a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

A tartalomból:

ERDEI LÁSZLÓ
Az ellentmondás elve a formális és a dialektikus logikában

PATAKI FERENC
Személyiségelmélet és pedagógia a marxizmusban és a neotomizmusban

MAKAI MÁRIA
Az angol neopozitivista etika egyes ismeretelméleti előzményei

REZSŐ MARGIT
Descartes istenbizonyítékainak néhány problémája

N. NOVIKOV
A „társadalmi cselekvés emélete" és a marxizmus

NOVÁK ZOLTÁN
Az elmúlt évek képzőművészeti vitáiról

GARAI LÁSZLÓ
Modern szerelem vagy cinizmus?

HETEDIK ÉVFOLYAM
4. SZÁM
1963

PÁRTTÖRTÉNETI INTÉZET KÖNYVTÁRA

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, WIRT ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Erdei László : Az ellentmondás elve a formális és a dialektikus logikában..... 565
Pataki Ferenc : Személyiségelmélet és pedagógia a marxizmusban és a neotomizmusban 615
Makai Mária : Az angol neopozitivista etika egyes ismeretelméleti előzményei 655
Rezső Margit : Descartes istenbizonyítékainak néhány problémája 684
N. Novikov : A „társadalmi cselekvés elmélete" és a marxizmus 701

AZ OKTATÁS KÉRDÉSEI

Csoma Gyula : A logika oktatásának áttekintése és a logikai képzés megoldatlan problémái az általános gimnáziumban 708

FIGYELŐ

Tiba Imre : Romániai tapasztalatok 720
Esztétikai tudományos konferencia a Szovjetunióban *(N. Z.)* 729
Ágh Attila : A munkamegosztás és a személyiség sokoldalú fejlődésének kérdéséről 735
Vári Györgyné : A modern agyfiziológia és pszichológia eredményeinek és új kutatási irányainak elméleti-filozófiai problémái 743

VITA

Novák Zoltán : Az elmúlt évek képzőművészeti vitáiról..... 752
Garai László : Modern szerelem vagy cinizmus? 777

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Tőkei: A kínai filozófia *(Lenkei László)* 792
Kocsis Ferenc: Célszerűség az élővilágban és az istenhit *(Vereczkei Lajos)*..... 796
A burzsoá történetfilozófia és történetírás *(Balogh József)* 798
Intuíció és tudomány *(Vajda Mihály)* 802
G. V. Plehanov: Irodalom és esztétika *(Zoltai Dénes)* 811
Roger Garaudy: Isten meghalt. Tanulmány Hegelről *(Sipos János)* 817
Rased Hoszein-Ali: A Kelet és a Nyugat két filozófusa *(Hekhamaneshi Keykhosrow)* 820
G. Gurvitch: Dialectique et sociologie *(Tordai Zádor)* 823
Jean Kanapa: Az egyház szociális doktrinája és a marxizmus *(Lenkei László)* 825
Az 1962-ben magyar kiadásban megjelent filozófiai irodalom bibliográfiája *(T. Z.)*. 827
Folyóirat ismertetések 829

A szerkesztőség címe:
A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest, V., Nádor u, 18. Telefon: 126—692
A kiadóhivatal címe:
Akadémiai Kiadó, Budapest, V., Alkotmány u. 21

TANULMÁNYOK

Az ellentmondás elve a formális és a dialektikus logikában

ERDEI LÁSZLÓ

1. A formális és a dialektikus logika képviselői között az elmúlt években elsősorban a gondolkodás alaptörvényeiről, ezen belül az ellentmodás törvényéről folyt a vita. Nem véletlenül. Elvégre a formális és a dialektikus logikus között, amennyiben mindketten materialisták, az alapvető különbség ama *módszerben* van, ahogyan közös objektumukhoz, a gondolkodáshoz közelítenek; márpedig hogy miképpen gondolkodjunk a gondolkodásról, azt leginkább a logikai alaptörvények foglalják számunkra össze. A dialektikus logika persze a törvényeknek egy sokkal szélesebb és mélyebb skáláját ismeri, mint amennyit a formális logika a „gondolkodás alaptörvényei" címszóban összefoglal. A gondolkodási alaptörvények között azonban ott találjuk a mindkét módszer szempontjából rendkívül jelentős ellentmondás-törvényt, amelyben szinte benne sűrűsödik az egész probléma. Ezért érthető, ha a gondolkodási alaptörvények körül folyó vita általában mint az ellentmondás törvényével kapcsolatos vita kerül legtöbbször napirendre.

Mindez meghatározza tanulmányunk témáját. A gondolkodási alaptörvények kérdéséhez kívánunk hozzászólni, s tulajdonképpen valamennyit *ábrázoljuk* is. Közvetlenül azonban csak az ellentmondás elvéről lesz szó.

2. Közbevetőleg rendeznünk kell egy terminológiai problémát. Az olvasó látni fogja, hogy az ellentmondás elve legalább két értelemben fordul elő tanulmányunkban. Egyrészt formális logikai, másrészt dialektikus logikai mivoltában. Mármost könnyű belátni, hogy ha mind a kettőt ugyanazzal a névvel illetnénk, zavar keletkeznék, amely esetleg lehetetlenné tenné gondolataink megértését. Ezért az alábbi terminológiai különbségtevést javasoljuk.

A formális logika ellentmondási elvét tanulmányunkban *nem-ellentmondási* elvnek fogjuk nevezni, minthogy tendenciája szerint amúgyis az ellentmondás kiküszöbölése. Elvégre azt mondja ki, hogy két, egymásnak ellentmondó ítélet nem lehet együtt igaz; hogy az ellentmondás a gondolkodásban mindenkor és minden esetben logikai hiba. Az ezzel ellentétes tartalmú, dialektikus logikai ellentmondási elvet viszont *ellentmondási* elvnek fogjuk nevezni, minthogy tendenciája szerint az ellentmondás igenlése. Ennek értelmében az ellentmondás két ítélet között nem feltétlenül logikai hiba; két egymásnak ellentmondó ítélet adott esetben együtt, sőt csak együtt igaz.

E terminológiai megkülönböztetéssel azonban az olvasót nem kívánjuk semmire sem előre elkötelezni. Mellőzze tehát az indokolást, s tekintse a fenti meghatározásokat pusztán neveknek vagy jeleknek, amelyek segítségével a tanulmány tartamára korlátozott közmegegyezéssel a vizsgálatban szereplő lehetséges tárgyakat elkülönítettük egymástól.

3. Szükségünk van rövid módszertani indokolásra is, mert a probléma megoldását az eddigiektől meglehetősen elütő módon kívánjuk elvégezni. Tulajdonképpen csak két szempont érvényesítéséről van szó, amelyek ráadásul különböző fajsúlyúak is.

a) Akár a hazai, akár a külföldi irodalmat tekintjük, a formális logikus egyik legfontosabb ellenérve a dialektikus logikussal szemben az, hogy az utóbbi állítólag összekeveri a gondolkodásbeli, ún. logikai dolgokat az anyagi valóság dolgaival. Pl. a nem-ellentmondás, illetve az ellentmondás elveivel kapcsolatos vitában: a dialektikus logikus állítólag helytelenül azonosítja a gondolkodásban jelentkező ellentmondásokat az ún. dialektikus ellentmondásokkal, amely utóbbiak — amennyire e véleményekből kihámozható — az anyagi dolgok ellentmondásai lennének csupán. Ez volt pl. *K. Ajdukiewicz*, *A. Schaff* és részben *G. Klaus* egyik legfőbb ellenérve a dialektikus logika álláspontjával szemben, s ezen a téves elképzelésen alapul hazai követőik felfogása is.[1]

Véleményünk szerint ez az ellenérv rossz. Puszta absztrakció, amely azon „alapul", hogy a végtelen — limitatív vagy *non—A* típusú — ítéletnek objektív megfelelője a valóságban állítólag nincs. Ennek az ellenérvnek beható vizsgálata a fent említett formális logikusok egyikénél sem található meg.[2] De részletes elemzéssel mindeddig a dialektikus logika is adós maradt. Az alábbiakban tehát kísérletet teszünk e hiány pótlására.

b) Második módszertani megjegyzésünk maga is két részből tevődik össze.

Először : Fentebb említett formális logikusaink szerint a nem-ellentmondás elve *bármely* két egymásnak ellentmondó ítélet esetében érvényes. Ebből a felfogásból következik ama zárótétel, amelyet több-kevesebb tudatossággal vonnak le, hogy ti. a nem-ellentmondási elv tulajdonképpen korlátlan, azaz abszolut érvényű. A materialista dialektikus logikának azt a koncepcióját tehát, hogy a nem-ellentmondás elvének érvényességét az ellentmondás elve korlátozza, illetve megszünteti — és bizonyos értelemben megfordítva —, ezek a formális logikusok tarthatatlannak nyilvánítják.

Ez magyarul azt jelenti, hogy *minden* a gondolkodásban fellépő, legalábbis kontradiktórikus ellentmondás *teljes-tökéletesen ugyanaz* az ellentmondás; hogy a „logikai ellentmondás" fogalma e formális logikusok fejében azonosult a „logikai hiba" fogalmával. Mert csak amennyiben elvi-tartalmi vonatkozásban minden gondolkodásbeli ellentmondás egy és ugyanaz az ellentmondás, beszélhetünk arról, hogy érvényességük feltételei is azonosak, pontosabban: hogy ez az érvényesség csak és csupán abszolút.[3] De valóban bármely két egymásnak ellentmondó ítélet esetében igaz ez? Megvizsgálta-e

[1] Pl. Galántainé Havas Katalin elvi-tartalmi szempontból teljesen elhibázott cikke „A formális logika azonosság törvényéről" (Magyar Filozófiai Szemle, II. évf. 3—4. sz.)

[2] Az ítéletnek ezzel a fajtájával kapcsolatban most nem az a kérdés, hogy mennyiben végtelen, mennyiben kanti eredetű, mennyiben tekinthető az ítéletek külön típusának stb. Egyszerűen csak jelezni kívántuk, hogy arról az ítélet-féleségről van szó, amelyről Kant a főművében beszél, s amelyet ott végtelen vagy limitatív ítéletnek nevez. Ezt az elnevezést átvesszük.

[3] A „logikai" jelző az ellentmondással kapcsolatban nyilvánvalóan megtévesztő, hiszen ha a gondolkodás *logikájában* van ellentmondás, úgy az eleve logikai hibának tekintendő. Ámde egy dolog a gondolkodás ellentmondásos folyamata, és más dolog az, hogy — egyéb logikai hibákon kívül — mikor, milyen ellentmondások tekinthetők a logikai hibával egyenértékűnek. Ezen az alapon ugyanis a dialektikus logika a formális logikus számára egészében „logikai hiba", azaz „illogikus" gondolkodás.

valaha is formális logikusunk, hogy az ítéletek közötti ellentmondások elvileg egyazon ellentmondás kifejezői-e, vagy *minőségileg különböző típusokról* kellene-e beszélnünk inkább? Nem; formális logikusunk számára a nem-ellentmondás *mint olyan*, a nem-ellentmondás *általában* létezik, anélkül hogy e törvényt a konkrét esetekre alkalmazta volna.

Mindezek után nem nehéz eljárásunk lényegének általános megfogalmazása. Fel kell derítenünk, hogy az ítéletek közötti ellentmondásoknak vannak-e és miféle konkrét típusai; meg kell vizsgálnunk: a nem-ellentmondás elve mindegyikre érvényes-e és egyazon korlátlansággal érvényes-e. — Eljárásunk így semmi újat nem tartalmaz; csupán felülvizsgáljuk magától értetődőnek tekintett tételek tartalmát; megvizsgáljuk, hogy bizonyos elvont „igazságok" megfelelnek-e a tényeknek, vagy sem.

Másodszor: a kitűzött cél azonban megkívánja, hogy az ellentmondó ítéleteket *tartalmuk* szerint osztályozzuk, s ezzel már új utakra térünk. Az ítélet ugyanis, egyik egyszerű logikai meghatározása szerint, alany és állítmány egysége, ahol az alany bármely dolognak, az állítmány valamely „jegy"-nek a fogalmi képe. S mert az alany természetét az állítmány mondja ki, tartalmi vizsgálódásunk tulajdonképpen az állítmány tartalmának a közelebbi vizsgálata lesz, amely állítmányt egyébként szintén jegy-nek szokás nevezni. Az ellentmondó ítéleteket íly módon állítmányuk, illetve jegyeik tartalma alapján osztályozzuk majd. Igaz, hogy ez a megszorítás eleve korlátozza az elemzés mindenoldalúságát, de tökéletesen elegendő, ha a tanulmányunkban kitűzött célokat nézzük.

