknak jóval nagyobb tömegét is, amelyek összeomlottak, amidőn az empirikus vizsgálatokkal kerültek szembe."[75] Comte-ról, Spencerről, Hobhouse-ről megállapítja pl., hogy elméleteik a maguk idejében nagy teljesítmények voltak, de az ő koruk nem a miénk. Ez a nézet, amely gyakorlatilag a történetiség teljes elutasítását jelenti, lényegében a híres alexandriai könyvtárat felégető egykori kalifa indolásának elvi alapjára támaszkodik, amely tudvalévőleg úgy hangzott, hogy ha a könyvtár anyaga benne van a Koránban, akkor felesleges, ha pedig nincs benne, akkor amúgy is tévtan, tehát mindenképpen elpusztítandó. Nyilvánvaló, hogy legalábbis nagyfokú — de a tényekkel aligha indokolt — optimizmus szükség ahhoz, hogy kijelentsük egy rendszeres szociológiai elméletről, miszerint ez magában foglal a múlt kutatásai során feltárt minden tudományos igazságot. A történeti vizsgálat ilyen elvetése — ismételjük, a viszonylag sok elmélettörténeti munka ellenére — a gyakorlatban azután igen sokszor a már megismert tudományos igazságok újbóli „felfedezéséhez" vezet. Nem ok nélkül jelölte meg Pitirim Sorokin a mai polgári szociológia egyik gyenge pontjaként a múlt teljesítményeinek figyelmen kívül hagyását.[76]

Ismerve a marxizmus felfogását a megismerés történetiségéről, logikus, hogy Merton álláspontjával homlokegyenest szembenálló nézetet képvisel a kevésszámú marxista szociológiai történeti munkák egyike, Szczepanski Szociológiája is. Szczepanski azonban azt is határozottan leszögezi: az elméleteket nem lehet kizárólag abból a szempontból vizsgálni, hogy mit hoztak a számunkra. A szociológiai elméleteknek megvan az értékük az adott kor számára, amelyben keletkeztek és kifejlődtek, és ezt annak a kornak a mértékével kell mérni.[77]

Számunkra az tünik helyesnek, ha az ismeretelmélet marxista felfogásából kiindulva, *minden tudományos megismerés történetiségét*, az igazság megközelítésének történeti útját hangsúlyozzuk, és a kérdés megoldásánál is ebből indulunk ki. Ez nem csupán azzal a következtetéssel jár, hogy az adott tudomány — jelen esetben a szociológia — valamely jelenkori elméleti rendszerében kumulálva feltalálhatók a régebbi kutatások által feltárt tudományos eredmények, hanem azzal is, hogy *az egyes problémák kialakulását, és a rájuk adott megoldási módozatokat történetileg kell vizsgálni*. A társadalomtudományokra, ezen belül a szociológiára különösen jellemző, hogy problémáikat meghatározott korban és társadalomban adott történeti helyzet produkálja, és a problémák megoldási módozatai is magukon viselik a kor és a társadalom legkülönbözőbb gazdasági, politikai tudományfejlődési stb. feltételeiből fakadó jellemző vonásokat. Mármost világos, hogy a szociológiában ennek a körülménynek a tudományos kutatás során feltétlenül számításba veendő következményei vannak. Fel kell deríteni ugyanis az adott probléma és a vele kapcsolatban kialakult elmélet vagy elméletek társadalmi-történeti körülményeit, azokat a viszonyokat és sokirányú feltételeket, amelyek a megformálódásában közrehatottak. A „szociális genezis" ilyen ismerete teszi csak lehetővé az adott elméletnek és eredményeinek olyan jellegű vizsgálatát, amelynek eredményeképpen megállapíthatók a szorosan a korhoz és társadalomhoz kötött elemek, de kiemelhetők azok az ele-

[75] *Merton*, Robert K.: Social Theory and Social Structure. Glencoe, Ill. 1957. 4. o.
[76] Ld. *Sorokin*, Pitirim: Fads and Faibles in Modern Sociology and Related Sciences. Chicago, 1956.
[77] *Szczepanski*, Jan: Socjologia. Warszawa, 1961. 9. o.

mek is, amelyek a szociológia fejlődéséhez, egy bizonyos tudományos probléma megoldásához maradandóan hozzájárultak. *A maradandóság kérdését azonban semmiképpen sem a régi eredményeknek mai empirikus igazolhatósága dönti el.* Annak az engelsi megállapításnak, amely szerint „amit most igaznak ismerünk el, éppúgy megvan a rejtett, később kiütköző hamis oldala, mint ahogy a most hamisként felismert dolognak megvan az igaz oldala, amelynek alapján azelőtt igaznak ismerhették fel"[78] — a történeti társadalmi viszonyokra is visszautaló jelentősége van, s ezt azt is jelenti, hogy a történeti fejlődés tartalmát alkotó társadalmi gyakorlat valóban mint *ismeretelméleti* tényező is funkcionál, tehát alkalmas a tudományos igazság valóságértékének lemérésére. Egy-egy tudományos igazság emprikus igazolhatósága a jelen kor adatai alapján — tehát a mertoni követelés szerint — már csak azért is korlátozott, mert egyrészt szükségképpen statikus mércével mérne egy dinamikus folyamatot, másrészt — mint már előzőleg rámutattunk — az empirikus részadatok az egészre való lényegi vonatkozás ismerete (és itt ismét csak a történetiség lép előtérbe) nélkül jobbára csupán a felszíni jelenségek megismerésére vezethetnek.

A polgári szociológia — az un. tudásszociológia formájában — eljutott odáig, hogy a tudás, a tudomány társadalmi meghatározottságát, illetőleg a társadalmi viszonyoktól való függőségét elismerje. (S ahol maradandó eredményeket produkált, ott módszere is történeti volt.) A tudományos megismerés történetiségéből azonban ennél több, a tudományos problémáknak, elméleteknek, a tudomány eredményeinek a társadalmi viszonyokkal, a történeti fejlődéssel összefüggésben való elemzése is következik. Ily módon tudományszociológiailag is értékes eredményekhez lehet jutni egy tudományos probléma, elmélet stb. társadalmi meghatározottságát és az ezzel összefüggésben adódó más kérdéseket illetően. Az ilyen elemzés azonban többet is jelent. Lehetővé teszi a tudomány problémáinak, a tudomány által feltárt eredményei igazságértékének a ma tudománya számára is hasznos és feltétlenül szükséges vizsgálatát. Lehetővé teszi az adott kor viszonyaihoz szorosan tapadó, elsősorban annak korlátait tükröző elemek leválasztását, az egyes elméletek és eredmények ma is érvényes és használható elemeinek megállapítását. Bár egy elmélet szociális genezise nem határozza meg annak igazságértékét, hiszen történetileg reakciósnak mondható helyzetekben és céllal is születtek és születnek tudományos igazságok, mégis a szociológiai elméletek esetében, amelyek a társadalom hatalmi viszonyaival is közvetlenebb összefüggésben vannak, a társadalom viszonyaival összefüggésükben való ilyen elemzés különösen indokolt.

A szociológia, annak ellenére, hogy alig több mint száz esztendős tudomány — sok használható és értékes eredményt produkált, olyan eredményeket is, amelyek a társadalom gyakorlatában is valósággá váltak. Ezek az eredmények azonban magukban foglalják az emberiségnek a tudomány több évezredes fejlődése során felgyülemlett tapasztalatait, és összefüggésben vannak a szociológián kívül eső tudományágak eredményeivel is. Egyebet ne említsünk: a marxista szociológia fejlődése elképzelhetetlen lenne a dialektikus materializmus tanításai nélkül, vagy akár a marxista politikai gazdaságtan eredményei nélkül. Mindez ismert és nem kétséges, mégis egy szociológiatörténet az ilyen összefüggéseknek csak kevés teret szentelhet. A lényeg magán a szociológián belül végbemenő fejlődésnek a történeti-társadalmi viszonyokkal együttes vizsgálata.

[78] *Marx-Engels:* Válogatott művek. II. köt. Id. kiad. 384. o.

További kérdés, mit meríthet a marxista szociológia a szociológiatörténet olyan egyetemes felfogású tanulmányozásából, amely magában foglalja, sőt a dolog természeténél fogva, szükségképpen nagy teret biztosít a polgári szociológiának is. Láttuk, hogy a marxista és a polgári szociológia azonos történeti-társadalmi helyzetben és viszonyok között keletkezett, bár már fejlődésük kezdetén szükségképpen elváltak egymástól, amennyiben a marxista szociológia az adott társadalmi valóság ellentmondásait felismerő, a történelem fejlődésének megfelelő megoldási módjával áttörte a polgári viszonyok korlátait, míg a polgári szociológia útját és problémáit a monopoltőkés társadalom fejlődése alakította ki. Mégis, amennyiben az emberi társadalom minden különbség és ellentmondás ellenére végeredményben egységes alakulat, és általános értelemben azonos fejlődési törvények mozgatják, amennyiben túl az egyes társadalmi-gazdasági alakulatok egymástól eltérő sajátos törvényszerűségein bizonyos azonos jelenségek adódnak, és amennyiben ezeknek a jelenségeknek hatása — ha funkciójuk esetleg nem is — sok tekintetben megegyezik, annyiban a polgári szociológia tanulmányozása — tartalmi vonatkozásokban is, egyes módszertani, technikai vonatkozásokban pedig különösen — haszonnal járna a marxista szociológia számára is. A marxista és a polgári szociológia már jellemzett fejlődéséből következik, hogy a marxista szociológia eljuthatott olyan átfogó és olyan csak egyes társadalmi-gazdasági alakulatra érvényes törvényszerűségek megállapításához, olyan jelenségek lényegi feltárásához, amelyek mélyebb megismerését a polgári szociológia számára már eleve lehetetlenné tette osztálymeghatározottsága. A polgári szociológia egyes részkutatásai azonban, éspedig elsősorban azok, amelyek nem átfogó jellegű elméletekre vezettek, hanem a társadalom egyes jelenségeinek megismerését célozták és célozzák, a marxista szociológia számára is használható eredményeket produkáltak, illetőleg ezek az eredmények alkalmasak arra, hogy kiindulásul szolgáljanak a mélyebb megismerés számára.

Ezen túl azonban még más jelentősége is van a polgári szociológia történeti tanulmányozásának. Mint a polgári társadalomtudományok általában, a szociológia is kialakított — éppen az adott történeti-társadalmi viszonyoknak és helyzetnek megfelelően — egy-egy olyan szemléleti vagy módszertani elemet, amelynek hasznosíthatósága és indokoltsága általános. A polgári szociológiában azonban ezek az elemek legtöbbször az abszolut igényével léptek fel és kizárólagosságra törekedtek, még akkor is, ha a későbbi fejlődés során ez az abszolut igény veszített is erejéből és a keletkezett elemek esetleg be is illeszkedtek a szociológia fegyvertárába. Ilyen elem volt pl. maga a pozitívizmus igénye, vagy később a formalizmus, a funkcionalizmus, hogy csak egyet-kettőt említsünk. Az abszolut kizárólagosság igénye azonban már eleve megsemmísitette azt a racionális lehetőséget, amelynek keretei között ezek az elemek valóban felhasználhatók lennének. A szociológiatörténeti kutatásoknak tehát az is feladatuk, hogy ezeket az abszolut formában jelentkező elemeket — a kor és a társadalom viszonyaival összefüggő elemzés segítségével — a maguk helyére tegye. Ilyen, a valóság egy részét kifejező, de az abszolut általánosság formájában való felvetéssel azt már el is torzító elemek tartalmi vonatkozásban is találhatók a szociológiai elméletek történetében. Világos pl., hogy a földrajzi helyzetnek és viszonyoknak, a demográfiai viszonyoknak stb. van szerepük az emberi társadalom alakulásában és fejlődésében. Ha azonban, ahogyan ezt a polgári szociológia megfelelő elméletei tették, általános meghatározóként, kizárólagosan döntő tényezőkként fogjuk fel őket, valóságos szerepük is eltorzul.

Befejezésül megállapíthatjuk, hogy a szociológia története lényegében a társadalom fejlődése által felvetett problémákra adott válaszadások, illetőleg az erre irányuló kísérletek története. A szociológia történetének tanulmányozása csak ezekkel a problémákkal összefüggésben vezethet eredményre, így annak megállapításán túl, hogy a szociológia fejlődése mit adott a társadalom gyakorlati és tudományos problémáinak megoldásához, mivel járult hozzá a szociológia elméleti fejlődéséhez, arra is lehetőséget nyújt, hogy bizonyos pontossággal hozzájáruljon a szociológiai elméletek társadalmi meghatározottsága problémájának ismeretéhez.

НЕКОТОРЫЕ ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ МАРКСИСТСКОЙ ИСТОРИИ СОЦИОЛОГИИ

Кальман Кулчар

В статье освещены три вопроса: 1. С каких пор датируется история социологии и где место этой науки в системе типов мышления об обществе; 2. какого отношение между марксистской и буржуазной социологиями; 3. каково значение изучения истории социологии.

1. Проанализировав вопрос о развитии общества и науки, и также об отражении этого развития в теориях буржуазных социологов, автор констатирует, что социология, собственно, возникла в 19 веке. Социология отличается от прежних типов мышления об обществе не только в том, что она является наукой не нормативной, изучая то, что есть и исследуя действующие в обществе закономерности, при чем она применяет методы, свойственные естествознанию, — а также в том, что она выполняет особую общественно-идеологическую функцию. Эта функция — в противоположность революционному действию — заключается в преобразовании общества путем реформ научного планирования и т. д. Несмотря на то, что в социологических теориях, созданных первоначально в условиях общества свободной конкуренции (Спенсер или Сумнер), эта функция ослабела, однако во время преобразования капиталистического общества в начале 20 века она вновь подчеркивалась, сначала в связи с абсолютным характером, а в настоящее время в связи с усилением эмпиризма, она проявлялась прежде всего как потребность решения частных проблем практики.

2. И марксистская социология характеризуется активностью в отношении общества, но не взамен революции. Она подчеркивает именно необходимость превышения данного общественно-экономического строя как первый шаг в том направлении, чтобы общество могло преобразоваться на основе научно осознанных закономерностей. Автор статьи анализирует историко-общественные соотношения содержания марксистской и буржуазной социологий, подчеркивая некоторые особенности марксистской социологии, определяющее ее — прежде всего в трудах Маркса и Энгельса — еще и в настоящее время. Автор указывает на то, что методы исследования марксистской социологии за последние десятилетия развивались не удовлетворительно, и вообще не осуществлен анализ положений исторического материализма при конкретных общественных условиях. Между тем для дальнейшего развития марксистской социологии необходимо историческое обобщение, основанное на конкретном анализе общественных отношений.

3. Марксистское понимание теории познания обозначает в отношении социологии, что возникновение отдельных проблем и связанных с ними способов решения следует изучать в историческом плане. Только этим путем возможно раскрыть элементы, которые являются устойчивыми и могут быть использованы и в настоящее время. С этой точки зрения необходимо изучение истории буржуазной социологии.

THE PRIMARY PROBLEMS OF THE MARXIAN HISTORY OF SOCIOLOGY

by *K. Kulcsár*

The study centers about three main problems: 1. from the viewpoint of history, when did sociology come into being and what is its place among the various types of knowledge about society?; 2. how is Marxian sociology related to the bourgeois?; 3. what is the significance of studying the history of sociology?

1. After an analysis of the development of society and science, and the reflection of this development in the various bourgeois sociological theories, the study states that sociology developed in the 19th century. It does not differ from earlier types of knowledge about society only in not being a normative science, — since, even by characteristic methods developed in natural science, it examines the problems of the present, seels the laws prevailing in society — but also in that sociology has a characteristic social, ideological function. This is the formation of society through reforms, scientific planning, etc. in contrast to the revolutionary measures. Although in the beginning this function was reduced in the sociological theories formed in the society of free enterprise (think, for example, of Spencer or Sumner), it again gained prominence during the transformation of capitalistic society at the turn of the 19th and the beginning of the 20th century. At first it had an absolute nature, then in our times it appeared also in relation to the active empiricism, mainly as the need to solve various practical but minute problems.

2. An active stand taken toward society is also characteristic of Marxian sociology, but it is not a substitute for the revolution. In order to shape society by scientific means and according to recognized laws, Marxism precisely emphasizes the need for surpassing the outmoded socio-economic order as the first step. The study analyzes the historical and social relations of the Marxian and bourgeois sociological contents, then underlines a few such characteristics of Marxian sociology which are found mainly in the works of Marx and Engels and still remain valid in determining Marxian sociological research. In relation to this the study states that the research methods of Marxian sociology did not properly develop in the last few decades and generally the concrete analysis of the theses of historical materialism among the given social relations was not accomplished. It must be emphasized that a historical generalization based on a concrete analysis of social relations is indispensible for the further development of Marxian sociology.

3. From a sociological viewpoint the Marxian conception of epistemology means that the individual problems and the development of the methods of their solution must also be treated historically. This is the only way to disclose those elements which are still valid and suitable. From this view it is also necessary to study the history of bourgeois sociology.

SZECSŐDI LÁSZLÓ
1924—1962

KERÉKGYÁRTÓ ELEMÉR
1918—1962

Tragikus repülőszerencsétlenség következtében súlyos veszteség érte a magyar tudományos és kulturális életet, különösen a filozófiai tudományt és oktatást. 1962. november 23-án egy Párizs közelében lezuhant repülőgép roncsai között lelte halálát 38 éves korában SZECSŐDI LÁSZLÓ, a filozófiai tudományok kandidátusa, az MSZMP Tudományos és Kulturális Osztályának helyettes vezetője, a Budapesti Pártbizottság Marxizmus—leninizmus Esti Egyeteme Filozófia Tanszékének tanára. Vele együtt halt meg 44 éves korában KERÉKGYÁRTÓ ELEMÉR, a filozófiai tudományok kandidátusa, a Kulturális Kapcsolatok Intézete Nemzetközi Osztályának vezetője, a Budapesti Pártbizottság Marxizmus—leninizmus Esti Egyeteme Filozófiai Tanszékének vezetője, a Művelődésügyi Minisztérium Filozófiai Szakbizottságának tagja.

Életük, munkásságuk eggyéforrt a magyar munkásmozgalommal, a Párt tevékenységével, harcaival. Ahhoz a fiatal filozófusnemzedékhez tartoztak, amely a felszabadulás után a munkásosztály hatalmáért vívott politikai küzdelemben ismerte fel a világnézeti harc, a filozófia jelentőségét. A proletárdiktatúra kivívása után a Párt hívó szavára nagy lelkesedéssel és szorgalommal kezdtek hozzá a marxista filozófia tanulmányozásához, és nemsokára a tömegméretekben meginduló világnézeti, filozófiaoktatás úttörői között tevékenykedtek. Szocialista forradalmi fejlődésünk sajátos viszonyaiból következett, hogy „tanulva tanítsák" a marxista filozófiát. Aki kommunista volt, annak az oktatást vállalnia kellett — még ha felkészültsége nem is volt pillanatnyilag teljes —, s ők a többiekkel együtt vállalták mint a kor parancsát. Fejlődésük egybeesett a Párt fejlődésével, hű katonái voltak a szocializmusért folyó harcnak. Vallották és törekedtek következetesen megvalósítani a marxista—leninista filozófia pártosságának elvét. Vallották a tudományos és oktató-nevelő munka egységének elvét, hogy filozófus akkor végezhet eredményes munkát, ha ezt megvalósítja.

SZECSŐDI LÁSZLÓ egész fiatalon, a hatalomért vívott küzdelmek során vált kommunistává. Politikai aktivitása, harcos kiállása, embersége elismeréseként korán jelentős funkcióba állította őt elvtársai, munkatársai szeretete, bizalma. A Pénzintézeti Központ pártbizottságának titkáraként hasznos tapasztalatokat szerez az értelmiségi politikában. Érdeklődése mindjobban az elméleti kérdések felé irányul. Pártfőiskolai tanulmányok után tehetsége, elméleti igényessége és szorgalma alapján a filozófiai tanszék tanáraként megtalálja hivatását a marxista filozófia művelésében, oktatásában, a pártmunkások, értelmiségiek világnézeti nevelésében. A Lenin Intézet létrehozása után a párt megbízza az intézet filozófia tanszékének vezetésével, ahol szovjet

professzorokkal együtt nehéz körülmények között éjt-nappallá téve dolgozott, tanított, nevelt. Számos marxizmus—leninizmus oktató az ő tolmácsolásában kezdett megismerkedni a marxista filozófiával. „Az ellentmondás fejlődéséről és megoldásáról" megjelent kandidátusi disszertációja mutatja és bizonyítja elmélyültségét, rendszerező készségét és azt a bátorságot, határozottságot, amellyel megragadta a bonyolult elméleti kérdéseket. Jóllehet az utóbbi időben főleg a kultúrpolitika területén dolgozott, mégsem szűnt meg a filozófiai tudomány munkásának lenni. A Pártfőiskolán, a Budapest Pártbizottság Esti Egyetemén továbbra is megmaradt a filozófiát szenvedélyesen oktató-nevelő tanárnak.

Munkáját mindig elméleti igényességgel végezte. Doktori disszertációjával is — „A szocialista tudat fejlődése és hatása a szocialista valóság életfolyamataira" — a kulturális forradalom ügyét akarta szolgálni. Tragikus végű útjának is az volt a fő célja, hogy tanulmányozza a téma nem szocialista vonatkozásait. Barátai, munkatársai, elvtársai szeretettel őrzik meg emlékezetükben.

KERÉKGYÁRTÓ ELEMÉR a felszabadulás előtt kapcsolatba került az antifasiszta ellenállással és a kommunista mozgalommal. A felszabadulás után a párt megbizatásait teljesítette: földet osztott, közigazgatást lendített kerékvágásba, szervezte a Pártot. Egy ideig az egyetemi ifjúsági mozgalomban, majd a pártközpontban tevékenykedett. Egyik szervezője volt az 1950-ben meginduló egyetemi marxizmus—leninizmus oktatásnak. Előbb Szegeden, majd az Eötvös Loránd Tudományegyetemen vezette a marxizmus—leninizmus, illetve a filozófia tanszéket. Az ellenforradalom után a Kulturális Kapcsolatok Intézetében segítette a magyar kultúra nemzetközi kapcsolatainak kiépítését. Később a Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem Filozófia Tanszékének vezetője lett. Tragikus halála előtt néhány hónappal került vissza a Kulturális Kapcsolatok Intézetéhez.

Sokoldalú volt érdeklődési köre, műveltsége, és ezt teljes erejével a magyar művelődés ügyének szentelte. Lankadatlanul küzdött és nevelt. Ideológiai tevékenységét elmélyültség és alkotókészség, a problémák újszerű megvilágítása, tudományos bátorság és elvi szilárdság jellemezte. Kandidátusi disszertációja az ellenforradalmi Horthy-korszak nacionalista ideológiájának problémáival foglalkozik. Halála megszakította azt a munkát, amelyet a hazafiság alapvető kérdései kutatásának szentelt. Publicisztikai tevékenysége igen széles körű volt. A társadalmi tudat fejlődésének kérdéseivel, a kommunizmus felé való fejlődéssel, az értelmiségi politikával és a filozófiatörténettel foglalkozó írásai mellett nagy figyelmet szentelt az oktatás módszertani problémáinak is. Az oktató-nevelőmunkában szerzett gazdag tapasztalatait megpróbálta közkinccsé tenni. Nevelőmunkája hallgatóiban, tanítványaiban mély nyomot hagyott, megőrzik őt emlékükben. Nem adatott meg neki, hogy teljes életművet hagyjon hátra, hogy maradéktalanul teljesítse mindazt, amit maga elé célul kitűzött, de azt a törekvését, hogy előrevigye a magyar nép kulturális és világnézeti felemelkedését, hogy legyőzzük a múlt maradványaiként még létező burzsoá, kispolgári nézeteket, dokumentálja megjelent és írásainak önmagában is tiszteletet parancsoló mennyisége.

Szecsődi és Kerékgyártó elvtársak tragikus halála nagy vesztesége a marxista filozófiának.

VITA

A szekszuáletikai vitához

Előljáróban szeretném leszögezni, hogy midőn az Új Írás hasábjain elindult a szekszuáletikai vitához egy másik folyóirat szemszögéből kísérlek meg reflexiókat fűzni — bár nem kerülöm meg az egyik, szerintem helyes irányzat melletti állásfoglalást —, nem az erősen eltérő, sőt ellentétes álláspontokat hangoztató egyik vagy másik vitapartner mellett vagy ellen szólalok fel. Nem szándékom az sem, hogy a nemi erkölcs ilyen vagy olyan berendezésére kategorikus, ex katedra javaslatokat, követeléseket terjesszek elő. Csupán arra törekszem, hogy a vita eredményeit leszűrve, a nemi erkölcs általános elmélete szempontjából fejtsem ki mondanivalómat.

A dogmák kérdéséről

A vita az erkölcsi dogmák elleni éles támadással indult, s az a mellékkörülmény, hogy ezt a támadást egy bizonyos moralista személyéhez lehetett és kellett kötni, még nem bizonyítja az általa képviselt álláspont eredetiségét. Dezséry a szekszuáletika hagyományos átlagtételeit képviselte, azt a köztudatbeli átlagot, melyet, ha nem is tartottak be, közfelfogásként elismertek és a társadalmi látszatok világában hódolattal illettek. Nem kell Dezséryt valláserkölcsi „beütésekkel" vádolni, formálisan neki van igaza, mikor a „hivatalos" erkölcs hirdetőjeként igazolja magát. A probléma éppen ott van, hogy e hivatalossal és társadalmilag bevettel szemben olyan új életérzések, olyan új erkölcsi vélemények, olyan új magatartásmódok keletkeztek, *amelyekhez képest* ez a hivatalos, régi szekszuáletikai felfogás dogmává vált, illetve fokozatosan azzá *válik*. Gyurkó László érdeme, hogy ezt az új életérzést és magatartásmódot az ideológiai tudat színvonalára emelte s hangot adott neki. Az ideológiai tudat egyébként nem *alkotja* az erkölcsi felfogásokat, még kevésbé képes *csak* mint ideológia megváltoztatni egzisztáló erkölcsi szokásrendszereket — különösen a nemi erkölcs szokásrendszere szívós entitás az ideológiából leszálló állítólag „romboló" hatással szemben. Hogy Gyurkó kezdeményezése nem ezt célozta, hanem tényleges társadalmi mozgásokat, értékelés- és szokásrendbeli változásokat fejezett ki, mi sem igazolná jobban, mint egy akár szűkebb, csak az ifjúság életérzésére és szokásrendszerére, akár szélesebb társadalmi szelvényekre kiterjedő erkölcsszociológiai vizsgálat. Ennek hiányában azonban a különböző rétegek és csoportok tényleges erkölcsi magatartásáról és felfogásáról csak az ideológiai tudat más formáin (irodalom, filmművészet) átszűrt adatokhoz jutunk, vagyis a tünetekben jóval nagyobb a torzulásnak, az értékelésben pedig a szubjektívizmusnak a veszélye. Ha azonban egyszer abból

az alapfeltevésből indulunk ki, hogy az erkölcsöt elsődlegesen nem a morálprédikátorok formálják, hanem a társadalom, ennek finoman differenciált emberi viszonylatai, az emberi társadalmi lét mindenkori változásai, a társadalmi szervezetek és az emberi személyiségek bonyolult kölcsönhatásai, akkor egy olyan vitában, mely végső soron mégiscsak a szekszuáletika igen nehéz kérdése — a monogámia jelene és jövője — körül forog, amúgy sem a régi dogmákhoz ragaszkodók és az ezeket elvetni akarók harcát fogjuk látni, hanem a nemi erkölcs tényleges változására mutató szimptómát. Felléptek persze a vitában olyan szélsőséges álláspontok is (Nyírő), melyek a monogámia történelemfeletti normává emelése mellett törtek lándzsát. *Ha* azonban a ténylegesen egzisztáló társadalom tényleges és szociológiailag megragadható okok miatt (nyitva hagyjuk egyelőre a kérdést, hogy ezek az okok milyen természetűek) megváltoztatja majd a nemek kapcsolatának bevett formáit — mondom: *ha* megváltoztatja *majd* —, akkor e változással szembe lehet ugyan fordulni tragikus hősként, egy régi erkölcsi ideál vagy normarendszer alapján, de az ilyen változást *megakadályozni* amúgy sem lehet.

A vélemények tehát — egy ideológiai síkon folyó vita szintjén — eltérhetnek abban, hogy örök-e a nemi erkölcs normarendszere, vagy netalán változó, hogy a monogámia-e az „egyedül üdvözítő" kapcsolat a nemek között, vagy a poligámia, vagy netalán mind a kettő, kinek-kinek a maga ízlése szerint, a nemek kapcsolatának tényleges alakulásán mindez kevesebbet változtat, mint gondolnók.

Persze az ideológiai szférában megfogalmazott erkölcsi normák és parancsok a követelmény, mégpedig — ha megfelelnek a társadalmi valóságnak — az objektív, azaz társadalmi követelmény jellegével bírnak. S ez teszi megfontolandóvá és társadalmilag hatékonnyá a nemek együttélésének és kapcsolatának helyes formáiról elhangzott kategorikus kijelentéseket. De véleményem szerint tévednek, akik azt hiszik, hogy mindegyiket. A szélsőséges követelményrendszerek — akár a monogámia, akár a „poligámia" felé orientálnak, hathatnak bár egyesekre, pozitív vagy negatív irányban, nem válhatnak társadalmilag általános szokáserkölcsi rend alapjává. Nem egyszerűen a bennük levő túlzások miatt, hanem azért, mert a monogámia erkölcsrendszere leépülőben van, *már* nem teljes, a „poligámia" rendszere pedig *még* nem aktuális a társadalmi anyagi élet szempontjából, és ezért elméleti híveik egyiket sem tudják logikai ellentmondások nélkül képviselni. Félreértések elkerülése végett már itt szeretném hangsúlyozni: alábbi álláspontomnak nem az az értelme, hogy a fennálló családok, házasságok erkölcsi gyakorlatát konkrét megoldás nyújtása nélkül rombolva, hűtlenkedésre és felelőtlenségekre ösztönözzön, hanem az, hogy szekszuáletikai ideálok helyességéről vagy helytelenségéről való elvont meditálás helyett, indítást adjon mind a házasságon belüli, mind az azon kívüli nemi erkölcsöknek a tényleges helyzetet és a történelmi mozgási irányt alapul vevő felmérésére és konkrét megjavítására az ideáloknak és a gyakorlati élet szükségleteinek összehangolása által. Emellett szeretném még azt is kiemelni, hogy a mai házasságok és családok döntő többségében *nem* az erkölcsi ideáloknak a gyakorlattal való ezen ellentéte okozza a főproblémát, hanem a sokkal konkrétabb, de a szekszuáletika területén kívül eső anyagi nehézségek. A gyermekotthonok és napközik fejlesztésének viszonylagos lassúsága, az alacsony családi pótlékok, a lakáskérdés közismert megoldatlansága sokkal több kárt okoz a házasság és a család — véleményem szerint is szükséges — intézményének, mint a házas-

ságon kívüli nemi életet megengedhetőnek tartó moralisták fellépése. Ezek előrebocsátása után kísérlem meg utóbbiak törekvéseinek szerintem is helyes magvát kiemelni és védelmezni.

A monogámia és a poligámia fogalmáról

Hogy biológiai értelemben véve monogám vagy poligám lény-e az ember, eldöntetlen, s talán soha el nem dőlő kérdés. Társadalmi értelemben véve azonban nagyon jól ismerjük a monogámia és a magántulajdon kapcsolatait és az egész írott történelmi koron végigvonuló prostitúciót, mint a monogám házasság szükségszerű kiegészítőjét. Anélkül, hogy ismert részletekbe bocsátkoznánk, azért nem ártana fogalmilag rögzíteni a férfi és női nem monogám együttélésének ismérveit:

a) a férfi kizárólagos joga a nő nemiségére a házasság időtartama alatt, a célból, hogy a születendő gyermek vérségi hovatartozása az öröklésnél biztosítva legyen.

(Ez magyarázza, hogy a nő miért nem kap kizárólagos jogot férje nemiségére: a férfi „hűsége" a szokáserkölcsnek nem a társadalmilag szükségszerű rétegébe esik. Némely korban a morális tudat problémájává teszik ugyan a hűséget, de a hűség soha nem vált általánossá.) Lényeges továbbá, hogy ugyancsak nem a társadalmilag szükségszerű szokáserkölcsi rétegbe tartozik a nő nemi életének tiltása a házasság előtt. Némely korban és némely népnél megengedett, sőt társadalmilag javallott a házasság előtti nemi élet (próbaházasság), másutt és máskor a szüzességnek tulajdonítanak „értéket", ezt kezelik a moralitás magasabb fokaként. A monogámia szemszögéből lényeges és társadalmi jelentőséggel bíró kikötés csak az, hogy a nő monogám házasság előtti nemi élete a leendő házasságot ne károsítsa. A feleség „félrelépésének" elbírálásában is különbségeket találhatunk: az örökös vagy örökösök megszületése előtt szigorúbban sujtott le rá a férj és a rokonság, ezen időszak után félrelépése szégyen ugyan a férj szempontjából, s titkolni „illik", de az elv rendszerint az: ha a nő a félrelépésével *nem okoz* botrányt, a férj *ne csináljon* az esetből skandalumot. Ismerünk népeket és korokat, ahol férjes nők szerelmi viszonyai más férfiakkal bevett, szokáserkölcsileg tűrt jelenség voltak.

b) a férj és a feleség vagyonjogi megállapodása (szóban vagy írásban), közös háztartás vezetése, jog és kötelesség a született gyermekek eltartására és nevelésére. Látnunk kell, hogy a monogámiának ez a vonása — férj, feleség, gyermekek fogyasztási (sőt sok esetben termelési) egysége — olyan strukturájú társadalmakban egzisztálhat csak, ahol az ember alapvetően egy közösség tagjaként tartozik az összes szociológiai csoportba, helye a munkamegosztás társadalmi szervezetében adott és egész életére rögzített, továbbá a társadalmi osztályok rendszerében mint *magánember* termel és fogyaszt, s mint ilyen gondoskodik utódairól is. Történelmileg tekintve, a monogámia a pater familias jogállapottal kezdődött, amely megfelelt a férfi *döntő* szerepének a társadalmi munkamegosztás szervezetében. A nő gazdasági tevékenységének jelentőssé válása idővel megszüntette ugyan kiszolgáltatottságát, a család fogyasztási egységéből eredő terheket azonban még a mi korunk civilizációs vívmányai sem vették le teljesen a nő válláról. Sokszor leszögezzük ezt mint a múlt káros maradványát és örökségét a nő „felszabadulása" szempontjából, de vajon gondolunk-e arra, hogy a családi együttélés, a lelki harmónián túl mindig feltételez valami anyagi megnyilvánulást (pl. a fogyasztási közösséget,

a gyermektartást és nevelést, minimálisan együttlakást). Ez azonban szükségképpen áldozatvállalással is jár, illetve olyan kölcsönös (legjobb esetben kölcsönös) szolgáltatásokkal, melyeket férfiak és nők egyaránt megterhelőnek kellemetlennek érezhetnek. (Ez az érzés, persze, csak kifejezi azt, hogy az együttélés bizonyos esetekben társadalmilag szükségtelen.)

A monogámia korszaka kitermelt persze egy normális ideált, melyet sokszor összetévesztenek a monogámia tényleges szokáserkölcsi tartalmával.

Ez az ideál tartalmazza a tényleges monogám viszony számára nem szükségszerű, „ideális" követelményeket: a házasság előtti önmegtartóztatást mindkét nem, de különösen a nők számára, a „holtodiglan-holtomiglan" elvét. Sőt a monogámia ideáljába csempészik be még a viszony szerelmen-alapulásának követelményét is, holott a viszony történelmileg éppen a monogámia tagadásaként jött létre, s logikailag is ellentmond a monogámiának, mely a nemiség élvezetét *alárendeli* a faj fenntartására irányuló kötelességeknek. Amikor a monogám viszonyt minden társadalmi változást túlélő viszonyként, abszolút erkölcsi parancsként akarják konzerválni, elsősorban az individuális szerelemnek a monogámia periódusában kialakult, s valóban emberi lényegi tulajdonsággá, humanitásértékké vált jelenségére hivatkoznak. Az individuális szerelemnek azonban legalább annyi köze van a poligám viszonyhoz, mint a monogámhoz. A szó szoros értelmében vett monogám viszony mindenekelőtt kizárja a nemek érintkezésének gazdasági szempontokból való mentességét, az anyagi érdekek belejátszása a szekszuális és lelki viszonyba pedig csak rombolja az individuális szerelem ideálisan finom érzelmeit. Büszkén szoktuk mondani, hogy a mi társadalmunkban szabad a szerelem, mert anyagi érdekek már nem játszanak közre a párválasztásnál, hanem csak a lelki motívumok, a kölcsönös vonzalom. Ez azonban túl sommás megállapítás, a többi között már csak azért is, mert pl. a társadalmi munkamegosztás rendszerében elfoglalt hely általában objektíve meghatározó szerepet játszik a párválasztás lehetséges körének kijelölésében, a választás csak e körön belül realizálható. A párképződéstől az első gyermek születéséig aztán „szabad" a szerelem abban az értelemben, hogy mindkét félnek igyekeznie kell, hogy a másikat megtartsa és testileg-lelkileg kielégítse. A gyermeknevelés joga és kötelessége aztán az anyagi kötöttség újabb mozzanatát hozza a viszonyba, az együttélés háztartássá, az emberpár *monogám* családdá válik. Nyilvánvaló, hogy amíg a társadalom az új nemzedékek nevelését a szülők által vállalt anyagi áldozat nélkül ellátni nem tudja — mint ahogy a mai termelési szint mellett nem tudja, és nem is tudhatja —, a társadalmi átlagban érvényesülő szokáserkölcs csak kisebb-nagyobb engedményeket tehet a „poligámiának," anélkül azonban, hogy a nemek viszonya alapvetően megváltozhatnék. Ezen engedmények megtétele azonban nem a moralisták beleegyezésén vagy tiltakozásán múlik, hanem a társadalmi ember gyakorlatában mint magatartásrendbeli változás alakul ki. Hogy minden emberrel szemben egyféle erkölcsi követelményrendszert kell támasztani, ez — elvontan értelmezve — persze alapigazságnak számít. Ha azonban a kérdést konkréten, a szexuáletikai kérdések megoldása szempontjából nézzük, akkor a bírálójával szemben mégis Heller Ágnesnek van igaza, mikor e vonatkozásban aláhúzza a lehetséges szituációk sokféleségéből, az emberek közötti tényleges és hajlambeli különbségekből eredő magatartásbeli különbségek jelentőségét. A lényeges mindenekelőtt annak a megértése, hogy társadalmi általánosságban követelhető és az emberek által teljesíthető erkölcsi normák nem a túlfeszített morális ideálokból lesznek,

hanem éppen ezek azok, melyeknek általánossá tétele gyakorlatilag lehetetlen, logikailag önellentmondó. Igy például egy, a monogámia ideáljából eredő olyan általános követelmény, hogy *csak* házasságban éljünk nemi életet, soha, sehol nem volt gyakorlatilag keresztülvihető, és elméletileg ellentmondásmentesen elgondolható sem. (Mert nem minden nő kapja meg monogám férjéül azt a férfit, akihez nemileg vonzódik, és nem minden férfi tudja feleségül venni azt a nőt, akihez maximális nemi hajlandóság fűzi. Nemcsak anyagi akadályok játszanak itt közre, hanem az azonos generációba tartozó férfiak és nők eltérő száma, továbbá az, hogy a szexuális vonzalom nem mindig és nem feltétlenül kapcsolódik a vonzalom egyéb fajaival stb.) Elméletileg persze posztulálhatjuk, hogy a szexuális vonzalom tartalmas, lelki, emberi, minden oldalú vonzalom legyen — mint ahogy valóban azzá is válik abban az arányban, ahogy az anyag motívumok elállatiasító hatását kiküszöböljük. Gyakorlatilag azonban nem lehet szemet húnyni afölött, hogy teljesen „szabad" párválasztás esetén *sem* kaphatja meg mindenki a neki egyedül adekvát, *egy életre kielégítő párját*.

Mindez persze nem érv azok számára, akik a nemi érintkezést *csak* gyermeknemzés céljaira „engedélyezik". Ezek azt hiszik, hogy ezzel valami magasztost és valami emberit hirdetnek és követelnek. Valójában — ahogy ez a vitából is kiderült — az állatvilágban és *csak* az állatvilágban rendelődik alá a szexuálitás a fajfenntartásnak, és éppen az embernél, az emberi autonómia növekedésével, az ember humanizálódásával válik a nemi élet viszonylag egyre függetlenebbé a fajfenntartás kényszerétől. Azt is szokták mondani, hogy a nemiség önmagában közömbös; erkölcsössé vagy erkölcstelenné *csak* társadalmi kihatásai teszik. A nemiség mint a legbonyolultabb *emberi* szükségletek egyike azonban nemcsak társadalmi kihatásai miatt erkölcsi kategória, hanem önmagában is az. Nem tartozik a humanitás szempontjából közömbös szükségletek, a „pohár víz" rendjébe.

S éppen mert humanitásérték, kell a szexualitásnak általános érvényűen — az általánosságot a maga differenciáltságában figyelembe vevő — szabályozást nyernie a társadalom részéről. De ez az általános szabályozás nem lehet a moralistáknak a monogámia korszaka által kitermelt ideálokhoz való ragaszkodás által motivált, túlhajtott előírásrendszere. Ennek a szabályozásnak nemcsak általános érvényűnek kell lennie, hanem *követhetőnek*, mégpedig minden ember által, élete minden korszakában és minden szituációjában követhetőnek is. S az, hogy a monogámia által kitermelt ideálok nemcsak hogy nem illenek rá minden ember minden lehetséges szituációjára — mint ahogyan e moralitásideálok semelyik korban nem illettek rá minden ember minden szituációjára, csak a monogámia prostitúcióval kiegészített realitása volt társadalmi tény —, hanem az emberek ma már éppen az elavult, dogmává vált hajdani ideáloktól való szabadulás ügyét teszik a moralitás kérdésévé, ez éppen annak az új életérzésnek és szokásrendnek az eredménye, amely nem akar inadekvát erkölcsi normák megszegésének kompromisszumába belenyugodni, hanem az új helyzetnek megfelelő, szokáserkölcsileg mindenki által követhető normarendszer keresése útján törekszik önigazolására. A monogámia túlhajtott ideáljaival szembeforduló magatartás olyan régi, mint maga a monogámia gyakorlata. E magatartás azonban a magántulajdon uralma alatt nem válhat elismertté, nem alakulhat ki belőle egy monogám házasságon túlmutató szokáserkölcs, mert a társadalom anyagi élete szempontjából a prostitúcióval kiegészített monogámia az adekvát berendezkedés, az elidegenedett létfeltételek között a fajfenntartásnak az állatival azonos funkciója tűnik

emberinek és a nemiség emberi funkciója állatinak. (S ez a funkció, mint már mondottuk, a magántulajdon viszonyai között tényleg elembertelenedik, *megvásárolhatóvá* válik.) Szokáserkölcsé a nemi élet monogám ideálon túli szabályozása csak akkor válhat, ha a nemi élvezet a teljességében emberivé, megvásárolhatatlanná, elállatiasodástól mentessé válik. S véleményem szerint éppen ez történik korunkban, s ez indukálja azt az életérzést, amely a nemi élvezet erkölcsi elismertetéséért viszi harcba az embereket az ideológia, a moralitás síkján is. Kérdés most már: mi az, ami a monogám gyakorlaton túl szokáserkölcsé, a monogám ideálon túl — és azt tagadva — normává válhat a poligámia gyakorlatából és morális követelményeiből? Egyszóval, milyen az az általános, korunkkal adekvát,mindenkire vonatkozó, mindenki, által követhető, de mégis minden szituációra lehetőséget tartalmazó nemi erkölcs? Még egyszer szeretném leszögezni, hogy véleményem szerint e kérdés azért vethető fel, mert a monogámia *gyakorlata*, ha ebbe a prostitúciót is beleértjük, mint ahogy történelmileg is, logikailag is bele kell értenünk, nálunk a közfelfogás szerint is erkölcstelen, a monogámiával kapcsolatos morális ideálokról pedig nemcsak az köztudomású, hogy tömegméretekben nem követik őket (ez többé-kevésbé a monogámia egész korszakában köztudott volt, anélkül hogy nyiltan beszéltek volna róla), hanem ezen ideálokat elméletileg is kikezdte az idő, és ma világszerte számos kísérlet és erőfeszítés van abban az irányban, hogy más ideálokat állítsanak helyettük.

Ha azonban az emberek egy csoportja immár nem a kulisszák mögött, hanem viszonylag nyíltan folytat is „poligám" gyakorlatot, ezt azzal az illúzióval teszi, mintha az ideálokat ehhez valami eszményi, monogám viszonyból venné. Végső soron érthető is ez az ellentmondás. A monogámia ideáljai, a nemi önmegtartóztatás, a „holtomiglan-holtodiglan" elve látszatra szépek és emberiek, valójában türelmetlenek, monopolisták, agresszívek, embertelenek. A poligámia a köztudatban többnyire mint teljes nemi anarchia élt, emberies ideáljai — mivel nem ismerték őket — embertelen külsőbe burkolództak, és a rágalom tárgyaivá lettek. „Mindenki mindenkivel, válogatás nélkül" — ez él a köztudatban a poligámiáról, holott erre az aljasságra éppen a monogám házasságba belesujkolt emberek kényszerülnek, hiszen a monogám viszony korlátozza annyira az embert, hogy létrejötte után újabb partnerül kénytelen legyen — ha erre szüksége van — a másik nem majd minden, hajlandóságot mutató, vonzó egyedét elfogadni. Meg akarod tartani a párod, és ezért harcolsz a poligámia ellen? De hiszen éppen a monogám illúzióid miatt nem szerezhetsz olyan párt, amilyet szeretnél, illetve vesztesz el olyan párt, akit meg szeretnél tartani! Tulajdonosának hiszed magad, holott nem vagy az, kényszeríteni akarod, holott szeretned kellene, s ha monogám gőgödben nem lennél oly biztos a párod fölötti hatalmadban — abban, hogy úgy sem fogod elveszíteni —, talán jobban is tudnád szeretni. Avagy miért van olyan gyakran fölényben a monogámia viszonyai között a csábító a hitvestárssal szemben, s miért zárja ki a poligám ideálok alapján egyesült emberpár a „csábító" fogalmát? Monogám illúzióid rabjaként cselekszel, mikor azt hiszed, hogy a *vetélytársaid* legalizált kiküszöbölésével biztosíthatod magadnak a másik ember testét és lelkét! Miért erkölcsös a te monogám viszonyod, ha nem tudsz úgy szeretni, hogy viszontszerelmet ébressz, mely semlegesíti vetélytársaidat? Hangsúlyoznunk kell, hogy az olyan problémákat, amelyek abból fakadnak, hogy az egyik fél szeret, a másik nem, perszę semmiféle berendezkedés nem tudja megoldani, sem a monogámia, sem a poligámia. A poligámia — a mono-

gámiával szemben — csak annyiban van fölényben, amennyiben az egymás iránt vonzalmat érző párok közé nem állít gazdasági korlátokat, és lehetetlenné teszi, hogy a szexuális felek egyike teljesen ki legyen szolgáltatva a másiknak.

Mi hát a poligámia a maga fogalmi tisztaságában, s melyek a poligám erkölcs ideáljai?

a) A poligám viszony ideálja kizárja a nemiségen kívüli olyan tényezőket a férfiak és nők kapcsolatából, mint a jogi szabályozás, a párválasztás gazdasági korlátai. A jegyajándék, melyet az apajogú nemzetség fejlődési szakaszában a vőlegény adott menyasszonya szüleinek a lány munkaerejének megváltása fejében, a poligám viszony halálát jelentette. A férfi azzal, hogy megszűntette a nő szabad választását, önmagát is korlátozni engedte saját anyagi lehetőségei által.

b) A poligám viszony kizárja a férfinak a nő teste feletti monopóliumát, és megfordítva. A poligám viszonyban nem az posztulálódik, hogy egy férfinek több nővel és egy nőnek több férfivel *kell* élnie egyszerre vagy egymás után, hanem az, hogy az érintkezés vagy annak megtagadása ne külső kényszerből, hanem belső hajlandóságból eredjen. Itt persze *szexuális* hajlamot kell értenünk, nem pedig morális motivációkat, vagy a poligámia történelemből ismert ősi előfordulásainál megfigyelt olyan szokáserkölcsi jelenségeket, hogy a nők általában odaadták magukat férjük felnőtt fivéreinek és viszont. Értsük meg: az endogám vagy exogám, anya- vagy apajogú nemzetség visszahozhatatlanul és örökre letűnt (és senki nem akarja a poligámiát akkori értelmében, tartalmában feltámasztani). Az őstársadalom még szintén nem humanizálta a nemi életet. Ez az őstársadalomban az élvezet eszköze is volt ugyan, mégis alapvetően objektíve a fajfenntartást szolgálta, s ezért a poligámia őstársadalmi formái is terheltek a fajfenntartás kötelességével összefüggő nemzetségi-vérségi korlátokkal és szervezetekkel. A humanizált nemi élet két mozzanata közül az egyik, az individuális szerelem, a lelki vonzalom csak a monogámia időszakában (de nem a monogámia követelményeként) alakult ki. A másik, a gazdasági kényszer hiánya, az őstársadalomban is csak látszatként állt fenn. Itt a nemek érintkezésének korlátait nemzetségi-törzsi fétisekként fogták fel, s ezeken belül engedték szabad teret a párképződésnek. Vagyis amíg a monogámia korszakában az emberi test monopolizálása elleni tiltakozás kitermelte az individuális szerelmet, a lelki vonzalmat, a poligámia őstársadalmi korszakában a viszonylag szabad (egyéni anyagi érdekektől szabad) párképződés kitermelte a párok egymást-élvezésben realizálódó, egyre hosszabb ideig való együttmaradásának jelenségét.

Történelmi lefutásában tekintve tehát úgy tűnik, hogy az összetartozást fokozó, időben is állandósító elem — a pár megtartására való törekvés — éppen a poligámiából eredő örökség; a másik mozzanat — az individuális szerelem — a válogatás, a párok kapcsolódását lelki feltételekhez kötő elem, pedig a monogámia korának hagyatéka. A gazdaság szférájában érvényesülő dialektika — a konkurrencia szüli a monopóliumot és a monopólium a konkurrenciát — példája jó analógia: a szexuális életben a vetélytársak versengése szorosabbra fűzi a párok kapcsolatát, a kapcsolat kényszerjellegének eluralkodása viszont indukálja az individuális válogatást, a nemi érintkezés lelki feltételekhez kötődését, az individuális szerelmet, amely általában nem a *meglevő* párokat tartja össze, hanem új, jobb pár vonzására ösztönöz, mindig féltékenységgel párosulva, ami egymást kielégítő harmónikus párok között ritkán előforduló érzés.

Hogyan lehet egy társadalmilag általános erkölcsi követelmény-rendszert kialakítani

A fő nehézséget abban látom, hogy a gyermeknevelés joga és kötelessége korunkban még szükségszerűen a monogám család vállára nehezedik. Így azoknak az embereknek, akik vállalják a családalapítás anyagi áldozatait, vagy egyáltalán a nemi élet következményeit a fajfenntartás terén, hátrányosabb a helyzetük, nagyobb a kötöttségük, több a társadalmi kötelezettségük, mint azoké, akik ezt a terhet már nem akarják vagy nem tudják vállalni. Márpedig ha az ember ilyen viszonyba belép, a következményeket — az előre nem láthatókat is — vállalni kell. Hogy azonban belép-e az ember ilyen viszonyba akár házasságon kívül, akár belül, az szabad választástól kell függjön, illetve a párjával való megegyezésen múlik. Jogilag igen, de morálisan nem tehetjük felelőssé azt a fiatalt, akire ráerőltettünk egy korai házasságot nemi erkölcsének „megmentése" örvén, s aki azután rádöbben arra, hogy képtelen az együtténléssel és a gyermeknevelléssel járó terheket vállalni. Az élet egyre több emberi energiát köt le, a felkínálkozó sokoldalú önkifejtési lehetőség a férfit és a nőt egyaránt jobban vonzza, mint a „családi tűzhely ápolása". A gyermek sem kapja meg a családban a sokoldalú kibontakozás lehetőségeit, meg aztán ma már a neveléséhez is szakképzettség kellene. A sokat emlegetett családi szeretet pedig, mely állítólag pszichológiai szükséglet a gyermeknek is, a szülőknek is, csak ott van meg, illetve csak ott egészséges szeretet, ahol a szülők adottsággal bírnak a gyermeknevelésre és a családi együttélésre. Létbizonytalanság nincs, az emberek egy része egyre kevésbé érzi magát a család fogyasztási közösségére, sőt lelki közösségére utaltnak stb. Ezer és egy ilyen tényező van, mely arra indít, hogy ha reálisak akarunk lenni, ne kényszerítsünk minden embert ugyanazon *életformába*. Az életforma és a szituáció megválasztásának szabadsága más dolog, mint az erkölcsi követelményrendszer általánossága. Utóbbi nem azt írja elő, hogy melyik szituációt válasszuk, a házasságot-e vagy a házasságon kívüli nemi életet, hanem azt, hogy a korunkban lehetséges szituációk bármelyikében betartsuk a társadalmilag ténylegesen szükséges, az elemi együttélés szabályai által megkívánt erkölcsi normákat.

Téves azt hinni, hogy a házasságban és a házasságon kívüli nemi életnek eltérő vagy éppen ellentétes normarendszere van. Ez a tévhit a monogámia légkörében felnőtt emberek sajátja, akik azt hiszik, hogy a mai fiatalok az ő huszas évekbeli monogám gyakorlatukkal adekvát tudattal folytatják nemi életüket. Igen, a ma középkorú moralisták ifjúsága idejében házasságon kívül csak pénzért vagy csalva-lopva-hazudva lehetett szerelmet szerezni, telve bűntudattal és lelkiismeretfurdalással. Ha a középkorúak „nem értik meg" a mai fiatalság „szabad szellemét", ez a saját szellemük rabságából ered, saját generációjuk bűn-képzeteit vetítik bele a mai fiatalság lelkileg tisztultabb szexuális életébe.

Nem lehet ezt a szexuális életet a monogám morális ideálok alapján elítélni, mert állhat erkölcsileg magasabb fokon is, mint a monogám ideálokat követő, aszketikusan önmegtartóztató magatartás, nem is beszélve a monogámia szennyes gyakorlatáról.

A házasságon belüli és a legalizált köteléken kívüli nemi érintkezés — bár az előbbinek szigorúbb normái *is* vannak a gyermeknevelés és az állandó együttélés feltételezte anyagi kötelékek miatt — azonos erkölcsi elbírálás alá eshet az általános, *mindenki által követednő* és követhető normákat illetően,

mert alaptípusa (házasságon belül és kívül egyaránt) egy viszonylag állandó pár érintkezése. A házasságon *belül* a pár állandóságának *viszonylagos* jellegét a válások nagy száma igazolja, míg a házasságon kívüli párok viszonylagosan *állandó* jellege abból adódik, hogy mind a férfi, mind a nő, egzisztenciájának biztosítottsága, a párválasztás autonómabb jellege, belső hajlamból következése, a vetélytársak konkurrenciája miatt párját igyekszik megtartani, és könnyebben meg is tarthatja, ha akarja, mint a monogámia feltételei között. A monogám viszonyban az őszinte hajlandóság és a színlelés sokszor nagyon nehezen különböztethető meg. Vagy nem ismeretes-e, hogy a monogám feleségek igen nagy része csak színleli a kielégülést? S nem érthető-e ilyen esetekben az *újabb* individuális szerelem gerjedése a legelső férfi iránt, aki csábítóként színre lép? S nem ismer-e az irodalom és az erkölcsszociológia párokat a „vadházasság" állapotában, amelyeknek kapcsolata csak addig volt tartós és harmonikus, míg nem legalizálták monogám házasságá? Vagy minden ilyen gyakorlati tapasztalati érv ellenére ringassuk magunkat továbbra is egyes moralisták azon illúziójában, hogy a *monogám* házasság — korhadó! — intézménye nélkül, a házasságon kívüli nemi érintkezés — eredménytelen! — elítélése és társadalmi üldözése nélkül mindenféle szexuális párképződés megszűnik, és a férfiak és nők szexuális kapcsolata a teljes anarchiába fullad? Nem, a morális parancsok nem okai, hanem következményei a párképződésnek, nem konstruálják, hanem megideologizálják és „szent" dicsfénnyel látják el a páros kapcsolatokat. A párok összetartó ereje azonban manapság a házasságban, az államilag-jogilag szentesített szexuális párviszonyban sem elsősorban a monogám erkölcs parancsa, hanem a tényleges vonzalom. (A házasság csak akkor volt szükségszerű összetartozást *parancsoló* jellegű, tekintet nélkül a belső vonzalomra, amikor a család gazdaságilag lényeges életforma volt a társadalmi munkamegosztásban és érintkezésben.) Ma már nem az, mert a lényeges emberi életnyilvánulások többsége a fejlett államok lakosságának többségénél a család keretein kívül játszódik le. A család ennek ellenére még nem „számolható fel" mint életforma, mint a gyermekeltartás és nevelés szükségletének kielégítője. Értelmetlen lenne azonban minden szexuális párt gyermeknemzésre és nevelésre kötelezni, vagy akár csak ösztönözni is, az emberanyag pótlására irányuló szükséglet e nélkül is bőven ki van elégítve. E szempontból tehát a szexuális párok közös háztartásának vagy különélésének semmi erkölcsi jelentősége nincsen. Ezt mutatja azoknak a nem házas szexuális pároknak a gyakorlata, amelyek külön lakva egymástól, mindenféle gazdasági kényszer és szoros fogyasztási egység nélkül is jól megvannak egymással, sőt gyakran hűségesebbek egymáshoz, mint az együtt élő párok. (Különösen, ha utóbbiak viszonya monogám ideálokon alapszik, vagyis *feltétlen* hűséget és egymással való rendelkezést követelő.) A köztudatban az él, hogy a nők ragaszkodnak jobban a kapcsolat házassággá érleléséhez, és a férfiak igyekszenek „megmenteni szabadságukat". Ez is előfordul, de az ellenkezője is tapasztalható, az ti., hogy az önálló egzisztenciával rendelkező, anyagilag független és támogatásra nem szoruló nők (akiknek a házasságban végeredményben a nagyobb lekötöttséget kellene vállalniok), épp úgy nem szívesen adják fel az önállóságukat, mint egyes férfiak.

Mind a nők, mind a férfiak egy bizonyos százaléka nem szexuális kötelék legalizálásának belső morális szükséglete miatt lép házasságra, hanem egyéb, szexuson kívüli meggondolásokból, például, hogy társat biztosítson magának arra az időre, mikor majd túljut a szexus révén megszerezhető társas élmé-

nyeken. A vitában ez a szempont úgy merült fel, hogy a nő igényli a házasságot és tiltakozik az ellen, hogy a férfi elhagyja, miután szexuális vonzóerejét elvesztette. A mai nők és férfiak nagy része már nem ringatja magát abban az illúzióban, hogy egy rossz házasság mesterséges fenntartása enyhíti az *emberi* magányosságukat. Persze ilyen hit is van (az ide vonatkozó hozzászólás épp ennek ad hangot). De a tapasztalt emberek — férfiak és nők egyaránt — elromlott házasságuk után és az helyett egyéb emberi kapcsolatok (barátság, munkahelyi közösség, közéleti szereplés) keresésével, *lelki* társak szerzésével igyekszenek magányosságukra gyógyírt találni. S ez a reálisabb megoldás, hiszen a társadalmi együttélés közéleti, közösségi jellegűvé válása már most is érezhető, s a jövőben ez a jelleg még fokozódik.

Mit mondjunk az ifjúságnak!

A vita egyik leglényegesebb, az érvek és ellenérvek hullámzására nem kis hatást gyakorló tényező volt az, hogy a szexuáletika kérdéseit a szexuális nevelés kérdéseivel összevegyítve interpretálták. Összefüggő, de mégsem azonosítható kérdésfeltevések ezek, s szétválasztásuk különösen jelenleg, az átmenet, a szokáserkölcs viszonylag gyors változásának szakaszában fontos. Nemcsak arról van szó, hogy ne állítsunk az ifjúság elé gyakorlatilag nem követett és objektív okok miatt nem is követhető morális ideálokat, mert ezzel csak rontjuk a társadalmi erkölcsi követelmények hitelét, hanem arról is, hogy az új erkölcsi normák megfogalmazásánál is bölcs mérsékletet tanúsítsunk, s ne csak szubjektív vágyainkat, a jövő erkölcsére vonatkozó elképzeléseinket vegyük kiindulópontnak, hanem azt a szokáserkölcsöt is, amely egzisztál; megmutatván, hogy mit tarthatunk előremutatónak, pozitívnek, és mit kell — lehet hogy csak egy időre, lehet, hogy huzamosabb történelmi periódusra nézve — társadalmilag károsnak, s ezért erkölcsileg rossznak ítélnünk. Elméletileg tekintve ugyanis nem lehet kizárni annak a lehetőségét, hogy a szexuális érintkezés rendje olyan radikális változásokon fog keresztülmenni a jövőben, amelyeket ma még éppen csak hogy sejthetünk. Még a páros szerelem feltétlen és történelemfeletti érvénye mellett is elsietett dolog lándzsát törni. A mai ember társadalmi létfeltételeiből persze az a forma oly egyértelműen következik, hogy ez eleve kizárja még annak a lehetőségét is, hogy erkölcsösnek gondoljon el olyan szexuális viszonyt, melyben mind a férfiak, mind a nők a szó szoros értelemben vett többtársú lényekként vesznek részt. Az ilyen viszonyt — amely minden korban létezett — a moralitás a legritkább esetben ismerte el, az egyik fél a másik előtt szinte minden esetben titokban tartotta, és a „megcsalás" kategóriája alá sorolta, a másik fél — különösen, ha kizárólagosság érzése erős volt benne — az emberi méltóság ellen irányulónak érezte. (Ennek a megjegyzésnek nem mond ellent az, hogy a monogám házasságokban az ilyen viszony kölcsönös hallgatólagos szemet húnyáson, sőt kényszerű beleegyezésen is alapulhat, s csak arra vigyáznak, hogy a kölcsönös vagy egyoldalú hűtlenség *mások előtt* titokban maradjon és társadalmi megbotránkozást ne okozzon. Az ilyen viszonyokat ugyanis épp a monogám morális ideálok embertelensége termeli ki, s miután ezek az ideálok elvesztik hatékonyságukat, az önként, belső hajlamból választott párhoz való hűség ma szigorúbb *morális* követelménnyé válhat, mint volt valaha is a monogámia oszthatatlan uralma alatt.)

Az ilyenféle megfontolások mindenképpen óvatosságra kell intsenek bennünket, a nemi erkölcsi elvek és normák kanonizálásánál. Ne törekedjünk a szexuális életnek a házasságra és a gyermeknemzésre való korlátozására, de a nemi érintkezés teljes kötetlenségének, mindenféle erkölcsi követelménytől való mentességének álláspontjára se hagyjuk letéríteni magunkat. Hangsúlyozzuk ki, hogy a szexuális érintkezés párokat alkotó formáját tekintjük korunkhoz adekvátnak, kinek-kinek szabad választására, a párok senki másra nem tartozó megállapodására bízva, hogy a házasság, a család intézményében akarnak-e élni, vagy ettől függetlenül. A párok együttélésében — házasságon belül vagy kívül egyaránt erkölcsi követelmény, hogy mindkét fél mély szexuális és ember vonzalom alapján, ne pedig felszínes fellángolásból közeledjék egymáshoz, és arra törekedjenek, hogy e tényezőket megőrízve, a belső harmonikus kapcsolat minél tovább fennmaradjon. Ugyanakkor azonban azt se felejtsük el kiemelni, hogy a családban való élés, a gyermekek nevelése, az ezzel járó nagyobb áldozatvállalás és nagyobb társadalmi hasznosság miatt, nagyobb erkölcsi megbecsüléssel jár, s a társadalomtól anyagi támogatást is érdemel. Mondjuk el, hogy *mindenféle* szexuális érintkezés, a következményei, a társadalom érdekei és a résztvevők szándékai szempontjából erkölcsi értékelés alá esik. Mondjuk el a szexuális életre vonatkozó, a kultúrember, a humanizálódott ember által közmegállapodásszerűen gyakorolt erkölcsi normákat. A teljesség igénye nélkül példaként teszek kísérletet ezek egynéhányának említésére. A felnőtteknek talán banálisak ezek, de az életben elinduló embernek újat mondhatnak:

— Erkölcstelen a szervezet teljes nemi érettségét megelőzően folytatott nemi élet; helytelen a „felnőtté válás"-ra vonatkozó túlzott türelmetlenség is.

— Erkölcstelen olyan fogamzásgátló szerek alkalmazása, melyek a későbbi nemi élet és esetleg kívánt fogamzás vagy nemzőképesség rovására mennek.

— Erkölcstelen a lelki kapcsolat nélküli szexuális viszony, a partnerrel szembeni nemi önzés, mely csak kapni akar, adni nem.