4. Érintenünk kell még a formális logika kérdését is. Minthogy a dialektikus logika a formális logika meghaladása, egy ilyen tárgyú vizsgálódásban, mint ez a tanulmány is, a formális logika szükségszerűen csak korlátaiban jelentkezik. A felületes szemlélő ezért azt hihetné, hogy a formális logikában csak valami negatívat látunk. Pedig nem erről van szó. Egy dolog, hogy a formális logika óriási elméleti és gyakorlati jelentőségű tudomány. És más dolog az, hogy a dialektikus logikához mérve szükségszerűen kevesebb annál. E tekintetben felfogásunkat talán így lehetne a legjobban megfogalmazni: ha már a formális logika is ilyen rendkívüli jelentőségű eredmények elérésének vált eszközévé, mennyivel előrébb juthatunk a tudomány és a gyakorlat problémáinak a megoldása terén a dialektikus logika kidolgozásával, illetve alkalmazásával.

A formális logika végeredményben évezredek során mesterien megalapozott és kidolgozott épülete mellett a még kidolgozatlan dialektikus logika — hogy a gyakorlati alkalmazásról ne is beszéljünk! — kezdetlegesnek hat. De nem szabad, hogy ez a helyzet az elfogulatlan kutatást félrevezesse — márpedig ez éppen az a hiba, amelyet a formális logikusok egy része elkövet.

Tanulmányunkban sokszor esik majd szó „a" formális logikusról is. Ezen azt a formális logikust értjük, aki abszolutizálja a formális logika jelentőségét, érvényességének határait stb.

*

Az alábbiakban tehát kísérletet teszünk a nem-ellentmondás, illetve az ellentmondás konkrét típusainak a kimunkálására. Természetesen itt a legátfogóbb jelentőségű, legfőbb típusok felmutatásáról lehet csak szó.

I.

A jegyek számunkra szükséges típusainak a körülírását a *legegyszerűbb* típus vizsgálatával kezdjük.

1. Bármely anyagi tárgyat vegyünk is alapul, legelemibb mozzanatai kétségtelenül azok, amelyeket jobb híján *érzéki* jegyeknek nevezhetünk.

Maga az elnevezés fogyatékos, mert a tárgynak ezeket az *objektív* mozzanatait csak szubjektív formában jelöli. Valójában érzéki jegynek azt az objektív *minőséget* tekintjük, amely a tárgyon *minden megismeréstől — érzékeléstől — függetlenül* adva van; de amelyet, amennyiben a tárgy a megismerés folyamatába belép, *érzéki tudatunkkal* rögzítünk. Sőt, rögzítéséhez az érzéki tudat végső soron *elegendő*.

Hogy mely jegyekről van szó, könnyű belátni. Például arról, hogy valami piros, citromsavanyú, érdes, gömbalakú stb. stb. De a belátás önmagában nem mindíg elég, viszont arról sem lehet szó, hogy tanulmányunk a jegyek kimerítő és mindenoldalú meghatározásait adja. (Ne felejtsük el: számunkra a jegy csak eszköz az ellentmondással kapcsolatos gondolkodási törvények problematikájának a tisztázásához.) Ezért nem annyira meghatározásra törekszünk, mint inkább olyan ismérvek megadására, amelyek révén az egyik jegytípust kétséget kizáró módon elkülöníthetjük a másiktól.

Az érzéki jegyet illetően a legegyszerűbb és legbiztosabb ismérv a következő:

Ha valaki gondosan megvizsgálja e jegyek terjedelmének a mineműségét, úgy végül arra a belátásra jut, hogy az érzéki jegy *nem általános*. Ez azt jelenti, hogy egy adott osztályon belül, az egyneműek között mindig van legalább egy olyan egyes tárgy, vagy valamely egyesnek egyvalamely individuális állapota, amely a kérdéses jeggyel nem rendelkezik. Következésképpen ha el akarjuk dönteni, hogy valamely jegy érzéki-e, csak azt kell megvizsgálnunk: minden egyesen, az egyesek minden individuális állapotában megtalálható-e. Ha igen, úgy nem érzéki jegy. Ha nem; ha csupán egyetlen kivétel is adódik, úgy érzéki jegy.

2. Annak, hogy a tárgy e jegyeit megismerjük, természetesen vannak feltételei. De mert ezek voltaképpen *minden* megismerés előfeltételei, a szó igazi értelmében vett feltételességről az érzéki jegyekkel kapcsolatban nem beszélhetünk; az érzéki ismeret feltétlen ismeret. Az érzéki jegyek rögzítéséhez ugyanis csak arra van szükség, hogy mind az objektív jegyekkel rendelkező egyedi tárgy, mind a megfelelő tudattal rendelkező megismerő egymással viszonyba lépve létezzen. Ha ugyanis a tárgy vagy a megismerő nincs, úgy eféle ismeretek megalkotása sem lehetséges. Ha viszont vannak, de egymáson kívül, azaz nincs viszony közöttük, úgy (legalábbis a kérdéses) érzéki jegyek megalkotása szintén nem lehetséges.

Ezért a „feltételek" pozitív értelemben megfogalmazva így hangzanak:

a) Létezik *ez* a tárgy, azaz az egyedi tárgy, itt és most, a megfelelő objektíve ugyancsak létező érzéki jegyekkel.

b) Létezik *ez* a megismerő, azaz az egyedi megismerő, itt és most, amelyik legalább érzéki tudattal rendelkezik.

c) Létezik *ez* a viszony közöttük, azaz az egyedi viszony, itt és most.

Ha mindezek a feltételek adva vannak, akkor a megismerő érzéki jegyeket rögzít tudatában. Ámde nem akármilyen érzéki jegyeket, hanem csak *ezeket*, szóval olyanokat, amelyek a fenti, konkrét körülmények közepette mint konkrét egyedi érzéki jegyek adódnak.

Mindez ítéletben kifejezve például így hangzik: „Ez a rózsa vörös". Világos: ahhoz, hogy ez az ítélet megalkotható legyen, egy bizonyos megismerőnek egy bizonyos konkrét rózsával, egy bizonyos konrét viszonyba kellett lépnie legalább egyszer, s az ítélet igaz, ha e *közvetlen* tapasztalat révén a rózsa tényleg vörösnek mutatkozott. — *Az érzéki jegyek rögzítése ennyiben a közvetlen tapasztalás, általában az érzéki közvetlenség szférájában megy végbe.*

3. Elvontan ennyi elég is lenne ahhoz, hogy továbbmenve egyenesen az ellentmondással kapcsolatos problémákra térjünk rá. Félő azonban, hogy a „közvetlenség", különösen annak „érzéki" meghatározása zavart okoz. Ezért ha röviden is, kénytelenek vagyunk a problémával foglalkozni.

Hogy a közvetlenség mindenekelőtt közvetlen tapasztalatok sorozata; hogy a közvetlen tapasztalat az érzékin alapul, ennek gondolati feldolgozása; hogy általában a közvetlenség érzéki, annak igazolására bizonyára nincs szükség. Az is érthető, hogy az érzéki jegy a maga közvetlenségében nem általános, hiszen a legegyszerűbb tapasztalat is megmutatja, hogy az egyedi, sőt az individuális tárgy mindig több érzéki jegy összességeként lép elénk. Ámde mind az érzéki jegy, mind a közvetlen tapasztalás, az „itt és a most", mind általában az érzéki közvetlenség a megismerés előrehaladtával általánosítható s így magasabb síkra, az absztrakció elvontabb régióiba emelhető. Íly módon jutunk az egyszerű tudományos tételekhez is, amelyek *a tudomány tárgyát* közvetlenségében fejezik ki. Pl. hogy „A háromszög szögeinek az összege 180 fok", hogy „A párhuzamos egyenesek nem metszik egymást", hogy „A fizikai anyag végső építőkövei az atomok" (= oszthatatlanok) stb. stb. Mindezek a tételek azonban kereken ellentmondani látszanak annak, hogy a közvetlenséget, különösen pedig az érzéki közvetlenséget fejezik ki. Mennyiben érzéki pl. az atom? !

Valójában ténylegesen közvetlenségről, éspedig érzéki közvetlenségről van szó.

Vegyük először az érzéki kérdését. Az emberi megismerés kiindulópontja kétségtelenül az érzékiség. Érzékszerveink meghatározott struktúrája következtében azonban az érzékiség önmagában véve korlátozott, a valóság érzéki képe e valóságnak csupán bizonyos szféráját tárja fel előttünk. (A valóságnak ez a megosztása nem azért történik, mert érzékszerveink is vannak, hanem azért vannak érzékszerveink, mert a valóságnak van egy ilyen objektív közvetlensége, illetve megosztottsága.) Adva van tehát számunkra a közvetlenség, amely végső soron érzéki, minthogy tényanyaga a maga egyszerűségében nem több, mint amennyit az érzékiség felmutat.

Világos azonban, hogy a *gondolkodó*, különösen a *tudományosan* gondolkodó megismerés nem egyszerűen érzékel, hanem gondolatilag fel is dolgozza ezt a közvetlenséget. E feldolgozás során azonban — mindaddig, amíg elvitartalmi szempontból nézve be nem fejeződött — a megismerés nem megy túl az érzékiség szintjén. Az érzéki közvetlenség az, amelyet a gondolkodás, éspedig végül a tudományos gondolkodás segítségével behatóan leír, összefoglal, meghatároz, elméletileg megmagyaráz. Közvetlenül tehát úgy tűnik, hogy pl. az oszthatatlan atomnak semmi köze az érzékiséghez. Valóban,

ez az atom nem azért az érzéki szféra eleme, mert érzékelhető, hanem mert általa az érzéki közvetlenség szféráját magyarázzuk, tudományos formában, elméleti síkon. Ugyanakkor, amint túlmegyünk a közvetlenség e síkján, a tudományos megismerés második stb. szakaszába, rögtön kiderül, hogy az oszthatatlan atom már nem jelent kielégítő magyarázatot, sőt éppen az ellenkezője igaz.

Ebben az értelemben beszélünk tehát a közvetlenség érzéki mivoltáról. Az érzéki közvetlenséggel kapcsolatos ismeretelméleti stb. kérdéseket a tudománynak persze részletesen tisztáznia kell. E tanulmány keretei azonban a fentiek rögzítésénél többet nem engednek meg.

4. Amit még meg kell röviden vizsgálnunk, az az érzéki jegy nemáltalános voltának a kérdése a most mondottak fényénél. Világos ugyanis, hogy kétféle nemáltalános-ról kell beszélnünk.

Egyrészt adódnak azok az érzéki jegyek, amelyek nemáltalános jellege a közvetlen tapasztalatban minden további nélkül rögzíthető. Ezek általában a „szembetűnően" érzéki jegyek: a rózsa vörössége, a citrom savanyú volta, a víz hidegsége stb. stb. Az érzéki közvetlenségben azonban olyan vonások is vannak, amelyek a továbbiakban, elsősorban a tudományos kutatás eredményeképpen általánosulnak, általánosnak bizonyulnak. Mennyiben nemáltalánosak *ezek* a jegyek? Úgy, ahogyan végül is kiderült, hogy nem minden háromszög szögeinek az összege 180 fok, hogy a párhuzamosak tulajdonképpen metszik egymást a végtelenben, hogy az atom osztható, stb. stb. Egyszóval a megismerés bizonyos ponton arra a megállapításra jut, hogy általános érvényűnek tekintett tételei nemáltalános érvényűek. Míg azonban az első nemáltalánosság az érzékin *belül* adódik, mintegy horizontálisan, addig az utóbbi nemáltalánosság egyenesen annak a következménye, hogy az érzéki közvetlenség csak érzéki közvetlenség. Vagyis ez a nemáltalánosság mintegy vertikálisan, mélységében értendő, s a közvetlenség természetének szükséges velejárója. — A kétféle nemáltalánosság azonban elvileg nem különbözik egymástól; az első csak egyszerű jelzése annak, hogy a második felismerése egy ponton be fog következni.

De ha az érzéki jegyek egy része kezdetben általánosnak tűnik, s csak később derül az ellenkezője ki, hogyan válasszuk el az érzéki jegyeket az általános jegyektől, ti. azoktól, amelyek valóban általánosak s nemcsak látszanak annak? Egy ilyen kérdés felmerülése azonban azt mutatná, hogy nem sikerült világosan megértetnünk magunkat. Ezért szeretnénk újólag hangsúlyozni, hogy a jegyek általunk elsőnek felmutatott típusát mi a nemáltalános jegynek tekintjük. Tehát azt állítjuk, hogy amennyiben van egy jegy, amely — akárcsak egyetlen individuális kivétel következtében — nemáltalános, úgy *ez az a jegy*, amelyről tanulmányunk első részében beszélünk. — Egy olyan kérdés tehát, hogy miképpen állapítható meg valamely jegy általános vagy nemáltalános volta, nem tartozik ide. Mi azokról a jegyekről beszélünk, amelyeknek általános vagy nemáltalános voltát már ismerjük, s nem azokról, amelyeknek még nem bizonyos vagy csak látszólag bizonyos általános vagy nemáltalános voltuk.

Vannak jegyek, amelyek nemáltalánosak? Vannak. *Ezekről* beszélünk. Azt állítjuk, hogy ezek az objektív közvetlenség visszatükrözői, a visszatükrözés fejlettségének a megfelelő szintjén. De ha bárki úgy gondolja, hogy ez nem áll, tekintsen el ettől a megállapításunktól is. Mi ugyan végig mint érzéki jegyről fogunk a nemáltalános jegyről beszélni, de ezek a megnevezések

nem kötelezők. Az olvasó azt ellenőrizze: talál-e akárcsak *egy* olyan nemáltalános jegyet, amelyre vonatkozóan a nem-ellentmondás, illetve az ellentmondás elvével kapcsolatban itt mondottak érvénytelenek. Ez jelentené megállapításaink cáfolatát.