— Erkölcstelen az olyan nemi élet, melyet lelkileg nem tartunk felemelőnek.

— Erkölcstelen az olyan nemi élet, melyben partnerünket bármilyen vonatkozásban becsapjuk. Az anyagi előnyök megszerzéséért vagy megtartásáért gyakorolt nemi élet — prostitúció, a házasságon belül is.

— Erkölcstelen a párt eleve azzal a szándékkal választani, hogy csak kihasználjuk és azután eldobjuk.

— Erkölcstelen a párért folytatott versengésben nagyravágyásunk, hiúságunk szempontjait figyelembe venni, vetélytársunkat rágalmazni.

— Erkölcstelen az olyan szexuális kapcsolat, amely a résztvevők emberi-társadalmi érdekeinek-munkájának, tanulásának — rovására megy, vagy olyan kötelékeket rúg fel, melyek erkölcsileg igazolódtak, társadalmilag hasznosak és életképesek (pl. az előző párral való viszony akceptálható ok nélküli megtörése).

— Erkölcstelen olyan nemi kapcsolatot vállalni, amely következményeinek nem tehetünk eleget (pl. házassági igéretek, melyekről tudjuk, hogy realizálhatatlanok, általunk el nem tartható gyermekek nemzése és világra hozása).

— A partner emberi méltóságát és a saját önbecsülésünket minden körülmények között meg kell őrizni.

Ezeket és az ezekhez hasonlókat reális, követhető és követendő szexuáletikai normáknak tekinthetjük, ezek a társadalmi gyakorlat által bevettek és beváltak. Elfogadtatásuk azonban nem tévesztendő össze az ifjúság nemi felvilágosításával, amely a szexuáletikai követelményrendszer ismertetésén túl jóval szélesebb kérdéskomplekszumot ölel fel: biológiai-fiziológiai tájékoztatást, pszichológiai-lelki finomságra nevelést, készségrendszer nevelését, lelki intelligenciára nevelést, a társadalmi következményekkel szembeni felelősségre nevelést (a szexuális felelőtlenség összefügg a társadalmi felelőtlenséggel, de nem oly mereven és egysíkúan, ahogy a vitázók egy része értelmezte).

Végül, de nem utolsó sorban, *általános* erkölcsi nevelést, amely nélkül szexuális erkölcsre nem lehet nevelni. A társadalmi-erkölcsi nevelés elégtelensége, véleményem szerint, nem kis szerepet játszik annak a látszatnak a létrejöttében, hogy a fiatalok „gyorsabban" érnek meg testileg, mint szellemileg-lelkileg.

A társadalmi-erkölcsi nevelés elégtelensége abban nyilvánul meg, hogy míg egyfelől komoly társadalmi feladatok ellátására vonják be a fiatalokat, sőt megkívánják, hogy tudatosan vegyenek részt bennük, addig másfelől ennek az ifjúságban jelentkező tudati konzekvenciáit nem vonják le. A mai életfeltételek között, mikor egy 13—14 éves ifjú többet, sokoldalúbban él meg az életből és tapasztal a világból, mint az elmúlt kispolgári létfeltételek között a 19—20 éves, valóban nem reális azt gondolnunk, hogy ezt figyelembe nem véve, az ifjúság erkölcsi-társadalmi problémáit a felnőttekéitől *külön*, a monogám erkölcsnek a felnőttek nagy részétől amúgy sem követett morális ideáljai alapján kezelve, ellensúlyozni tudjuk majd a meggyorsult testi-lelki érzés közismert szexuális hatásait. Ésszerűbbnek látszanék abból kiindulni, hogy a meggyorsult testi érésnek és a mind sokoldalúbbá váló társadalmi érintkezésnek megfelelően az ifjúság társadalmi, erkölcsi, emancipálását kell meggyorsítsuk — természetsen a nemi erkölcs vonatkozásában is.

Az Új Írásban lefolytatott szexuáletikai vita — úgy gondolom — ebből a szempontból nem volt haszontalan.

Somogyi Zoltán

AZ OKTATÁS KÉRDÉSEI

A logikai vita és a marxizmus-leninizmus oktatás

Folyik, terebélyesedik s talán mélyül is a logikai vita, éspedig nemcsak e folyóirat hasábjain, nemcsak a Filozófiai Intézetben és egyetemi tanszékeinken, hanem a Szovjetunióban is, és úgyszólván valamennyi népi demokráciában, szerte a szocialista világ tudományos és oktatási centrumaiban.

Az álláspontok eléggé polarizálódtak, a frontok, ha nem is mondhatjuk, hogy megmerevedtek, de kialakultak, a profilok elég élesen kirajzolódtak ahhoz, hogy a szembenállók alapvető elveit lerögzíthessük és bizonyos összefoglaló egyszerűsítést hajthassunk végre rajtuk.

A kiindulópont közös. Mindkét fél egyetért abban, hogy nem ad igazat *Kant*nak, aki a *Kritik der reinen Vernunft* második kiadásához írt *Előszavában* azt állította, hogy a logika *Arisztotelész* óta nem tehetett egyetlen lépést sem visszafelé — de nem tehetett mostanáig egyetlen lépést előre sem, „tehát mindent tekintetbe véve, úgy látszik, hogy lezárt és befejezett".

Megvan az egyetértés abban is, hogy a logika továbbfejlődésének az iránya nem a kanti transzcendentalizmus — de itt azután meg is szűnik az egyetértés.

Egyik oldalról azt állítják, hogy az arisztotelészi — még pedig a *Kant* által pusztán formálisként interpretált — vonalon kell továbbhaladni.

E vonal egyes állomásai a *Raymundus Lullus*-féle *ars generalis*, majd a leibnizi *ars combinatoria*, hogy ti. „ki kell gondolni az emberi gondolkodás ABC-jét és ez ABC betűinek a kombinálásával és az általuk képzett szavak elemzésével mindent meg lehet találni és ítélni".

Az a törekvés azután, hogy a logika számára olyan jelrendszert találjanak, amely függetlenít a nyelvtől, elviszi e felfogás híveit a mai matematikai logikához, lévén a matematika jelrendszere a fenti kívánalmaknak leginkább megfelelő és e tekintetben a legtökéletesebb.

A másik oldal sem mond le a matematika analógiájáról, de a logika fejlődését illetőleg a hegeli úton halad tovább. *Engelsre* hivatkozva, az arisztotelészi logikát az „alsóbb" matematikával összehasonlítva, a feje tetejéről a talpára állított — tehát materialistává fordított — „magasabb" matematikával állítja párhuzamba.

Egyszóval mindkét felfogás hívei megegyeznek abban, hogy az arisztotelészi „hagyományos" vagy — kanti hatásra — „formálisnak" nevezett logika fejlődésében nem állt meg, de a fejlettebb formáját az egyik fél a matematikai logikában, a másik a materialista dialektikus logikában látja.

S ha hallatszanak is olyan hangok, hogy a két vélemény nem áll egymással szemben kibékíthetetlen ellentmondásban — mondván, hogy a matematikai logika egyes problémái már dialektikus jellegűek —, közelítés, pláne kibékülés a kettő között már azért is elképzelhetetlen, minthogy a matematikai

logika formális, a dialektikus logika pedig tartalmi, s e két természet nem férhet össze egymással.

Amikor tehát a logikai frontok vonalait ilyen élesen meghúzzuk, ez nem történhetik azért, hogy bizonyos közvetítésre vállalkozzunk.

A logikai vita folyik, és még sokáig fog folyni, s e diszkussziók bizonyára nem lesznek hiábavalóak. Számítani lehet rá, hogy új eredmények születnek és az sem valószínű, hogy a már eddig kikristályosodott álláspontok egyike vagy másika viszi el a pálmát.

A logikai vitának egy sajátos aspektusát szeretnénk csupán feltárni és bizonyos gyakorlati következtetésekre jutni, sőt ezek konzekvenciájaképpen határozott lépések megtételét szorgalmazni.

Ez az aspektus a logika oktatásának a kérdése a „*marxizmus—leninizmus*" tantárgyon belül.

Az első pillanatra úgy látszik, hogy ez a kérdés az egyetemek, főiskolák szűkebb ügye. A későbbiek során azonban — reméljük — ki tudjuk mutatni, hogy a probléma lényegesen túlhaladja a felsőfokú tanintézetek, sőt az oktatás kereteit, és alapvető világnézeti kérdéseket érint.

Hogy azonban idáig eljussunk, meglehetős kerülőutat kell tennünk.

Kiindulópontunk annak a dokumentumnak egy mondata, amelyet a Művelődésügyi Minisztérium Filozófiai Szakbizottságának Logikai Albizottsága a Szegedi Tudományegyetem filozófiai tanszéke kidolgozása alapján a Minisztérium elé terjesztett, s amelyet az el is fogadott.

E dokumentum „*A logika oktatásának célja a nemfilozófiai szakos tanárképzős hallgatók körében*" címet viseli és kimondja, hogy „a logika oktatása a *világnézeti nevelés* részét képezi".

Ez annyit jelent, hogy a „világnézeti tantárgyak" köre kibővül.

A világnézeti tantárgyak a „marxizmus—leninizmus" nevet viselik, és ennek keretébe tartoznak a filozófia, a politikai gazdaságtan és a tudományos szocializmus.

A filozófia a következő ágazatokra oszlik:

1. a filozófia története, amely — tartalmát, súlyát és szerepét tekintve — helyesen inkább ezt a megjelölést kaphatná: történeti bevezetés a marxista filozófiába,
2. dialektikus materializmus,
3. történelmi materializmus.

Az utóbbi években ezek a keretek szűknek bizonyultak, és így helyet kapott bennük

4. a vallástörténeti és valláskritikai kollégium,

bevezetés előtt áll külön kurzusként

5. az etika oktatása,

és ebbe a keretbe illesztődött, első lépésként csupán a tanárképzős hallgatók részére,

6. a logika oktatása is.

A szóban forgó vitában a matematikai logikának megvan az a nagy előnye, hogy hivatkozhat alkalmazásának hatalmas gyakorlati sikereire.

Valóban, az elektronikus számító, fordító gépeknél, híradástechnikai berendezések készítésénél, a kibernetika, az automatizálás problémái megoldása terén elért eredményeket számításba véve, jogosnak látszik a büszkélkedés, hogy íme, a gyakorlat — a megismerés helyességének legfőbb kritériuma — egzaktan igazolja a matematikai logika hasznavehetőségét.

Ezzel szemben — halljuk lépten-nyomon — a dialektikus logika az eredményeit illetően bizonytalanságban hagy bennünket, illetve lényegileg nincs is külön dialektikus logika, hanem csak dialektikus materializmus van, és ennek keretén belül beszélhetünk szubjektív dialektikáról, amely valójában ismeretelmélet, és nem a szűkebb értelemben vett logika.

Tekintsünk most el attól, hogy míg a termelőerők fejlődésében a matematikai logika alkalmazásának van nagyobb szerepe, addig a termelési viszonyok kutatása területén — a felépítmény különböző szektorairól nem is beszélve — összehasonlíthatatlanul nagyobb eredményeket érünk el a dialektikus logikával, még a maga mai, nagyrészt kifejtetlen, kiépítetlen állapotában is.

Problémánk szempontjából ugyanis nem a használhatóság mértéke a döntő, hiszen arra a kérdésre keressük a feleletet, hogyan viszonylik a matematikai, illetve a dialektikus logika a filozófiához általában és — a marxizmus—leninizmus alkotórészévé, világnézeti tantárggyá válás igényét tekintve — a marxista filozófiához különösen.

Támpontul szolgál e kérdés megválaszolásához *Engels*nek a *Feuerbach*-ban kifejtett tétele, amely szerint a történelmi materialista felfogás „a történelem terén éppúgy véget vet a filozófiának, mint ahogy a természet dialektikus felfogása minden természetfilozófiát nemcsak feleslegessé, de lehetetlenné is tesz . . . A természetből és a történelemből kiűzött filozófia számára így csak a tiszta gondolat birodalma marad meg, amennyiben megmarad: magának a gondolatfolyamatnak törvényeit kutató tan, a logika és dialektika".

Még élesebb — és pontosabb — fogalmazást találunk az *Anti-Dühring*-ben, amelyben *Engels* azt taglalja, hogy a modern materializmus mind a társadalmat, mind a természettudományokat történelmi folyamatként fogja fel, vagyis lényegében dialektikus, és így „nincs szükség más tudományok felett álló filozófiára".

„Mihelyt minden egyes tudománnyal szemben az a követelés lép fel — írja —, hogy felvilágosítást adjon a dolgok és a dolgokról való ismeretek egyetemes összefüggésben való helyéről, az egyetemes összefüggésről szóló minden külön tudomány fölösleges. Ami még az egész *eddigi* filozófiából önállóan megmarad, az a gondolkodásról és törvényeiről szóló tan, a formális logika és a dialektika. Minden más feloldódik a természet és történelem pozitív tudományában".

S hadd fűzzük hozzá a *Feuerbach*nak ugyanezzel a gondolattal foglalkozó másik passzusát, mely azzal a megállapítással végződik, hogy mihelyt a fentieket beláttuk, „vége van az egész filozófiának a szó *eddigi* értelmében".

Aláhúzandónak tartjuk a fenti szövegekben azt, hogy *Engels* következetesen az eddigi — vagyis a marxi filozófia előtti — filozófiákról beszél.

Nem volna ennek oly nagy a jelentősége, ha viszont ugyanakkor ugyancsak az *Anti-Dühring*ben fel nem állítaná tételét, mely szerint „a dialektika semmi más, mint a természet, az emberi társadalom és a gondolkodás általános mozgás- és fejlődéstörvényeinek a tudománya".

S e ponton nem az a döntő, hogy e három terület általános törvényszerűségeinek foglalata *teljes rendszer*, mert ami belőle kimarad, a transzcendencia, már nem tudományos ismeretterület, nem a filozófia, hanem a teológia tárgya. Vagyis az eddigi filozófiából ugyan csak a formális logika és a dialektika mint a gondolkodás törvényszerűségeinek a tudománya marad meg, és ez — ha tekintetbe vesszük azt is, amit *Lenin* mond, hogy „logika, ismeret-

elmélet, dialektika, minek ide három szó, ez egy és ugyanaz" — megfelel a polgári filozófusok felfogásának is, akik filozófiának igazán csak az ismeretelméletet tekintik — ám az új, a marxista filozófia már nem csupán a gondolkodás, hanem a természet és a társadalom legáltalánosabb törvényeivel is foglalkozik.

Sőt még ennél is tovább kell mennünk. Egyrészről ebben az új filozófiában már csak a három tudományos ismeretterületet rendszerbe foglaló dialektikáról van szó — viszont *Engels* semiképpen sem gondolhatta, hogy az addigi, a polgárok által művelt hagyományos filozófia fejlődése azzal, hogy a formális logika és a dialektika megmarad belőle, *lezárul*, és további fejlődés már nem lehetséges.

A történelem — éppen a formális logika fejlődése — megmutatta, hogy a filozófiáról a szakterületek *leválása* folytatódik, és e továbbfolytatódás abban nyilvánul meg, hogy a természetre és a történelemre vonatkozó ismereteknek a szaktudományokban, a „pozitív tudományokban" való elhelyezkedése után a *gondolkodásról* és törvényeiről szóló tan egy része is *szaktudománnyá*, pozitív tudománnyá válik.

Ez a folyamat játszódott le abban a fejlődésben, amelyen a hagyományos logika átment, amikor kialakult a matematikai logika.

Hogy a matematikai logika szaktudomány mivoltát felmutassuk, lényegileg vázolni kellene egész fejlődését. E keretek között azonban csupán arra az analógiára mutatunk rá, hogy míg a logika előtt a filozófiáról utolsónak a pszichológia szakadt le és a természettudományok felé orientálódva vált szakdiszciplinává, addig e leszakadási útra térve a logika a kvantifikálódás irányába terelődvén, a matematikánál kötött ki.

Hamilton ilyen kvantifikáló „új analitikáját" vagy „kalkulációs logikáját" aztán *Boole*, *Schröder*, *Frege* és mások folytatták, hogy azután a csúcspontot a fejlődés egy hatalmas műben, *Russel* és *Whitehead* közös munkájában, a *Principia Mathematicá*ban érje el.

E fejlődés belső tartalmának taglalása helyett a rövidség kedvéért csupán néhány külső jelre mutatunk rá. Arra, hogy *Boole* e tárgyba vágó munkájának címe: *The Mathematical Analysis of Logic*, és a matematika és logika összekapcsolását akként végzi el, hogy az utóbbit másodlagosként az előbbi alá rendeli.

Hasonló viszonyt találunk *Schröder*nél, aki műveiben a logika algebrájáról beszél (*Abriss der Algebra der Logik; Vorlesungen über die Algebra der Logik* stb.), míg *Frege* — bár a tiszta gondolkodás formanyelvét az aritmetika mintájára alkotja meg (Vö. *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens; Die Grundlagen der Arithmetik, eine logisch—mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl* stb.) — afelé hajlik, hogy a logikának adjon elsődlegességet és a matematikai tételeket tekintse a logikai tételek speciális eseteinek — a relációtannal való kísérletezése végeredményben azt mutatja, hogy alaptörekvése a logikának a matematika mintájára való formalizálása (a fogalmak függvények stb.).

A *Principia Mathematica* azután e két felfogás, illetve törekvés szintézisét igyekszik nyújtani, amikor alapvető tárgyának, a matematikának az axiomatizált logikából való, formailag egzakt levezetését vállalja.

S ha mást nem is —, de párhuzamosságot — tehát sem fölé, sem alárendeltséget — a két diszciplina között bőségesen találunk, és pedig nemcsak abban, hogy a *Principia Mathematica* osztályfogalma megegyezik a matematika

halmaz-fogalmával, hogy a logikai fogalmakat, a „logikai konstansokat" egymásra épülő meghatározásuk útján néhány alapfogalomból — mint negáció, implikáció, diszjunkcio — vezeti le, hanem abban is, hogy mind a logika, mind pedig a matematika — illetve szűkebben: az aritmetika — nem eszmei tárgyakkal, hanem osztályok (halmazok) osztályainak viszonyaival foglalkozik.

Egyszóval nem a tapasztalati világ tárgyai és ezek összefüggései, hanem az ezeket az összefüggéseket kifejező szimbólumok összefüggései szolgálnak mind a matematika, mind a logika tárgyául, s ezzel a két diszciplina nem az elsődlegesség, hanem az azonosság kérdését veti fel. S csak szimptomatikusnak találjuk, hogy olyan kifejezetten filozófiai koponyák, mint *Russel* és *Whitehead* a *Principia Mathematica* megalkotása után elfordultak ettől az általuk is szaktudománynak tekintett diszciplinától, hogy visszatérjenek a filozófiához.

A dolognak érdemi részét tekintve: akár lehetővé teszi a matematikai logika, hogy a hagyományos formális logika területe *kiszélesüljön*, amennyiben feltárja ennek korlátait, megszabadítja a szillogizmushoz való kötöttségétől és a logikai osztályok, típusok, funkciók, relációk stb. változatosságát nyitja meg a deduktív következtetési módok számára, akár pedig ugyanakkor *megszűkíti*, minthogy a matematikai logika a helyes gondolkodásnak csupán azokat a formáit és törvényeit vizsgálja, amelyek a matematikában is alkalmazásra kerülnek — márpedig a hagyományos formális logikában vannak másmilyenek is —, az eredmény ugyanaz: a bővítés és a szűkítés egyaránt a matematika irányába tereli a logikát.

Ez pedig annyit jelent, hogy a logikát tárgya és módszere egyre inkább a matematikához szorítja. S így a magunk részéről is helyesnek fogadhatjuk el az illetékes alkotó, Russel kijelentését, amely szerint „közvetlen filozófiai jelentősége a matematikai logikának — a logika e legmodernebb formájának — is csak a kezdeteiben van, későbbi részei *inkább tartoznak a matematika, mint a filozófia* területére".

Alátámasztják ez álláspont helyességét a matematikai logika alkalmazási lehetőségei is. Ezek a lehetőségek ugyanis sajátos *funkcióváltozást* okoznak a matematikai logikában.

A matematikai logika és alkalmazási területei közötti viszony nem az elmélet és a gyakorlat közötti kapcsolat lesz, hanem a matematikai logika azzá alakul át, ami *Arisztotelésznél* is volt eredetileg a formális logika: *organonná*, eszközzé, szerszámmá — a filozófiához való viszonyában pedig *még nem* filozófia, hanem csak előkészítés, propedeutika a filozófiához.

Amíg azonban *Arisztotelésznél* a logika azzal, hogy kategóriái a valóság legáltalánosabb határozmányai, hogy a logikai *azonosság elve* Metafizikája *szubsztanciájának* a visszatükröződése, az *ellentmondás elve* a Metafizika *anyag-forma* visszatükröződése stb. — a *Topikáról* mint a „szempontok" tanáról, a *Szofisztikon elegchon*ról mint a valóság ellentmondásos mozgásának a gondolkodásban való lecsapódásáról (nem pedig „álokoskodásokról") nem is beszélve, — közeledés, útegyengetés a filozófiához, addig a matematikai logika azzal, hogy — ismét Russelt idézve —: „végtelen nagyszámú hipotézist ad a kezünkbe, amelyek bonyolult tények elemzésénél hasznos *segédeszközül* szolgálnak" és eszköz-mivoltában a természettudományokban, sőt a műszaki tudományokban vállal szerepet, *eltávolodik a filozófiától*, és a *szaktudományok felé közeledik*. Vagyis — *funkcióját* tekintve — nem a matematika gazdagítja, szélesíti hatóterületét, illetőleg a logikát, hanem a logika teszi ugyanezt a matematikával.

Az a körülmény viszont, hogy a matematikai logika alkalmazásra talál nemcsak a természettudományokban, hanem a társadalomtudományok egyes — és egyre szaporodó — ágazataiban is, mint közgazdaságtudományok, nyelvtudomány stb., egyeseket arra késztet, hogy a matematikai logika szaktudomány jellegét tagadásba vegyék, megfeledkezve arról, hogy ezen az alapon — a szaktudományokban való alkalmazhatósága révén — a szaktudomány mivoltot a *matematikától* is meg kellene tagadniok.

A matematikai logikának más szaktudományokkal való szembeállítása, illetve utóbbiaknak az előbbi alá rendelésére való törekvés más konzekvenciákat is magában rejt.

Nyilvánvaló ugyanis, hogy a fent említett szaktudományokban a matematikai logika a maga eszköz-mivoltában kevésbé közvetlenül, hanem inkább sajátos alkalmazási módjaiban, mint információelmélet, valószínűségszámítás, algoritmusok elmélete, mindenekelőtt pedig a kibernetika közvetítésével érvényesül.

Hogy ezek a diszciplinák hogyan függnek össze, az nem tartozik tárgyunkhoz, de hogy a matematikai logika valamennyinél mint *technikai apparátus* szerepel, az közelebbi vizsgálat nélkül is világos.

Hadd idézzük ehhez illusztrációképp — nem bizonyíték gyanánt — A. J. *Popov A matematikai logika elemei* c. könyvéből: „A többértékű logikáknak nincs általános logikai vagy általános filozófiai jelentőségük, mert lényegükben csak technikai-matematikai apparátust nyújtanak az elektronikus számológépekben és más gépezetekben alkalmazott elektronikus kapcsolások vizsgálatához."

Viszont, hogy — éppen a dialektikus logika, mint az általános módszertana visszaszorítása érdekében — nemcsak a matematikai logikát, hanem ennek egyes alkalmazási területeit, mint az információ-elméletet, a kibernetikát stb. is nem mint szaktudományokat, azaz mint olyan tudományokat, amelyek tárgya a *különös*, hanem mint az *általánosat* tárgyául tekintő, tehát a *filozófiát helyettesítő* diszciplinaként akarják felfogni, arra vonatkozólag hadd említsünk néhány eklatáns példát.

Arról van szó ugyanis, hogy az „általánosítás" rendszerint semmi egyéb, mint analogikus következtetés, legtöbbször nem tartva be az analógia *heurisztikus* szerepét, hanem a hasonlóságot azonosságnak fogva fel, lényegesen túlhaladják azokat a határokat, amelyeken belül az analógia a megismerésben még segítséget nyújt.

Így Marian *Mazur*, a *Nowa Kultura* lengyel folyóiratban megjelentetett tanulmány szerzője, amikor az információelméletet ki próbálja terjeszteni a művészet területére, bizonyára meglepődnék, ha olvasná — tegyük fel J. B. *Novik*nak a Voproszi Filoszofii múlt év júniusi számában közzétett „*Entropia és az információ mennyisége*" c. munkáját, amelyben a szovjet szerző kimutatja, hogy az információelmélet eredetileg mint a statisztikai *fizika* általánosítása jött létre.

Az eredet ugyan valamely tudomány fejlődésében nem döntő — utalunk ismét a fenti Russel-idézetre —, de abból a törekvésből, hogy egy elméletet olyan messze eső területekre, mint a művészet és a fizika, *közvetlenül* alkalmazni lehessen, — rendszerint üres — legfeljebb szellemes, de megismerést nem igen nyújtó — analógia származik.

Ezt igazolja magának *Mazur*nak is az esete, aki az információelméletet a művészetre imígyen alkalmazza: „A műalkotás megteremtésének folyama-

tában a szerző az információ forrása, a művek megismerésének folyamatában a műélvező az információ felvevője. A kritikus pedig — aki információfelvevő a szerzőhöz viszonyítva és információforrás a műélvezőhöz viszonyítva — nem más mint információközvetítő."

Vajon azzal, hogy az információelméletből vett egyes *kifejezésekkel* helyettesítünk más megszokott és *közérthető* kifejezéseket, mennyiben szolgáltuk a *mélyebb* megismerést — ezt a kérdést a figyelmes olvasó maga is meg fogja válaszolni.

Lényegesen fontosabb kérdések merülnek fel Georg *Klaus : Kybernetik in philosophischer Sicht* c., múlt évben megjelent könyvével kapcsolatban.

Alapos következetességre vall, hogy *Klaus*, miután *Einführung in die formale Logik* c. korábbi munkájában hitet tett ama meggyőződése mellett, hogy a hagyományos formális logika modern formája a matematikai logika, legközelebbi lépésként álláspontja helyességét a kibernetika területén próbálja ki. S ha lelkesedésében nem is tudjuk követni, amikor azt írja, hogy ennek a tudománynak a „forradalmi hatása" felér egy Kopernikus, egy Darwin, egy Marx felfedezéseinek hatásával, azt már helyeselhetjük, hogy — e megjegyzésével: „Nem úgy, mint a jelen más nagy *természettudományi* felfedezései" — elismeri, hogy a kibernetika is természettudományi felfedezés.

E programmatikus kijelentés ellenére a későbbiekben a kibernetikát „az egyes tudományok és a technika számos területe számára mint *alaptudományt*" kezeli, ami annál meglepőbb, mert hiszen helyesen úgy definiál, hogy a kibernetika „lehetséges gépek viselkedésmódjainak elmélete", a lehetséges, — tehát nem a ténylegesen meglevő — kifejezés hangsúlyozásával demonstrálva, hogy a kibernetika nem egyszerűen műszaki tudomány.

Elfogadhatónak tartjuk a kibernetika meghatározásának további kiterjesztését is, amikor a kibernetikát nem csupán „gépelméletnek" tekinti, hanem „lehetséges struktúrák lehetséges viselkedésmódjairól" szóló tudománynak, éspedig dinamikus struktúrákénak, olyanoknak, amelyek „időtől függő folyamatokba be vannak ágyazva".

A kibernetika, ennek megfelelően, olyan struktúrák és funkciók összefüggéseit, irányítási jelenségeit, szabályozási folyamatait tanulmányozza, amelyek mostanáig még sem a technikában, sem a természetben nem valósultak meg.

A kibernetika tárgyának ilyen meghatározása készteti azután *Klaust* arra, hogy a kibernetikát „bizonyos tekintetben" a *matematikához* és „bizonyos területen" az elméleti *fizikához* hasonlítsa, annál is inkább, minthogy a matematikát sem a valóság valóságos matematikai struktúrájáról, hanem a valóság lehetséges matematikai struktúrájáról szóló tudománynak tekinti.

Így eléggé különösen hat azután az a következtetése, hogy mivel a kibernetika tárgya nem az anyag meghatározott struktúrája vagy meghatározott mozgásformák, hanem „általános struktúrák és viselkedésmódok", ezért törvényei a valóság általános törvényei, nem pedig a valóság meghatározott területének a törvényei, „mint a biológia, fizika, *matematika*, asztronomia, vagy politikai gazdaságtan törvényei".

Ezek szerint a kibernetika, bármennyire hasonlít is a matematikához, „lényege szerint" *általános* tudomány, amelynek tevékenységi területe kiterjed minden tetszés szerinti egyestudomány (Einzelwissenschaft) birodalmába.

Félre nem érthetően ki is mondja: „A kibernetika a *legáltalánosabb* összefüggésekkel és a *legáltalánosabb* mozgásformákkal foglalkozik."

Klaus azonban *marxista* létére tisztában van vele, hogy a legáltalánosabb összefüggésekkel és a legáltalánosabb mozgásformákkal a *filozófia foglalkozik*, tehát ha a kibernetikát nem akarja azonosítani a filozófiával, meg kell keresnie azt a differentia specificát, amely a kibernetikát megkülönbözteti a filozófiától.

Az eredmény az, hogy a kibernetika, szerinte, az egyes tudományokkal mint a *különöset* tárgyaló tudományokkal szemben *általános*, amennyiben bizonyos általános összefüggéseket és bizonyos általános mozgásformákat vizsgál — de a filozófiával szemben *különös*, minthogy a filozófia általánosához mérve az összefüggés *sajátos* formáit, a mozgás *sajátos* formáit vizsgálja. Vagy még pontosabban: „a kibernetika különös a filozófiával szemben annyiban, amennyiben nem a mozgást általában, hanem az *irányított és önszabályozó rendszerek mozgását* kutatja".

Nos, ha nem akarjuk a kérdést rövid úton elintézni, hogy ti. *ez a mozgásforma* legalább annyira *speciális*, mint a fizikai, kémiai, biológiai vagy társadalmi mozgásforma — hiszen Klaus ezzel nyilvánvalóan maga is tisztában van —, akkor Klaus gondolatmenetének konzekvenciáit levonva, a következő alternatívára gondolhatunk:

Először: *Klaus* megkísérli, hogy a kibernetikai „mozgásformát" más ismeretterületekre is kiterjessze.

A filozófia és a tudományok történetében ez nem ismeretlen jelenség. A mechanisztikus materialisták a mechanika törvényeit vélték felfedezni mind a természetben, mind a társadalomban, sőt még az emberi gondolkodás területén is, hogy csak a *L'homme machine*-t hozzuk fel emlékeztetőül, de anélkül, hogy még csak halvány célzást is tennénk a mai logikai gépek alapelveire.

Még közismertebb a biológiának a társadalomra való kivetítése az organicistáknál, szociáldarwinistáknál, a fajelmélet legkülönbözőbb válfajainál. Általában majd minden speciális mozgásforma híveinél megvan a törekvés annak *abszolutizálására*.

Ezt a törekvést azonban annál kevésbé tételezhetjük fel *Klaus*nál, minthogy könyve alaptendenciája éppen abban áll, hogy bebizonyítsa: a kibernetika tudományos eredményei a *dialektikus materializmusnak* ezt vagy azt az alaptételét *igazolják*, támasztják alá, éppúgy, ahogyan — a fizikai idealizmus, a neotomizmus stb. polgári irányok elleni harcukban — más marxisták más szaktudományok vívmányaival hasonló eredményre jutottak.

Másodszor: *Klaus* helyesen figyeli meg, hogy a „munkamegosztás" tovább folyik a tudományok között. Nemcsak a fizika, kémia, biológia stb. különülnek el egymástól, hanem ezeken belül is további *szétszóródás* tapasztalható, mint pl. a fizikában, a makro- és a mikrofizikára, a kémiában a szerves és a szervetlen kémiára való tagolódás, és így tovább.

Ezzel szemben — állítja *Klaus* — a kibernetikában sok tudomány *integrálódása*, összefogása figyelhető meg. Így kapcsolatot teremt technikai, biológiai és társadalomtudományok között, aminthogy *Klaus* könyvében ki is dolgozza a kibernetikának a biológiában és az orvostudományban való felhasználása kísérleteit. Sőt utal arra is, hogy a társadalmi kapcsolatok is „kibernetikus jelleggel" bírnak. Ennek az állításnak a megerősítésére idézi Hannes *Hörnig* könyvéből a következőket: „A termelőerők viharos fejlődése a szocializmusban a társadalomtudósoknak, különösen a közgazdászoknak és a filozófusoknak feladatává teszi, hogy sokkal inkább mint eddig, együttműködjenek a természettudósokkal és technikusokkal, hogy pl. a kibernetikát ne csak az anyagi

termelés területén, hanem a társadalmi élet más területein is alkalmazzák."

Nos, megengedve mindezen állítások és törekvések helyességét, két körülményre rá kell mutatnunk.

Először arra, hogy a szétszóródás, az elkülönülés tendenciája magának a kibernetikának a területén is megfigyelhető, amennyiben ma már joggal beszélnek *matematikai* kibernetikáról, *műszaki* kibernetikáról, *biológiai* kibernetikáról, nem szólva arról, hogy tulajdonképpen az *információelmélet* meg éppen a matematikai kibernetika egy részének tekinthető.

Másodszor: Ugyanakkor megvan nemcsak a kibernetika, hanem minden más tudomány területén is az *integrálódás*. Ez megmutatkozik azokban az új tudományágakban, amelyek két vagy több tudományágat összekapcsolnak, illetve ez összekapcsolódás által alakulnak ki.

Jogosan állapíthatja meg ezért *Popov* az említett könyvében, hogy a matematikai logika mint tudomány „egyaránt tekinthető mind a logika, mind a matematika ágazatának — ahogy a fizikai kémia és a kémiai fizika is a fizikából és a kémiából ágazott ki".

Folytathatjuk a sort, természetesen, a biokémiával, a biofizikával, a társadalomtudományokban észlelhető integrálódásról nem is beszélve.

Ez az integrálódás azonban nem jelent egyebet, mint azt, hogy a valóság lényegesen bonyolultabb, mint ahogyan az egyes „klasszikus" tudományágakban visszatükröződik. Vagyis, a megismerés előrehaladása során minél mélyebben hatolunk a valóság felfedezésébe, annál inkább szétválnak és egyben kapcsolódnak a klasszikus tudományágak és jönnek létre új tudományágak is.

Az összekapcsolódás és az újjárendeződés azonban nem jelenti azt, hogy ezzel a tudományoknak olyan csoportja keletkezik, amely a szaktudományok és a filozófia *közé* ékelődik és tárgyául a szaktudományok „különösét" és a filozófia „legáltalánosabbját" tekintve az „*általánosat*" veszi.

Engels nem azért beszél a dialektikáról mint a természet, társadalom és gondolkodás „legáltalánosabb" fejlődéstörvényeiről, mert feltételezi, hogy a *kevésbé* legáltalánosabbat, az általánosat külön diszciplina elemzi, hanem azért, hogy hangsúlyozza — a teológiával vagy a régi értelemben értett metafizikával szemben —: a filozófia az, amely a „végső" kérdéseket, összefüggéseket kutatja tudományos igénnyel; ami azon túl van, az — ha szabad *Engels* másra vonatkoztatott szavaival persziflálni — „az ördögtől való".

Ha azonban kategóriákról van szó, akkor a különös korrelációi csupán az egyes és az általános lehetnek.

Sejtelmünk az, hogy Klausnál, amikor a kibernetikát Janus-arccal a különös-általános vonalán a szaktudományok és a filozófia közé helyezi, akkor bizonyos elvcsúsztatás történik, éspedig az *absztrakt* és az *általános* azonosítása. Mert a kibernetika, illetve, pontosabban, az alapjául szolgáló matematikai logika a hagyományos logikának a „túlhaladását", fejlettebb fokát nem az általánosítás nagyobb mértékében — és ezzel a filozófiához való közelítésében — éri el, hanem az absztrakcióban.

Túlságos eltérés lenne témánktól, ha itt most az absztrakt és az általános különbségét, egymáshoz való viszonyát taglalnánk. Csupán a probléma tisztázatlanságára utalunk, amikor idézzük a matematikai logika magyar képviselőjének, elvitathatatlan tekintélyének, *Kalmár* László akadémikusnak a szavait, aki „A *matematikai logikáról*" c. tanulmányában azt írja, hogy a matematikai logika „jelenti az *absztrakció* módszerének sokkal magasabb fokú alkalmazását, mint ez a hagyományos logikában szokásos", és egyben mindjárt

hozzá is fűzi: „a matematika céljaira szükséges *általánosságot* ugyanis csak így lehet elérni".

E kérdés elemzésére ebben az összefüggésben azonban nincs szükségünk, minthogy *Klaus* könyvének példáján csupán demonstrálni akartuk, hogy sem a kibernetika, sem a matematikai logika nem tekinthetők az *általános* tudományának, s ha *Klaus* meg is próbálkozik azzal, hogy diszciplináját ne a többi szaktudományokkal egy sorba, hanem föléjük helyezze, azt ő maga sem vonja kétségbe, hogy a *filozófiához képest* a kibernetika és a *matematikai logika szaktudomány*. Tételünket tehát, ha kerülő úton is, de maga *Klaus is* alátámasztja.

Ha tehát a matematikai logika szakdiszciplina, akkor a marxizmus—leninizmus tantárgy keretén belül oktatott filozófiához való viszonyát ez a jelleg kell hogy meghatározza.

Mielőtt azonban erre a viszonyra rátérnénk, félreértések elkerülése végett még előzetesen adódik egy másik tisztázni való: a matematikai logika oktatásának kérdése a *filozófia szakos* hallgatók számára.

A fentiek alapján azonban ez a kérdés már könnyen megválaszolható.

Közhely, hogy a marxista filozófia — a többi között — abban is lényegbevágóan különbözik minden más filozófiától, hogy *nyílt rendszer*, azaz a tudományok mindenkori eredményeire építi és végzi el a legáltalánosabb összefüggések feltárását. Kapcsolata tehát az egyes tudományokkal szoros és nélkülözhetetlen. Így a marxista filozófia oktatásának bizonyos fokán szükség van mindazoknak a szaktudományoknak az elsajátítására, amelyek által feltárt ismeretek általánosítása megy végbe a filozófiában. Ezért fontos, hogy a filozófia szakos hallgatók minél otthonosabbak legyenek a matematikában, a fizikában, a kémiában. Ezzel függ össze, hogy a reformtervek megvalósítása folyamatában sor kerül a filozófia szakon a biológia oktatásának a bevezetésére is, és a magunk részéről ugyanezen meggondolások alapján helyesnek tartanánk a matematikai logika oktatásának az intézményesítését is. Azt, hogy a műszaki főiskolákon és a természettudományi karokon, illetve azok egyes szakágazataiban mint matematika, fizika stb. megfelelő hely illeti meg a matematikai logika tanítását, szintén természetesnek találjuk. Persze, ez csupán a pillanatnyi helyzet követelménye. Perspektivikusan célszerűbb lenne, ha a természettudományi szakos hallgatók *nagyobb számban* vennék fel a filozófiát második szakként.

Másképp áll azonban a dolog a humán jellegű felsőoktatási intézményekben, ezek *marxizmus—leninizmus tantárgyának tematikáját* illetőleg.

E tantárgy célja a marxista világnézet kialakulásához való segítségnyújtás, mindazoknak a minimális ismereteknek az elsajátíttatása, amelyek szükségesek ahhoz, hogy a marxista filozófia alapvető elvei tartalommal telítődjenek és könnyebbé tegyék „a köznapi metafizikai", azaz formális logikai gondolkodást magasabb szintre emelő, a dolgokat összefüggéseikben, fejlődésükben — és mindenekfelett, amire eddig kevesebb gondot fordítottunk: konkrét-általánosságukban — tekintő, azaz dialektikus szemléleti mód meggyökerezését és olyan magától értetődésig való fokozását, amilyen „magától értetődő" a formális logikai gondolkodás.

Ehhez pedig nem az a logikaoktatás nyújt segédkezet, amely a matematikai logikához vezet el, hanem az, amely a „formális logika" és a dialektikus logika összefüggéseire, egymáshoz való viszonyukra, egymásra utaltságukra, de egyben az előbbinek a megszüntetve-megtartás értelmében az utóbbi által való túlhaladására mutat rá.

A matematikai logikára s vele együtt az információelméletre, a kibernetikára, az elektronikus számítási gépekre, az automatikára és mindazokra a természettudományi és műszaki szakágazatokra, amelyek kezdeti lépéseiket most teszik, *nagy és fontos hivatás vár*, a szocializmust építő, tervgazdálkodást folytató társadalmakban sokkal inkább, mint másutt.

Éppen ezért dicséretreméltó *Szluka* Emilnek az e területeken észlelhető elmaradottságunk felszámolását és a fejlődés üteme gyorsítását sürgető cikke, amely *„A kibernetika nyomában az egyetemektől az Akadémiáig"* címmel a *Népszabadság* szeptember 23-i számában megjelent.

Ám meg kell kérdőjeleznünk ama megállapítását, amely bennünket a jelen logikai vitában való — a logikai oktatásnak a marxizmus—leninizmus keretébe illesztett mivoltát érintő vonatkozásaiban — részvételre késztetett, amikor azt írja: „Helyesen foglalkozik a kibernetika filozófiai tárgykörével a (szegedi) egyetem marxizmus—leninizmus tanszéke, amely a Szegedi József Attila Tudományegyetem Filozófiai Intézetével együttműködve az egyetemi jegyzetekben is kifejezésre juttatja a kibernetikáról a marxista felfogást".

Nem ismerjük az egyetemi jegyzet felfogását és csak helyeselnénk, ha a marxizmus—leninizmus oktató csoport keretén belül működő filozófiai tanszék mellett — amely a bevezetőnkben felsorolt általános marxista filozófiai oktatást végzi — még külön egy *Filozófiai Intézet* is fennállana Szegeden, amely *szakfilozófusokat* képezne ki, és a többi szaktárgyai közé beillesztené a kibernetikát és a matematikai logikát.

De mivel — bármily sajnálatos is — ilyen pillanatnyilag *nincs*, ezért javasoljuk, hogy a marxizmus—leninizmus tantárgyban a tanárképzős hallgatók számára bevezetett szerény 30 órás logikai oktatás Szegeden is és az ország valamennyi felsőoktatási intézményében *egységesen* a dialektikus, ne pedig a matematikai logika számára nyújtson „kitekintést".

Ez — szerintünk — hasznára válnék a matematikai logikának is, és segítené helyére tenni — a vele kapcsolatos téveszmék és illúziók eloszlatásával —, a *szaktudományok* sorába.

Sándor Pál

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Nemes Tihamér: Kibernetikai gépek[1]

Nemes Tihamér „Kibernetikai gépek" címmel 1962-ben az Akadémiai Kiadó gondozásában megjelent munkája kiemelkedő jelentőségű az igen gyér magyarnyelvű kibernetikai irodalomban. Sajnos, mikorra a könyv megjelent, szerzője már nem élt. A műben számos utalást találunk arra, hogy a szerző egyes részeket még bővített volna, sőt önálló alfejezeteket is tervezett (például egy játékelméleti bevezetőt a játszó gépek ismertetéséhez). Sajnálatos, hogy e részek már nem készülhettek el; szeretnénk még többet meríteni Nemes Tihamér nagy tudásából. De az olvasóban nem támad hiányérzet a könyv tanulmányozásakor, a szerző alkotása a maga nemében teljes. Tények, példák, konkrét leírások tömegén keresztül megmutatja a mai alkalmazott kibernetika tartalmát. A cím azt sejteti, hogy kibernetikai berendezésekkel ismerkedünk meg, és valóban, számos és jellegzetes kibernetikai gép részletes és pontos leírását adja. De nemcsak erről van szó. A leírásokba beleszövi a kibernetikai elvek és módszerek általános ismertetését is, és ezzel a kibernetikai elméletek és célkitűzések keresztmetszetét is megadja. S ezt az érezhetően maga elé tűzött feladatot a nagytudású alkotó mérnök avatott kezével oldja meg. Nemes Tihamér maga is számos találmánynyal szolgálta a kibernetika kialakulását már az 1930-as évek elejétől kezdve (erre utalnak a beszédíró és lépegető gépre vonatkozó szabadalmai is). Őt különösen az emberi cselekedetek és az emberi gondolkodás egyes elemei gépi uton történő utánzásának elméleti és műszaki kérdései érdekelték, tehát tipikusan kibernetikai természetű feladatok. Ezekre vonatkozó saját elgondolásait is megtaláljuk könyvében, sok helyen sajnos, csak utalás formájában.

Az előzőekben szándékosan említettük, hogy a könyvet tanulmányozni kell, s e munka nem fáradságmentes, mint ahogyan nem könnyű a tudomány sem, amelybe széleskörű betekintést enged. Nemes nem népszerűsítő feladatot látott el, de arra törekedett, hogy relative széles körök férhessenek hozzá művéhez, s tanulmányozva azt, hasznos ismeretek birtokába juthassanak. Kerül minden „fogást" vagy a kibernetikáról szóló irodalomban nem egyszer fellelhető fellengzős megfogalmazást, s a tények és pontos ismeretek erejével mutatja meg, mit tud a kibernetika és mi várható tőle.

Nemes Tihamér tanítani akar könyvével. Szigorú logikai rendet tartva építi fel mondanivalóját, komoly elméleti alapokat is teremtve hozzá. Ezért a három fejezetből álló könyv első két fejezetét bevezetésnek szenteli, s csupán a harmadik — terjedelmében a legnagyobb — fejezetben foglalkozik „kibernetikus szerkezetekkel".

Az első fejezetben „logikai bevezetés"-t ad. Tulajdonképpen a matematikai logika köréhez tartozó azon legfontosabb ismeretekhez segít ezzel, amelyek szükségesek a kibernetikai gépek, de általában a kibernetikai elvek és módszerek megértéséhez. Az ítéletkalkulus és az állítmánykalkulus tömör, áttekinthető tárgyalás után az osztály és a reláció kalkulusról tesz fontos megjegyzéseket, majd részletesen ismerteti a logikai következtetéseket. Átfogó táblázatok és részletezett eljárásmódok segítenek a tárgyalt anyag jó megértéséhez. A szerző állandóan ügyel arra, hogy tartsa a kapcsolatot fő célkitűzésével; végig érezzük, hogy ezeknek a vizsgálatoknak a kibernetikai gépek felépítésének és működésének pontos megértéséhez kell vezetniök. Talán ez indokolja, hogy már itt két alfejezet szerepel, amelyek a logika kibernetikai természetű alkalmazására adnak önállóan is kezelhető példákat. Az egyik: „Az ítéletkalkulus alkalmazása a kapcsolástechnikában". Ebben bemutatja, miként lehet reprezentálni az íleletkalkulus műveleteit kapcsolókat tartalmazó egyszerű elektromos hálózatokkal. A másik

[1] Akadémiai Kiadó, 1962.

alfejezet címe: ,,A logikai függvénykalkulus alkalmazása az ideghálózatok működésére". Az ideghálózat egyes elemeiről alkotott egyszerűsítő sémákra, az ún. elemi ideghálózatokra történő alkalmazásáról kapunk itt világos képet, de ennél többet is. A szerző részletezi azt az eljárásmódot, amelyen keresztül felderíthető az ideghálózati működés és az előbb említett sémák működése közötti analógia.

A második fejezet címe: ,,Bevezetés az információelméletbe". Ebben a rövid fejezetben a szerző az információelmélet legfontosabb elemeit és, jól megválasztott példák segítségével, alkalmazásaikat tárgyalja. Az információ fogalmának meghatározásával kezdi: ,,Információn jól megkülönböztető jelet értünk, melynek tetszőleges, de előre megállapított kódex-szerint jelentése van". (Megjegyezzük, hogy ez a definició inkább csak körülírja az információ fogalmát. Mindmáig hiányzik az információfogalomnak a matematikában használatos fogalmakéhoz hasonló szabatos meghatározása). Filozófiai szempontból igen fontos következményekhez vezet az információ hordozójának és jelentésének megkülönböztetése, amelyet Nemes is megtesz. Ebben a vonatkozásban G. Klaus ,,Kibernetika filozófiai szempontból" c. munkájara utalhatunk. Az információ fogalmának meghatározása után az információelmélet egyéb fontos fogalmait (információkapacitás, információtartalom, az információra alkalmazott entrópia fogalma stb.) ismerteti, valamint az ezekkel kapcsolatos törvényszerűségeket. Részletesen tárgyalja a zaj és a terjengősség egymáshoz való viszonyát, végül példákat ad a hírátvitel információelméleti adataira, valamint az információsorozat továbbítása kapcsán fellépő hibák automatikus jelzésének és javításának lehetőségére.

E két bevezető fejezet után, ezekre alapozva következik a könyv fő fejezete: ,,Kibernetikus szerkezetek" címmel. A szerző sajátos rendszerezést végez, és ezzel áttekinthető logikai sorba rendezi a kibernetikai gépek ma már hatalmas tömegét. A harmadik fejezet hat alfejezetre oszlik. Az elsőben a központi működést utánzó egységek (logikai és statisztikai gépek, valamint a digitális elektronikus számológépek) szerepelnek. A mai modern elektromechanikus és elektronikus logikai gépek tárgyalása előtt a mechanikai mozgásokon alapuló, történelmi nevezetességű szellemes logikai gépeket ismerteti, Stanhope szillogizmusok bemutatására alkalmas, 18. századvégi, gépével kezdve a sort. Megmutatja, hogy e történelmi elődök vizsgálata sok hasznos tanulsággal jár. Ezek után a modern, ma használatos gépek tárgyalása következik. Közöttük szerepel Kalmár László szegedi logikai gépe is, amely a belső szerkezeti elemek egyszerűségével, magasfokú megbízhatóságával és gazdaságosságával tűnik ki. Ez a gép széles alapokon nyugvó további fejlődésre alkalmas, és megjegyezhetjük, hogy folyamatban van olyan egységeinek kifejlesztése (például automatikus formulaközlő), amelyek tág körű alkalmazásához vezethetnek. A logikai gépek után a szerző a statisztikai gépeket tárgyalja, s közülük is a Hollerith-rendszerű lyukkártyás géppel ismertet meg részletesebben. Azt, hogy a statisztikai gépek önálló alfejezettel szerepelnek, a tudományos és a gazdasági életben betöltött nagy szerepük mellett annak megmutatása is igazolja, hogy ,,a statisztikai gépekkel minden olyan matematikai számolás elvégezhető, amit elektronikus digitális számológépeken elvégezhetünk, csak lényegesen lassabban". Ez vezet át az igen részletesen tárgyalt digitális elektronikus számológépekhez. A szerző ebben a részben nem egyes géptípusokat ír le, hanem részletes, átfogó ismertetést ad a számológépek felépítéséről, önálló egységeiről, működési elveiről és a legjellegzetesebb adatokról. Bőséges ismereteket kapunk a tárolás (memória) kulcsfontosságú kérdéseinek megoldásáról, s ennek kapcsán számos tárolási eljárással ismerkedhetünk meg. Külön figyelmet érdemel a gép és az emberi agy összehasonlításával foglalkozó rész, amelyben ugyan a mennyiségi jellemzők kerülnek előtérbe (működési sebesség, térfogat, energia-felhasználás stb.), de így is igen jellegzetes analógiák és különbségek tárulnak fel.

Két alfejezetben foglalkozik a külvilággal felvevő és leadó kapcsolatban álló gépekkel (receptorokat és effektorokat helyettesítő berendezések). Az előbbiekre jellegzetes példát szolgáltatnak a beszédíró és betűolvasó gépek, amelyek működésének elvi és műszaki leírását kapjuk. Az utóbbira példa lehet a szerző mozgásmásoló járógépe. Az előbbi két típus egyesíthető egyetlen berendezéssel. Az ilyen készülékek központi vezérlését ma még az ember látja el a legtöbb megvalósított berendezésben. E berendezésekre a fény- vagy radarsugár kévében vezérelt harcirakéták vagy torpedók szolgálhatnak például.

A könyv egyik legérdekesebb része az ,,Önálló automaták" című alfejezet. Két nagyobb csoportot különböztet meg a szerző; az állatmodelleket és a játékgépeket. A mai állatmodellekkel megkísérlik utánozni az egyszerűbb agyi és idegrendszeri folyamatokat, e folyamatok jobb megismerése és tanulmányozása céljából. A játékelmélet és a játékgépek pedig

lehetővé teszik olyan bonyolult konfliktus-szituációk tanulmányozását és a bennük fellépő főbb tendenciák megismerését, amelyekről nem rendelkezünk részletes információkkal. Ez már mutatja a tudományos kutatásban és a társadalmi élet szervezésében betöltött fontos szerepüket. A történelmi elődök (például J. Watt regulátora) tárgyalása után mai konstrukciójú, elektromechanikus és elektronikus állatmodellek részletes leírását találjuk meg. Különös figyelemmel tárgyalja a szerző a pavlovi feltételes reflexek utánzására kialakított szerkezetek egész csoportját. Közöttük szerepel a Muszka Dániel által készített szegedi „katicabogár", amely alkalmas egy feltételes reflex reprodukálására. A modellek sorában részletesen tárgyalja az egyik legjelentősebb és nagy távlatokat nyitó berendezést, R. Ashby homeostatját.

A játékgépek közül kiemeli a sakkozó gépeket, s nagy helyet szentel a vizsgálatuknak. De ezeken kívül számos működő játékgép szerkezetével és működési elveivel ismertet meg. Itt szerepelnek az önsokszorosító („szaporodó") gépek elveire vonatkozó eredmények is. És ezzel át is tér a nagy távlatokat ígérő, de ma még csak a kezdet kezdeténél tartó kibernetikai feladatok jellemzésére. Itt szerepelnek az alkotójellegű feladatok megoldására alkalmazható gépek legfőbb elvei, valamint a tanuló és bizonyítógépek, továbbá a komponálógépek szerkezetének és működésének legfőbb jellemzői.

Nemes Tihamér művében nem találunk explicit módon filozófiai fejtegetéseket, nem célja és nem is feladata ez. De az alkotó mérnök, az alkotó tudós eszközeivel harcol mind a vulgarizálás, mind pedig az elhamarkodott, félrevezető általánosítás ellen. A gépek működésének precíz és hézagmentes leírásával kihúzza a talajt a hamis értelmezések alól. Határozott materialista szemlélete szinte sugárzik a könyvből, bármiről is ír. Minden folyamatot általános értelemben „természetbeni folyamatnak" tart. Ezek az objektív természettörvényeknek engedelmeskednek, s bennük „semmi metafizikai elem nincs". Tiltakozik az ellen, hogy bármi „természetfeletti" tényező meggátolhatná az emberi cselekedetek, az emberi gondolkozás és általában valamennyi folyamat egyre pontosabb megismerését. Vallja, hogy ezen az alapon lehetséges egyre tökéletesebben realizálni gépi működések segítségével bizonyos agyi, idegtevékenységi funkciókat. S ha azt még el is ismeri, hogy a gép bizonyos körülhatárolt vonatkozásokban (pl. a kérdésekre válaszoló gép, óriási kapacitású tárolója segítségével) „emberfeletti" képességekkel rendelkezhet, de nem ismeri el, hogy bármiféle természeti törvénynek nem engedelmeskedő elem létezhessék akár az emberben, akár a gépben. Képletes kifejezésébe nem szabad belemagyarázni semmit, mert Nemes nagyon pontosan utal arra, hogy miben haladhatja meg a gép az embert, tehát nagyon precízen körülhatárolja azokat a mozzanatokat, amelyekben a gépi teljesítőképesség felette lehet az emberének. Itt is óvakodik minden elhamarkodott általánosítástól, csak a pontosan bizonyítható tények és következtetések körében marad. S egyben óv is attól, hogy elhamarkodott vélemények szülessenek a kibernetika sokszor meghökkentő eredményei kapcsán. Apró, de jellegzetes mozzanat, hogy nem tartja helyénvalónak a „memória" kifejezés használatát a gépek tárolóberendézésének megjelölésére, mivel ez „túlbecsülő metafóra". Állhatatosan elutasítja a „meddő metafizikai spekulációkat", s helyettük a jogos távlatok megrajzolására serkent.

Alkotó munkáját és e könyvét is mélységes humanizmus hatja át. Sok példája és egyes elvek gyakorlati alkalmazására való utalása egyértelműen mutatja, hogy Nemes Tihamér a kibernetikában a boldog, harmonikus emberi élet kialakításának hatalmas eszközét látta.

Nemes Tihamér könyvével gazdagodtunk. Széles ismereteit, alkotó gondolatait továbbadta, s emellett hitét is a tudományokban, az emberi fejlődésben. Hadd álljon itt egy mélyértelmű megjegyzése amely szilárd meggyőződése volt, s vezette Őt munkájában: „Az alkotó gondolkodás nem torpanhat meg leplezett idealista tabuk előtt".

Székely Sándor

August Bebel: Charles Fourier élete és eszméi[1]

Magyarországon eddig még nem jelent meg Fourier életművét részletesen bemutató marxista tanulmány. Ezért örömmel üdvözöljük a Gondolatnak azt a vállalkozását, hogy Bebel Fourier-ről szóló könyvét kiadta magyar fordításban.

Bebel, tanulmányának megírásakor szemmelláthatóan főképpen arra törekedett, hogy korának német munkásai könnyen áttekinthető (s szemelvényekkel bőségesen megtüzdelt) összefoglaló ismertetést kapjanak Fourier eszméiről; bár ugyanakkor az osztályharc korabeli kérdéseinek szemszögéből elemzi is, bírálja is Fourier nézeteit. A fordító, Haraszti Sándor bevezetője értékes életrajzi adatokkal és fontos megjegyzésekkel egészíti ki azt a képet, amelyet Bebel Fourier életéről és eszméiről megrajzolt.

A kritikai utópisták, akik közé Charles Fourier is tartozott, olyan korban éltek, amikor már láthatóvá váltak a kapitalizmus ellentmondásai, a tőkés társadalom osztályainak ellentétei, de a proletariátus és a burzsoázia közti harc még csak első, fejletlen formájában létezett (mint egyes munkások, munkáscsoportok gazdasági harca egyes tőkések ellen), s hiányoztak a proletariátus felszabadításának anyagi feltételei is. Ezért Saint-Simon, Fourier és Owen — mint a Kommunista Kiáltvány írja — olyan társadalmi tudományt, olyan társadalmi törvényeket kutattak, amelyek a hiányzó anyagi feltételeket megteremthetnék, s a hiányzó társadalmi (politikai) tevékenységet helyettesíthetnék. Ilyen körülmények között „A társadalmi tevékenység helyébe személyes feltaláló tevékenységüknek kell lépnie, a felszabadítás történelmi feltételeinek helyébe képzeletalkotta feltételeknek, a proletariátus fokozatosan végbemenő osztállyá szerveződése helyébe a társadalom külön kieszelt szervezetének." (Marx—Engels Művei 4. köt. Budapest, 1959. 467—468. o.)

Fourier — a többi utópistához hasonlóan — elvetette a politikai harcot, szörnyűséges dolognak tartotta a forradalmakat, mert nem látott lényeges összefüggést a társadalom szociális és politikai állapota között. Ezeket többé-kevésbé önkényesnek tartotta, és azt gondolta, hogy azt az új társadalmat, amely az emberiséget megváltja a nyomortól, szegénységtől, elnyomástól, elfajulástól, unalomtól (s, szerinte, harmóniát teremt az ember, az isten és a világmindenség között), már régen meg lehetett volna alkotni, ha lett volna ember, aki felismeri a „civilizációból" kivezető utat. Newton a világegyetem vonzástörvényeinek felfedezésével a helyes úton haladt, felfedezése azonban nem volt teljes értékű, mert nem ismerte fel a társadalmi vonzás törvényeit. Fourier szerint öt mozgásfajta van, amely az egész világot működésben tartja. Ezek közül a szociális mozgás, mely minden égitesten a társadalmi alakulatok rendjét és egymásutánját szabályozza, a világegyetem mozgásának sarkpontja. E szociális törvény középpontjában áll az ember, körülötte forog minden. Mi célja volna egyébként a világnak, ha nem az ember számára teremtették? Ez az alapgondolat, melyen Fourier világnézete nyugszik.

Az ember isteni rendeltetése — mondja Fourier — az élvezet, a boldogság, melyet képességeinek kifejtése, minden hajlamának, vágyának kielégítése nyújt neki. A boldogsághoz gazdagságra és egészségre van szükség. A gazdagságot azonban kevesen élvezik, többnyire azok, akik a legkevésbé szolgáltak rá, az egészség pedig csaknem mindenkinél hiányzik. Ha az ember azt akarja, hogy valamennyi hajlama működésbe lépjen és kielégülést nyerjen, vagyis, hogy boldog legyen, és meg akarja szerezni az ehhez szükséges gazdagságot, mint elszigetelt egyén nem érhet célt, ehhez szükség van a hozzá hasonlóak szervezetére. Ezt a szervezetet — ipari tevékenységgel egybekapcsolt mezőgazda-

[1] Gondolat, 1962. 272. o.

sági és háztartási társulást — az emberi hajlamok szériái (sorai) és csoportjai szerint kell megszervezni. A munkafolyamatonként szervezett szériák és a csoportok azonos hajlamú embereket tömörítenek, de mivel az embereknek sokféle hajlamuk van, a különböző munkák során más és más szériákba és csoportokba kerülnek.

A jellem- és hajlambeli különbségek, sőt a tulajdonbeli különbségek (amelyek Fourier szerint a jövő társadalmában nemcsak fennmaradnak, hanem még növekszenek is), helyes számbavételük és felhasználásuk esetén, nem gyengítik a jövő társadalom közösségeit, a falanxokat, sőt, minél élénkebbek, annál nagyobb erőt jelentenek.

A falanxok tervszerűen szervezett és egyesített tevékenysége — ellentétben az egyes magánvállalatokéval — egyrészt erőben, időben, eszközökben, szerszámokban stb. eredményez nagy megtakarítást (Fourier pontosan kiszámította, hogy mennyit — mint ahogy mindent a legapróbb részletekig igyekezett kiszámítani), másrészt a jelenlegihez képest úgy megnöveli a gazdagságot, hogy a legszegényebb is olyan mértékben elégítheti ki a szükségletét, mint ma egyetlen gazdag sem.

Fourier, bár főképp a munkásosztályon — mely csak mint szenvedő osztály létezett számára — akart segíteni, de a gazdagokat is meg akarta szabadítani a „civilizáció" bajaitól, s úgy vélte, hogy ők, a példa hatására, hagyják is magukat megszabadítani ettől. De nemcsak arról van szó, hogy Fourier minden osztályt boldogítani akart, hanem arról is, hogy kiváltképpen az uralkodó osztálytól várta az új társadalom megvalósítását. Szocializmusa, mint Bebel írja, kibékítésre, a kibékíthetetlen ellentétek harmóniájára törekszik; ezek az ellentétek, felfogása szerint, csupán félreértésből és az emberi társadalom valódi rendeltetésének hiányos ismerete miatt váltak ellenségessé. Szocializmusa alkalmazkodik minden kormányzati formához és vallási rendszerhez. Nem a munkásokhoz, hanem a gazdagokhoz fordul.

Fourier utópista szocializmusa tehát — mint általában minden utópizmus — gyökeresen ellentétes a marxizmus—leninizmussal.

Ennek ellenére Saint-Simon, Fourier és Owen a maguk idejében még sok tekintetben forradalmiak voltak. Marx szerint „... Fourier, Owen stb. utópiáiban egy új világ megsejtése és fantasztikus kifejezése csillan meg ..." (Marx—Engels Vál. Műv. II. köt. Szikra, 1949. 459. o.), Engels pedig arról ír, hogy „... a német elméleti szocializmus sohasem felejti el, hogy Saint-Simon, Fourier és Owen vállain áll, három olyan emberén, akik, tanaik minden fantasztikus és utópisztikus volta ellenére is, minden idők legnagyobb elméi közé tartoznak, akik zseniálisan eleve megsejtettek számtalan olyan dolgot, aminek helyességét mi most tudományosan bizonyítjuk be. ..." (Marx—Engels Vál. Műv. id. kiad. I. köt. 633—634. o.)

Marx és Engels szerint legnagyobb érdemük az, hogy felbecsülhetetlen értékű anyaggal járultak hozzá a burzsoá társadalom leleplezéséhez. Különösen sokat tett e tekintetben Fourier.

Hol a szabadság, egyenlőség, testvériség? — kérdezi Fourier a győzelemtől megittasult burzsoáziától. A civilizáció társadalmában minden osztály érdeke ellentétes a másikéval, „... minden érdekelt osztály, rosszat kíván a másiknak ...", s az egyén érdekei ellentétesek a közérdekkel. Mindenütt kettősség, kétértelműség és kétszínűség látható. A civilizáció társadalma ellentmondásokban mozog, amelyeket újból és újból létrehoz, anélkül, hogy meg tudná szüntetni őket. Sőt, a helyzet egyre rosszabb lesz: „... a civilizáció ... szabadsága anarchiához vezető út, ... zűrzavara a despotizmus felé sodorja, és kereskedelmi elvei csak a csalásnak, uzsorának és csődnek kedveznek, s a monopóliumok igájába törik a népeket ..." A tőkés gazdasági viszonyok egyik legfontosabb ellentmondására tapint rá Fourier, amikor megállapítja, hogy „... *a civilizációban a bőség maga szüli a szegénységet*".