5. Ha most feltesszük a kérdést, hogy az érzéki jegyeket tartalmazó ítéletekre vonatkozik-e a nem-ellentmondás elve, úgy azt kell mondanunk: az a kérdés, *minek* a megítéléséről van szó. A tárgyat vagy fogalmát tartjuk-e szem előtt? Vegyük ezért először a konkrét-objektív tárgy esetét.

Íme, az előbbi ítélet: „Ez a rózsa vörös". Ha *ez* a rózsa tényleg vörös, úgy ítéletünk igaz. De akkor ennek az ítéletnek a kontradiktórikus tagadása, az „*Ez* a rózsa nem-vörös", egyszerűen lehetetlenség. Mert ha „*Ez* a rózsa — tehát itt és most — vörös", akkor annak az állítása, hogy ugyanez a rózsa, ugyanabban az itt-ben és most-ban, ugyanazon megismerő számára „nem-vörös", csak hamis ítélet lehet. — A megismerés ezekben az esetekben *közvetlenül tapasztalja* az objektív jegy jelenlétét vagy jelen nem-létét. Ha tehát ebben a viszonyban az egyedi tárgy objektíve *ilyen*, akkor egyúttal másmilyen nem lehet.

Ily módon az érzéki jegyeket tartalmazó ítélet igaz vagy hamis *erre* a tárgyra, *erre* a megismerőre, *erre* az itt-re és most-ra nézve, miközben különböző, sőt ellenkező lehet a helyzet ezt megelőzően vagy ezután stb. De nem szabad pusztán ezeket a kiélezett körülményeket szem előtt tartanunk. Az „*Ez* a rózsa vörös" a tapasztalás kiszélesedése révén végülis az általános „ez" kifejezésévé fejlődik, azaz érvénye minden egyes rózsára kiterjed. Ha most ellentmondó ítéleteink igaz vagy hamis voltát nézzük kiderül, hogy ugyanaz a helyzet, mint fentebb. *Bármely* rózsáról, *bármely* megismerőjéről, az ismeret *bármely* itt-ben és most-ban való rögzítéséről legyen is szó, az „Ez a rózsa vörös" és az „Ez a rózsa nem-vörös" ítéletek együtt nem lehetnek igazak. Következésképpen az érzéki jegyeket tartalmazó ítéletek esetében — az egyes tárgyra vonatkoztatva, de immár általános módon, minthogy bármelyik egyes tárgyra vonatkoztatható — *a nem-ellentmondás elve feltétlenül érvényes*. Ergo az ellentmondás elve — ti., hogy két egymással kontradiktórikusan szembenálló ítélet közül adott esetben mindkettő igaz lehet — *nem érvényes*.

Nem árt természetesen annak a kérdésnek a feltevése sem, hogy a nem-ellentmondási elv érvényességének a foka vajon mekkora. A válasz ugyanis fontos, és a helyzetre rendkívül jellemző.

Vegyük e két ítéletet: „Ez vörös" és „Ez nem-vörös". Ha az „ez" egy rózsát jelent, úgy az előbbiekben már tárgyalt módon érvényesül a nem-ellentmondás elve. Ha az „ez" mondjuk ennek vagy annak az embernek a hajszínét jelenti, hasonló a helyzet stb. stb. Nincs tehát olyan általunk ismert mozzanata a valóságnak, amellyel kapcsolatban a fenti ítéleteket követően a nem-ellentmondási elv ne érvényesülne.

De most tételezzük fel, hogy kiválasztunk egy meghatározott pontot a világegyetemben, mondjuk az Andromeda extragalaktikán belül, éspedig egy olyan pontot, amelyről a szó szoros értelmében semmit sem tudunk azon kívül, hogy valamely testi alakban létezik (valamilyen formája, különössége, általában efféle természete van). Vonatkoztassuk most reá — illetve bármely hasonló természetű pontra — ellentmondó ítéleteinket. Kiderül, hogy az „Ez vörös" és az „Ez nem-vörös" ítéletekkel kapcsolatban a nem-ellentmondási elv minden további nélkül érvényes. — Mert vagy vörös lesz ez a pont, vagy nem-vörös — más lehetőség nincs.

Ez azt jelenti, hogy a nem-ellentmondás elve *feltétlenül* érvényesül az érzéki jeggyel kapcsolatban; méginkább hogy az érvényesség foka — látszólag — *abszolút*. Mert semmiféle feltétel, semmiféle, megszorítás, vonatkoztatás stb. nem szükséges a nem-ellentmondási elv érvényesüléséhez; illetve ezek már csak ahhoz kellenek, hogy eldönthessük: adott esetben a két ítélet közül melyik az igaz. Az eldöntés mint konkrét feladat azonban mit sem változtat azon, hogy az érzékiség szférájában csak a nem-ellentmondási elv érvényes, s így érvénye abszolút.

Innen, hogy a formális logikus a nem-ellentmondási elvet, illetve az egész formális logikát abszolutizálja, azaz abszolút érvényűnek tartja. (Nem hajlandó az euklideszi geometria vagy a klasszikus fizika esetén — pl. ,,abszolút" tér, ,,abszolút" idő stb. — okulni.) A megismerés előrehaladása azonban kimutatja majd, hogy *az abszolút csupán feltétlen*, mert ugyan extenzíve mindenre érvényes — *minden* tárgynak van érzéki, nem-általános jegye — de intenzíve, mélységében nem érvényes, mert a tárgynak nem csupán érzéki, azaz nemáltalános jegyei vannak.

6. Mindeddig a tárgy megítéléséről volt szó. Mi a helyzet azonban akkor, ha az ítélet a *fogalom* valamely érzéki jegyének a tételezése — vagyis ha nem az individuális tárgyat, hanem a tárgyat általában vesszük?

Figyeljük meg pontosan, miféle különbségre gondolunk itt.

A tárgy objektíve persze rendelkezik tulajdon belső természetével, nemével, egyszóval objektíve általános is. De mert mindig csak valamilyen egyesnek a formájában áll előttünk, ez az általánosság végső soron elválaszthatatlan konkrétságától, amelyben általános természete egyébként megjelenik. Következésképpen — bár nemcsak vörös, hanem sárga, fehér stb. színű rózsák is vannak — *éppen ez* a rózsa nem lehet egyszerre valamennyi színű. Az egyes rózsa *vagy* vörös, *vagy* fehér, *vagy* sárga, *vagy* rózsaszín, szóval a lehetséges színek közül csak az egyikkel rendelkezik.

Ezzel szemben a rózsa *fogalma* nemcsupán egyetlen rózsa gondolati képe, mert akkor puszta szemlélet lenne, nem pedig fogalom. A rózsa fogalma *minden* rózsa általánosított gondolati képe, ennélfogva mindazokat az érzéki jegyeket, amelyek az egyes rózsákban megvannak, magában összegezi.[4] De akkor a rózsa *fogalmának* a tartalmi feltárása nem történhet meg pusztán egyetlen ilyen ítélettel, hogy mondjuk ,,A rózsa vörös", mert a rózsa fogalma a fehér, a sárga stb. jegyeket is tartalmazza. Ezért a rózsa fogalmának a meghatározásakor vagy partikuláris ítéletet alkalmazunk — ,,Egyes rózsák vörösek", ,,Egyes rózsák fehérek" stb. — vagy ha a nemáltalánosság ítéletbeni kifejezésétől el is tekintünk, *tudjuk* hogy ez az ítélet, ,,A rózsa vörös", nem a rózsa egyedüli színét tartalmazza. ,,A rózsa vörös", de ezenkívül még további jegyei is vannak; más szóval *nemcsak az igaz*, hogy ,,A rózsa vörös", hanem az is, hogy ,,A rózsa fehér", ,,A rózsa sárga" stb. Vagy megfordítva, azt is modhatnánk: ez ítéletek mindegyike egyformán *hamis is*, mert *a* rózsa nem vörös, nem fehér, nem sárga, nem rózsaszín.

Közbevetőleg megjegyezve: a rózsa *fogalma* kifejezéssel vigyáznunk kell. Nem a fogalomnak mint fogalomnak, azaz a fogalom fogalmának a meghatározásáról van szó. Amikor itt a *fogalom* kifejezést használjuk, voltaképpen továbbra is az objektív tárgyat tartjuk szem előtt, csakhogy immár nem

[4] Természetesen csak az ún. jellemző (,,lényeges") jegyekről van szó.

egyesként, hanem általában. Ámde objektív tárgy általában-ként nem létezik, hiszen közvetlenül csak egyes tárgyak vannak. Ezért a tárgy általában való megragadása fogalmi képének a megragadása, mert ez ugyan „csak" fogalom, de benne a tárgy általában összegeződik. Így a fogalom minden érzéki jegyet *közvetlenül*, azaz együtt és egyszerre tartalmaz, szemben pl. az egyes tárggyal, amely ugyanezen jegyeknek mindig csak valamely meghatározott hányadával rendelkezik.

A fogalom tehát nem tartalmaz mást, csak ami objektíve a tárgyban megvan. Míg azonban az objektív tárgyiság végtelen számú egyesben szétszórva létezik, s ennyiben egy-egy egyesében *közvetlenül* hozzáférhetetlen, addig a fogalomban mindez összegeződik s minden további nélkül *közvetlenül* hozzáférhető. Következésképpen ez a kifejezés „a tárgy *fogalma*", ugyanaz, mintha azt mondanánk: „a tárgy általában" — feltéve, hogy anyag és tudat, tárgy és fogalom minőségi különbségével egyébként tisztában vagyunk.

7. Az eddig vizsgálthoz képest most tehát másféle viszony van tárgy és megismerő között. Az előbbiben, amikor ti. a fogalmat az egyes tárgyra vonatkoztattuk, a viszonyt az „ez", az „itt és most" jellemezte. Most azonban feltételezzük, hogy *valamennyi ilyen viszony egyszerre van jelen*, hiszen pl. *a* rózsa nem az, ahogyan itt és most, ebben az egyetlen esetben adódik, hanem ahogyan a különböző lehetséges esetekben általában adódik.

Most tehát ilyen ítéleteink vannak: „A rózsa vörös", „A rózsa fehér" stb. stb., s ezek *együtt* alkotják az igazságot. Vajon ebben a vonatkozásban érvényes-e a nem-ellentmondás elve?

Könnyen belátni, hogy — bizonyos értelemben — *nem!*

Ha *ez* a rózsa a közvetlen tapasztalat szerint valóban vörösként van, úgy egyszerűen lehetetlen olyan *igaz* ítéletet alkotni, hogy ugyanez a rózsa, ugyanabban a közvetlen tapasztalatban nem-vörösként van. Vagy megfordítva: ha *ez* a rózsa a közvetlen tapasztalat szerint valóban nem-vörös, úgy nem lehet igaz az az ítélet, hogy vörös. De a rózsa *fogalma* esetében egészen más a helyzet. Ha az előbbiekben az ítélet a nem-ellentmondás elvén alapult, úgy itt ellenkezőleg, *az ellentmondás elvén alapul*. Mert a rózsa fogalma esetében pl. „A rózsa vörös", vagy „A rózsa nem-vörös" ítéletek egyike sem fejezi ki a teljes igazságot; de a kettő együtt, egymással egységben és egymás által korlátozva a *teljes* igazság, tehát *az* igazság összefoglalása.

Azt kell eszerint mondanunk, hogy *az érzéki jegyek esetében két, egymással kontradiktórikus ellentétben levő ítélet az ellentmondás elvén alapul, amennyiben a kérdéses ítéletek nem az egyes tárgyra, hanem fogalmára — azaz a tárgyra általában — vonatkoznak*. Ergo: ugyanebben az összefüggésben a nem-ellentmondás elve nem érvényes; kizárják egymást.

8. Az érzéki jegyekből összetett fogalom tehát az ellentmondás elvének érvénye alatt áll. Ennek az ellentmondásnak a jellegéről azonban beszélnünk kell.

Az érzéki jegyekkel kapcsolatos ellentmondás a fogalomban csak *magánvalósága szerint* van jelen. Közérthetőbb — bár egyoldalúbb — kifejezéssel élve: *puszta lehetőség* csupán. De ha az ellentmondás elvének az érvényesülése csak annak jelzése, hogy van lehetőség a fogalom ellentmondásossá-válására, akkor ebből az is következik, hogy maga — az érzéki fogalom — még *nem* ellentmondásos. Mert csak amennyiben a lehetőség valamilyen formában

testet ölt, beszélhetünk arról, hogy a fogalom ellentmondásos tartalmú. Így azonban *semmiféle valóságos ellentmondás nincs benne.*

Gondoljuk csak át a helyzetet! A fogalomban, amelyet vizsgálunk, — gondolatilag feldolgozott — érzéki jegyek vannak. (Többi jegyével most nem törődünk; úgy is tekinthetjük, hogy más típusú jegyei még nincsenek). Jegyei szerint tehát közvetlenül ugyanolyan érzéki sokféleség, ahogyan általában bármely egyes tárgy is, csak éppen a fogalom e tekintetben gazdagabb, mert az egynemű egyedek valamennyi (jellemző) érzéki jegyét tartalmazza. Így azonban semmiféle *elvi-tartalmi* különbség nincs mozzanataik között: mindegyik ugyanannak a közvetlen tapasztalatnak a terméke, s mindegyik az érzéki közvetlenségnek egyazon síkján belül van. (Elvi-tartalmi tekintetben voltaképpen azonosak egymással, s így a fogalomra az azonosság jellemző, mert ami különbség az érzéki jegyek között egyébként van, az nem lényeges, nem minőségi különbség.)

Éppen ezért nehéz lenne azt állítani, hogy bármelyikük is ellentmondana bármelyiknek vagy akár az összes többinek. Például a rózsa esetében bizonyos rózsák vörös-volta nincs ellentmondásban más rózsák fehér vagy sárga voltával, de azzal sem, hogy a többi rózsa az nem-vörös általában. Viszont az is igaz, hogy az ellentmondás elvét érvényesíteni lehet és kell, hiszen tökéletesen igaz, hogy az alany *A* és *non-A* együtt. Az eredmény kétségtelenül az ellentmondás, csakhogy negatíve, minthogy az ellentmondásnak *puszta lehetősége* csupán. Mert pl. rózsánk esetében az ellentmondást felállítjuk a „vörös" és a „nem-vörös" esetében. Igen ám, de felállíthatjuk így is: „fehér" — „nem-fehér". Vagy így: „sárga" — „nem-sárga" stb. Kiderül tehát, hogy bármelyik mozzanatot kiemelhetem és szembe állíthatom a többivel — éppen, mert tartalmilag nézve mindegyik *ugyanaz* az érzéki mozzanat —, azaz annyi ellentmondást állíthatunk fel, ahány érzéki jegye van a fogalomnak. De ez csak annyit jelent: a fogalomban — a tárgyban általában — megvan a *lehetőség* arra, hogy ellentmondások egész sora tételeződjék benne; s az ellentmondás elvének az érvényessége voltaképpen ezt fejezi ki. Mert ugyanakkor egyetlen ellentmondás sincs testet öltve benne, minthogy az ellentmondás egyébként nélkülözhetetlen ellentétes oldalai közül az egyik teljesen meghatározatlan, s a másik is csupán érzéki közvetlensége szerint meghatározott. (Másszóval ugyancsak meghatározatlan.) *Egyoldalú* fogalomról van tehát itt szó, minthogy a másik oldal — a valóságos ellentmondás nélkülözhetetlen feltétele — csak tagadott módon, csak lehetőség szerint van. Ám ha minden ellentmondásra megvan a lehetőség, de még egyetlen ellentmondás sem lépett napvilágra, úgy sokkal pontosabb azt mondani: *egyetlen valóságos ellentmondás sincs jelen.* A fogalomban tehát a mondott érzéki jegyek keretén belül minden ellentmondásra megvan a lehetőség, de éppen mert mindegyikre csak lehetőség van, még egyik sem öltött testet. De akkor a fogalom érzéki szférája olyan ellentmondással terhes, amely ténylegesen = 0, vagyis *van* benne ellentmondás, de ez csak annyit jelent, hogy *az ellentmondás ellentmondásban van önmagával.* Ellentmondásként *kellene* lennie, ámde csak *önmaga negatívumaként, azaz mint n e m - e l l e n t m o n d á s* van.

Fontos, hogy ezt a tételt jól megértsük. Az ellentmondás magánvalósága szerint, azaz lehetőségként van jelen. Egyrészt tehát *van*, vagyis létrejöttének a tárgyban általában s így az azt tükröző fogalomban is megvannak formális feltételei. De mert még csak *lehetőség*, nincs semmiféle létező alakja, vagyis olyan ellentmondás, amely e *határesete* szerint önmaga ellentéteként,

egy számára *idegen* formában, azaz, mint nem-ellentmondás van. — Ellentmondó, hogy valami az *A* és a *non-A* — tehát például a „vörös" és a „nem-vörös" stb. — egysége. De igazság szerint semmiféle ellentmondás nincs abban, hogy *egyes* rózsák vörösek, míg *mások* nem-vörösek, azaz fehérek, sárgák stb.

Az érzéki jegyekkel kapcsolatos típusa, vagyis határesete szerint tehát *az ellentmondás elve ellentmondásban van önmagával, a fogalmat illetően, mert bár közvetlen formája szerint ellentmondás, valójában nem-ellentmondás.*

Az a puszta tény persze, hogy az érzéki jegyekkel kapcsolatban, jóllehet csupán csak a fogalom vonatkozásában, az ellentmondási elv érvényéről formálisan egyáltalán beszélhetünk, már magában rejti a nem-ellentmondási elv érvényességének a korlátozhatóságát mint lehetőséget. Ezen túlmenően azonban az ellentmondási elv az érzéki jegyek szférájában csak *megerősíti, aláhúzza* a nem-ellentmondás elvének érvényességét. Ami tulajdonképpen van, az az ellentmondás elve. De az ellentmondás elve csak az ellentmondás elvének önellentmondása, hogy ti. valójában nem-ellentmondás. A megismerés ezért elfordul a fogalomtól, s a közvetlen tapasztalás, az érzéki közvetlenség szintjén az objektív-individuális tárgyhoz tér vissza. Ezzel *megoldja az ellentmondást*, s az ellentmondás elve ebben az ő végsőkig élezett határesetében nem-ellentmondássá egyszerűsödve osztatlan uralomra jut. Mindemellett a helyzet furcsa! Tulajdonképpen az *ellentmondás* van. De mert a nem-ellentmondás formájában van, mint ellentmondás benne-rejlővé, magánvalóvá, lehetőséggé lesz. Ami tehát tulajdonképpen valóság, az csak lehetőség, ami pedig látszólag valóság, az a — semmi!

Csak persze — *léttel bíró* semmi...

9. Az objektív egyes tárgy és a fogalom, illetve a hozzájuk kapcsolódó s az eddigiekben bemutatott ellentmondási elvek közötti különbséggel összefüggésben felmerülhet egy ellenvetés. Megvizsgálása azért is fontos, mert a későbbiekben igen nagy szerephez jut formális logikusunk gondolkodásában.

Mi az, aminek a megismerését a tudomány célul tűzi ki? Nyilvánvalóan az objektív valóság, annak belső természete stb. stb. Mármost a fogalom természetesen maga is a valóság része, ténylegesen azonban inkább azért jelentős, mert a valóság megismerése az ember szintjén fogalmak stb. által történik, s hogy mennyire hű az ily módon alkotott kép, annak elbírálásához a fogalom természetének az ismerete nélkülözhetetlen. Vagyis a fogalmat is meg kell ismerni, különösképpen pedig tisztázni kell azokat az eltéréseket, amelyek tárgy és fogalom között fennállhatnak.

Tárgy és fogalom eltérései közül mármost az egyik legfontosabb az a tény, hogy míg a tárgy konkrét egyes, érzéki, addig a fogalom az elvont-általános, gondolati valami. Vagy egyszerűbben szólva: a fogalom általános, s ezért az érzéki jegyek esetében is — mint láttuk — nem pusztán egyetlen egyes egyetlen állapotát, hanem minden egynemű egyes, minden (jellemző) állapotát magában összegezi. A fogalom ennyiben eltér az objektív tárgytól; a fogalom az általános tárgyat fejezi ki, holott ilyen tárgy az objektív valóságban közvetlenül nincs.[5]

De ha ilyen tárgy az objektív valóságban nincs, a megismerés feladata pedig az objektív valóság megismerése, akkor a tudomány számára nem a fogalom, hanem az objektív — egyes — tárgy a mérvadó. (A fogalom csak a foga-

[5] Amivel természetesen nem azt akarjuk mondani, hogy a fogalom által tükrözött általános nem objektív valami.

lom vizsgálata esetében döntő alap.) Ezt úgy is megfogalmazhatjuk: a fogalmat nem szabad meghagyni az absztraktság síkján, hanem konkretizálni kell a tárgyra. Lehetséges hát — mondhatja nekünk formális logikusunk —, hogy az érzéki fogalom esetében az ellentmondás elve érvényes, ha felemásan is. De ezzel valami olyasmit kapunk eredményül, ami a valóságban nem létezik. Mert a valóságos, konkrét-objektív, egyedi tárgyak esetében az ellentmondás elvének érvényességéről még csak lehetőségként sem beszélhetünk; ott — a dialektikus logikus beismerése szerint is — a nem-ellentmondás elve az úr. Ám akkor ez azt is mutatja, hogy a valóságot a nem-ellentmondás elve fejezi ki pontosan, mert az ellentmondás elve — ha felemásan is — a fogalomra, azaz a tárgyra általában volt igaz, viszont tárgyak „általában" nincsenek az objektív valóságban.

Az efféle ellenvetésekben szokás szerint számtalan különböző rendű és rangú szempont vegyül differenciátlanul, amelyek mindegyikének a megválaszolása most nem feladatunk. De arról beszélnünk kell, hogy a formális logikus konkrétságot illető követelése bármennyire tetszetős, sőt jogos, voltaképpen egyúttal látszat, minthogy az a gazdagság vagy konkrétság, amelyet a formális logikus igényel, s amelynek felmutatására egyedül képes, az érzékinek, nem pedig az objektív valóság belső természetének a gazdagsága és konkrétsága. Nem a *fogalom* konkrétsága. Megmutatkozik ez az érzéki jegyekkel kapcsolatban is, habár itt szükségszerűen jelentéktelen módon. Ha ugyanis feltesszük a kérdést: mit tekintsünk gazdagabbnak és konkrétabbnak, az objektív—egyes rózsát vagy a rózsa fogalmát, úgy kettős válasz lehetséges. Közvetlenül azt mondhatjuk, hogy az objektív tárgy a „végtelensége" révén összehasonlíthatatlanul gazdagabb, kimeríthetetlenebb és konkrétabb, mint fogalma, amely szükségszerűen a véges tudás absztrakt terméke. Más értelemben azonban a fogalom gazdagabb az egyesnél, minthogy valamennyi egyes érzéki jegyeit tartalmazza, szemben az objektív egyessel, amely mindenkor e jegyeknek csak tört részét foglalja magába. Ez pedig természetének absztraktságát is megmutatja a fogalomban összegezett konkrét természetéhez képest.

De igazolja a fogalom konkrétabb voltát az egyedivel szemben a kritika is, amely annak tudását, hogy például vannak vörös rózsák, összehasonlíthatatlanul absztraktabbnak és szegényesebbnek tekinti ama másik tudással szemben, amely mondjuk a rózsa nemét, fajait stb. stb. határozza meg félreérthetetlen ismérvek formájában.

Ilyen és ehhez hasonló ellenvetéseket tehát bőven fel lehet sorolni. De nem ez a lényeges. A lényeges az, hogy amit a formális logika konkretizálásnak nevez, az nem a fogalomnak az *egyedi* tárgyra való konkretizálása, mert *a közvetlen tapasztalat nem az egyediséget tükrözi.*

Ez az ellenvetés furcsának tűnhet. Elvégre ha a közvetlen tapasztalásban, itt és most érzékelünk egy objektív tárgyat, úgy tűnik: egyediségében érzékeljük azt. Ez azonban csak látszat. Mi nem az egyedit, hanem annak valamely individuális állapotát, mozzanatát érzékeljük. Amennyiben tehát a fogalmat konkretizálva visszatérünk a tárgyhoz itt és most, úgy a konkretizálás nem az egyediségre, hanem csak az adott individuális mozzanatra való konkretizálás. — Láttuk, az objektív-individuális tárgyra nézve érvényesült a nem-ellentmondás elve. Ámde ez nem azt jelenti, hogy a nem-ellentmondás elve az egyedire érvényes, csak azt, hogy az egyedi egy-egy individuális állapotára érvényes.

Maga az egyediség, éspedig immár nem a fogalom, hanem *az objektív tárgy egyedisége t e l j e s terjedelme szerint itt és most létező (individuális)*

állapotok sorozata, amely életfolyamatban érzéki jegyei váltakozhatnak és változnak is; fellépnek az egyedin és eltűnnek róla stb.

Más oldalról megközelítve a problémát: az egyediséget kétféleképpen értelmezhetjük. Egyfelől vehetjük úgy, ahogyan a közvetlen tapasztalásban jelentkezik itt és most. Ez az egyedi *individualitása*, amely azonban nem azonos az egyediséggel, azaz egy-egy ilyen közvetlen tapasztalat nem a *teljes* egyedi tükröképe. Az egyedi a maga teljessége, következésképpen valódi egyedisége szerint a megismerésben meghatározott mennyiségű és minőségű közvetlen tapasztalatok egységeként léphet csak elénk, vagyis a tárgy érzéki közvetlenségének teljes áttekintéseként. (A valóságos egyediség tehát bizonyos értelemben már is több mint egyediség, — hiszen mindegyik ugyanazzal az általánossággal terhelt, ti. nemével.)