Szociális szabadság nélkül nem lehet igazi szabadság — hirdeti. A szociális szabadság pedig „merő agyrém, akár az egyenlőség és testvériség; ... az egyenlőség ... szuverén címmel ékesítette fel ugyan a népet, de sem kenyeret, sem munkát nem adott neki". „*A társadalmi haladással együtt nő a nép nyomora, ... az ipari fejlődés nemegyszer munkát sem tud biztosítani a szegényeknek.*" A gondtalanságot a civilizációban csak nagy vagyonok birtokában élvezhetik az emberek, a civilizáltak kilenctizede azonban távol van attól, hogy gondtalanul éljen, túl van terhelve napi gondokkal, és kellemetlen, rákényszerített munkát kell végeznie. „Az éhezőket ... nem elégíti ki, hogy jó ebéd helyett az alkotmányt olvashatják — jegyzi meg maró gúnnyal, majd hozzáteszi — ez nem más, mint a nyomorúságban élő szűkölködők megsértése."

A burzsoá államok szerepéről rántja le a leplet Fourier, amikor rámutat arra, hogy „Intézményeinket a népek annyira gyűlölik, hogy mindenütt fölkelnének ellenük és megpróbálnának megszabadulni tőlük, ha az erőszaktól való félelem nem

riasztaná őket vissza." S a magát biztonságban érző burzsoáziának megjósolja, hogy amíg a szociális kérdés meg nem oldódik, „... a gazdagokat állandó viharok fenyegetik, egyik forradalomból a másikba sodródnak ... a civilizált rend egyre inkább ingadozik: *az 1793-as vulkánszerű kitörés csupán az első erupció volt, a többi jön utána* ... A szegények háborúja a gazdagok ellen ... Hiába akarják megóvni (ti. a „civilizáció" rendjét); a társadalom természete kijátssza a mi felvilágosultságunkat és előrelátásunkat, és olyan mértékben szüli a forradalmakat, amilyen mértékben a mi a nyugalmat biztosítottnak reméljük." „Ilyen helyzetben, mint a jelenlegi, minden szabadság a fölkelés csíráit rejti magában."

E néhány szemelvény, természetesen, csak csekély ízelítő Fourier társadalombírálatából, de — Engels szavaival szólva — ebből is látható, hogy „Fourier éppoly mesterien kezeli a dialektikát, mint kortársa, Hegel." (Marx—Engels Vál. Műv. id. kiad. II. köt. 120. o.)

Fourier az emberiség eddigi történetét négy fejlődési fokra osztotta: vadság, barbárság, patriarchátus és civilizáció. Ő hívta fel a figyelmet arra, hogy minden történelmi korszaknak megvan a maga emelkedő, de megvan a hanyatló ága is, s ő vezette be az emberiség eljövendő pusztulását a történelemszemléletbe. (Lásd uo.) De ugyanakkor az elsők között hirdette, hogy az emberiség előtt még nagy jövő, számos új történelmi korszak áll, amelyek fejlettség dolgában messze felülmúlják az eddigieket.

A szocializmust és kommunizmust építő mai ember — bármennyire is fontos számára, hogy ismerje a kapitalizmus egyik első bírálatát és azokat a gondolatokat, amelyekkel Fourier gazdagította kora történelemszemléletét — elsősorban mégis azért veszi kezébe izgalommal Bebel könyvét, mert meg akarja tudni, milyennek képzelte Fourier a jövő társadalmát. Az utópisták jövendőre vonatkozó pozitív tételeinek, persze — a Kommunista Kiáltvány szavaival szólva —, tisztára utópikus értelmük van. De nem az az utópia — mondja Engels — ha pl. azt állítjuk, hogy az emberek felszabadulása a történelmi múltjuk által rájuk vert bilincsekből csak akkor lesz teljes, ha megszűnik a város és falu közötti ellentét; az utópia csak akkor jön létre, ha valaki arra vállalkozik, hogy a „fennálló viszonyokból kiindulva" előírja azt a *formát*, amelyben a fennálló társadalomnak ez, vagy bármely más ellentéte megoldható. (Lásd: Marx—Engels Vál. Műv. id. kiad. I. köt. 609—610. o.) A marxizmus tehát nem vetette el az utópisták jövőre vonatkozó valamennyi pozitív gondolatát. (A többi között ezért helytelen, hogy nálunk a személyi kultusz éveiben nem adták ki a „kritikai utópisták" írásait.) A marxizmus azt követeli, hogy hántsuk le gondolataik utópikus és fantasztikus burkát, és a *mai* gazdasági, politikai feltételekből kiindulva tegyük őket a tudományos elemzés tárgyává és vigyük át a gyakorlatba.

Melyek Fouriernek azok a jövőre vonatkozó gondolatai, amelyeket a marxizmus magáévá tett?

Fourier az osztályellentétek felszámolása egyik legfontosabb feltételének az állandósult, szolgai jellegű munkamegosztás megszüntetését tekintette. Vagyis mindenki végezzen fizikai munkát is (mind a mezőgazdaságban, mind az iparban — természetesen hajlamainak és képességeinek megfelelő ágazatokban), hogy ezáltal mindenkinek jusson idő a művelődésre, a tudományok és művészetek ápolására, a közügyekben való részvételre, szórakozásra és pihenésre. Még ma is sokan vannak, akik elszörnyűlködnek e gondolatot hallva, s „tudományos" érvekkel próbálják cáfolni; pedig a munkamegosztás eddigi módja megszüntetésének elutasítása egyenlő az osztályok megszüntetésének elutasításával, vagyis a kommunizmus tagadásával. Engels írja „A kommunizmus alapelvei" c. művében, hogy *az osztályok létezése a munkamegosztásból fakadt.* (Marx—Engels Művei id. kiad. 4. köt. 359. o.) A termelőerők fejlődésének azon a fokán, amikor az emberi munka már képes volt rendszeresen termékfelesleget létrehozni, vált lehetővé az újabb és újabb munkamegosztás, amely mindaddig szükségszerű volt a termelőerők fejlődése szempontjából, ameddig létre nem jött a modern nagyipar, melynek segítségével a magántulajdon felszámolása után kielégíthető valamennyi ember anyagi szükséglete. A munka megosztása, mint Marx és Engels írja „A német ideológiá"-ban, eredetileg nem volt más, mint a munkának először nemek szerinti, majd olyan megosztása, amely természetadta képesség, szükségletek, véletlenek stb., stb. által önmagától vagy „természetadta módon" jön létre. Ezen a fokon még nem alakultak ki osztályok. „A munka megosztása csak attól a pillanattól válik valóban megosztássá, amikor bekövetkezik az anyagi és szellemi munka megosztása." (Marx—Engels Művei, id. kiad. 3. köt. 32. o.) Ettől kezdve hasadás áll be a társadalomban, „... mindenki egy meghatározott kizárólagos tevékenységi kört kap, amelyet ráerőszakolnak, amelyből nem tud kikerülni, ... ha nem akarja az élet fenntartásához szükséges eszközöket elveszíteni ..." (Uo. 34.

o.) A társadalmi tevékenységnek ez a megrögződése oda vezet, hogy a munka terméke dologi hatalommá szilárdul az emberek felett, kinő ellenőrzésük alól, s létrejön a magántulajdon, amely egyre inkább az emberek azon csoportjának kezébe összpontosul, akik a munkamegosztás során vezetési, igazgatási, szellemi tevékenységet végeznek, illetve a munkamegosztás révén létrejött magántulajdon segítségével kivonják magukat a termelő munkából és a termelő munkát végző dolgozó osztályok urai lesznek. Miként Marx és Engels írja, „... munkamegosztás és magántulajdon azonos kifejezések — az egyikben ugyanazt jelentik ki a tevékenységre vonatkoztatatva, amit a másikban a tevékenység termékére vonatkozólag jelentenek ki." (Uo. 33. o.)

Aki tehát végig akar menni az osztályok megszüntetése útján, nem állhat meg a magántulajdonnak társadalmi tulajdonná való átalakításánál, hanem meg kell szüntetnie az eddigi munkamegosztást is. A munkamegosztás megszüntetését nem lehet elütni azzal az érvvel, hogy a technika fejlődése következtében ugyis egyre csökken a szellemi és a fizikai munka közti különbség. Ez önmagábanvéve igaz, a szellemi és a fizikai munka közti különbség csökkenése azonban csak megkönnyíti az eddigi munkamegosztás felszámolását, de nem vezet automatikus megszüntetésére. Az eddigi munkamegosztás felszámolására az egyik legfontosabb lépés a mindenkire kiterjedő egyenlő munkakötelezettség bevezetése, amely a Kommunista Kiáltványban éppúgy, mint Lenin „Állam és forradalom" című művében megtalálható a szocialista forradalom feladatai között. S az általános munkakötelezettségen klasszikusaink sohasem azt értették, hogy az egyik ember csak a ceruza koptatására, a másik ember pedig csak a gépek működtetésére vagy más fizikai munkára lesz kötelezve, hanem azt, hogy valamennyi munkaképes embernek rendszeresen részt kell vennie a fizikai munkában is. Az általános munkakötelezettség bevezetése a szocializmus építése viszonyai között, a nagyipar gyorsütemű fejlődésének talaján kell, hogy bekövetkezzék. „Csak a termelőerőknek a nagyipar által elért óriási fokozása teszi lehetővé a munkának a társadalom kivétel nélkül minden tagjára való elosztását és ezáltal mindenki munkaidejének oly korlátozását, hogy mindenkinek elég szabad ideje marad arra, hogy a társadalom általános — mind elméleti, mind gyakorlati — ügyeiben részt vehessen." — írja Engels az „Anti-Dühring"-ben. (Engels: Anti-Dühring. Szikra, 1948. 172. o.)

Az eddigi munkamegosztás megszüntetésének másik elengedhetetlen feltétele az iskolai oktatás, s általában az egész nevelési rendszer gyökeres átalakítása, aminek gondolatával Marx és Engels előtt már Fourier részletesen foglalkozott.

Fourier alapgondolata az volt, hogy a nevelésnek, oktatásnak az új társadalmi rend kialakítását kell szolgálnia. Az eddigi nevelés elszakadt az élettől. A magángazdaságok szegényes körülményei nem alkalmasak arra, hogy a gyermekekben sokoldalú érdeklődést keltsenek fel, s a civilizáció társadalmának iskolái el vannak különítve a termeléstől és általában a társadalmi tevékenységtől. Ezért azután a „... civilizáltaknál nemcsak hogy egy négyévesnél nem találunk húszfajta képességet, hanem gyakran a húszéveseknél sem, elnyomták, elfojtották őket, vagy mert a szülők szegények voltak, vagy mert nem tudták felkelteni bennük a hajlamokat és képességeket". Fourier szerint — mint az előbbi idézetből is kitűnik — az új társadalomban folyó nevelői és oktatói tevékenységnek arra kell irányulnia, hogy a gyermekekben már egészen fiatal kortól kezdve (hajlamaiknak megfelelően) minél több képesség fejlődjék ki. A nevelés és oktatás színhelye maga a falanx, ahol a gyermekeket — koruktól, nemüktől és hajlamaiktól függően — fokozatosan bevezetik a legkülönbözőbb termelői és egyéb társadalmi tevékenységbe, s az oktatás elméleti része a termelői tevékenységre és általában a társadalmi gyakorlatra épül, illetve ezzel kölcsönhatásban állva emeli egyre magasabb szintre a fiatalok tudását. Fouriernál nincs szakadék a gyermekek és a felnőttek társadalmi szervezettsége között sem: a gyermekek életkori sajátosságaikat figyelembe véve, a felnőttekhez hasonlóan, különböző munkafolyamatok elvégzésére és tanulásra, hajlamaiknak megfelelő szériákba és csoportokba szerveződnek, választott vezetőik irányítása alatt. Fourier ennek olyan nagy jelentőséget tulajdonít, hogy ezt tekinti a jövő társadalmában folyó nevelés kulcsának. Fourier ezen elképzeléseinek lényegét a marxizmus—leninizmus is magáévá tette. Engels írja, hogy a munkamegosztás megszüntetése érdekében, a magántulajdon kiküszöbölése után, „A nevelés gyorsan végig tudja majd vezetni a fiatalokat a termelés egész rendszerén, képessé teszi őket, hogy sorban egyik termelési ágról áttérjenek a másikra, mindenkor aszerint, hogy mire késztetik őket a társadalom szükségletei vagy saját hajlamaik. A nevelés tehát megszabadítja őket attól az egyoldalú jellegtől, amelyet a mostani munkamegosztás minden egyesre rányom. Eképpen a kommunista módon megszervezett társadalom alkalmat fog adni tagjainak, hogy

mindenoldalúan kifejlesztett adottságaikat mindenoldalúan működtessék." (Marx—Engels Művei id. kiad. 4. köt. 360. o.)

Sajnos, egészen a legutóbbi évekig a szocialista országok kevés figyelmet fordítottak e gondolatokra. Ennek oka elsősorban a személyi kultuszban keresendő. Voltak már régebben is olyan kísérletek, amelyek számos vonatkozásban lépést jelentettek a kommunista nevelési rendszer kialakítása irányába, ezek azonban a személyi kultusz kialakulása után vagy arra ítéltettek, hogy elszigeteltek maradjanak, vagy pedig politikailag diszkreditálták és megszüntették őket, ahelyett, hogy továbbfejlődve módjuk lett volna leküzdeni kezdeti (az adott gazdasági és politikai feltételek mellett szükségszerűen jelentkező) korlátaikat, illetve hibáikat. Közülük itt csak kettőt említhetünk. Az egyik Makarenkóé, aki a Gorkij-telepen és a Dzserzsinszkij-kommunában a termelőmunka, az oktatás és a társadalmi tevékenység összekapcsolásával megmutatta, hogy viszonylag rövid idő alatt még a csavargó, züllés útjára sodródott gyermekekből is szocialista típusú közösséget lehet formálni, amely képes kialakítani, kibontatkoztatni tagjainak legjobb tulajdonságait és képességeit. A másik az 1945—1950-ig fennállott magyarországi népi kollégiumoké, amelyek a szocialista forradalom győzelméért vívott politikai harccal kötötték össze nevelő, oktató tevékenységüket. Mindkét kezdeményezés az együttlakó fiatalok demokratikusan szervezett közösségeire építette tevékenységét, illetve ez volt nevelési rendszerük kulcsa.

A személyi kultusz felszámolása után a Szovjetunióban is és a népi demokratikus országokban is szinte azonnal felmerült az oktatási, nevelési rendszer átalakítása szükségességének kérdése. Az SZKP kezdeményezésére forradalmi jelentőségű határozatok születtek a politechnikai oktatás bevezetéséről, a tananyag korszerűsítéséről, a diákoknak a termelői tevékenységben való részvételéről és a bentlakásos iskolák fejlesztéséről. A helyi sajátosságokat figyelembe véve — miként ez általánosan ismeretes — hasonló reformokat dolgoznak ki és léptetnek életbe a népi demokratikus országok is. Ezek a reformok, a korábbi kísérletekkel ellentétben, országaink *egész* oktatási, nevelési rendszerének átalakítását indították meg, és nagy lépést jelentenek a kommunizmus nevelési rendszerének kialakítása útján. Látni kell azonban azt is, hogy e forradalmi reformok csak átmeneti — bár szükségszerű közbülső — megoldást hoznak, s később a most végbemenő átalakítást fokozatosan tovább kell fejleszteni.

A harmadik fontos feladat, amelyet a munkamegosztás megszüntetése érdekében meg kell oldani, a város és falu közötti különbségek megszüntetése. Ugyanis „Az anyagi és szellemi munka legnagyobb megosztása a város és falu különválása — írja Marx és Engels. — ... A város és falu közötti ellentét csak a magántulajdonon belül létezhetik. Ez az ellentét a legkirívóbb kifejezése annak, hogy az egyén be van sorolva a munka megosztása, egy meghatározott, reá kényszerített tevékenység alá, s ez a besoroltság az egyik embert korlátolt városi állattá, a másikat korlátolt falusi állattá teszi és naponta újra szüli érdekeik ellentétét ... A város és falu ellentétének megszüntetése a közösség egyik első feltétele ..." (Marx—Engels Művei id. kiad. 3. köt. 50. o.)

A város és falu közötti ellentétek megszüntetése a szocialista forradalom folyamán csak részben oldódik meg azáltal, hogy a munkásosztály és a dolgozó parasztság — a munkásosztály vezetésével — közös harcot vív a nagybirtokos osztály és a burzsoázia ellen, s azáltal, hogy e harc eredményeképpen falun is szocialista nagyüzemű gazdaságok váltják fel a paraszti parcellákat. Még a mezőgazdaság komplex gépesítése sem old meg minden kérdést. Szükség van a város és a falu szétválasztottságának megszüntetésére is. Vagyis, a mai városokat és falvakat olyan településeknek kell felváltaniok, amelyek a legkorszerűbb technika alapján egyesítik az ipari és a mezőgazdasági tevékenységet, amelyek valamennyi ember számára elérhetővé teszik a tudományokat, a művészeteket és a korszerű szórakozási eszközöket. Vagyis olyan településeknek kell kialakulniok, ahol megszűnik a lakosságnak ipari munkásokra, parasztokra, értelmiségiekre osztottsága, ahol a település módja egyesíti magában a város és a falu előnyeit, hátrányaik nélkül. Ehhez, természetesen, nemcsak a mai falvaknak, hanem a mai nagyvárosoknak is el kell tünniök. Sztálin ugyan cáfolta a marxizmusnak ezt a következtetését, de szerintünk, még ma is Engelsnek van igaza, aki már több, mint egy évszázaddal ezelőtt azt állapította meg, hogy a lakosság egyik részének a nagyvárosokban való egészségtelen összezsufolódása, másik részének a falvakban való szétszórtsága a termelőerők fejlettsége — a jövő lehetőségeihez mért — viszonylag alacsony fokának felel meg. A gépi nagyipar és a gépesített nagyüzemű mezőgazdaság csak akkor lesz képes korlátlan fejlődésre, ha ezt a régebbi fejlődés által szükségszerűen létrehozott egyenlőtlenséget is eltakarítjuk az utból.

Igen, mindenekelőtt a termelés további fejlesztése követeli egyre sürgetőbben a

munkamegosztás, az emberek egyoldalú képzettsége, valamint a város és falu különváltsága megszüntetését! A termelésben ma már szinte évről-évre bekövetkező forradalmi jelentőségű újítások és a nyomukban szükségessé váló átalakítások és munkaerőátcsoportosítások sokoldalú és magas képzettségű emberek egyre nagyobb tömegét igénylik, egyre inkább a lakosság egész tömege színvonalának felemelését követelik meg. A több milliós városok közellátása, lakáskérdése, egyre nehezebben oldható meg — és ez egyre inkább gátja az ipar gyors fejlesztésének —, nem beszélve arról, hogy mennyi időt rabol el a munkahelyre való oda és vissza utazás, s hogy hány ember egészsége sínyli meg az egyoldalú városi életmódot! A nagyvárosok viszonyai között a munkamegosztás sem szüntethető meg, enélkül pedig a termelés korlátlan fejlesztése sincs biztosítva.

De nemcsak a termelés, hanem a kommunista társadalom kialakulása egyéb feltételeinek a megteremtése szempontjából is szükség van a munkamegosztás megszüntetésére.

Valamennyien tudjuk pl., hogy a szükségletek szerinti elosztásra való teljes áttérésnek nemcsak az a feltétele, hogy minden szükséges termék elegendő mennyiségben álljon rendelkezésünkre, hanem az is, hogy a munka valamennyi ember számára életszükséglet legyen. Azzal azonban mindeddig keveset foglalkoztunk, hogy milyen munka és milyen feltételek mellett válik életszükségletté? Fourier-nek igaza van, amikor azt írja, hogy minden emberben kifejleszthető egy sor munkafajta iránti vonzalom, ha módja van megismerni és váltogatni őket, vagyis, ha nem lesz egész életére egy és ugyanazon munkakörhöz láncolva. „Hogy a munka vonzó legyen — írja Fourier —, rövid ideig kell tartania, azután egy másik ellentétes tevékenységbe kell fogni. A csoportban mindenkinek olyan meghatározott munkát kell végeznie, amelyet a többiekkel való versenyben a legjobban igyekszik végrehajtani." Ilyen munkaszervezés viszont csak akkor valósítható meg, ha megszüntetjük a munkamegosztást.

Az állam teljes elhalása sem valósulhat meg a munkamegosztás megszüntetése, a szükségletek szerinti elosztásra való teljes áttérés és a munkának mindenki számára életszükségletté válása előtt. Addig ugyanis mindig lesznek bizonyos ellentétek az egyes egyének, csoportok, szakmák érdekei, valamint ezek és az össztársadalmi érdekek között; addig mindig szükség lesz a társadalmi tulajdon és a munka szerinti elosztás elvének védelmezésére; addig szükség lesz kényszer alkalmazására is a munkakerülőkkel szemben. Ha pedig kell kényszer, kell állam is — bármilyen formát is öltsön.

Befejezésül szeretném hangsúlyozni Fourier-nek azt a gondolatát, hogy a jövő társadalma tervszerűen dolgozó, magas fokú szervezettséggel rendelkező társadalom lesz. — Sokan még ma is nehezen tudják elképzelni, hogy a munkamegosztás megszüntetése miként egyeztethető össze a tervszerűséggel és a szervezettséggel, a tervszerűség és a szervezettség magasabb foka pedig a szabadsággal. — Már Fourier rámutatott arra, hogy a jövő társadalmában a matematika segítségével — számításba véve az emberek képességeit, hajlamait, adott szükségleteit és a természeti feltételeket — pontosan meg lehet tervezni az egyes közösségek létszámát, termelését, fogyasztását stb. Az ő számításai, persze, nem nyugodtak tudományos alapokon, s ráadásul az akkori fejletlen termelési feltételekből indultak ki, ezért hasznavehetetlenek. Azóta azonban a marxizmus—leninizmus tudományosan feltárta az anyagi világ s benne az emberi társadalom mozgástörvényeit, az egyes szaktudományok csodálatosan nagy utat tettek meg (és még gyorsabban fognak fejlődni, ha teljesen megszabadulnak az idealista és a metafizikus szemlélet maradványaitól és a mai társadalmi viszonyok egyéb akadályozó tényezőitől). A kommunista társadalom emberei a tudományok komplex felhasználásával — az egyre fejlődő társadalmi és természeti tényezők egyre sokoldalúbb figyelembevételével —, az elektronikus számológépek segítségével világméretekben is meg tudják tervezni gazdasági és egyéb tevékenységüket, beleértve azt is, hogy helyileg számításba veszik az egyes emberek sokoldalú és sokoldalúan felhasználandó képességeit, valamint pszichikai adottságait. E mainál magasabb fokú tudományos tervezés megteremti a lehetőségeket olyan *önkéntes* és *demokratikusan működő*, a társadalmi szükségleteknek és az emberi hajlamoknak megfelelően változatos kommunista közösségek együttesének létrehozására, amelyeken belül szigorú közösségi fegyelem és rend uralkodik. Ez a társadalom — s valamennyi ember számára csakis ez a társadalom — teremti meg az egyéniség szabad kibontakozásának minden szükséges feltételét. A kommunista társadalom, éppen a szükségszerűségek felismerése és pontos számbavétele révén, gyakorlatilag számtalan választási lehetőséget kínál az egyes embernek a társadalom számára hasznos képességei működtetésére. Így válik szabaddá valamennyi ember a kommunista társadalom munkás, vidám és tudós emberi közösségében, amelyet Fourier az elsők között álmodott meg.

Simon Péter

Pataki Ferenc: Az utópista szocializmus pedagógiája (A marxizmus pedagógiájának előtörténetéhez)[1]

Napjainkban sok vita folyik a pedagógiai tudomány művelői körében a neveléstörténet jellegéről, feladatáról, ideológiai, hivatástudatra nevelő jelentőségéről. A Szovjetunióban és a több népi demokratikus országban intézményesen támogatott széleskörű neveléstörténeti kutatás és oktatás folyik. Nálunk viszont a neveléstörténet még nem foglalja el azt a helyet, amely jelentőségének megfelelően megilletné. Ennek oka a többi között, hogy a neveléstörténetet — specifikumait figyelmen kívül hagyva — mint a tudománytörténetek egy ágát kezelik. Igaz, a magyar marxista neveléstörténetírás nem dicsekedhetik túlságosan jelentős eredményekkel. De a néhány marxista irányú munka világosan mutatja a fejlődés helyes irányát, a neveléstörténet célját, feladatát, jelentőségét, fejlődési perspektíváját. Ezek közé tartozik Pataki Ferenc könyve is.

A munka értékét nem csupán a magyar marxista neveléstörténetírásban elfoglalt jelentős helye biztosítja, hanem az is, hogy kisebb-nagyobb, rendszerint csak a nagy utópista triász egyikével-másikával foglalkozó nem nagyszámú tanulmány s egy ugyancsak pedagógiai indítékú Owen szövegválogatás után ez az első olyan munka, mely az utópista szocializmus kialakulásáról, fejlődéséről mondhatni teljes áttekintést nyújt, messze meghaladva a munka címében jelzett kereteket. És ez természetes is, hiszen, amikor Pataki Ferenc az utópista szocialisták pedagógiai törekvéseinek bemutatására vállalkozik, nem tekinthet el társadalmi-politikai elképzeléseik, esetleges filozófiai, pszichológiai nézeteik bemutatásától sem. Nemcsak a már a marxizmus klasszikusainak elismerését kiérdemelt XIX. századi nagy utópisták, hanem — a legkorábbiaktól a legkésőbbiekig — jóformán valamennyi jelentősebb utópista tevékenységének elemzését céljául tűzte ki, vezérfonalul választva nevelési törekvéseiket, amelyek mindenkor szoros szükségszerű velejárói ideológiai, politikai nézeteiknek. Az utópisták egyike sem elsődlegesen nevelésfilozófus, a nevelésnek — mint annak az erőnek, amely „a jelenvaló irracionális rend s a tudatosan megtervezett kommunista jövő közötti űrt áthidalja" — a megreformálása mégis valamennyiük közös problémája, világosan bizonyítva nevelés és társadalom, társadalmi átalakulás és nevelési reform szoros összefüggését.

Itt vetődhet fel az a semmi esetre sem közömbös kérdés: mi kapcsolja Pataki Ferenc munkáját — és a hozzá hasonlókat — napjaink konkrét gyakorlatához, vajon hozzájárul-e és mennyiben közoktatásunk napirenden levő központi problémájának, a közoktatási reformnak sikeres véghezviteléhez?

Itt kell megállapítanunk azt, hogy a neveléstudomány területéről még nem tűnt el teljesen a gyakorlat megsegítésének, előrevivésének egyoldalú, prakticista szemlélete. Ennek képviselői — ha el is ismerik a neveléstörténet létjogosultságát — a kutatási területét legfeljebb a közelmúlt négy-öt évtizedére korlátozzák, nem értékelve kellően a történeti folyamat bemutatásának, marxista ábrázolásának ideológiai, politikai nevelő hatását s e tényezők gyakorlati konzekvenciáinak jelentőségét.

Az ilyen — a fejlődés kezdeti szakaszával együttjáró — ahisztorizmus azonban, amely a felszabadulást követő időszakban számos tudományág jellemzője volt, ma már a marxizmus beható tanulmányozása, a klasszikusok idevonatkozó nézeteinek elemzése után szinte teljesen elvesztette talaját. Világossá vált, hogy a marxista metodológia egyik fő vonása: a jelenségek, következésképpen a tudományos kategóriák és törvények történeti megközelítése és magyarázata. S ma már aligha vitatható, hogy a marxizmus szemléletének alapvető követelményei: a jelenségek történeti felfogása és kritikai elemzése.

[1] Tankönyvkiadó, 1961.

Pataki Ferenc könyve a pedagógia területén is ilyen vonatkozásban érvel és bizonyít. Művének egészével igazolja — amire már a bevezetőben is utal — hogy az utópisták kritikai értékelése nélkül nem érthető meg maradéktalanul a marxizmus pedagógiai mondanivalója sem. S arról is meggyőz bennünket — amit ugyancsak célul tűz maga elé —: aligha lehet napjainkban izgalmasabb és időszerűbb neveléstörténeti kutatási feladat, mint annak végigkövetése, hogy mai tennivalóink, a közoktatásügy átalakulását vezérlő elveink és eszméink — mindenekelőtt a termelőmunka és nevelés egységének gondolata — milyen történelmi előzmények után öltöttek formát a marxizmus pedagógiai elméletében. Az utópista szocialisták ugyanis Morustól, Campanellától kezdve következetesen azt vallják, hogy a nevelés célja az emberi személyiség mindenoldalú kifejlesztése. A mindenoldalúság fogalmába pedig elejétől fogva beleértik a sokoldalú gyakorlati tevékenységet, mindenekelőtt a társadalom számára hasznos fizikai munkát, amely harmonikusan illeszkedik a nevelés egészébe.

Már a korai utópisták megsejtették azt az összefüggést is, „hogy a társadalom jellege és szerkezete, éspedig a tulajdonforma által meghatározott jellege szabja meg a nevelés tartalmát, módszereit, szervezeti formáit s elemeinek belső értékrendjét", s ebből következőleg: a gyökeres társadalmi átalakulás hasonlót követel és eredményez a nevelésben is. Már Morus is — mint erre Pataki világosan rámutat — nemcsak teljes tudatossággal megfogalmazza az ember mindenoldalú fejlődésének gondolatát, hanem utópiájának keretei között a cél elérésének feltételeit is igyekszik megtalálni. Zseniális előrelátása azt is megsejti, hogy az egyes ember mindenoldalúságának feltétele a társadalom valamennyi tagjának mindenoldalú kifejlődése. Ennek alapja viszont a tulajdonviszonyok jellegének átalakítása. Arra is világosan rámutat a szerző, hogy Morus és Campanella formulázza meg először az oktatás, a képzés és a fizikai munka — a termelésben való részvétel — összekapcsolásának eszményét mint a képességek mindenoldalú kifejlesztésének eszközét.

Morus és Campanella azonban még csupán „kérdésfeltevők", a megoldás kulcsa még nincs — nem is lehet — birtokukban. De a kérdések, amelyeket a nevelés vonatkozásában is feltettek, a problémák, melyeket felvetettek, tovább élnek és fejlődnek az őket követő utópisták műveiben.

E folyamat egyik ágát, a francia utópizmust, fejlődését és ezen belül, a társadalomra vonatkozó nézetekkel szoros egységben, a pedagógiai gondolatok fejlődését szinte hiánytalanul bemutatja a szerző.

Nem ilyen hézagtalan azonban az angol fejlődés ábrázolása. Az adott terjedelmű, igényű munka természetesen nem törekedhet teljességre, legfeljebb a folyamatosság érzékeltetésére. De éppen ez tűnik — a könyv szerint — egy ponton megszakadni, amikor azt írja, hogy a morusi műfajnak — közel másfél évszázaddal az Utópia megjelenése után — angol földön a francia Denis Vairasse az első továbbvivője. Itt helyes lett volna — éppen a nevelési törekvések kapcsán — John Bellersre is utalni, akinek nevelési elképzeléseit Owen is nagyra értékeli, a magáéival helyezi egy sorba; Bellers ilyen nézeteinek úttörő jelentőségét Marx is hangsúlyozza. Ugyanilyen vonatkozásban említésre méltó a kevésbé ismert holland Peter Cornelius is, aki ugyancsak Angliában írja és adja ki 1660 táján azokat a fő műveit, amelyekkel utópisztikus elképzelések gyakorlati megvalósítására igyekszik útmutatást adni, és ezen belül a nevelés kérdéseit az utópisták által jelzett úton a gyakorlatban is továbbvinni. Ez utóbbi adatra nem azért utaltunk, mintha ennek hiányát — esetleges részletes ismertetését — a szerzőtől számonkérhetnők, csupán jelezni akartuk: ezen a területen is vannak még további kutatási feladatok, ha teljessé akarjuk tenni az utópista szocializmus, s ezen belül a nevelési nézetek, törekvések kialakulásának folyamatát.

Pataki Ferenc munkájának súlypontja — Saint-Simon-nak és követőinek a közoktatás megreformálására vonatkozó nézetei ismertetése után — Fourier és Owen elméleti elgondolásaikhoz szorosan tapadó nevelési nézeteinek, s Owennél e nézetek gyakorlati megvalósításának bemutatása. Bennük látja a szerző a szocializmus pedagógiájának legközvetlenebb elődeit, s ezt ilyen irányú gondolataik alapos elemzése révén teszi világossá.