Ezért a nem-ellentmondás elvének érvényessége tekintetében a tárgy individualitásának és egyediségének a különbsége most ugyanúgy jelentkezik, mint az előbbiekben a tárgy és a fogalom különbsége. Az individuális, vagyis a közvetlen tapasztalat meghatározott érzéki jegyeket mutat, illetve nem mutat fel a tárgyon, következésképpen a nem-ellentmondás elve érvényes reá. A fű például itt és most, ebben a közvetlen tapasztalatban zöld, s ezért az a másik ítélet, hogy ugyanebben a közvetlen tapasztalatban nem-zöld, nem lehet igaz (vagy megfordítva). Mindez azonban nem jelenti azt, mintha ezekben az összefüggésekben a nem-ellentmondási elvet a valóságra, a valóságos konkrét-egyedi tárgyra érvényesítettük volna. Mert a valóságos egyediben az individualitás csak *mozzanat*, vagyis maga a valóságos egyedi indivíduumok totalitása. Ezért az egyediség minden érzéki jegyet tartalmaz, ami individuális állapotaiban fellép rajta — például a fű mint egyedi éppúgy tartalmazza a „zöld" jegyet, mint mondjuk az elszáradás következtében rajta fellépő „sárga" jegyet stb. stb. Ennélfogva *az egyedi tárgyra a nem-ellentmondás elve érvényét veszti ugyanúgy, mint a fogalomra nézve*. Az egyedire az a tény jellemző, hogy ellentmondó ítéletek együtt igazak róla — ha ez az ellentmondás tényleges értékét tekintve ugyanúgy ellentmondásban áll önmagával, ahogy a fogalomra vonatkozó esetben is. A nem-ellentmondási elv tehát *egyesegyedül a közvetlen tapasztalásban, az objektív valóság individuális „itt és most"-jaiban jelentkezik mint nem-ellentmondás*, s amint túllépünk e közvetlen tapasztalaton, máris *áttetszik* az a tény, hogy az ellentmondás van nem-ellentmondásként.

Az persze, hogy az ellentmondás maga csak nem-ellentmondás, aláhúzza, megerősíti a nem-ellentmondás elvének feltétlen érvényességét. Egyben azonban azzal, hogy az egyedin magán is közvetlen formája szerint ellentmondásként jelentkezik — egy önellentmondásban levő ellentmondásként —, már sejtetni engedi az egyedi objektív-belső természetének valóságos struktúráját. Ezért — bár a nem-ellentmondás elve abszolút szigorúsággal nézve csak a közvetlen tapasztalásra érvényes — az ellentmondás elvének érvénye az érzéki közvetlenség egész szférájában puszta lehetőség marad.

10. Utoljára, de nem utolsó sorban még egy igen fontos kérdést kell röviden tisztáznunk.

A formális logikus, ha marxista, különbséget tesz az ún. dialektikus ellentmondás és a logikai, vagyis a csak a gondolkodásban előforduló ellentmondás között — s mellesleg egyik legfőbb érve a dialektikus logikussal, általában a dialektikussal szemben, hogy a dialektikus ezt a kettőt állítólag megengedhetetlenül azonosítja. Mi a különbségtevés lényege, alapja? A formális logikus a

nem-ellentmondást klasszikus típusa szerint kontradiktórikus ellentétben álló ítéletek között feltételezi, amikor is a két egymásnak ellentmondó ítélet közül az egyik pozitív ítélet, a másik viszont *non-A* típusú, azaz *végtelen* ítélet. Tehát például „A rózsa nem-vörös" ítélet szemben „A rózsa vörös" ítélettel. Ha most a formális logikus szerint e két ítéletet abból a szempontból vizsgáljuk meg: mit tükröznek vissza az objektív valóságból, kiderül, hogy a végtelen ítélet állítólag csak a szubjektív gondolkodás terméke, minthogy a „vörös" objektíve létező valami, de a „nem-vörös" stb. típusú valamik nem.

A formális logikus egyik legfőbb ellenérve tehát az, hogy a „nem-vörös" objektíve nem létezik, vagyis, hogy eféle dolgok: „nem-vörös", nem-savanyú", „nem-érdes" stb. stb. nincsenek. Ha ugyanis azt mondom: „nem-vörös", úgy ezen a rózsa esetében voltaképpen a rózsaszínt, a fehéret, a sárgát értem; vagy az ember hajszínét tekinve a szőkét, a barnát, a feketét, a szürkét és a fehéret stb. stb. Egyszóval csupa konkrét, pozitív értelemben meghatározott jegyet s nem egy „nem-vörös"-t, minthogy ez így nincsen.

Közbevetőleg megjegyezve, hogy egy *non-A* típusú fogalomnak mi a tartalma, az természetesen attól függ, hogy milyen összefüggésben áll előttünk. Ez nincs minden formális logikus előtt tisztázva, s így gyakran absztrakte keveri a különböző lehetséges tartalmakat. De amennyiben pontos meghatározásokra kényszerül, úgy maga is a fenti összefüggés rögzítéséhez jut. Eszerint tehát a „nem-vörös"-nek más a konkrét tartalma, ha egyszerűen csak elvont fogalom, vagy ha ítélet állítmánya; az utóbbi esetben pedig a tartalmat az alany szabja meg, amelynek állítmánya. Pl. „A rózsa nem-vörös" ítéletben a „nem-vörös" tartalma a rózsa összes természetes színe együtt, tehát a rózsaszín, a fehér és a sárga. Ugyanez a fogalom az „Ennek az embernek a haja nem-vörös" ítéletben már más, ti. az ember valamennyi lehetséges hajszíne, kivéve persze a vöröset. (Tehát a szőke, a barna, a fekete és a fehér.)[6] A „nem-vörös"-nek eszerint — mint általában a non-A típusú fogalmaknak — végtelenül sokféle tartalma lehet és van; az általa visszatükrözött mozzanatok azonban a formális logikus szerint nem „nem-vörös"-ként vannak.

A dialektikus logikus kénytelen ellentmondani a formális logikusnak, mivel szerinte teljes tökéletesen vitathatatlan, hogy a végtelen ítéletek valami objektíve meglevőt tükröznek vissza. A formális logikus „cáfolatából" egyébként világosan kitetszik ennek az értelemszerű gondolkodásnak teljesen empírikus és felszínes jellege: hogy konkrétság címen ismét csak az érzéki „konkrétságról" van szó.

Vegyük a „nem-vörös"-t mondjuk a rózsával kapcsolatban. Mi az, amire a „nem-vörös" vonatkozik? A formális logikus előtt valamiféle *szín* lebeg, amely nem vörös, miközben oly módon rózsaszín is, fehér is, sárga is, hogy nem e színek keverékéről, hanem egymást feltételező és egyúttal egymást kizáró egységéről van szó. Minthogy ilyen „szín" nincs — nem lehet! — a valóságban, elveti annak lehetőségét, hogy a „nem-vörös" valami objektíve létezőt tükröz vissza. Világos azonban, hogy formális logikusunk rossz irányban kereskedik. Mindennek az az oka, hogy nem tisztázta önmaga előtt pozitív értelemben sem a végtelen ítélet lehetséges tartalmát — ahogyan arra egy bekezdést megelőzően már utaltunk. Ha ugyanis megteszi, úgy előbb-utóbb elgondolkozik azon,

[6] Kivéve — mondtuk, de csak pozitíve. Mert *negatíve* a kizárt jegy is beleértendő, vagyis az állítmány ugyan a *non—A*, de ez a „*non*—A" „non—*A*" is egyben.

hogy jóllehet a rózsa színei közvetlenül esetlegesnek látszanak, mégis csak tény, hogy természetes állapotban a rózsának nem akárhány, tetszés szerinti színe van, hanem *csak bizonyos* meghatározott színei. Vagy amennyiben az emberi haj színéről van szó: nem véletlen talán, hogy természetes előfordulási eseteit figyelembe véve, az emberi haj *csak bizonyos* színek skáláját egyesíti magában. — Bizonyára nem nehéz belátni, hogy voltaképpen ugyanez a helyzet minden tárgyat illetően, amennyiben érzéki jegyeit vizsgáljuk. Az érzéki jegyek közvetlenül teljesen külsőségesnek tünnek a tárgy neméhez, természetéhez viszonyítva mind számuk, mind lehetséges fajaik tekintetében, és külsőségességük, nemcsak puszta látszat. De a közelebbi vizsgálat kideríti, hogy mégsem abszolúte önkényes, abszolúte szubjektív, abszolúte tetszés szerinti számúak, illetve fajúak. Következésképpen *ebben a „véletlenben", ebben a nemszükségszerűben valami szükségszerűség, méginkább a tárgy természete*, lényege nyilatkozik meg.

Egészen pontosan tehát a „nem-vörös" *annak az alapnak, természetnek a visszatükrözése*, ami az oka annak, hogy pl. a rózsa esetében a rózsák színe éppen a vörös, a rózsaszín, a sárga és a fehér együtt, s nem valamennyi lehetséges szín. S mert e természet a többi szín alapja is, sőt *közös* természetük, azért valamennyinek a kontradiktórikus tagadása *ugyanazt* az alapot feltételezi. (Szigorúan nézve az összes kontradiktórikus tagadás együtt fejezi ki a teljes alapot. De most nem az alap teljes vagy nem teljes voltáról van szó, csak az alapról általában.) A végtelen ítélet tehát a dolog objektív természetét, lényegét, az érzékiben megnyilatkozó alapot tükrözi vissza.

Ezt azonban *meghatározatlanul* rögzíti, éppen, mert valami meghatározottnak a kontradiktórikus tagadásán keresztül tükrözi vissza. Magyarán szólva a megismerés nem kezdődhet a tárgy e *közvetett* természetének, általában az alapnak, a lényegnek a feltárásával. A megismerés szükségszerűen a tárgy érzéki jegyeinek, felületének stb. a visszatükrözésével kezdődik, minthogy ez esik kézre, vagyis mert megragadásához az egyszerű eszközök is elégségesek. Ámde ugyanakkor a megismerés nem pusztán a tárgy érzéki felületével, hanem a tárgy *egészével* áll szemben. Vagyis a tárgy ugyan érzéki jegyei szerint rögzül csak, de *azért ilyenek érzéki jegyei, mert ilyen a természete*. Egyrészt tehát *tény, hogy az érzéki jegyeken mintegy áttetszik a tárgy lényege, természete*. Másrészt az is *tény, hogy ugyanakkor ez a természet még csak az érzéki jegyeken keresztül jut kifejezésre, vagyis tulajdon konkrétsága szerint meghatározatlan, ismeretlen*. Következésképpen a végtelen ítélet maga is ellentmond önmagának, amennyiben benne a pozitívnak és a negatívnak az egységével van dolgunk. *A végtelen ítélet a tárgy természetét tükrözi vissza, de csak mint teljes-tökéletesen meghatározatlant*. Azt tudjuk már hogy *van*, de nem tudjuk, hogy milyen, mert meghatározatlan, illetve ismeretlen.

A *non-A* fogalma által tehát ténylegesen valami objektívat s egyben a megismerés, de a tárgy szempontjából is valami alapvetően fontosat tükrözünk vissza. De „*non-A*"-ként való léte nem azt jelenti, ahogyan az értelemszerűen eljáró gondolkodás képzeli, hogy *B*-nek, *C*-nek stb. valami „vegyülete" és egyben önállósága — ami persze értelmetlenség. Az *A*-ban egyrészt az érzéki különösség, másrészt az érzéki közvetlenség mint olyan áll előttünk, vagyis mindaz, ami e jegyeket érzékivé teszi s az érzékiséget a tárgy, illetve a megismerés közvetlen *szintjévé* alakítja. A „non" azért az „A"-t egyfelől közvetlen mivoltában is tagadja, tehát hogy éppen nem vörös, nem síma, vagy nem valami egyéb. De igazában — hiszen ellentmondásról van szó! — a „non" az

„A"-t *tulajdon* természetében, azaz mint érzékit, mint közvetlenséget tagadja meg, s ezzel kifejezi, hogy a tárgy általános belső természetét tükrözi vissza. Azt az alapot, amelynek következtében a *tárgy éppen ezekkel* az érzéki jegyekkel rendelkezik, s nem másokkal.[7]

De — mondhatná még mindig formális logikusunk — ez az alap, ez a természet objektíve mégsem ebben a meghatározatlanságban létezik, hanem nagyon is meghatározott mozzanatok stb. összessége. Az alap, a természet tehát objektíve mégsem meghatározatlanul, hanem konkrétan létezik; nem puszta negációként, hanem pozitív állításként.

A megismerés szempontjából a válasz erre a kérdésre nagyon is természetes. A megismerés a továbbiakban majd behatol a tárgynak ebbe a belső természetébe, konkretizálja, feltárja azt. — A következőkben ezért egyre konkrétabb formában lép majd elénk a végtelen ítélet, s egyre teljesebb fény derül arra; mi elvi-tartalmi lényege szerint a tárgynak ez a természete, alapja. — Ez a konkrétság azonban nem az érzéki „konkrétság" lesz, ahogyan formális logikusunk képzeli, s így az eféle konkretizálásnak az igénye csak zsákutcába visz.

Már érthetőbbnek látszik, ha ugyanez a kérdés az objektív dialektika oldaláról merül fel, mert a kérdés az, hogy az alap, a tárgy természete lehet-e a fejlődés adott pontján *objektíve meghatározatlan*. A dialektika válasza erre az, hogy a tárgy természete kezdetben meghatározatlan objektíve is, s csak a későbbiekben alakul ki, válik konkrétan meghatározott természetté. A formális logikus ezt azért vitatja, mert azt hiszi; a végtelen ítélet *abszolút* meghatározatlanságot fejez ki, s ugyanígy: ha egy tárgy természete objektíve meghatározatlanként van, akkor az valamiféle abszolút meghatározatlanságnak tűnik számára. Valójában mindkét esetben csak valóságos meghatározatlanságról van szó. (A tárgy objektív-érzéki mivoltában ugyan konkrét, de ez nem természete, nem konkrétsága — az ítéletben a *non-A* az alany által határolt tartalmú, ámde az e határon *belüli* tartalomról ennek puszta létén kívül egyebet nem tudunk, vagy nem szükséges tudnunk.)

A formális logikus azt mondja: a *non-A* nem a valóság tükörképe, mert a valóság mindig valamilyen konkrét, azaz *A*. Ez alatt azonban csak az *érzéki* konkrétságot érti, azaz miután a megismerésben eljutott a tárgy természetéhez s ennek létét a végtelen ítélet által rögziti a maga számára, most *visszafelé halad*, s e természetet megint csak mint érzéki konkrétságot akarja látni. (Jóllehet éppen azért juthatott el a tárgy természete létének a felismeréséhez, mert az érzéki konkrétságot *meghaladta.)* Egészen pontosan szólva: a formális logikus nem tudja, hogy a végtelen ítéletben a tárgy érzéki konkrétságát meghaladta; hogy eljutott a tárgy lényegéhez, természetéhez; hogy e természetet objektíve azonnal és mindig konkrétnak tekintve visszafelé halad az érzéki konkrétság felé stb. stb. A formális logikus minderről nem tudhat, elvégre *formális* logikus. De amint valaki túlmegy az értelemszerű gondolkodás korlátjain, rögtön észre-

[7] Az érzéki jegynek kettős meghatározása van. Egyrészt *az érzéki közvetlenség megtestesítője*, másrészt ugyanakkor valamilyen *különös* formája van, pl. hogy éppen a vörös, vagy a síma, vagy a citrom-savanyú stb. stb. A végtelen ítéletben mármost nemcsak az érzéki jegy különösségét tagadjuk, bár külsőségesen talán úgy tűnik, hiszen az állítmány, pl. a „nem-*vörös*", a „nem-*síma*" stb. Voltaképpen azonban e tagadáson keresztül *állítunk*, ti. a lényeget, az alapot; vagyis immár nem az érzéki közvetlenséget. Ellenkezőleg, az alap állítása révén magát az érzéki *közvetlenséget* tagadtuk, azaz haladtuk meg.

veszi, hogy a formális logikus tetszetős igénye a konkrétság után csak egy helyben topogást, visszafelé haladást eredményez, mert az érzéki konkrétság követelése a *megismerést a kiindulóponthoz kényszeríti vissza.*

De hát lehetséges-e, hogy valamely dolog természete objektíve meghatározatlan legyen? Természetesen, mihelyt e dolog természetét objektív kiindulópontjában ragadjuk meg. Vegyünk példaképpen bármely konkrét csírát, mondjuk az emberi csírát. Közvetlenül ez valami egészen konkrét, amennyiben meghatározott alakja, nagysága, súlya, színe stb. stb., azaz meghatározott *érzéki* konkrétsága van. Ámde ezek az érzéki konkrétságok kifejeznek-e bármit is az *emberi* természetet tekintve, vagyis a csíra érzéki konkrétsága tényleg a csíra *természetének* a konkrétsága? ! Nem, szó sincs róla ! A csíra mint az ember csírája, ez emberi természete szerint a teljes-tökéletesen meghatározatlan, és meghatározottságot, (sőt neki megfelelő érzéki meghatározottságot is !) csak akkor érhet el, ha a továbbiakban majd kifejlődik. Ez tehát egy *objektív non-A* állapot; a tárgy, amelynek természete objektíve nem fejlődött ki, objektíve nem konkrét. Ugyanakkor e tárgy közvetlensége szerint objektíve érzéki-konkrét valami is, s mert a formális logikus csak ezt látja, a végtelen ítéletet pusztán valami szubjektívnek tekinti.

De még mindig azt lehetne mondani, hogy a végtelen ítélet íly módon csak egyes esetekben tükrözi vissza a tárgy természetének objektív meghatározatlanságát, mert egyébként a már konkrét, kifejlődött természetet mutatja meghatározatlanként fel. Végtére ha azt mondjuk, hogy „A rózsa nem-vörös", akkor nem a rózsa csírájáról, hanem a kifejlett, valóságos rózsáról beszélünk, márpedig annak természete nyilvánvalóan mint konkrét-kifejlett valami áll objektíve is előttünk. A végtelen ítélet megalkotása ezen a ponton véleményünk szerint mégis jogosult. Mert ahogyan a tárgy objektív természetének ki kell fejlődnie általában, ezen keresztül a maga tulajdon konkrétságát mutatva fel, úgy ennek a természetnek „ki kell fejlődnie" *számunkra* is, ti. a megismerés folyamán. Azaz meg kell ismernünk — konkretizálnunk nem-érzéki mivoltában — a tárgy természetét. Az objektív fejlődés és a megismerés itt tehát párhuzamosságot mutat: ahogyan a tárgy objektív természete objektíve kifejlődik, mert nem lehet azonnal kész természetként jelen, úgy a megismerésnek is fokozatosan kell kialakítania e természet tükörképét a fejekben, mert a megismerésben nem kész képekről van szó azonnal, hanem fokozatosan előrehaladva mintegy „elkészítjük" ezeket a képeket. Innen, hogy a tárgy objektív természetét, amennyiben ez objektíve egyébként már kibontakozott, meghatározódott, a megismerésben először ugyancsak végtelen ítélettel rögzítjük, azaz olyan ítélettel, amely kimondja ugyan e természet *létét*, éppen az érzéki konkrétság, az érzéki közvetlenség *tagadásán keresztül*, de ezt a létet egyúttal csak meghatározatlanként tükrözi.

A probléma objektív dialektikai részével nem szükséges részletesebben foglalkoznunk; ez túlvinne tanulmányunk keretein. Ami a végtelen ítélettel kapcsolatos logikai problémát illeti, annak tárgyalására ismételten visszatérünk még. Összefoglalva a mondottakat: a formális logikus tévesen tagadja a végtelen ítélet tartalmának objektív jellegét. Valami azért fejezhető ki *non-A* típusú ítéletben, mert objektíve ilyen, illetve mert a megismerés a maga fejlődésében a tárgy természetét először csak meghatározatlanul ragadhatja meg.

*

Állapítsuk meg a következőket.:

Minden tárgynak — legyen az ún. közönséges egyedi tárgy vagy akár egy egész tudomány tárgya — vannak nemáltalános (érzéki, közvetlenül tapasztalható) jegyei. Az ezekkel kapcsolatban felállított kontradiktórikus ellentmondásban levő ítéletek a nem-ellentmondás elvén alapulnak. A nem-ellentmondás elvének az érvénye feltétlen, habár közvetlenül abszolútnak tűnik, az ellentmondás elve ugyanakkor érvénytelen: kizárják egymást.

Valójában azonban az ellentmondás elvéről kellene beszélnünk, mert a nem-ellentmondási elv csak az ellentmondási elv határesete. Tény azonban, hogy határesetében az ellentmondás elve ellentmond önmagának, másszóval létezési módja ellentmond tényleges természetének. Ezért az ellentmondás az érzéki közvetlenségben voltaképpen csak formális lehetőség; az ellentmondás jelenléte csak aláhúzza, megerősíti a nem-ellentmondási elv feltétlen érvényességét. — Egyébként mert az érzéki közvetlenségben az ellentmondás csak lehetőség, törekszik a tudomány, amennyiben tárgyának még csak közvetlenségét ragadta meg, ellentmondásmentes visszatükrözésre. Amikor egy-egy ilyen tendencia azután végsőkig kiéleződik, maga mutatja fel tulajdon keresztülvihetetlenségét.

Ez minden, amit a nem-ellentmondás, illetve az ellentmondás elvével kapcsolatban az érzéki — nemáltalános — jegyek síkján rögzítenünk kellett. Most áttérünk a jegyek egy másik típusának a vizsgálatára.

II.

Az érzéki jegy nem volt általános. A tárgynak, illetve az azt visszatükröző fogalomnak azonban *általános* jegyei is vannak, s most ezeket kell szemügyre vennünk.

Közbevetőleg megjegyezve, az általános jegyek egy ismert fajtájával, az ún. „differentia specificá"-val itt ne törődjünk. Róla később lesz szó. — De a megmaradt általános jegyek közül sem mindegyiket vesszük, csak egyiket közülük, amelyet azonban az itt vizsgált probléma tekintetében a legfontosabbnak tartunk.

E megszorítások következtében is, legelső teendőnk e másik jegy-típus objektív strukturájának a feltárása.

1. A jegynek ez a típusa tehát általános. Általános — ez azt jelenti: a nem (genus) minden egyedijét megilleti, kivétel nélkül. De akkor szükségszerűen valami *lényeges*, amennyiben ti. nélküle a tárgy nem lenne az, ami. Az utóbbit azonban egészen tág értelemben kell vennünk. Az az ítélet pl., hogy „Minden ládának súlya van", a ládáról *mint ládáról* lényegeset tulajdonképpen nem látszik mondani. Mégis: súly nélkül a láda nem lehetne láda — ha valaminek nincs súlya, úgy láda sem lehet. Következésképpen a súly lényeges mozzanata a ládának, s ezen nem változtat az sem, hogy nem csupán a ládára nézve az.

A jegyeknek ez a típusa nyilvánvalóan azzal kapcsolatos, amit *tulajdonságnak* szokás nevezni, bár itt csak az általános és így lényeges tulajdonságokról lesz szó. A tulajdonságot ugyanakkor nem azonosítjuk a jeggyel, hanem úgy kezeljük, mint ún. reflexiós jegyekből összetett valamit. Mit értsünk ez alatt? — az az alábbiakban rövidesen kiderül.[8]

[8] A „jegy" fogalma tulajdonképpen már nem pontos megjelölés az itt és a későbbiekben vizsgált esetekben. De mert a (formális) logika általában a „jegy" elnevezést használja, e tanulmányban mi is megtartjuk.

2. Ami a tulajdonság objektív struktúráját illeti, alapjában véve igen egyszerű dologról van szó.

A tulajdonságnak először is két, egymástól minőségileg eltérő állapotát különböztetjük meg. Az egyik, amikor a tulajdonság *megnyilvánul, megjelenik*. Ekkor mintegy testet ölt, realizálódik, kiformálódik — s általában ez az az állapota, amelynek alapján a tulajdonság létezéséről közvetlenül tudomást szerezhetünk.

De a tulajdonság nem mindig van megnyilvánulóként. Lehetséges másik állapota is, amikor ti. mintegy *benne rejlik* a tárgyban. Ekkor semmiféle közvetlen formája nincs, hiszen magánvalóként van, s mert nem nyilvánul meg, ebben az összefüggésben a tárgy voltaképpen *közömbös* vagy *indifferens* állapotban van.

A tulajdonság e két alapvető állapota között könnyű az összefüggést rögzíteni. A tulajdonság általában meg nem nyilvánult módon van a tárgyban, vagyis a tárgy ebben a vonatkozásban közömbösen, indifferensen viselkedik. Megfelelő külső és belső indítékok következtében azonban ez az állapot ugrásszerűen megszűnik: a tulajdonság valamely meghatározott formában közvetlenné válik, megnyilvánul.

3. A megnyilvánulásnak azonban van egy sajátos jellege, nevezetesen, hogy ellentétes formákban történik. A reflexiós jegyekkel kapcsolatban ezért az ellentétességet kell megvizsgálnunk — lépésről lépésre előre haladva.

Mondhatjuk például hogy: „Ez az ember bátor", s ezzel — az adott összefüggésben — megadtuk emberünk egyik reflexiós jegyét. Ámde egy másik összefüggésben ugyanez az ember „gyáva"-ként viselkedik — s ilyen helyzet előbb-utóbb mindnyájunk életében adódik. Az ember tehát egy, az előbbivel *ellentétes* jeggyel is rendelkezik. Ha igaz az, hogy „Az ember bátor", úgy az is igaz: „Az ember gyáva".