A Fourier-féle falanszterben folyó rendszeres, szervezett, következetes nevelés valósághű bemutatása azonban nemcsak ezért fontos a magyar olvasó számára, hanem azért is, mert a madáchi falanszterben nemcsak Platon térdepel borsón és Michelangelo faragcsál széklábat — hanem az anyától erőszakkal szakítják el gyermekét, akit „a közös növelde" vár. Előbb azonban a tudós megvizsgálja a kicsinyek fejalkatát s ennek alapján eldönti: egyikből orvos lesz, a másikból pedig pásztor . . .

A Madách rajzolta képpel szemben a szerző, Fourier pedagógiai rendszerét elemezve, világosan bizonyítja: Fourier jelentős pedagógiai gondolkodó akinél szervesen illeszkedik a nevelés funkciója az új

társadalomba. Kora bírálatából indul ki, s őszinte gyűlölettel veti el a kapitalista társadalommal együtt ennek társadalmi előítéletektől terhes nevelését is. Az új társadalom, az új ember szeretetéből fakadó igaz humanizmussal fordul az új hajtás, a még jóra, szépre, igazra nevelhető gyermek felé. Aprólékos gonddal, bámulatos precizitással vázolta fel a falanszter nevelési módszerét: a mindenoldalú személyiség kialakításának az útját. Szó sincsen itt tehát „fagyasztó tudomány"-ról. A „közös növelde" elképzelését Fourier olyan alaposan, olyan sokoldalúan — nagy gonddal és igaz emberséggel — dolgozza ki, mint előtte senki.

Fourier sokrétű gondolatainak, elképzelésének szövevényében eligazodni nem könnyű feladat. Nevelési elgondolásai nem egy munkájában, hanem különböző műveiben szétszórtan jelentkeznek. Hogy a szerző ezekről mégis egységes képet tudott alkotni és Fourier nevelési elgondolásait a munkájára jellemző világos okfejtéssel érzékeltethette, ehhez nagymértékben hozzájárultak Fourier legfontosabb műveinek orosznyelvű fordításai, továbbá a Szovjetunióban és az NDK-ban kiadott pedagógiai jellegű Fourier-szöveggyűjtemények s hozzájuk kapcsolódó kommentárok is. Mindezek azonban nem teszik feleslegessé — legalábbis helyenként — Fourier eredeti műveinek tanulmányozását, amit a szerző a leglényegesebb pontokon ugyancsak elvégzett.

Míg Fourier pedagógiai elképzeléseit a polgári neveléstörténetírás figyelmen kívül hagyta — sőt még Medinszkij egyetemes neveléstörténetének első kiadása sem tesz említést róluk —, addig Robert Owen pedagógiai tevékenysége, újszerű külsőségeinél fogva is, inkább nyert — ha nem is érdemének megfelelő — méltánylást. Ennek ellenéreInáczy Ernő — az egyetemes és a magyar neveléstörténetet egyaránt magában foglaló terjedelmes munkájában — meg sem említi Owent, pedig tevékenységének magyarországi hatása s e hatás jelentősége már abból a tényből is nyilvánvaló, hogy Kossuth Lajos 1837-ben börtönében magyarra fordítja az Owen-tanítvány Wilderspin „Kisgyermeknevelés" c. művét, amely teljes egészében az Owen által New Lanarkban bevezetett kisdednevelés gyakorlatán alapul.

Pataki Owen nevelési nézeteinek és az általa felállított nevelő intézményeknek minden eddiginél differenciáltabb áttekintését nyújtja. A magyarnyelvű előzmények — Medinszkij 1951-ben magyarul is megjelent egyetemes neveléstörténetének Owennal foglalkozó fejezete és a Ladányi Péternek a „Nevelés és társadalom" (Tankönyvkiadó, 1957.) c. szövegválogatáshoz fűzött utószava — korántsem oldották meg hiánytalanul Owen ideológiai fejlődésének és utópista szocialistából utópista kommunistává érlelődésének, e fejlődés pedagógiai vetületének bemutatását, ezzel is bizonyítva az ideológiai, a politikai nézetek és nevelési elképzelések szoros, elválaszthatatlan összefüggését. Pataki könyve végre azt is világossá teszi előttünk, hogy milyen mélyebb okokból fedezi fel Marx az oweni koncepcióban — nyilvánvaló hibái ellenére — a jövő nevelésének csíráit.

A francia utópista kommunizmus pedagógiai eszméinek ismertetése, s ennek kapcsán Cabet ikária kommunizmusának s a Babeufhöz visszanyúló forradalmi materialisták, Blanqui és Dézamy munkáinak neveléstudományi szempontú elemzése teszi teljessé annak a folyamatnak a bemutatását, amely a neveléstörténet területén is elvezet az utópiától a tudományig, a marxista pedagógiáig.

Az elmondottakból kitűnik: Pataki Ferenc monográfiája gondolatgazdag, értékes neveléstörténeti publikáció. Jó lenne, ha eredményeit filozófiatörténészeink is hasznosítanák.

Földes Éva

Carl von Clausewitz: A háborúról

A közelmúltban jelent meg a Zrínyi Katonai Kiadó gondozásában Carl von Clausewitz „A háborúról" szóló műve. A kétkötetes munkát dr. Réczey Ferenc ny. vezérőrnagy fordította és látta el jegyzetekkel, a bevezető tanulmányt Monoszlay Gyula ny. ezredes készítette, nagy körültekintéssel és gondossággal.

Miért került sor a kétkötetes munka magyar nyelvű megjelentetésére? Mindenekelőtt azért, mert Clausewitz kiváló hadtudós, öröksége máig is nélkülözhetetlen forrása a hadtudományi alkotásnak. Elegendő arra emlékeztetnünk, hogy a modern hadtudomány is tömegével alkalmazza azokat a kategóriákat, amelyeket ő alkotott vagy határozott meg pontosabban. Ez önmagában is mutatja katonai teoretikusi ténykedésének mélységét, hiszen a tudományos megismerésnek — mint Lenin észrevételezi — csomóponti jelentőségű állomásai a tudományos fogalmak.

Clausewitz írói alkotásának azonban nemcsak katonai-elméleti oldala van. Fejtegetései sok helyütt filozófiai tartalmakkal is telítődnek, s arról tanúskodnak, hogy a szerző nemcsak mély katonai gondolkodó, hanem egyben nagy dialektikus elme is.

Clausewitz életművére alapvetően osztályhelyzete, társadalmi és politikai felfogása nyomja rá bélyegét. Polgári családból származik, s azon kevesek közül való, akik levonják a forradalmi Franciaország, majd a Napoleon ellen vívott háborúk főbb tanulságait, s bizonyos mérsékelt társadalmi reformokat sürgetnek, hogy ezek talaján hadügyi korszerűsítéseket készíthessenek elő. Hadtudományi tevékenységének jellemzője az egyetemes hadtörténet tényeinek gondos tanulmányozása. Munkásságában a hadtörténet és a korabeli hadviselés objektív dialektikája gyakorta keresztültöri világnézetének bizonyos korlátait, s hozzásegíti ahhoz, hogy nem egyszer világnézeti meggyőződése ellenére is helyes gondolatokra jusson. Clausewitz hadtudományi munkásságában szerepet játszik tudatos filozófiai meggyőződése, amennyiben igyekszik érvényesíteni a Schillertől, Montesquieu-től és Fichtétől tanultakat. E filozófusokat Clausewitz nagyra becsüli és mestereinek ismeri el. Nincsen kézzelfogható bizonyítékunk arra, hogy tanulmányozta Hegel műveit, ám gondolatmenete és szemléletmódja erősen valószínűvé teszi ezt.

*

A marxizmus klasszikusai jól ismerték és nagyra becsülték Clausewitz tevékenységét. Engels pl. eredeti módon filozofáló, kimagasló burzsoá katonai teoretikusnak tekintette. Tudunk arról, hogy Lenin figyelmesen tanulmányozta Clausewitz fő művét, s bő jegyzeteket készített belőle. Ezek arról tanúskodnak, hogy nem pusztán filozófiai és politikai nézőpontból értékelte Clausewitz munkáját, hanem katonai szemszögből is, és a maga hadtudományi munkásságában értékesítette mindazt, amit a Clausewitz életművében helyesnek ítélt. E mozzanatot azért is ki kell emelnünk, mert fényt vet Lenin elmélyült hadtudományi munkásságára, melyet Sztálin személyi kultuszának esztendeiben szándékosan agyonhallgattak, hogy a történeti igazságot megsértve, a szovjet hadtudomány megalkotását ne neki, hanem Sztálinnak tulajdoníthassák.

Lenin Clausewitzot a legrészletesebben három munkájában értékeli. „A szocializmus és a háború" c. művében így ír:

„Ez a híres mondás egyik igen mély gondolkodású katonai írótól, Clausewitztől ered. A marxisták mindenkor joggal vették ezt a tételt elméleti alapul minden egyes háború jelentőségének megítéléséhez. Marx és Engels mindig ebből a szempontból vizsgálták a különböző háborúkat." (Lenin: művei. Szikra, 1951. 21. köt. 307. o.)

Lenin e megjegyzést Clausewitz azon híres mondásához fűzi, hogy a háború nem más, mint a politika folytatása más eszközökkel. „A háború és a forradalom" c. írásában Lenin ugyancsak figyelmet szentel

Clausewitznak, s ezúttal a következőket mondja:

„Közismert az a mondás, amely Clausewitztől, az egyik leghíresebb hadbölcseleti és hadtörténeti írótól származik s így hangzik: 'A háború a politika folytatása más eszközökkel.' Ez a mondás olyan írótól származik, aki tanulmányozta a háborúk történetét és ebből a történelemből — nem sokkal a napóleoni háborúk korszaka után — filozófiai tanulságokat vont le. Ez az író, akinek alapeszméit napjainkban minden gondolkodó ember feltétlenül magáévá tette, már mintegy 80 esztendővel ezelőtt harcolt az ellen a nyárspolgári és ostoba előítélet ellen, amely szerint a háború elválasztható az illető kormányok, az illető osztályok politikájától, amely szerint a háború akár csak egy esetben is úgy tekinthető, mint egyszerű támadás, a béke felborítása, majd ennek a felborított békének helyreállítása." (Lenin: Művei. Szikra, 1952. 24. köt. 414—415. o.)

Végezetül „A II. Internacionálé csődje" c. írásában Lenin megjegyzi:

„A dialektika alaptétele, melyet Plehanov oly arcátlanul kiforgatott a burzsoázia érdekében, a háborúkra alkalmazva az, hogy a *'háború egyszerűen a politika folytatása más'* (mégpedig erőszakos) *'eszközökkel'*. Ez Clausewitz meghatározása, a nagy hadtörténetíróé, akinek eszméit Hegel termékenyítette meg." (Lenin: Művei 21. köt. id. kiad. 214. o.)

Az idézett lenini megjegyzések egyben Clausewitz főműve értékelésének kulcsát is adják. Lenin felfogása szerint ugyanis Clausewitz művének fő erénye a háború és a politika közti összefüggés felismerése volt. E felismerést elősegítették a kibontakozó kapitalizmus korának háborúi, melyekben a politikai célkitűzések sokkal markánsabban ütköztek ki, mint a feudalizmus háborúiban. Marx és Engels a Kommunista Kiáltványban észrevételezik, hogy a kapitalizmus leegyszerűsítette a társadalom osztályviszonyait, melyeket korábban a feudalizmus tarka-barka hűbéri kötelékei elkendőztek. Úgy véljük, e megállapítás teljességgel ráillik a háború és a politika kapcsolatára is.

Clausewitz ezzel a kérdéssel munkája két helyén foglalkozik különös részletességgel: műve első könyvében, mely a háború természetéről szól, továbbá a VIII. könyv vázlatában, mely a haditervvel foglalkozik. Clausewitz e helyeken leírja, hogy a háborút lehetetlenség önmagában véve vizsgálni, mert annak végső értelmét csakis a politikában lelhetjük fel, ezért a háborúk elméletét csakis a politikai tudomány részeként sikerülhet kidolgozni. A háborúk mindenkor alá vannak rendelve a politikának, s az utóbbinak pusztán eszközei. Clausewitz kifejti, hogy a politikának számos célkitűzése van, s e célkitűzések elérésére igen különböző eszközöket vesz igénybe. Ezen igénybevehető eszközök egyike a háború. Clausewitz nem áll meg e megállapításánál, hanem tovább lép, s leszögezi, hogy a hadvezetésnek kell a politika kívánalmaihoz idomulnia, nem pedig megfordítva. A háború egész menetét, annak eszközeit és módozatait végső soron a hadviselő fél politikája fogja meghatározni.

Clausewitz e megállapítása, mely annál becsesebb, mivel megalkotója nem esetlegesen, hanem műve tudatos alapkoncepciójaként fogalmazta meg — közismert. Kevéssé ismerik azonban Clausewitz alapeszméjének korlátait. Arról van szó, hogy Clausewitz felfogása még mindig távol áll attól a valóban érett és tudományosan megalapozott felfogástól, melyet később a marxizmus alakított ki.

Clausewitz nem volt abban a helyzetben, hogy megértse a háborúk történelmi eredetét s felfedje a háborúkat kiváltó tényleges társadalmi okokat. Az állami politikát, melyet a háború előzményének és rejtett tartalmának tudott be, végelemzésben az „össznemzeti", társadalmilag „egyetemleges" érdekek kifejezőjének tartotta, s ráadásul még a külpolitika körére korlátozta. Nem ismerte fel a politika osztályjellegét, s így rejtve maradtak előtte a háborúk konkrét társadalmi mozgatórúgói. Nem értette, s osztálykorlátai folytán nem is érthette meg, hogy a politika a gazdasági érdekek koncentrált kifejezése, s ennek folytán sohasem jutott el gazdaság és politika, gazdaság és háború mélyebb összefüggéseinek megértéséig. Nem merült fel számára a háborúk igazságos vagy igazságtalan jellege megkülönböztetésének kérdése sem, minthogy a politika osztályjellegének felismerése híján nem vállalkozhatott a háborúk politikai osztályozására és jellemzésére sem.

Hatalmas értéket képvisel Clausewitz katonai-elméleti munkásságában az erkölcsi tényező megbecsülése.

Clausewitz világosan felismerte az erkölcsi tényező kivételes fontosságát a hadviselésben, s elméleti megfontolásainak alapjául tette meg azt. Felfogását találóan szemlélteti híres mondása: a fizikai erő csupán a kard fából készült hüvelyének tetszik, az erkölcsi erő viszont nemes acél, győzelmesen villogó fegyver. Kétségtelen, hogy e felismeréshez a francia nemzet forradalmi háborúi, valamint az orosz nép 1812. évi honvédő háborúja segítették hozzá, melyekben a katonatömegek erkölcsi állhatatossága és a tömeg-

hősiesség mindent lebíró ereje kétségtelenné magasodott. Clausewitz állásfoglalása merész szakítás volt a feudális katonai szemlélettel, amely bizalmatlansággal viseltetett az egyszerű katonával szemben, nem támaszkodott — mert nem is támaszkodhatott — a katonatömegek odaadására, s így szívesebben bízta a hadiszerencsét a számszerű fölényre vagy a fegyverzet terén mutatkozó behozhatatlan előnyre, semmint a haderő erkölcsi kiválóságára. Clausewitz az erkölcsi erő fogalmába a hadsereg harci erényét és népi szellemét, továbbá a katonai vezetők, a hadvezérek harci géniuszát sorolja. Szerinte a hadsereg harci erénye olyan erkölcsi tulajdonságokból — bajtársiasság, harcban való együttműködés, fegyelem, merészség stb. — tevődik össze, amelyek a katonai szolgálat idején alakulnak ki, s függetlenek az ügytől, melyért a háború folyik. Megjegyzi azonban, hogy az üggyel való azonosulás felizzítja a harci erényt. A népi szellem az ügy iránti odaadást, a meggyőződést, a hitet és a sodró erejű, szenvedélyes hevületet testesíti meg. E tulajdonságok bizonyos esetekben helyettesíthetik a harci erényt. A harci géniusz a katonai vezetők bonyolult belső képessége, mely a mesteri irányításban ölt testet, s nemcsak kiváló hadvezéreknek, hanem alacsonyabb beosztású parancsnokoknak is sajátja lehet. Clausewitz puhatolja az erkölcsi erő forrását, de ezen a ponton tanácstalanná válik. Felismeri, hogy a francia hadisikerek összefüggnek a megváltozott államrenddel, de a társadalmi rend és a viselt háború jellege, s ezekből fakadóan a hadsereg erkölcsi ereje közti szerves kapcsolat mindvégig homályban marad előtte. Ezúttal sem bír átlépni osztálykorlátain. Egyik, a trónörökösnek szánt nevelési célzatú írásában felvillan ugyan benne a háborúk politikai osztályozásának eszméje, fő műve hatodik könyvében a katonai siker létrehozása fő tényezői között említi a nép támogatását, a nagy erkölcsi erők kihasználását, s a fegyveres népnek szentelt külön fejezetben olyasmiket mond, hogy a nép szegény, fáradságos munkához és nélkülözésekhez szokott osztálya kétségtelenül harciasabbnak és erősebbnek bizonyul stb., ám mindezek terméketlen gondolatforgácsokként kiperegnek ujjai közül.

Ami Clausewitz szorosan vett hadászati, s kiváltképp harcászati fejtegetéseit illeti, elmondhatjuk, hogy ezek bővelkednek dialektikus megoldásokban. Ismételjük: a dialektikus eszmék főként harcászatában bukkannak fel, hadászata már kevésbé rugalmas, inkább konzervatív. Lássuk a továbbiakban dialektikus gondolatmeneteinek néhány példáját:

Dicséretes, még a gondolat pillanatnyi felvillanásaként is, a tér és az idő hadviselésben játszott szerepe fontosságának megsejtése, anélkül azonban, hogy ezt a kérdést részletesebben boncolgatná. A gondolat jelentőségét aláhúzza az a fokozott figyelem, amellyel napjainkban értékelik a tér- és az időtényezőnek a hadviselésben játszott szerepét. Elegendő lesz itt I. A Grugyinyin „Dialektika a hadügyben" c. munkájára emlékeztetnünk (Zrínyi Katonai Kiadó, Budapest, 1962.), mely külön fejezetben taglalja a teret és az időt mint a hadviselés objektív feltételeit.

Clausewitz tudatosan alkalmazza a dialektika kategóriáit. Megkülönböztetett figyelmet szentel pl. az összefüggéseknek, világosan különbséget tesz lényeges, kevésbé lényeges és lényegtelen összefüggések között.

„A világos fogalmak itt tehát nagyon is hasznosak, hiszen az emberi szellem mindig a világosság felé törekszik, és mindenütt az összefüggéseket keresi." (I. köt. 32. o.)

„A kicsiny a nagytól, a jelentéktelen a fontostól, az alkalmi a lényegestől függ. Ezt tartsuk szem előtt." (II. köt. 432. o.)

Feladatát abban látja, hogy a katonai tevékenység lényeges összefüggéseit felmutassa:

„Ennek a műnek felszínén egyáltalán nem látható rendszer, és a tudomány épületének csak a kövei vannak meg. A tudományos forma abban a törekvésben rejlik, hogy felkutassam a háborús jelenségek lényegét, és megmutassam e jelenségek kapcsolatát az őket alkotó elemek tulajdonságával." (I. köt. 33. o.)

A háború céljának meghatározásáról szólva kidomborítja, hogy az ellenség leverésének, akaratunk reá kényszerítésének eszközei igen változatosak lehetnek, s mindenkor a konkrét körülményektől függ, hogy mely eszközök a legcélravezetőbbek, a leglényegesebbek. Fejtegetéseinek végső tanulságát így összegezi:

„Az ellenséget valóban nem azzal verjük le, hogy otthonos nyugalommal és túlerővel egy tartományát meghódítjuk, s ezt a biztos hódításunkat nagy sikereknél többre tartjuk, hanem azzal, hogy az ellenség hatalmának magvát újra meg újra megkeressük, és az egész megnyeréséért mindent latba vetünk." (II. köt. 432—433. o.)

Clausewitz gyakran és előszeretettel folyamodik egy-egy jelenség megítélésében a kölcsönhatás kategóriájához. Nem ritkák olyan jellegű megállapításai, mint:

„A haditevékenység . . . sajátossága: az állandó visszahatás és az ebből eredő kölcsönhatás." (I. köt. 130. o.)

Felfogását látnivalóan nemcsak dialektikus ismeretei, hanem a háború — tehát az objektív valóság — dialektikájának — bizonyos mérvű helyes felismerése is sugallja és egyben alapozza.

Nem lebecsülendőek a háború szükségszerű és véletlen vonatkozásait érintő vizsgálatai, melyekben e két dialektikus kategóriának többé-kevésbé helyes értelmezése csillan fel. Clausewitz a szükségszerű és véletlen összefüggéseit főként a szabályosnak a szabálytalantól, illetve az elméleti elgondolásnak a gyakorlati megvalósítástól történő eltérései vonalán keresi. Ez az a terület, amelyen a véletlenek szerephez jutnak. A véletlen tényezők forrásait — az ő sajátos, mai fogalmainkat nem pontosan fedő kifejezésével élve —, a ,,súrlódásokat'' Clausewitz a haditevékenység hallatlanul bonyolult jellegében keresi, s a katonai vezető egyik fő erényének a velük való számolás képességét tekinti. A katonai ténykedés véletleneiről így ír:

,,Súrlódás — csak így nevezhetjük ezt a fogalmat, amely megkülönbözteti a valódi harcot a térképen folyó háborútól. A katonai gépezet, a hadsereg és minden hozzátartozó szervezet alapjában véve igen egyszerű, és így könnyen kezelhetőnek látszik. Gondoljuk meg azonban, hogy egyetlen rész sem áll egy darabból, hanem egyedekből tevődik össze, kik önmaguk is minden irányban súrlódást okozhatnak . . . Ez az iszonyú súrlódás nem összpontosul néhány pontra, mint a mechanikában, ezért mindig a véletlennel társul, és kiszámíthatatlan jelenségeket szül. Ilyen véletlen lehet, teszem, az időjárás.''

A véletlen megítélésében itt-ott már képtelen végletekhez jut. Azt a helyes — mondhatnánk: kiinduló — gondolatot, hogy a háborúban a véletlenek szerepe általában jobban előtérbe kerül, mint az élet, a valóság számos más területén, azon helytelen következtetésig túlozza el, hogy a háború a véletlen, a bizonytalanság birodalma. E túlzó véleményével szöges ellentétben végső fokon mégis csak fenntartja a hadi ténykedés szükségszerű összefüggései elismerésének helyes gondolatát.

A valóságot megközelítő felfogást alakít ki Clausewitz a hadviselés törvényeivel kapcsolatban is. Kiemeli, hogy a törvény a dolgokban rejlő általánosság, melyet a maga felismertségében — formáját tekintve — szubjektívnek mondhatnók ugyan, de tartalmában mégis objektív, ,,. . . amitől mi és a rajtunk kívül álló dolgok függnek''. (I. köt. 146. o.) Aláhúzza, hogy a törvény dolgok közötti viszony. Annál meglepőbb, hogy jócskán félresiklik, midőn elemzi, hogy milyen szerepet is tölt be a törvény, pontosabban a törvény felismerése és alkalmazása a háborúban, a hadviselésben. Abból kiindulva, hogy a háború bonyolult jelenségei nem annyira szabályosak, mint a jelenségek általában, azon meggyőződésének ad kifejezést, hogy a törvény felismerését — ami ezek szerint itt mégsem érvényesülhet úgy, és játszhat olyan szerepet, mint egyebütt — mellőzhetjük a hadvezetésben. Ezzel bizonyos fokig ellentmondásba kerül önmagával, saját általában vett törvény-felfogásával, hiszen a törvények objektivitását és felismerésük fontosságát általában maga is elismeri. Egyebütt ugyanis maga fordul szembe azokkal, akik teljességgel lehetetlennek tartják a hadművészet tudományos rendszerezését, kijelentve:

,,A hadművészet filozófiai rendszerezése nagyon nehéz, és nem egy kísérlete kudarcot vallott; ezért a legtöbben kijelentették, hogy az efféle elmélet lehetetlen, mert olyan dolgokkal foglalkozik, amelyeknek nincsenek törvényei. Egyetértenénk a véleményükkel, és felhagynánk minden elméletalkotó kísérlettel, ha temérdek tétel minden fejtörés nélkül nyilvánvaló nem volna . . .'' (I. köt. 32. o.)

Clausewitz odáig megy, hogy a hadtudomány tudományjellegének védelmében találóan kimutatja a hadászati és harcászati alapelvek, szabályok, előírások és utasítások atyafiságát a haditevékenység törvényeivel. Sokáig tartotta magát az a nézet, hogy a hadtudomány nem tudomány, mert nem törvényekkel, hanem csupán elvekkel, szabályokkal, előírásokkal és utasításokkal foglalkozik. Nos, Clausewitz kimutatta, hogy mindezek a hadviselés törvényeiből fakadó kívánalmak, melyek szintúgy objektívek, mint maguk a törvények, természetesen bizonyos sajátos jegyekkel testükön. Mellesleg: e kérdésben a szocialista hadtudomány máig is lényegében a Clausewitz felfogásához hasonló álláspontot foglal el.

Clausewitz illő figyelmet szentel az ellentmondás törvényének is. Megállapíthatjuk, hogy a hadtudomány minden lényeges kérdésének vizsgálatánál tudatosan számba veszi az előfordulható ellentmondásokat. Munkája első könyvében e nézőpontból közelíti meg a háborús célok problematikáját. Kifejezésre juttatja, hogy a háborúban a szembenálló felek merőben ellentétes politikai célokat követnek, s ennek megfelelően a szűkebb értelemben vett katonai célkitűzéseik is általában ellentétesek.

Clausewitz a különböző fegyvernemek jellemzésében is érvényesíti az ellentmondás elvét. Felfedve egymástól elütő, gyakorta ellentétes harci tulajdonságaikat, arra int, hogy ne túlozzuk el egyikük jelen-

tőségét sem, s az ellentétes adottságaikból fakadó ellentmondásokat a helyes arányaik kialakításával és együttműködésük tökéletes megszervezésével törekedjünk megoldani. Foglalkoztatják a parancsnoki elgondolás gyakorlati végrehajtása során keletkező ellentétek is. Felfigyel a harcmódok bizonyos ellentétes tulajdonságaira. Kora háborúinak tapasztalatai alapján joggal állapítja meg, hogy a támadás koncentrikus, míg a védelem excentrikus jellegű. A harcmódok jellemzésekor nyomon követi az ellentétek egymásba való átcsapását, midőn kimutatja, hogy a támadás a védelem, a védelem pedig a támadás bizonyos elemeivel egészül ki.

A helyes felismerések mellett, az ellentmondás szerepének és konkrét megnyilvánulásainak vizsgálatában azonban fel-feltűnik a metafizikus koncepció. Ennek alapján aztán Clausewitznál a külső és belső ellentmondások némileg megmerevednek, mintegy egymástól független, önmagukban külön-külön létező kategóriákként szerepelnek. Ez vezeti azután olyan feltételezéshez, hogy bizonyos jelenségeket csak belső vagy csak külső ellentmondásaik határoznak meg. Sőt: azzal, hogy ezen álláspontja a belső ellentmondás tagadásához vezeti (a vérontás nélküli döntés belső ellentmondás nélkül való — állítja), tulajdonképpen — hacsak e részletkérdésben is — az egyetemes fejlődéssel kerül szembe, tehát a teóriáiból nemesfémként kicsillanó dialektikával.

Clausewitz, a feudális hadvezetés egyoldalúan mennyiségi szemléletétől eltérően, felfigyel a minőségi mozzanatokra is. Ismeretes, hogy a feudalizmus hadművészete a hadvezetésben túlbecsülte a geometrikus összefüggéseket, különféle felvonulási és hadműveleti vonalaknak, alakzatoknak stb. elsőrendű jelentőséget tulajdonított. Clausewitz szakított e felfogással, s kinyilvánította azon meggyőződését, hogy a háború megnyerésének fő eszköze az ütközet, s hogy a geometriai vonalak és alakzatok katona elméletének nincs jogosultsága.

Más összefüggésben már említettük, hogy Clausewitz sokat töpreng a fegyvernemek helyes arányainak kialakításán. Gondolatait mindvégig az egyes fegyvernemek minőségi adottságainak számbavételére alapozza. Éles szemmel felfigyel arra, hogy egyes fegyvernemek mennyiségi arányainak megváltoztatása minőségi fordulatot von maga után, minthogy jelentősen kihat a haderő szervezésére, a haderő ütőképességére, tűzerejére, mozgékonyságára stb. Ugyancsak említettük már, hogy a minőség megbecsülésére mutat a hadsereg erkölcsi kvalitásának clausewitzi értékelése is.

Clausewitz tudatosan számot vet azokkal a változásokkal, melyek a hadművészet történetében korábban végbementek. Megérti, hogy az, ami a hadművészet fejlődésében újat képvisel, legyőzhetetlennek bizonyul. E felfogását legszemléletesebben a régi feudális, valamint az új hadművészet megítélése tükrözi. Emlékezetes, hogy a régi feudális hadművészet a haderő szervezésében a zsoldosokra, illetőleg a kényszertoborzásra, ütközetekben pedig a vonalharcászatra alapozott. A francia nép forradalmi háborúi, s még korábban (miként erre Engels is utal) az amerikai függetlenségi háború halálos csapást mért a régi hadművészetre. A haditechnika és a fegyverzet fejlődése, de mindenekelőtt a megváltozott emberanyag más feltételeket teremtettek; létrejött az új hadművészet, mely ütközetben az oszlopharcászatra épített, s fokozottabban vetett számot a hadsereg erkölcsi lehetőségeivel. Clausewitz az új hadművészet mellett állt ki.

Clausewitz feltétlen érdemei sem fedhetik el azokat a tévedéseket, melyeket hadművészeti felfogásának kialakítása közben elkövetett. Egyik ilyen tévedése abban mutatható ki, hogy általában túlbecsüli a harcászat, s ezen belül is az ütközet szerepét. A hadászat iránt sajátságos közönyt tanusít, s úgy véli, hogy a hadászati vezetés egyetlen értelme a harcászati siker előmozdításában van.

Clausewitz alapjában helyes elveket követ a katonai megismerés folyamatában. Kifejti, hogy a hadtudományban is elsősorban gyakorlati tapasztalainkból kell kiindulnunk:

„Sohasem tértem ki a filozófiai következtetés elől, amikor azonban túlontúl elvékonyult a fonala, elszakítottam inkább, és újból megfelelő tapasztalati jelenségekhez kötöttem. Miként némely növény csak akkor hoz gyümölcsöt, ha nem túl hosszú a szára, éppen úgy a gyakorlati művészeteknél sem szabad az elmélet leveleit és virágait túl magasra növeszteni. Ügyeljünk, hogy közel maradjanak termőtalajukhoz, a tapasztalathoz." (I. köt. 33. o.)

Clausewitz e meggyőződését igyekszik következetesen keresztülvinni, ám filozófiai szemléletének és osztályhelyzetének korlátai folytán olykor mégis megsérti azt. A háború természetének vizsgálatakor, például — szinte teljesen Hegel mintájára —, a háború „abszolút fogalmából" indul ki, s a konkrét háborúkat aszerint vizsgálja, hogy milyen mértékben felelnek meg az abszolút fogalomnak. Erőszakoltnak és mesterségesen konstruáltnak érezzük azt is, midőn kijelenti, hogy a hadvezetés védelmi formája erősebb a támadó formánál.

Clausewitz elméjét is foglalkoztatja az a régtől eldöntetlen kérdés, hogy a hadviselést tudománynak avagy művészetnek kell-e tartanunk. A maga részéről úgy véli, hogy a hadvezetés tudomány is és művészet is, ám teljes joggal egyiknek sem nevezhetjük. Már megemlékeztünk arról, hogy védelmébe veszi a hadtudományt, s tudomány voltának bizonyságaként hivatkozik a hadviselés törvényeire. Ezen álláspontja azonban nem maradéktalanul következetes, mivel a hadviselés véletlen tényezőinek túlbecsülése folytán végül maga sem foglal állást egyértelműen a hadtudomány tudomány volta mellett. Ezen kívül szemléletét mechanisztikussá teszi az a hiedelme, hogy a hadvezetésnek, lényegében, „valószínűségszámításon" kell nyugodnia.

Ami tanainak egy másik gnoszeológiai vonatkozását illeti: Clausewitznak helyes az a felismerése, hogy a háború kérdéseinek vizsgálata és maga az egész katonai megismerés is a jelenségtől a lényeg felé halad. Ez a gondolata is azt mutatja, hogy nemcsak a dolgok létezéséről, hanem a megismerésükről vallott felfogása is dialektikával átszőtt, a dialektikus ismeretelmélet egyes alapelveit, kategóriáit megközelítő.