Általánosan megfogalmazva a helyzetet: bárki számára könnyen ellenőrizhető tény, hogy *ha valamely tárgyon egy reflexiós jegyet találunk, s z ü k s é g s z e r ű e n annak ellentétét is megtaláljuk rajta.*

Így azonban még tulajdonképpen keveset mondtunk. Világos ugyanis, hogy ha az ellentétes jegyek mindig megtalálhatók ugyanazon a tárgyon, úgy valamilyen *belső* összefüggés van közöttük. Például nem nehéz belátni, hogy bátorság és gyávaság nem két, egymástól független tulajdonság. Ellenkezőleg! *E két reflexiós jegy egy és ugyanazon tulajdonság mozzanatait alkotja s egymás nélkül tulajdonképpen nincsenek.* Az ember ugyanazon „képessége" révén bátor, mint amelynek a révén gyáva, s megfordítva; továbbá nincs ember, akinél a reflexió szintjén ne a kettő *közvetlen* egységéről lenne szó. Az, amit bátorságnak vagy gyávaságnak nevezünk, mindig e két tendencia egysége. Az ember bátorságát gyávasága, gyávaságát pedig bátorsága *korlátozza*. (Amivel nem azt akarjuk állítani, mintha egyéb, általában alapvetőbb korlátozó-tényezők nem lennének. De itt csak az ellentétek *belső* összefüggését [azonosságát, egységét] vizsgáljuk.)

Ez a helyzet valamennyi tulajdonság, illetve reflexiós jegy esetében. Az ellentétes reflexiós jegyek megnyilvánulásukban feltételezik és korlátozzák egymást, átmennek egymásba. Erről van szó indifferens egységük esetében is.

4. Sajátos momentum merült tehát fel. A tulajdonság mindig ellentétek egysége, de megnyilvánulásában *közvetlenül* csak az egyik ellentétes mozzanat

formáját ölti magára. Az így adódó ellentmondást alaposabban meg kell vizsgálni. Tekintsük ezért át röviden mégegyszer a tulajdonság objektív dialektikáját.

Bármely tárgyat vegyünk is, ha az nincs természete szerint kölcsönhatásban környezetével, úgy pusztán érzéki jegyeit mutatja fel. A tulajdonság azonban nyilvánvalóan jelen van a tárgyon ekkor is, bár érszevétlenül, mert az, hogy egy tulajdonság nem érvényesül, még nem jelenti nemlétezését. (Ellenkező esetben fel kellene tételeznünk, hogy megnyilvánulásának minden egyes esetében valamiféle misztikus teremtő hatalom hozza létre.) A tulajdonság tehát közömbös, indifferens módon van meg a tárgyon, azaz meg nem nyilvánulva, testet nem öltve, magánvalósága szerint.

A tárgy azonban természetéből következően is, meg a körülmények révén is szükségszerűen mozog, kölcsönhatásba lép más tárgyakkal. Ezekben a kölcsönhatásokban az addig közömbös, indifferens tulajdonság testet ölt, napfényre lép. Ámde közvetlensége szerint nem egyetlen formában, hanem két ellentétes forma közül *vagy* az egyikben, *vagy* a másikban. Csakhogy akkor ez kettőt jelent!

a) A tulajdonság ellentétes reflexiós jegyek egysége, és semmi más, mint ellentétek egysége. Ez kell legyen indifferens állapotában is, különben nem nyilvánulhatna meg ellentétesként.

b) Megnyilvánulásának közvetlen formája szerint ugyanakkor mégsem egységként, azaz *nem differenciált* egységként lép elénk, hanem mindig csak az egyik ellentétesnek a formájában.

Az egység ennyiben sajátos jellegű. Egyrészt nyilvánvaló az egység ténye abból, hogy az ellentétesek feltételezik egymást, átmennek egymásba; hogy maga a tulajdonság voltaképpen a kettő közvetlen egymást-korlátozása. De fennáll abban az értelemben is, hogy a megnyilvánulás egyoldalú formája a megnyilvánuló tulajdonságnak csak *közvetlensége*. Más szóval a tulajdonságnak ez a közvetlenül megnyilvánuló formája *közvetve* az ellentétest is magában rejti, ha kölcsönhatásuk még nem is öltött testet. Ezért annak sincs sohasem akadálya, hogy a kérdéses tulajdonságot másik közvetlen formája szerint határozzuk meg, bár ez a meghatározás az előbbinek természetesen a *negatívja* lesz.

Az egység ennyiben nincs tételezve, rejtett, magánvalósága szerint érvényesülő, pusztán lehetőségként fennálló egység. De ugyanakkor *egység*, éspedig *differenciátlan (indifferens)* egység, mert ha a másik oldal közvetve, rejtetten, magánvalósága szerint, tehát mint lehetőség már adva van, úgy *van*. — Legjobb, ha a konkrét példát nézzük. Nincs abszolút bátorság vagy abszolút gyávaság. Sőt, a tulajdonság, amelynek a bátorság és a gyávaság a megnyilvánulásai, nem csak az egyik vagy csak a másik, hanem a kettő együtt. Ezért egyrészt a tulajdonság, amikor megnyilvánul, pl. mint bátorság, a gyávaság mozzanatát, lehetőségét magában rejti, s amennyiben a körülmények úgy alakulnak, a bátorság többé-kevésbé korlátozódhat, sőt átmenet nélkül ellentétébe, azaz a gyávaságba csaphat át. Szintúgy megfordítva. Másrészt mindegyik a másikban csak benne rejlik, csak közvetve, csak negatíve érvényesül, ezért az, ami közvetlenül adva van, vagy a bátorság, vagy a gyávaság.

Az olvasó látni fogja, hogy a nem-ellentmondás, illetve az ellentmondás elve érvényének kérdésében a tulajdonság, a reflexiós jegyek egysége ez *objektív* strukturájának a megértése a legfontosabb. Annak belátása ti., *hogy a tulajdonság mindig k é t ellentétes reflexiós jegy egysége, bár közvetlenül mindig csak az e g y i k n e k a formájában nyilvánul meg.*

5. A tulajdonság ily módon ellentétes ítélettel fejezhető ki; például „Az ember bátor", illetve „Az ember gyáva". Ugyanígy van bármely tulajdonsággal. Mármost, ha formális logikai szempontból nézzük, úgy ezek az ítéletek úgynevezett *kontrárius* ellentétben állnak egymással, szemben a *kontradiktórikus* ellentéttel, amely voltaképpen az ellentmondás (egyik) kifejeződése. Ennek az ellentétnek az állítólagos kontrárius voltát azonban közelebbről meg kell vizsgálni.

Már Aristoteles tudta, hogy a kontrárius ellentétben álló ítéletek esetében a harmadik kizárásának az elve nem alkalmazható. Ellenkezőleg! A kontrárius ellentét nemcsak harmadik, hanem negyedik, ötödik stb. esetet is feltételez, a körülményeknek megfelelően. Eszerint a kontrárius ellentétben álló ítéletek az érzéki szintre jellemzőek; olyan ítéleteket feltételeznek, amelyekben érzéki jegyek szerepelnek állítmányként. Például „A papiros fehér" és „A papiros fekete" ilyen kontrárius ellentétben álló ítéletek.

Közelebbről megnézve ugyanakkor kiderül, hogy a kontrárius ellentét voltaképp épp úgy *n e m-ellentét*, ahogyan az ellentmondás is csak nem-ellentmondás volt. Kiderül rögtön, mihelyt abból a szempontból vizsgáljuk meg a kontrárius ellentétben álló ellentéteket, hogy feltételezik-e egymást vagy sem. Mert ha azt mondjuk: „Ez a papiros nem fehér", úgy ebből nem következik, hogy akkor „fekete". Ellenkezőleg, számtalan más színe lehet, a többi között persze a fekete is; de a „fehér" tagadása nem a „feketé"-t vonja maga után, minthogy bármelyik színt maga után vonhatja. Voltaképpen azt kell mondanunk, *hogy az érzékiben, az érzéki jegyek között nincs ellentét*, legalábbis nincs *valóságos* ellentét, mert az egyedül lehetséges kontrárius ellentét = nem-ellentét.

Ezzel szemben a reflexiós jegyeket állítmányként magukban foglaló ítéletek, ha ellentétesek, *valóságos* ellentétet fejeznek ki, jóllehet külső formájuk szerint semmiben sem különböznek a kontrárius ellentétességű ítéletektől. (Láttuk, hogy az egyik ellentétes jegy tagadása a másikat mint lehetőséget maga után vonja, feltételezi.) A kontrárius ellentétben álló ítéletek esetében is az egyik tagadása a benne rejlő lehetőség felszabadítását jelenti, ámde itt a lehetőségek száma több, esetleg végtelen. Ezzel szemben *a reflexiós ellentétességű ítéletek valamelyikének a tagadása — az indifferens mozzanaton túl — szükségszerűen a másiknak, és c s a k ennek a másiknak a feltételezése*. Itt nincs több, netán végtelen számú eset — habár az ún. harmadik eset a reflexiós ellentétben benne rejlik.

Ily módon, ha két kontárius ellentétben álló ítélet állítmányát érzéki jegyek helyett reflexiós jegyekkel váltjuk fel, az ellentét megszűnik kontrárius lenni anélkül, hogy ezáltal kontradiktórikus ellentétté alakult volna át. *A kontrárius ellentét az ellentétnek csak lehetősége, a nem-ellentét. A reflexiós jegyek ellentétessége azonban már a tételezett, a valóságos ellentét.* Következésképpen, véleményünk szerint, nem egy, hanem legalábbis két ellentét-típus van: a kontrárius és a reflexiós —, a kontradiktórikusról nem beszélve, minthogy az már az ellentmondás.

A formális logika — absztrakt természetének megfelelően — az e két ellentét-típus közötti minőségi különbséget eltünteti, s ezzel a reflexió szintjét az érzékire redukálja. Nem mintha ez a fajta — ti. az absztrakt — azonosítás más körülmények között nem volna alkalmazható és alkalmazandó. (Amennyiben pl. a reflexiós ellentétnél csupán az a fontos, hogy közbenső eset — jóllehet csak egy! — *van*.) De világos, hogy ennél a kezdeti (absztrakt) azonosságnál semmiképpen sem szabad megállni.

6. Az ellentétességnek ez a különbsége természetesen különbséget jelent az ellentmondás kérdésében is az érzéki, illetve a reflexió szintjein. Az absztrakt vagy formális logikai azonosság-törvény alkalmazásával mondhatjuk, hogy az ellentmondás mindkét esetben csak magánvalósága szerint, azaz mint puszta lehetőség van. A kétféle magánvalóság, a kétféle lehetőség azonban voltaképpen minőségileg különbözik egymástól.

Az érzékit jellemző kontrárius ellentétességű ítéletek egyikének a tagadása, mint láttuk, a másikat nem vonja maga után. Ha viszont ugyanezt a tagadást a reflexiós ellentétességű ítéletekre alkalmazzuk, úgy az ellentétesek másika máris feldereng a láthatáron, minthogy ez az ellentétes közvetve benne rejlik a közvetlenül jelenlevőben. Az érzéki és a reflexiós ellentétesség e különbsége máris megmutatja, hogy e két szinten az ellentmondás nem azonos módon áll előttünk. Az érzékiben az ellentmondás *formális lehetőség* volt, s a nem-ellentmondás az ellentmondásnak ebből a *formális* lehetőségéből táplálkozott. Ami viszont a reflexió szintjét illeti, az itt adódó lehetőség már *reális lehetőség*. Kitűnik ez a következőből.

A reflexió síkján is előfordulhat mint lehetőség, hogy az ellentétes oldalak közömbös módon álljanak egymás mellett, vagyis szinte nem-ellentétként legyenek. Pl. hogy egy egyébként normális állapotban levő mérleg serpenyője az *előbb* „lent" volt, *most* pedig „fent" van, ebben semmiféle ellentmondás nincs. Az ellentét természetesen *valóságos*, azaz nem vitás, hogy a mérleg serpenyője az egymást követő időpontokban ellentétes helyzetekben volt. De abban, hogy az egyikből átment a másikba; hogy az előbb x helyzetben volt, most pedig y-ban, ellentmondás nincs. — Amint azonban tagadni fogjuk az ítéletek valamelyikét, az ellentmondásnak, vagyis ama bizonyos harmadiknak a jelenléte nyomban kiérződik. Mert erre az ítéletre: „A mérleg serpenyője nincs fent" vagy: „A mérleg serpenyője nincs lent", nem tetszés szerinti számú válasz lehetséges, mint a kontrárius ellentétességű ítéletek esetében; nem is pusztán egyetlen válasz lehetséges — jóllehet igazat mondtunk, amikor azt állítottuk, hogy a reflexiós tendencia általában az ellentétes felé mozgatja a dolgot előre. A reflexiós ellentétek valamelyikének a tagadására ugyanis *két* válasz lehetséges. Ha valami nincs fent, úgy meglehet, hogy lent van — vagy megfordítva: ha nincs lent, úgy esetleg fent van. De az is lehet, hogy sem lent, sem fent nincs, hanem ama bizonyos közömbös, indifferens *egyensúlyi helyzetben* van, amelyet általában erőegyensúlynak is nevezünk.