*

Clausewitz fő műve szerzői előszavában az alábbiakat írta:

„... elhatározta a szerző, hogy amit a háború sokéves tanulmányozása, haditapasztalattal bíró okos emberekkel való érintkezés és saját tapasztalatai útján leszűrt és megállapított, nemes fémek apró szemcséiként nyújtja át. Így jöttek létre e könyv külsőleg kevéssé összefüggő fejezetei, melyek, remélhetően, mégsincsenek belső kapcsolat híján. Lehet, hogy nemsokára egy nagyobb elme bukkan majd fel, aki e szemcséket salak nélküli tiszta fémtömbbé olvasztja össze." (I. köt. 34. o.)

Várakozását betöltötte az idő. A marxizmus létrejöttével — és a szocialista hadtudomány megszületésével — összegezést és magasabb szintű betetőzést nyernek a legkiválóbb hadtudósok tudományos törekvései is.

Molnár András—Nagy Emil

Az erkölcs elmélete és az erkölcs tudománya[1]

Gurvitch e könyve a modern polgári etika — ezen belül a pozitivista etika — századforduló körül kialakult és ma csak súlyosbodó válságának egyik terméke. A szerző a válságnak ebből a Lévy—Bruhl által megfogalmazott tényéből is indít, és ez: a polgári etikai elméletek bebizonyosodott haszontalansága, értéktelensége mind az etika által megfogalmazott gyakorlati erkölcsi alapelvek, mind pedig a valóságos, gyakorolt erkölcsösség vonatkozásában. Az etikai elméletek felépítése, kidolgozása független az általuk javasolt normatív szabályoktól. Így pl. az utilitarista Mill az Evangéliumra hivatkozik, amikor kifejleszti elméletének normatív vonatkozásait, a biológiai evolúcionizmus etikai interpretátora, Spencer pedig Kant kategorikus imperativuszát ajánlja erkölcsi szabályként. A rendkívül széles skálájú etikai irányzatok ugyanakkor az erkölcsi fejlődés autonomnak tekinthető menetére sem gyakoroltak hatást.

A szerző ebből az ismeretes válságból keres utat e könyvében. Fő törekvése a lejáratott, az erkölcs tudományos szférájából száműzött és kizárólag erkölcsszociológiával — mint az erkölcs egyetlen „tudományos" diszciplinájával — helyettesített etikai elmélet rehabilitása egy olyan új filozófiai megalapozás során, amely egyben biztosítja ezen elmélet és az erkölcsszociológia reális érintkezési pontjainak felmutatását. Gurvitch egyike azoknak a mai pozitivistáknak, akik nem veszítették el teljesen elméleti érzéküket, s minduntalan felhívták a figyelmet a pozitivizmus elmélet-ellenességének káros voltára a társadalmi kutatások terén, s ideológiailag—filozófiailag középutat igyekeznek keresni a marxi-pejoratív értelemben vett — „ideológiai" és „profetizmus", valamint a nyíltan reakciós idealizmus között, a társadalmi kutatások történelmi materialista megalapozása, illetve a pozitivista elméletellenesség között. (Vö. Lucien Sève: Panorama de la philosophie française contemporaine. Pensée, 1960. júl—aug.). Erre a sajátos útkeresésre elméleti lehetőséget nyújt Gurvitch számára vonzódása az idealista dialektika egyes elemeihez (természetesen nem a dialektika legfejlettebb, hegeli formájához). E törekvése azonban — mint látjuk —, minden dialektikus és történeti részfelismerésével együtt, az általa megvetett reakciós idealista irányzatok egyik válfajában testesül meg, mert az etika szükségszerű „metafizikai" mozgásterének megteremtése elkerülhetetlenül irracionalizmushoz viszi, s így az erkölcsről alkotott elmélete, új formában bár, de megint bebizonyítja a mai polgári etikai általánosítások feleslegességét, sőt káros voltát az erkölcsszociológia vonatkozásában.

Könyvének nagy része azokkal a forrásokkal és kritikai értékelésükkel foglalkozik, ahol elméletének, az ún. „erkölcsi tapasztalat" elméletének jelentős előfutárait látja. Mindenekelőtt Lévy—Bruhl korszakalkotónak nevezett — és a polgári etika válságának elméleti tudatosítása szempontjából valóban jelentős — művére (La morale et la science des moeurs) tér ki. Lévy—Bruhl itt fejtette ki nézeteit az addigi etikai elméletek hiábavalóságáról, filozófiai alapjaik azon belső, lényegi és feloldhatatlan ellentmondásosságáról, hogy az etika a megismerés és a törvényhozás feladatának együttes felállítására, az értékítéletek és a valóságítéletek egyesítésére törekszik, hogy feladatának vallja a „legyen!" körvonalazását, holott minden „legyen!" elméleten kívüli kérdés. Lévy-Bruhl konklúziója fő vonalában: a teoretikus igényre jogot formáló etikának, az erkölcs általános filozófiai értelmezésének, normatív és értékelő mozzanatának elvetése és a konkrét erkölcsök leírására hiva-

[1] Georges Gurvitch: Morale théorique et science des moeurs. Presses Universitaires de France, 1961. 3. kiad.

tott erkölcsszociológiával való helyettesítése. Ez a diszciplina, lemondva az erkölcsi jelenségek feltétlenül „metafizikus" magyarázatot igénylő megértéséről, mélyebben ható törvényeinek feltárásáról, csupán a közvetlenül adott oksági magyarázatukra, leírásukra törekszik.

Gurvitch Lévy-Bruhlnek a teoretikus etikára vonatkozó negatív álláspontjával fő vonalában egyetért, de tiltakozik az ellen a feltevés ellen, hogy az erkölcsi élet jelenségeinek tudományos feltárása megvalósulhatna filozófiai értelmezés, filozófiai kategóriák használata nélkül. E filozófia jogosultsága és szükségessége szerinte attól függ, hogy feltárható-e filozófiai eszközökkel a tapasztalat egy sajátos formája, az erkölcsi tapasztalat, mint az erkölcs alapeleme. A kérdés igenlő megválaszolása érdekében sorakoztatja fel Gurvitch az erkölcsi tapasztalat etikai elméletének előfutárait.

Ezek az előfutárok a klasszikus etikai intellektualizmussal szemben álló intuitív érzésetika, a természetes erkölcsi érzék elméletének reprezentánsai. Gurvitch két irányzatot sorol ide: az egyik a XVIII. századbeli skót filozófia, Shaftesbury, Hutcheson stb., a másik a Pascaltól Rousseau-n keresztül Malebranche-ig vezető irányzat (csak mellékesen jegyezzük meg, hogy az etikai antiintellektualizmus előfutárainak ilyen osztályozása némileg önkényes, pl. Shaftesbury és Rousseau esetében, de éppígy az önmagában ellentmondásos skót filozófia egészének értékelésében is). Elméletük közös sajátossága, Gurvitch szerint, hogy minden teoretikus konstrukciótól függetlenül, magából az erkölcsi valóságból, az „erkölcsi adottból" indul ki, és ennek bizonyosságát a racionális, ésszerű bizonyosságtól függetlennek, erre visszavezethetetlennek tartja. Hibájuknak rója fel ugyanakkor, hogy valóságítéleteikből értékítéleteket vontak le, s hogy változatlannak, lényegében ellentmondásmentesnek tartották azt az emóciós intuíciót, amely pedig történetileg, embercsoportok különböző helyzete alapján alakul s önmagában ellentmondásos. További negatívumuk, hogy az érzésintúíciót elszakítják a neki megfelelő magatartástól, az erkölcsi aktustól. E koncepció lényegi hiányossága veti fel egyesítésének szükségességét az akarati intuíció elméletével, az erkölcsi élet intuíción alapuló aktivista értelmezésével. Az akarati intuíció elve teológiai sallangjától megtisztítva — Gurvitch szerint —, termékenynek bizonyul; benne pregnánsan kifejeződik az erkölcsi tapasztalatnak a lényegi dinamizmusából fakadó sokrétűsége, változatossága. Ezen elmélet képviselői közül Duns Scotusra, Descartes-ra, majd pedig Kantra hivatkozik. Különösen nagy jelentőséget tulajdonít a kanti voluntarizmus fichtei továbbvitelének. A fichtei „Tathandlung"-ot olyan szabad, alkotó, észérvekkel nem bizonyítható intuíciós aktusként értelmezi, amellyel az Én minden tudati reflexiót megelőzően tesz szert az önmagáról való bizonyosságra. Fichte munkásságának késői szakaszában az akarati intuíció az erkölcsi tapasztalat leírásának alapjává válik, ekkor kerül nála előtérbe a tudattényeknek mint a közvetlenül átéltnek a problémája. Nála ötvöződik tehát először egybe — koncepciójának minden sematikus és konkrét kutatást nélkülöző volta ellenére — a közvetlenül átélt erkölcsi adott (tapasztalat) fogalma a szabad és alkotó erkölcsi aktussal. Hasonló úton haladt Maine de Biran is, pszichológiájának alapja az akarati intuíció.

Az intuíciós etikák előlegezték azt a specifikus, racionális eszközökkel megragadhatatlan szférát, amelyet ma értékvilágnak nevezünk. Itt kell tehát, Gurvich szerint, az erkölcsi tapasztalat modern elméletének másik, kiegészítő ágát keresni. Mindenekelőtt a pszichológiai értékelméletet elemzi. Ennek képviselői (Meinong, Ehrenfels, Kreibig) az értékeket az egyéni vágyakra, törekvésekre vezették vissza, az etika feladatát az etikai értékтények leírásában, pontosabban: az erkölcsi értékek deskriptív pszichológiájában jelölték ki. Az értékek kritériumait keresve azonban — az altruizmusban, a hasznosságban, a vitális energiában stb. jelölve meg őket — befutottak a „metaerkölcs" zsákutcájába.

A szociológiai értékelmélet kialakítása Durkheim és Bouglé nevéhez fűződik. Durkheim az emberi kultúra különböző megnyilvánulásait, a vallást, az erkölcsöt stb. mint értékrendszereket elemezte, melyek kritériumait a kollektív törekvések, emóciók szülte eszmékben látta meg. Hibája nemcsak a kritérium kérdésének megválaszolatlanul hagyása (kritériumukat és forrásukat egyaránt a kollektív törekvésekben jelölte ki végső fokon), hanem egyben a jogi, az erkölcsi és a vallási értékek specifikumainak homályban hagyása.

A modern idealista etika értékelmélet két fő ága az episztemológiai (Windelband, Rickert, Lask) és a fenomenológiai (Scheler, N. Hartmann). Gurvitch különösen Scheler elméletének tulajdonít nagy jelentőséget. Schelernél az értékek olyan, az emóciós intuícióval megragadható irracionális, alogikus — mert jelentéssel nem bíró — apriori minőségek, amelyek a valóságos világtól független hierarchikus rendet

alkotnak, bár ugyanakkor áthatják egész életünket. Maguk az erkölcsi követelések pusztán közvetítő szerepet játszanak az érték- és a valóságvilág között. Gurvitch bírálja Scheler merev értéktábláját, valamint Scheler és Hartmann érték-abszolutizmusát. Ellentmondást lát abban a koncepcióban, amely egyrészt az értékek abszolút transzcendenciáját állítja, másrészt ugyanakkor a tapasztalat legközvetlenebb adataiként értékeli őket. Ezt az abszolutizmust úgy próbálja áttörni, hogy tiltakozik az érték egyoldalúan pszichologista, illetve ontológiai értelmezése ellen: az érték viszony szubjektum és objektum között, az értékek a szubjektivitás, illetve az objektivitás más-más fokán állnak (vannak pusztán szubjektív értékek, pl. a kellemes). A merev, abszolút igényű monista értéktáblázat elméleti jogosultságát már Hartmann megcáfolta.

Gurvitch a következőképpen összegezi az értékelmélet eredményeit: az értékek alogikus, az értelem számára megfoghatatlan, pusztán átélhető adottságok, relációk és relatívak, történetileg változók. Ezek az értékek megalapozzák azokat a javakat, erényeket és célokat, amelyeknek egyben „deformált intellektuális képei". Tekintve, hogy az értékek az emberek valóságos életében testesülnek meg, tanulmányozásukhoz elengedhetetlenül szükséges a szociológia, az etnológia és a pszichológia.

Az erkölcsi tapasztalat elmélete történelmi előzményeinek utolsó állomása általános ismeretelméleti: James, Bergson és Husserl filozófiája, amely Gurvitch értékelésében, meghaladta a klasszikus empírizmus és racionalizmus fogyatékosságait. Ezek különösen a közvetlenül átélt, a közvetlen tapasztalat és a közvetített, reflektált tapasztalat közötti különbségtevés hiányában nyilvánultak meg, valamint a közvetlen tapasztaltnak kizárólagos szenzualista értelmezésében. A közvetlenség azonosítása az érzettartalmakkal ugyanis lemondást jelent a benne eredetileg tartalmazott óriási gazdagságról — etikai síkon az eszmék, értékek stb. átéléséről. A tapasztalatnak mint átéltnek koncepciója („a közvetlen radikális empírizmusa") olyan új utat nyitott meg az egész filozófiában, melynek az erkölcsi tapasztalat elmélete csak egyik elágazása.

Gurvich ezt az új utat F. Rauh és Scheler elméletén példázza. Szerinte Rauh szintetizálja az eddig vázolt összes irányzatokat (az akarati intuíciótól a közvetlen tapasztalaton keresztül az értékelméletig). Az erkölcsi valóság feltárásának egyetlen útja nála a közvetlen átélés sajátos erkölcsi tapasztalatának elemzése; ez, szemben a tapasztalat többi válfajaival, egybeesik az aktivitással, tartalmai teljesen egyediek, folyékonyak, túl minden általánosítás lehetőségén. Az aktus által megragadott értékek teljesen individualizáltak, de aprioritással rendelkező szellemi erők, kritériumuk az ellenállhatatlanság. Az erkölcs elméletének feladata a tudatos reflexiót megelőző és az ennél mélyebb rétegekben lezajló erkölcsi (egyéni és kollektív) tapasztalatnak a szociológiai kutatások segítésével történő megimerése. — Rauhval szemben, aki, Gurvitch szerint, fő vonalában helyesen vázolta fel az erkölcsi tapasztalat sajátosságait, Scheler ugyanebben a vonatkozásban elemzései elmélyültségével tűnik ki.

Miután tehát Gurvitch feltárta az erkölcsi tapasztalat-elmélet különböző vonalainak előtörténetét és első megfogalmazásait, áttér az erkölcsi tapasztalat problémáinak szisztematikus igényű összefoglalására. — Ez a pozitív kifejtés azonban, terjedelmét tekintve, nagyon is kis helyet foglal el a túlnyomóan történeti jellegű anyag mellett — a tételek inkább csak felvázoltak és deklaratív jellegűek.

Gurvitch itt a „reduktív inverziónak" nevezett eljárással próbál eljutni az erkölcsi élet külsőséges megjelenési formáitól a lényeges tartalomhoz, a közvetlen erkölcsi tapasztalathoz. Az erkölcsi élet külső formában, a viselkedésben realizálódik, amelynek belső jelentése nem egy racionális síkon felismert cél követéséből fakad, hanem kollektív és individuális magatartásából, amely spontánabb, kevésbé racionális, és amelynek lényege a minden intellektuális közvetítés nélküli döntés, választás az értékek között. Még mélyebb réteget jelez az erkölcsi tapasztalaton belül az alkotásként felfogott akarat. Így az erkölcsi tapasztalat lényegében akciónak, aktusnak bizonyul, amely az alkotó döntéstől kezdve magában foglalja a felszíni viselkedési formát is. A kötelesség, az érték és a szabadság tapasztalatai az egységes erkölcsi tapasztalaton belül a közvetlenség egyre mélyülő szintjeit jelzik. Az erkölcsi tapasztalat végső adottsága az alkotó szabadság tapasztalata; az aktusként felfogott közvetlen erkölcsi tapasztalat, végső fokon, az egyidejűleg perszonális és transzperszonális alkotó erkölcsi szabadságban teljesedik ki („az alkotó erkölcsi szabadságban való intuíció-akción keresztül történő integrációban").

Gurvitch a továbbiakban elhatárolja egymástól az erkölcsi és a vallási tapasztalatot — a többi között keletkezésük és struktúrájuk alapján —, majd kifejti az erkölcsi tapasztalat variációinak, válta-

kozó, ellentmondásos irányultságainak problémáját. Ezután rátér könyve végkövetkeztetésére, a kiindulópontként feltett kérdés megválaszolására — van-e lehetőség az erkölcs elméletének kidolgozására, jogosult-e az elméleti etika? Válasza szerint lehetséges, de csak abban az esetben, ha lemond minden értékelő és normatív mozzanatról, ha az erkölcsi tapasztalat formájában megtalálja sajátos tárgyát, s ha együtt dolgozik az erkölcsszociológiával. Egy ilyen, a dialektizált erkölcsi tapasztalatból kiinduló elmélet tág teret nyújt a ráépülő legkülönfélébb idealista etikai interpretációk számára, kizárja azonban az erkölcsi élet tényeinek klasszikus polgári és marxista értelmezését.

Az erkölcsszociológia feladatát Gurvich egyrészt a civilizáció és a kultúra kereteinek egészébe beleágyazott különböző viselkedési formák és a társadalmi csoportok funkcionális korrelációinak kutatásában, tehát az erkölcsi tényeknek a társadalmi jelenségek összességébe való integrálásában, valamint az etikai elméletek által történő igazolásában látja. Ily módon az etika és az erkölcsszociológia kölcsönösen megőrzik autonómiájukat, ugyanakkor az erkölcsi élet egységes alaptényének különböző aspektusait tanulmányozzák.

*

Az az etikai válság, amelynek elismeréséből és a belőle való kiútkeresésből Gurvitch e könyve született, természetesen nemcsak a francia polgári filozófia fejlődését jellemezte. Kb. Lévy-Bruhl említett könyve megjelenésével egyidejűleg írta meg az angol G. E. Moore a „Principia Ethicá"-ját, amely ellentmondásos tendenciáival — intuitivizmus egyesítése neopozitivista ítéletelemzéssel — az etika emóciós, nyelvi és intuicionista elméletének előkészítőjévé vált. Mindezek a körülmények arra utalnak, hogy a számos mai polgári etikai irányzat forrását, problémafelvetésének kiindulópontját, sajátos mozgásterének meghatározását és magyarázatát a századforduló körüli etikai (és természetesen nemcsak etikai, hanem általános filozófiai, ismeretelméleti) válság kibontakozásában kell keresni.

Ezt teszi maga Gurvitch is, véleményünk szerint helyesen, amikor nem a neopozitivizmus különböző irányzatainak etikaellenességét elemzi, hanem visszanyul a kezdeményező Lévy-Bruhl koncepciójához. Lévy-Bruhl sok ponton helyesen tárta fel a stabilizálódott polgári rend etikának sterilitását. S itt már el is érkeztünk Lévy-Bruhl s a vele ezen a ponton teljesen egyetértő Gurvitch álláspontjának kritikájához. Mert mindketten saját koruk etikáinak meddőségét stilizálták az etikai elméletek elvi hiábavalóságának tételévé. Pedig ismeretes, hogy bizonyos, elsősorban forradalmi korszakokban az egyes etikai irányzatok normatív oldala hatást gyakorol embercsoportok és ezen keresztül tömegek életére, sorsára (pl. a francia forradalmat megelőző felvilágosodás korában kibontakozó különböző etikai irányzatok a francia forradalom különböző szakaszaiban, vagy az orosz forradalmi demokraták etikai nézetei az orosz forradalmi mozgalom menetére stb. — hogy csak a Marx előtti filozófiai fejlődésből hozzunk példákat). E tény egyik, etikán belüli elméleti oka abban rejlik, hogy az etika normatív, közvetlenül gyakorlati-társadalmi funkciói minősültek elsődlegeseknek, meghatározóknak, ezeknek megfelelően épültek ki a — szükségképpen idealista — elméleti alapok.

Miért kerül a későbbiekben éppen a normatív funkció a polgári etikusok támadásainak középpontjába? Ezt nyilván több tényező is magyarázza; társadalmi, ismeretelméleti okok transzformálódnak sajátos etikai-elméleti indokokká. Mindenekelőtt: a stabilizálódott polgári társadalom ereje és gyengesége egyszerre nyilvánul meg ebben a normativitás-ellenességben. Abban, hogy az etika legpregnánsabb társadalmi funkciója elméleten kívülivé válik, a polgári erkölcsök viszonylagos szilárdsága, spontán újratermelődése meneténak stabilitása nyilvánul meg ebben az időszakban, s ettől elválaszthatatlanul az a körülmény, hogy a polgári társadalom különféle intézményei (az állam, az egyház, a társadalmi szervezetek stb.) közvetlenebb, hatékonyabb módon gondoskodnak a polgári erkölcs és legalapvetőbb ideológiai alapelemei propagálásáról. Ahogyan azonban az etika e közvetlen társadalmi funkciója filozófián kívülivé válik — úgy válik az elméleti etika társadalmon kívülivé. Elveszíti kapcsolatát a gyakorolt erkölccsel, a társadalmi folyamatok erkölcsi vetületével, mert a polgári gyakorlat erkölcsi aspektusa már nem megfelelő nyersanyaga az etikának, hiszen ami ezen a téren feldolgozható, általánosítható volt, már kimunkálták a klasszikus kapitalizmus etikai fejlődésének utolsó irányzatai, legtartósabb hatással az utilitarizmus. Ennek hatására — összefüggésben a többi tudatforma, a polgári tartalmú jog, vallás és művészet hasonló irányú befolyásával — a polgári gyakorlat erkölcsi aspektusának eszményesített és örökkévalóvá stilizált alapelvei már mély gyökereket eresztettek még az elnyomott rétegek társadalmi pszichológiájában is, beleértve azt a körülményt, hogy rikító ellentmondásba kerültek a minden-

napi élettel. Az etika gyakorlati vonatkozású feleslegessége teoretikus megfogalmazást a századfordulón, a forradalmi mozgalmak fellendülését és a világháborút megelőzően nyert, amikor a kapitalizmus örökkévalóságába vetett hit a legszilárdabb volt. Ekkor vált nyilvánvalóvá az együttélés polgári elveinek szilárdsága, elterjedtsége, ugyanakkor pedig a gyakorlat erkölcsi vetületének „ateoretikus" jellege, azaz minden, az utilitarizmushoz hasonló eszményítő törekvés feleslegessége és bizonyos értelemben, lehetetlensége.

Megindult tehát a polgári etika fejlődésének egyik fő, pozitivista vonalán az etika önmaga felé való új orientációja. Az etika önmagának válik tárgyává, miközben fokozatosan „megszünteti önmagát", áttolva az etikát hol a pszichológiába, hol a szociológiába, hol pedig a nyelvi analízis területére. Így alakul ki pl. a megvetett „metamorál" helyett az etika lemondása az erkölcsről mint tárgyáról, az etika „metaetikává" válása, az etikai elméletek és formulák formális nyelvi elemzése. A felszín minden esetben a tudományosság követelése, a lényeg azonban: hallgatólagos elméleti önkritika az etika társadalmi-erkölcsi tartalmai tudományos megragadhatatlansága miatt.

A vázolt folyamat azonban még sematikusságában sem lehet teljes bizonyos általános filozófiai előfeltételek említése nélkül.

Az etika önmaga felé orientálódását szükségképpen megelőzte dezintegrálódási folyamata, mely sajátos etikai vetülete volt a hanyatló polgári filozófia elsősorban az újkantizmus által megalapozott új szakaszának. Ez a dezintegrálódási folyamat abban állt, hogy az etika egységes megismerő-társadalmi funkcióját felbontották és redukálták az egymástól egyre fokozottabban függetlenített leíró, értékelő és normatív elemekre. Az egyik oldalon az értékelés fogalmát általában egy síkra helyezték a normativitással; a leíró funkcióhoz való viszonylatában mint torzító elemet a normativitással egy kategóriába sorolva tudományonkívüliként kezelik, mint szintén a legyen! szférájába tartozót különítik el. A másik oldalon az értékelést, pszichológiai vagy antipszichológiai alapon értelmezve mint pusztán szubjektív elemet, illetve mint önmagában megálló, érvényes szférát fogják fel. Mindkét esetben azonban gondolatilag megszüntetik a megismerés (az erkölcsi jelenségek megismerésének) előrehaladását a létítéletektől az érték- (fogalmi) ítéletekhez. Ezzel — az egyik oldalon — megszűnt az értékítéletek (és az értékek) valóságos objektivitásának feltárásához vezető út. A másik oldalon pedig — a leírássá leszűkített létmegismerés koncepciójában — csírájában már megjelent az etika későbbi pozitivista „önmegszüntetésének" szükségessége.

A lét és a legyen! összefüggésének megszakítása, az előbbi pusztán leíró s az utóbbi pusztán teleologikus tartalmának szembeállítása már az újkantizmus alapelvei általános elterjedtének tünete volt. A normatív elem jogosultságának megkérdőjelezése nagyrészt ugyancsak az újkanti szubjektivizmus hatására történt, miközben fel sem merült a lényeges kérdés: nem rejlik-e hiba magában a leíróvá redukált „megismerő" funkcióban? E kérdés felvetésével azonban kiderül magának a normatív funkció megkérdőjelezésének egyoldalúsága és korlátoltsága. Hiszen e funkció meddőségének forrása csak látszatra a saját természetében, a valóságban azonban a teoretikusban rejlik. Hiszen a normatív elem a teoretikus funkció mozgásának egyik végeredménye, még akkor is, ha e funkciók a polgári etikákban — látszatra vagy valóban — függetlenedtek egymástól.

A normativitást megelőző megismerés — marxista alapon értelmezve — miközben lehatol az adott társadalom struktúrájához s e struktúra szükségszerű fejlődésmenetének felismeréséhez, állást foglal az a fejlődést meghatározó társadalmi erőkhöz, a létfeltételeikből származó erkölcsösségükhöz, mindebből kibontja a fejlődés közvetlen és közvetett távlatait, s eredményét mint célt állítja a jelenben is a jövőt formáló emberek elé. Így egy meghatározott osztály álláspontján elvégzett, tehát az értékelést bensőleg tartalmazó „oksági" kutatás végeredménye teleologikus: egy felismert szükségszerűségen alapuló folyamat sajátosan társadalmi-tudati, szubjektív determinációja: a reálisban rejlő ideális elemek tudományos összefoglalása, sűrítése, majd kibontása a konkrét erkölcsi normák sokaságára.

Ez, sematikusan vázolva, a megismerő-normatív funkciók általános összefüggése a tudományos etikában. Ahogyan a marxizmus nem ismeri el a lét és a legyen! a „leíró, elméleti tudomány" és a „normatív erkölcsprédikáció" kettősségét, éppúgy felmutatja a megismerő és a normatív elemek dialektikus kölcsönkapcsolatait: a megismerés a saját mozgásának egyik végpontján így mint norma, a fejlődő reális mint ideális, a szükségszerű mint cél jelentkezik, hogy azután majd a megvalósult norma, az elért társadalmi és erkölcsi cél, az ideál egy-egy megvalósított mozzanata mint a megismerés új tárgya, új, magasabb típusú normák létalapjává váljék.

Milyen lényeges következtetés adódik az eddigiekből a gurvitchi (és általában a pozitivista etikák) vonatkozásában? Az, hogy a tudományosság követelményének kitűzése, a normatív-értékelő elemek megszüntetése korántsem a polgári etikai fejlődés immanens gondolati vívmánya — hanem történelmi-társadalmi körülmények és a belőlük fakadó antidialektikus, idealista filozófiai fejlődés által kikényszerített válságtünet.

Amikor Gurvitch helyesli az erkölcs egyes problémáinak, mindenekelőtt ún. „alaptényének" filozófiai általánosítását, s „csak" a normatív-értékelő elemekről mond le. ezen az alapon törekedve filozófiai igényű erkölcsi elméletet adni, akkor ezzel objektíve helyesli, elfogadja az etika válságát és elvetését előidéző filozófiai talajt, s már premisszáiban bennerejlik a kísérlet csődje. Mert kiindulópontja is mélyen antidialektikus — az analíziseiben foglalt egyes dialektikus és történeti részfelismerések ellenére — és menthetetlenül szubjektivista, minden látszólagos objektivitásigénye ellenére. Ez a látszólagos objektivitás-igény abban rejlik, hogy megpróbál eljutni az erkölcs minden rá vonatkozó reflexiótól mentes, eredeti specifikumához, mint minden lehetséges erkölcsi elmélet tárgyához. De ez az objektivitás-igény csak látszat, még akkor is, ha megmarad a scientista-pozitivista kiindulópontokon s ha egy tárgyat szubjektív tapasztalattartalmakból épít is ki. Ezáltal azonban csak a leíró erkölcsszociológia alapelemét mutathatná fel, mint az erkölcsi élet köznapi tapasztalatának alapelemét, de ez az elem — mint az egyszerű tényközlő, empírikus tétel tárgya — nem nyújthatna számára lehetőséget semmiféle sajátosan etikai általánosítás számára.

Gurvitch éppen ezért nem választhatja a minden etikai általánosítást kizáró pozitivista, ún. köznapi és tudományos tapasztalatfogalmakat; tapasztalatfogalma még fokozottabban szubjektív: a közvetlen, elsődleges átélést kifejező fogalom.

Azáltal, hogy Gurvitch e közvetlen tapasztalatra építi fel az etikát, a pozitivizmus és az irracionalizmus sajátos ötvöződését hozza létre. Az irracionalizmus és a pozitivista racionalizmus szükségszerűen kialakult kölcsönviszonya, e kölcsönviszony fő formája az imperializmus korabeli polgári filozófiában (a pozitivizmus oldaláról nézve) a racionalizmus leszűkülésében, formalizálódásában, egyoldalú nominalisztikussá válásában nyilvánul meg és — ettől elválaszthatatlanul — minden lényegesebb, tartalmi alapon vizsgált fogalom vagy problémakör irracionalisztikus kezelésében. E kölcsönkapcsolat magán a pozitivizmuson belül valósul így meg. Gurvitch azonban el akarja határolni e két összefonódott tendenciát: míg szociológiájában lényegileg fenntartja a pozitivista-leíró módszert és szemléletet, addig az erkölcs filozófiai értelmezését tisztán az irracionalizmusnak engedi át. Mindezt kimondatlan kritikájaként a scientista tapasztalatfogalom etikaellenességének — és a közvetlen erkölcsi tapasztalat irracionalista elmélete „ascientizmusának". Nem véletlen, hogy elmélete legnagyobb előfutárának éppen azt a Rauh-t tartja, aki elsőként tudatosította a francia polgári filozófia számára, hogy a pozitivizmus jogos elutasító álláspontja a „metamorálok"-kal és az alapjukat képező idealista-racionalista konstrukciókkal szemben pusztán egy kiutat hagy az erkölcs filozófiai értelmezése számára: a pozitivista tapasztalatfogalom „elmélyítését" egy irracionalista tapasztalatfogalommal; a közvetlenül észlelt fenntartását és átutalását az erkölcsszociológia körébe, és a közvetlenül átélt fogalmának erkölcsi tartalmú kiépítését.

Rauh elmélete lényegileg lefordította a korabeli, a bergsonizmust előlegező és bergsonista általános világnézeti irracionalizmust az etika nyelvére. Sajátossága az etika specifikumából eredt: ahogyan az általános irracionalizmus a megélésben, a minden megismerő elemet nélkülöző élményben mutatta fel a legmélyebb, legátfogóbb ontológiai törvényeket, úgy az etikai irracionalizmus a megélésben a saját tárgyának, az erkölcsnek alaptörvényeit tárta fel: az értékek megragadását, az erkölcsi szabadság megvalósulását. Az irracionalizmus általános dinamizmus-elvét az erkölcsi tapasztalat aktusjellegében konkretizálta, az erkölcsi szabadság mint örök emberi adottság voluntarista-intuitív értelmezésében. Ily módon az etikai antiintellektualizmus történeti eredményeit a modern irracionalizmus új szempontjai alapján „gazdagította".

Gurvitch fő vonásaiban átveszi Rauh koncepcióját, felhasználva eközben az etikai értékelmélet azóta kialakult irracionalista válfajainak egyes elemeit. Úgy tűnik, az ő eredeti adaléka az erkölcsi tapasztalat irracionalista elméletéhez egyrészt a husserli lényegnézés sajátos alkalmazása, a „reduktív inverzió" módszerének alkalmazása az erkölcsi tapasztalat szerkezetének meghatározásánál. Mi e szerkezet lényege? Ez az irracionalizmus alapelveiből következik: minél mélyebb rétegekbe hatolunk, minél lényegibb meghatározásokhoz jutunk, annál teljesebb a reflektálatlan, közvetlen-intuitív, tehát szabad, alkotó emberi aktus. Másrészt eredeti adaléka az erkölcsi tapasztalat elméletén belül az akaratszabad-

ság idealista elméletének azonosítása az egyéni erkölcsi szabadsággal általában, ezáltal a szabadságfogalom megfosztása konkrét-történeti-társadalmi tartalmaitól, objektív feltételeitől, de éppígy a szubjektívektől is. Hiszen zárójelbe teszi a szabadságérzés és a szabadságtudat konkrét társadalmi, osztálytartalmait, azt a kérdésfelvetést, hogy ezek az elemek helyesen vagy helytelenül tükrözik-e az objektív szabadság aktuálisan elért fokát.

Gurvitch az erkölcsi tapasztalat elméletének csak legáltalánosabb körvonalat akarja megadni, azt az alapot, melyre a különböző idealista-neopozitivista, az erkölcs filozófiai általánosítási lehetőségét nem teljesen elutasító etikai irányzatok ráépülhetnek. Mindez az egyik oldalon kifejezi a polgári filozófusok jelentékeny részének szembenállását az etika mint filozófiai diszciplina — neopozitivista alapról fakadó — lényeges leszűkítésére irányuló törekvésekkel. A másik oldalon viszont azoknak a szélsőséges zsákutcáknak tanújele ez a törekvés, amelyek között a mai polgári etika hánykolódik: az etika „tudományos" igényű leszűkítése, illetve a „tudományos-pozitivista" alapokkal szembenálló, irracionalista kiépítése.

Ami pedig a túlnyomóan szociológiai érdeklődésű Gurvitch munkásságát magát érinti: ezzel a kísérletével korántsem sikerült helyreállítania az erkölcs elmélete és szociológiája közötti megszakadt egységet. Az általa vázolt etikai koncepció mint az etikai irracionalizmus egyik válfaja igen jól megállhat önmagában a modern irracionalizmus sokszínű áramlatában. Éppen csak a szerző által kitűzött feladatot nem valósíthatja meg; hiszen milyen termékeny hatást gyakorolhatna, hogy „tisztíthatná meg" a leíró szociológia „fogalmi kereteit" a tőle teljesen elválasztott külön módszerrel, elmélettel dolgozó, irracionalista élményfogalmon alapuló, intuícióra építő etika? Ez a kérdés homályban marad, és ez természetes is. Minél kisebb az érintkezési felület az ilyen típusú etika és az erkölcsszociológia között, annál inkább érhet el értékes részeredményeket a gyakorolt erkölcsöket, az erkölcsösséget kutató, leíró polgári diszciplina.

Makai Mária

R. Huyghe: A művészet és a lélek*

A szerző — az egyik legnevesebb mai francia művészettörténész és művészetteoretikus — terjedelmes művének alapvető kérdésfeltevése a következő: hogyan nyilvánul meg az egyes műalkotásokban alkotójuk lelki világa? Abból indul ki, hogy a műalkotások nem csupán a szépség hordozói, hanem egyúttal a művész vallomásai is; a művész számára a vonalak, formák, színek az érzelmei és gondolatai tolmácsai. Huyghe láthatóan „megfeledkezik" arról, hogy a műalkotások mindenekelőtt a valóság tükörképei. Megállapításai második részének helytálló alapgondolatát a marxista esztétika és művészetpszichológia éppen a visszatükröződési elméleten belül érvényesíti, leszögezve, hogy a műalkotás az objektív valóság tükröződése a művész szubjektumának tükröződésén keresztül. A műalkotás szemlélése, átélése során tehát egyszerre gazdagodunk a valóság művészileg elénk tárt képével s magának a művésznek a képével.

Sajnálatos a szerző idealista alapállása, amely a visszatükrözési elmélet negligálásán kívül a lelki élet idealista szemléletében is kifejeződik. Mint arra bizonyos mértékig könyve címe is utal, a lelki életet — amelyet következetesen az idealista „lélek" fogalommal jelöl — önálló szubsztanciának tartja. Egy helyen — az esetleges félreértés elkerülése végett — ki is mondja: a lélek anyagon kívüli létező.

Műve bevezetőjében a művészet feladatául a művész és a befogadó közötti kapcsolat létrehozását jelöli meg. A művész a belső életének impulzusait akarja kifejezni, s miközben keresi a nyelvet, megismeri magát. — Itt már szembetűnően megbosszulja magát a művészet valóságtükröző funkciójának s a művészet társadalmi szerepének tudomásul nem vétele, illetve kikapcsolása. Enélkül nem tudjuk kielégítően megmagyarázni, mi okból és mi célból hoz létre a művészet „a művész és a befogadó között közvetlen kapcsolatot". A művész nemcsak belső életének impulzusait akarja kifejezni, nemcsak önmagát ismeri meg, miközben küszködik a világos kifejezésért, hanem az általa művészileg ábrázolni kívánt külvilágot is. Ha e kérdésekben más véleményen is vagyunk, mint a szerző, az alábbi — főként bizonyos „izmusoknak" szóló észrevételeit — méltányoljuk. Kifejezni — írja — annyi, mint tudatára ébredni, birtokba venni mindazt, ami enélkül zavaros, homályos maradna. Ebből következik a világosságra, érthetőségre törekvő közlés vágya. A művészetnek minden morbid skizofrén művészi tendenciával, autizmussal szembe kell állítania altruizmusát. A művész csak úgy végezheti el annak birtokbavételét, ami az övé, ha átadja másoknak.

Huyghe a könyve első részében a kifejezési eszközökkel foglalkozik. Az alkotó aktusok közül legspontánabbul a rajzra íródik rá a művész ideg- és izomrendszere. A rajz taglejtés, amely a művész organizmusának, vérmérsékletének, jellemének kifejezője. Igaz, a rajz maga mozdulatlan, de élő mozgással jött létre, s őrzi is ennek lenyomatát. Ily módon az alkotó taglejtéseinek gyorsasága és intenzitása leolvasható róla. A grafika a dinamométer, az enkephalogramm görbéjének szerepét játssza, s ehhez hasonlóan tükrözi a művész temperamentumát. Így Michelangelo rajzai, hatalmas izomzatának megfelelően, duzzadnak és csomósodnak. Avagy gondoljunk a rajz kompozíciójára. A kompozíció harmóniája vagy diszharmóniája az általa kifejezett gondolatokkal kapcsolatos. A flamand rajz, például, az udvari stílus kellemét pontos, megbízható vonalú, józan polgári stílussal helyettesíti. A figyelem a valóság hű követésére irányul.

A forma az intellektuális élet tükre, a struktúra rákényszerítése az érzékletek

* L'art et l'âme. Flammarion, Párizs, 1960., 524 o.

tömegére és változó káprázatukra. A prehisztorikus ember műalkotásai, például, azt mutatják, hogy szerzőjük az érzékletek mérhetetlen és zavaros tömegéből a részletek izolálásra törekedett. Képes volt összbenyomásait analizálni és az észlelt formákat elkülöníteni.

A műalkotásokban a szín a legaktívabb emocionális elemek egyike, amellyel a néző pszichikumát meg lehet mozgatni. A szín révén közvetlen kapcsolat keletkezik a művész és a néző emocionalitása között. A színek, hullámhosszuk révén, fizikailag, közvetlenül hatnak az idegrendszerre. Másrészt minden szín hat tudatunkra is, mivel emlékezetünkben bizonyos mély impressziókkal társul. Mindenki előtt ismeretesek azok a homályos analógiák, amelyek a színeknek szimbolikus jelentőséget tulajdonítanak.

A művészet nemcsak az elgondoltat, hanem a tudattalant is képes tükrözni. Az álom, az álmodozás, a költészet, a művészet gyakran közelállnak egymáshoz. De látnunk kell a közöttük levő lényeges különbségeket is. A szerző nem tartozik azon művészetteoretikusok közé, akik az álom és a művészet közé egyenlőségjelet tesznek. Rámutat, hogy az álom passzív, cél nélküli képek forgatagának engedelmeskedik, míg a művész a képzelete szülötteit felébresztett, kiélezett képességeinek veti zsákmányul. Amit az álom organikus és stupid módon végez el, azt a művészi képzelet az intelligencia, az akarat és a szép összes forrásait bekapcsolva valósítja meg. Huyghe bizonyos vonatkozásokban közel kerül Caudwell ama gondolatához, hogy míg az álom affektív strukturálódása tudattalan és ennélfogva individuális, a művészeté tudatos és ennélfogva társadalmi.

Figyelemre méltóak a szerző azon gondolatai is, amelyekben a pszichoanalitikus álom- és művészetfelfogást bírálja. A szimbólumok — amelyek a pszichoanalitikusok szerint az álom nyelvét alkotják — jelentései csalókák és igen nehéz őket megfejteni, hiszen teljesen ellentétes magyarázatokra adnak alkalmat — írja. A szimbólum korántsem mindig lelki álcázás, ahogy ezt a pszichoanalitikusok hiszik; helyesebb az ember vele született, természetes nyelveként szemlélnünk. Ezzel a nyelvvel gyakran él a művész is. Ugyanis a művész oly egyedülálló és új mondanivalóval rendelkezik, amelyet konvencionális kifejezésmód révén nem tud a társadalmi nyelvre lefordítani. Szembekerülve a kifejezhetetlennel, az ismeretlent az ismerttel való analógia módjára, szimbólummal fejezi ki. Így ad új értelmet a látható világ szokásos képeinek.

Huyghe a pszichoanalitikus szimbólumelmélet jogos bírálata során egy másik — egyébként a pszichoanalízisével közös — tévedésnek esik áldozatul. A művészet valóságtükröző funkcióját szimbólumképző funkciójával helyettesíti. Természetesen, a műalkotásokban a szimbolikus ábrázolásnak valóban jelentős, de a valóságábrázolásban meghatározott, ennek alárendelt szerepe van. Ám ha a művészetre általános magyarázó elvként terjesztjük ki e fogalmat, úgy, konkrét jelentését elmosva, a mélyebb magyarázattól fosztjuk meg magunkat.

Míg a rajz, a forma, a szín elemzésénél a szerző valóban a műalkotások és az alkotójuk közötti viszonyt vizsgálta s gazdagította helyes elvi megállapításokkal, értékes megfigyelésekkel, a fény szerepének taglalásánál megelégszik idealista kultúrfilozófiai elmélkedésekkel. A fény hasonló a lélekhez; a fény a dolgok lelke, mert mindkettő anyagtalan, súlytalan és mégis látható — mondja, a fizika, a fiziológia és a pszichológia eredményeitől nem zavartatva magát.

A könyv második része a művészet értelmével foglalkozik. A műalkotásban mindaz tükröződik, amit a művész gondol. A műalkotás — koncepció, a művészetről csakúgy, mint magáról az életről. Kifejezi a művész filozófiáját csakúgy, mint legtudatlanabb ösztöneit. De a műalkotásban nemcsak a művész lelki élete, hanem a kollektív lélek: a kor- és a néplélek is tükröződik. — Közbevetőleg meg kell jegyeznünk: e fogalmakat csak úgy jogos használnunk, ha egyértelműen mint az adott kor, illetve nép gazdasági-politikai struktúrája, társadalmi-történelmi körülményei, az ezek függvényeként kialakuló kultúra közössége sajátos eredőit fogjuk fel őket. Másfelől, a műalkotásban a kollektív lelki arculat, nem a művész lelki élete mellett nyilvánul meg, hanem mint az objektív valóság egy része a művész személyiségén keresztül szűrődik át. Bár a szerző szellemtörténelmi beállítottsága kétségtelen, egyes konkrét kérdésekben elismeri a gazdasági tényezők determináló voltát. Így például kifejti, hogy amint a gazdasági-társadalmi fejlődés következtében változik a valóság koncepciója, módosul megjelenési formáinak művészi interpretációja is. Pl. a flamand iskola — mint ismeretes — felfedezte az anyag realizmusát, amiben a friss hatalmától megrészegült burzsoá társadalom vágyai és gondolatai fejeződnek ki.

A művészet és az egyéniség viszonyát vizsgáló zárófejezetben helyesen emeli ki a reneszánsz forradalmi szerepét. Nevezetesen: a középkorral szemben, amikor a

művész géniusza rendszerint névtelenül szolgálta a közös hitet, a reneszánsz felszabadítja a művész egyéniségét. Az éles fordulat Rembrandttal jelentkezik. Az ő művészete a külvilág felé való hagyományos orientációval szemben a belső élet mélyvizébe merül. Dicsérendő, hogy Huyghe ezt nem valami immanensnek vélt pszichikai tulajdonsággal, hanem Rembrandt magárahagyatottságával, magánéletének körülményeivel és kora társadalmi-történelmi viszonyainak hatásával magyarázza. A Rembrandtnál elsőként fellelhető szembetűnő individualizálódás és introvertálódás a századforduló táján éri el a maximumot. Minél jobban közeledünk a jelen felé, a művészetben annál inkább a belső élet kalandját követhetjük. Míg eddig a művészet általában világos és racionális gondolkodásra bízta rá magát, korunk modern polgári művészete a tudattalan kivetítéséből veszi ki a részét.

A szerző nem adja e jelenség mélyebb társadalomtörténeti és művészetpszichológiai elemzését. Ezért úgy tűnik, mintha az individualizálódás és az introvertálódás szükségszerűen összetartozó fogalmak lennének, holott az individualizálódás mint társadalomtörténeti jelenség az extrovertált alkatnál — sajátos pszichikai adottságainak megfelelően — szintén bekövetkezik. A külső, társadalmi-történelmi és a belső, pszichikai feltételek sokoldalú kölcsönhatása elemzésének hiányával függ össze, hogy Huyghe művében elmosódik a különbség Rembrandt kétségtelenül introvertált individualizálódása és a mai polgári művészek hol extrovertált, hol introvertált, de a Rembrandtétől mindenképpen eltérő individualizálódása között.

Műve végén a szerző hangsúlyozza, hogy korunk polgári művészetében a bizonytalanság tükröződik. E művészet a lelki élet zavarának, a szorongásnak, a lidércnyomásnak a kivetítése — hangzik az ugyancsak polgári szemléletű Huyghe jogos s nem éppen biztató diagnózisa. S ha a kiutat nem is látja, van ereje a diagnózis alapján következetes prognózist készíteni: önkénytelen összevetés kínálkozik — írja — korunk művészete s a hanyatló, bizonytalan középkor kifejezője, a haláltánc között.

Jóllehet idealista, nemegyszer ósdian idealista állásfoglalása miatt sok helyütt polemizálnunk kellett Huyghe-gel, kérdésfeltevésének jogosultsága, sokoldalú, gazdag s ugyanakkor világosan áttekinthető anyaga, számunkra is felhasználható egyes megállapításai következtében kívánatos a munkájával behatóbban megismerkednünk.

Halász László

A TUDOMÁNYTÖRTÉNET X. NEMZETKÖZI KONGRESSZUSA, továbbá a *NEMZETKÖZI SZOCIOLÓGIAI TÁRSASÁG V. VILÁGKONGRESSZUSA* múlt év augusztusában és szeptemberében Washingtonban tartotta üléseit.

A Tudománytörténeti Kongresszus a tudománytörténet módszertani kérdéseinek és korszakolásának, a tudománytörténet és a mai tudomány közötti kapcsolatnak a problémáira igyekezett megoldást találni. A tanácskozásokon kibontakozott pozitivista álláspontok azonban nem tették lehetővé a legfontosabb kérdések megoldását.

A Nemzetközi Szociológiai Kongresszus aktuális témákkal foglalkozott: 1. a szociológia, a politikusok és a közvélemény viszonyával, 2. a fejlődés szociológiájával és 3. a szociológiai elmélet természetével és problémáival. E kongresszusnak érdekessége volt, hogy a marxista társadalomfelfogás mintegy a középpontjában állt: a polgári tudomány képviselői nyíltan vagy burkoltan a marxizmussal vitáztak, nem egy esetben arra kényszerülve, hogy elismerjék a marxista álláspont helyességét.

Mindkét tanácskozáson tevékenyen résztvettek a marxista felfogás képviselői. Magyarországot az első kongresszuson Molnár Erik akadémikus, a másodikon Szigeti József, az MTA Filozófiai Intézetének igazgatója, lapunk főszerkesztője képviselték felszólalásaikkal.

FOLYÓIRAT ISMERTETÉSEK

VOPROSZI FILOSZOFII 1962. 6. SZÁM

A. M. Minaszjan: A tartalom és a forma kategóriája és kölcsönhatásuk

A jelenlegi filozófiai irodalomban a szerző szerint, leegyszerűsítve értelmezik a tartalom és a forma kategóriáját, s így kölcsönhatásuk sem ragadható meg konkrétan. Tartalmon csupán a jelenséget, tárgyat, eseményt alkotó folyamatok, elemek összességét értik, formán pedig a tartalom belső szervezettségét, struktúráját (a szerző itt a „Dialektikus materializmus kategóriái" [1956.]) és a „Dialektikus materializmus [1960.] c. monográfiákra utal). Minaszjan az idézett megállapítást helyesnek tartja, de a tartalomnak és a formának egyéb aspektusait is feltárja, majd rámutat, hogy a leegyszerűsített elemzés milyen hibákhoz vezet kölcsönhatásuk felfogásában, s végül kifejti a tartalom és a forma kölcsönhatását a saját elképzelései szerint.

A kritika az említett monográfiákon kívül elsősorban „A Marxista filozófia alapjai" (1959.) c. tankönyvnek szól („A tartalom és forma — akárcsak a dialektika bármely más kategóriája — nem mozdulatlan, merev valami. A kettő átmehet egymásba. Nincs köztük abszolút határ, s az, ami bizonyos összefüggésekben és viszonylatokban tartalom, más összefüggésekben és viszonylatokban forma lesz." — 320. o.), mely a tartalom és a forma átmenetét a vonatkozások váltogatására szűkíti le.

A szerző először a kategóriák tartalmának feltárását végzi el, Marx Tőkéjére támaszkodva, felsorolja a tartalom és a forma három legfontosabb aspektusát. A tartalom tehát: 1. a jelenséget alkotó elemek, folyamatok összessége (az áru mint a használati érték és az érték egysége), 2. jelenség, mely külsőleg más jelenségben fejeződik ki (az absztrakt munka a konkrét munkában), 3. az anyagi mint a szellemi forrása, és a szellemi, mely az anyagban testesül meg (a társadalom objektív fejlődéstörvényei által meghatározott eszmék, és kifejeződésük az anyagin keresztül a művészetben). A forma, ennek megfelelően: 1. a tartalom belső szervezettségének kifejeződése, a jelenség külső megnyilvánulása, 2. egyik jelenség másikon keresztül való kifejezésének módja, 3. a szellemi mint az anyagi tükröződése, és az anyagi mint a szellemi megnyilvánulásának eszköze (a társadalmi tudat mint a társadalmi lét tükröződése, és a művészi alkotások konkrét anyagi megjelenése). Mind a tartalom, mind a forma harmadik aspektusa tehát összetett, két ellentétes oldalt foglal magában, s ezzel már előzetesen utal a két kategória kölcsönhatására, egymásba való átmenetére. A tartalom és a forma fenti három aspektusában — melyek a szerző szerint, korántsem merítik ki az összes lehetséges aspektusokat — megegyező elem az, hogy a kölcsönhatáson belül a tartalom a döntő oldal, meghatározónak bizonyul a saját formájával szemben, megszabja a forma fejlődését.

A tartalom és a forma aspektusainak megkülönböztetése és elhatárolása az alapja — a szerző fejtegetésében — a kölcsönhatásuk, kölcsönös áthatásuk mélyebb elemzésének. A tartalom és a forma dialektikája a tárgy önfejlődésének belső forrása, az ellentétes oldalak harcának belső kifejeződése. A különböző aspektusok elhatárolásán keresztül jut el a szerző oda, hogy a tartalom és a forma a belső kölcsönhatáson kívül külsődleges, felszínes kapcsolatban is áll egymással. A kategóriák kölcsönhatását, átmenetét azonban nem szabad leszűkíteni erre a kapcsolatra, a tartalom nem válhat abszolút értelemben formává — más vonatkozásban sem —, bár felléphet mint más jelenség külső formája (2. aspektus), de nem lehet annak belső szervezettsége (1. aspektus), mert a másik jelenségnek van saját belső formája és tartalma. Mindezekhez hozzátartozik még, hogy egy jelenség a másik jelenségnek külső formája is csak saját belső formájával és tartalmával egységben lehet.

A tartalom átmenete formába tulajdonképpen nem a vonatkozások változása, hanem a tárgy fejlődési folyamata, nem is átmenet valójában, hanem áthatás, létrehozás; a tartalom nem válik formává, hanem fejlődése során leveti, ledobja magáról a régi formát és új formát hoz létre, mely megfelel saját természetének. Így „megy át" a tartalom formába, s ez kiváltja ugyanakkor a forma átmenetét a tartalomba, az új, fejlettebb forma aktívan visszahat a tartalomra. Ez az átmenet a belső tartalom átmenete a belső formába és viszont, míg a vonatkozások változtatása csupán a külső tartalom átmenete a külső formába. A belső átmeneteket nevezi a szerző kölcsönhatásnak.

(á. a.)

VOPROSZI FILOSZOFII 1962. 10. SZÁM

Je. P. Szitkovszkij: „Szocialisták" szocializmus nélkül

A kommunista világnézet növekvő befolyásával párhuzamosan megélénkül a jobboldali szociáldemokraták ideológiai harca a kommunizmus eszméi ellen. Ez jellemezte egészében a jobboldali szociáldemokraták nemzetközi konferenciáját Utrechtben (1960.). A konferencia anyaga alapján a szerző elemzi a jobboldali szociáldemokrata pártok legfontosabb téziseit, s bírálja ideológiai irányvonalukat.

Az első és legfontosabb vonás az ideológia elvetése. A kommunizmus ideológiájának hatását az ideológia általában vett megtagadásával igyekeznek ellensúlyozni. A munkásmozgalmi tevékenységet a mindennapos gazdasági és politikai problémákra korlátozó tendencia már előbb jelentkezett a jobboldali munkáspártokban; gyakorlati munkájukban és pártprogramjaikban a végső céllal, az eszmékkel, a világnézettel kapcsolatos kérdéseket elhanyagolták. Újabban viszont határozottan ki is mondják, hogy a munkásmozgalomnak nincs szüksége ideológiára. Például Banning holland szociáldemokrata vezető szerint „a proletár ideológia a romantikus idők antik bútora", azaz ma már használhatatlan, s ezért felesleges. Nem nehéz megállapítani, hogy a proletár ideológia megtagadása nyílt behódolás a burzsoá ideológia előtt, s mivel ezt a munkások is észreveszik, ezért ennek az általános nézetnek belső ellenzéke is van a jobboldali munkáspártokban. Karl Czernetz osztrák szocialista vezető védelmébe veszi az ideológiát, de nála az ideológia pozitivista és tisztán leíró jellegű, azaz az ideológiát a lényegétől, az elvi általánosítástól fosztja meg. Másrészt, az ideológia fogalmát a burzsoá ideológia becsempészésére használja fel: elveti „az egyoldalú és megcsontosodott" ideológiát, nála az ideológia etikai és vallásos nézetek összessége — a szocializmus nem áll szemben a vallással, sőt alapjait találja meg a krisztusi tanításokban; s különben is — a világnézet kérdése mindenkinek belügye. Ő tehát sokkal bonyolultabb formában tagadja meg a proletár ideológiát, mint vitapartnerei, felcseréli burzsoá ideológiával, vagy legjobb esetben, az ideológiai semlegesség álláspontjára helyezkedik.

Milyen a viszonya a jobboldali szociáldemokráciának a marxizmushoz? Míg Lenin a század elején azt állapította meg, hogy a marxizmus elismerésének leple alatt harcolnak ellene, addig ma nyíltan elvetik. „Nem vagyok marxista" — jelentette ki Banning, s a többség ezt visszhangozza. Czernetz ebben a tekintetben is óvatosabb álláspontot foglal el. Elismeri a tőke koncentrációjának és centralizációjának marxi tételét, s az érték- és értéktöbbletelméletet. Elveti azonban az ebből fakadó társadalmi következtetéseket, a proletárforradalom elkerülhetetlen győzelméről szóló marxi tanításokat, s így kizárja a marxizmusból annak lényegét, azért, hogy a marxizmus fogalmával továbbra is takarózhassék. A marxi elméletet tudományosnak, de elavultnak tekinti, azt állítja, hogy elterjedése során elvesztette tudományos jellegét, s ideológiává változott, márpedig az ideológia „remény és hit" kérdése. A továbbiakban pozitivista módon merëven szembeállítja a módszert és az elméletet, a marxi módszert felhasználhatónak, az elméletet és a világnézetet pedig elavultnak minősíti. Így sikerül megszabadulni a marxizmusban mindattól, ami a számára veszélyes lehet, viszont megőrzi a tömegek előtt a marxizmus látszatát. Ezért a látszatért harcol Czernetz a többséggel, mindenekelőtt Banninggal. A vita a marxizmus megtagadásának két különböző módszere felett folyik, kétségtelenül Czernetzé rugalmasabb és veszélyesebb.

Megváltozott a helyzet abban a tekintetben is, hogy a jobboldali szociáldemokraták — az opportunizmust — a lehetőségek határain belül mozgó reálpolitikának nevezve — ma már nyiltan elismerik opportunista voltukat. Elvonatkoztattak a munkásmozgalom alapvető érdekeitől; a társadalom általános érdekeiről szavalnak — társadalmon a jelenlegi, a kapitalista társadalmat értve. A szocializmust csak etikai

kérdésnek tekintik. A munkásmozgalom fő feladatát nem a politikai, gazdasági célkitűzésekben, hanem a kulturális nevelő munkában látják. A fejlett kapitalizmus „jóléti állama", szerintük, a társadalmi ellentétek fokozatos feloldódásának útján halad — szembeállásuk tehát majdnem semmivé zsugorodik — e „vegyes" társadalomban megmarad a magánkezdeményezés is, az osztálynélküli társadalmukban megmaradnának az egymással tökéletes harmóniában álló osztályok.

Ezek a társadalmi elképzelések a jobboldali munkáspártok osztálybázisában végbement változást tükrözik: tagjaik között egyre több a kispolgár. A jobboldali szociáldemokrata pártok meg is tagadták proletárpárt jellegüket, Czernetz például a konferencián kijelentette, hogy a szocialista pártok „az egész dolgozó nép pártjaivá" alakultak át, Banning pedig ehhez kapcsolódva a proletariátus marxi fogalmát minősítette elavultnak, mondván: általános tendencia, hogy a munkások alkalmazottakká válnak, az alkalmazottak pedig nem proletárok.

(á. a.)

E szám szerzői

Kárpáti Sándor, az MSZMP Pártfőiskolájának tanára,
Kónya István egyetemi docens, a debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének vezetője,
Márkus György, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Balogh József aspiráns,
Szigetvári Sándor, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Dialektikus materializmus és logika tanszékének tanársegéde,
Kulcsár Kálmán, az MTA Állam- és Jogtudományi Intézetének tudományos munkatársa,
Somogyi Zoltán, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Sándor Pál egyetemi tanár, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Dialektikus materializmus és logika tanszékének vezetője,
Székely Sándor, a szegedi József Attila Tudományegyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének adjunktusa,
Simon Péter, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Tudományos szocializmus alapjai tanszékének docense,
Földes Éva, a Gyógypedagógiai Tanárképző Főiskola tanára,
Molnár András, a Zrínyi Miklós Katonai Akadémia Filozófia tanszékének tanára,
Nagy Emil, a Zrinyi Miklós Katonai Akadémia Filozófia tanszékének tanára,
Makai Mária, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Halász László, az MTA Gyermeklélektani Intézetének tudományos munkatársa.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó igazgatója Műszaki szerkesztő: Vidosa László
A kézirat nyomdába érkezett: 1962. XII. 11. — Példányszám: 1400 — Terjedelem: 17,8 (A/5) iv

62.56447 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Шандор Карпати: Социалистическая революция в нашей стране как одна из форм народно-демократических революций 361
Иштван Коня: Капитализм и Кальвинизм 379
Дьёрдь Маркуш: Бертранд Рассель — философ 402
Йожеф Балог: Источники марксистского понятия общественного закона 450
Шандор Сигетвари: Некоторые проблемы индуктивного и дедуктивного умозаключений 463
Калман Кулчар: Некоторые предварительные вопросы марксистской истории социологии 477
Ласло Сечёди 1924—1962 | Элемер Керекдярто 1918—1962 507

ДИСКУССИЯ

К дискуссии по сексуальной этике *(Золтан Шомоди)* 509

ВОПРОСЫ ОБУЧЕНИЯ

Дискуссия по логике и обучение марксизма—ленинизма *(Пал Шандор)* 521

КРИТИКИ И РЕЦЕНЗИИ

Тихамер Немеш: Кибернетические машины *(Шандор Секей)* 532
Аугуст Бебел: Ч. Фурье. Его жизнь и идеи *(Петер Шимон)* 535
Ференц Патаки: Педагогика утопического социализма *(Ева Фёлдеш)* 541
Карл фон Клаузевиц: О войне *(Андраш Молнар—Эмиль Надь)* 544
Гурвич: Теория морали и наука морали *(Мария Макаи)* 550
Искусство и душа *(Ласло Халас)* 557
X. Международный конгресс истории науки и V. Всемирный конгресс Международного социологического общества 559
Рецензии журналов 560

CONTENTS

ESSAYS

Alexander Kárpáti : The Socialist Revolution in Hungary as a Form of Popular Democratic Revolution 361
Stephen Kónya : Capitalism and Calvinism 379
George Márkus : Bertrand Russell, Philosopher 402
Joseph Balogh : The Sources of the Marxian Conception of Social Laws 450
Alexander Szigetvári: Some Problems of the Inductive and Deductive Syllogisms 463
Coloman Kulcsár : The Primary Problems of the Marxian History of Sociology 477
Ladislas Szecsődi 1924—1962 | Ailmer Kerékgyártó 1918—1962 507

DISCUSSION

To the Sexualethical Discussion *(Zoltán Somogyi)* 509

THE QUESTIONS OF THE EDUCATION

The Discussion about the Logics and the Education of the Marxism—Leninism *(Paul Sándor)* 521

REVIEW AND CRITIQUE

Tihamér Nemes: The Machines of Cybernetics *(Alexander Székely)* 532
August Bebel: The Life and the Ideas of Charles Fourier *(Peter Simon)* 535
Francis Pataki: Pedagogy of the Utopian Socialism *(Éva Földes)* 541
Carl von Clausewitz: On War *(Andrew Molnár—Emile Nagy)* 544
Gurvitch: The Theory of the Morals and the Science ol the Ethics (*Mary Makai)* 550
R. Huyghe: The Art and the Soul. *(Ladislas Halász)* 557
The X. International Congress of the History of Science and the V. World Congress of the Sociological Society 559
Periodical Reviews 560

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ÉTUDES

Sándor Kárpáti: La révolution socialiste en Hongrie — une des formes de la révolution démocratique-populaire 361
István Kónya : Capitalisme et calvinisme 379
György Márkus : Bertrand Russell le philosophe 402
József Balogh : Les sources de la conception marxiste de la loi sociale 450
Sándor Szigetvári : Problèmes de l'induction et de la déduction 463
Kálmán Kulcsár : Questions préliminaires de l'histoire marxiste de la sociologie 477
László Szecsődi 1924—1962 Elemér Kerékgyártó 1918—1962 507

DISCUSSION

Réflexions au débat sur les problèmes d'éthique sexuelle *(Zoltán Somogyi)* 509

PROBLÈMES DE L'ENSEIGNEMENT

Le débat de logique et l'enseignement du marxisme—léninisme *(Pál Sándor)* 521

REVUE ET CRITIQUE

Tihamér Nemes: Machines cybernetiques *(Sándor Székely)* 532
Auguste Bebel: La vie et les pensées de Charles Fourier *(Péter Simon)* 535
Ferenc Pataki: La pédagogie du socialisme utopique *(Éva Földes)* 541
Carl von Clausewitz: De la guerre *(András Molnár—Emil Nagy)* 544
G. Gurvitch: Morale théorique et sciences des moeurs *(Mária Makai)* 550
R. Huyghe: L'art et l'âme *(László Halász)* 557
Le X^{e} Congrès International de l'Histoire des Sciences et le V^{e} Congrès Mondial de l'Association Internationale de Sociologie 559
Revue des revues 560

A kiadvány előfizethető vagy példányonként megvásárolható:
az AKADÉMIAI KIADÓNÁL, Budapest, V., Alkotmány utca 21.
Telefon: 111—010, MNB egyszámlaszám: 46
Csekkbefizetési számlaszám: 05.915.111—46
az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN, Budapest, V., Váci utca 22.
Telefon: 185—612
a POSTA KÖZPONTI HÍRLAPIRODÁ-nál, Budapest, V., József nádor tér 1.
Telefon: 180—850
Csekkszámla: egyéni 61.257, közületi 61.066
(Példányonként megvásárolható a Posta nagyobb árusítóhelyein is)