A reflexiós ellentétesség tehát *feltételezi a harmadikat ;* itt már van harmadik is. Ez a harmadik azonban még nem a tételezett ellentmondás, az ellentétek differenciált egysége, hanem a még mindig magánvaló ellentmondás, az indifferens egység. Míg azonban az érzékiség szintjén a lehetőség pusztán formális volt, addig a reflexió szintjén már reális lehetőségről van szó.

Közvetlenül szemlélve, az ellentmondás lehetőségének a realitása maga az indifferencia. Ez nem volt meg az érzékiben, minthogy nem közvetlen; ítéletekkel való leírása pedig két egymásnak ellentmondó *non-A* típusú ítéletet igényel. Az indifferencia ugyanis így jellemezhető: a „nem-fent" és a „nem-lent", vagy a „nem-bátor" és a „nem-gyáva" stb. stb. egysége. Két nem-ellentmondás ellentmondása, ez az ellentmondás reális lehetősége.

Még inkább azonban az, hogy míg az érzéki szintjén a tárgy még ellentétesként *sem* állt előttünk, mert a benne esetenként azért fellépő kontrárius ellentét igazi természete szerint nem-ellentét, addig a *reflexió síkján az ellentétesség már realizálódott, testet öltött*. Az ellentmondás lehetőségének a realitása

tehát annak következménye, hogy immár konkréten adva van ama két ellentétes oldal, amelyek kölcsönhatása vagy viszonya az ellentmondás. Igaz, hogy maga a viszony még tisztázatlan, s a reflexió mozgása az átesés „a ló egyik oldaláról a másikra" és vissza. Ennyiben tehát az ellentmondás csak magánvalósága szerint, meghatározatlanul, absztrakte van, — tendenciája még nem alakult ki. De már *nem bármilyen* ellentmondás lehetősége, miként az érzéki síkján volt, hanem *meghatározott, bizonyos* ellentétes oldalak ellentmondásának a lehetősége, s ezzel a reális ellentmondás-lehetőség.

A tulajdonság tehát először is két reflexiós ellentétességű ítéletet igényel, ha objektív struktúrájának a leírására vállalkozunk. Pl. „Az ember bátor" és „Az ember gyáva". A tulajdonság e két ellentétes oldala egyformán közvetlen, bár együtt sohasem lehetnek közvetlenek. (A tulajdonság vagy az egyiknek, vagy a másiknak a formájában nyilatkozik meg.) De egy dolog az, hogy egyszerre csak az egyik, vagy csak a másik lehet közvetlen, és egy dolog az, hogy a tulajdonság *közvetlenségét* csak ez egyik, vagy csak a másik nem tükrözi adekváltan vissza. Az adekvát visszatükrözéshez mindkettő szükséges.

Minthogy ugyanakkor e két ítélet a tulajdonságnak csak közvetlenségét tükrözi vissza, maga a tulajdonság azonban ezzel nincs kimerítve, mert létezik a két ellentétes között egy harmadik, éspedig az indifferencia, az előbbi két ítélet mellé fel kell vennünk mindkettő kontradiktórikus tagadását is. Tehát ezeket az ítéleteket: „Az ember nem-bátor", „Az ember nem-gyáva". Természetesen igaz az, hogy a tulajdonság vagy indifferensként, vagy megnyilvánultként van. De világos, hogy teljes struktúráját pusztán egyik, vagy pusztán másik lehetséges állapota nem fejezi ki. Vagyis a mondott négy ítélet *együtt* fejezi csak ki a tulajdonság teljes struktúráját. *Egyik sem igaz önmagában, de együtt, egymást feltételezve és egymás által korlátozva a teljes igazság kifejezői.*

7. A mondottak azt is megvilágítják, mit tükröznek vissza a végtelen ítéletek a *reflexió síkján* az objektív valóságból. Sőt ezen keresztül, ahogyan ti. ugyanez a valami az érzékiség síkján jelentkezett a végtelen ítéletben, az is kiderül, *milyen* is közelebbről a tárgy ama belső természete, alapja. *A végtelen ítélet általában az ellentétes oldalak v i s z o n y á t, ha úgy tetszik, az ellentmondást magát tükrözi vissza, de csak amennyiben m a g á n v a l ó s á g a s z e r i n t, azaz amennyiben csupán lehetőségként van.* Míg azonban ez a lehetőség az érzéki szintjén formális, addig a reflexió szintjén már reális.

De vizsgáljuk meg közelebbről a helyzetet. Az érzéki jegyekből összetett fogalom, illetve a fogalom ama szférája, amely érzéki jegyekből tevődik össze, *egyoldalú* fogalom. Ez azt jelenti, hogy általa adva van az ellentétes oldalak egyike, de csak az egyike. (Ti. az érzéki közvetlenség.) Minthogy ugyanakkor a másik — az alap, a tárgy természete — még nincs meghatározva, a meglevő oldal nem mint ez ellentétesek egyike lép elénk, hanem csak érzéki jegyek puszta összege. — Legalábbis annak látszik.

Ámde függetlenül attól, hogy a megismerő tudja-e, vagy sem, az érzéki közvetlenség mégiscsak a tárgy egyik ellentétes oldala, illetve ennek tükörképe a fogalomban. Teljes tükrözése tehát ama viszony tükrözését is jelenti, amelyben a másik ellentétes oldallal összefügg, de amely viszony az érzéki szintjén mint az érzéki szint határa jelentkezik. (Persze csak egyik mozzanata szerint.) Ugyanakkor a másik ellentétes oldal valamilyen formában még kívül van a megismerésen, éspedig vagy egyáltalán nem tudunk, vagy nem kell

tudnunk róla. Ennek következtében tagadva lesz anélkül, hogy róla *mint másikról* tudnánk. De akkor a tagadás csak visszafelé irányulhat, azaz annak kimondása lesz, hogy a meglevő oldalon kívül más oldala a valóságos tárgynak — ennek megfelelően a fogalomnak — nincs. Minthogy ily módon az, ami végül is nincs, maga az ellentmondás, az eredmény az ellentmondásnak nem-ellentmondásként való megnyilvánulása; annak kimondása, hogy az érzékiben nincsenek ellentétes oldalak s így ellentmondás sincs.

A tulajdonság szintjén, a reflexiós jegyek esetében mármost az ellentét másik oldalát, a tárgy természetét ragadjuk meg. Ám a reflexiós ellentét, illetve ellentmondás most közvetlenül nem az érzéki és a reflexió ellentmondása; ennek fokozatosan kell tételeződnie benne. A reflexiós ellentétesség a tárgy természetének ellentétessége s így az ellentmondás, amely itt reális ellentmondásként felmerül, e természet ellentmondásos volta.

Ha most eltekintünk ezektől az átfogó összefüggésektől és a jegy-problémát csak mint jegy-problémát ragadjuk meg, úgy elengedő annak a megértése, hogy a reflexiós ellentét, illetve ellentmondás elmélyültebb, s ennyiben nem ugyanaz, mint amellyel az érzékiben találkoztunk. Az érzékiben az ellentéteseknek csak egyike volt jelen, s e nem-ellentét következtében az ellentmondás nem-ellentmondás volt. A reflexiós ellentét, illetve ellentmondás magának a természetnek a valóságos ellentétessége s így reális ellentmondás-lehetősége, vagyis a másik oldalra vonatkozik csupán. Nem az érzékinek az ellentéte és ellentmondása a természettel, hanem ellentmondás és ellentét e természeten, azaz az előbbi ellentét másik oldalán belül. Minthogy azonban itt most az is kiderül, hogy ama bizonyos „harmadik" maga az ellentmondás, vagy méginkább, hogy a tárgy természete ellentmondásos, az is világossá válik, hogy *a végtelen ítélet általában éppen az ellentmondást tükrözi vissza*. Következésképpen nemcsak a tárgy természetének az ellentmondását, hanem az érzékinek és e természetnek is ellentmondását, — ha az átmenetet az egyikből a másikba itt nem is kell nyomon követnünk.

A tárgy természetének a megismerése tehát most úgy áll: ha az érzékiben csak annyit tudhattunk, hogy a végtelen ítélet e természet tételezése az érzékivel szemben egyáltalában, úgy most már azt is tudjuk, hogy ez a természet ellentétes oldalak dialektikus egysége s így ellentmondásos valami. Ezáltal a végtelen ítélet tartalmilag meghatározottabbá vált. Kiderült, hogy *az ellentétes oldalak viszonyát, kölcsönhatását* tükrözi vissza; közvetlenül a reflexió síkján, de közvetve egyáltalában, s ezért az érzéki és a természet között is. Meghatározottabb továbbá, mert az ellentétek, amelyeknek az ellentmondásos viszonyát tükrözi, maguk realizálódtak, és így konkrét-meghatározott oldalak. Ugyanakkor még mindig meghatározatlan e természet belseje: maga a viszony, a kölcsönhatás, s ezért ez *non-A* formában — pontosabban kettős *non-A* formájában — áll továbbra is előttünk.

(Mindez előre jelzi a továbbhaladás irányát, mert a megismerés nyilvánvalóan azzal küszöböli ki az ellentmondást a megismerésből, ha feltárja, azaz tételezi és megoldja. De erről később.)

8. Összegezve a mondottakat, a reflexiós tulajdonság tehát két ellentétes oldal közvetlen egysége, amely egység egyúttal a harmadiknak, a tételezett és megoldott ellentmondásnak a reális lehetősége, mint közömbös, indifferens egység. Ezért előfordulási lehetőségei — pusztán a közvetlenség szerint meghatározva:

a) az egyik ellentétes oldal,
b) a másik ellentétes oldal,
c) a kettő differenciátlan vagy indifferens egysége.

Bármint közeledjünk is a valósághoz, a reflexiós tulajdonság esetében e három lehetőség valamelyikét találjuk fel benne mint adott tendenciát. — Mindez természetesen közvetlensége szerint van így. Mert ugyanakkor egyrészt mindegyik ellentétes oldal saját korlátjaként magában rejti a másikat; közvetlenül pedig mindegyik a másikkal való viszonyára utal, s ezért az indifferens oldal mélyebb — közvetett — tartalma szerint kettős *non-A*-nak, azaz „sem. . . sem. . . "-nek bizonyul.

Ez a tulajdonság, illetve a reflexiós jegy objektív-dialektikus struktúrája. A kérdés mármost az, hogyan viszonyul mindehhez az értelemszerű gondolkodás, esetünkben a formális logika? — Lássunk előbb egy fontos előzetes helyzetrajzot; a nem-ellentmondás, illetve az ellentmondás elvével kapcsolatos problematikára csak ezután térhetünk át.

Az első kérdés természetesen az: objektívnek tekinti-e a formális logikus a reflexiós jegy ellentétes arculatát. —

A formális logikus magatartása itt először a megszokott absztrakt magatartás. Ez azt jelenti: a kérdés általában nincs feltéve és nincs tisztázva; miközben a formális logikus hol az egyik, hol a másik lehetséges válasz szellemében jár el, ösztönösen. De a formális logikus végül is eljut arra a pontra, hogy válaszolnia kell az ellentétesség objektivitásának a kérdésére. A válasz ekkor az ellentétesség objektivitásának a tagadása. Ám formális logikusunk ugyanakkor azt sem tagadhatja, hogy ez az ellentétesség valamiképpen van is, hiszen minden további nélkül felállíthatja a megfelelő ellentétes ítéleteket. Az ellentétesség objektivitásának a tagadása tehát sajátosan megy végbe. Minthogy ugyanis a reflexiós jegy csak valamire vonatkoztatva nyilatkozik meg, s mert így abban, hogy melyik ellentétes arculata jelenik meg közvetlenként, a körülmények is beleszólnak; továbbá mert létezik ennek a tulajdonságnak ama bizonyos indifferens állapota is, formális logikusunk azt hiszi, hogy a reflexiós tulajdonság ellentétes volta *csak a körülményekből következik.* És ehhez nem kell idealistának lennie általában, vagyis ez a lényegében idealista elképzelés látszólag ellentmondás nélkül elhelyezhető a materialista álláspontón belül, idealista mivoltát persze eltüntetve.

A reflexiós jegy e *szubjektivisztikus* kezelésére számos példa hozható fel. Az egyik — hogy ne menjünk túl messzire — a jegy lényeges vagy lényegtelen voltával van összefüggésben. A formális logikus így okoskodik:

Meghatározom a tárgy jegyeit, s ezzel valami lényegeset fejezek ki. Ámde csak *abban a vonatkozásban,* amelyben a meghatározás történt. Vagyis ha más vonatkozásban határozom meg a tárgyat, akkor más jegye bizonyul lényegesnek. Az előbbi lényeges tehát lényegtelenné, az előbbi nem-lényeges viszont lényegessé alakul át. Mindez azonban csak és csupán megismerő tevékenységemnek, szubjektív tudatom munkájának, szóval e sajátos körülményeknek a következménye. Vagyis maga a tárgy csak olyan jegyekkel rendelkezik, amelyek önmagukban véve sem nem lényegesek, sem nem lényegtelenek, s hogy egy jegyet lényegesnek, vagy lényegtelennek tekintünk-e, az nem a jegytől, illetve a tárgytól magától, hanem *a megismerőtől, annak szubjektív hozzáállásától* függ.[9]

[9] Erre a teljesen tarthatatlan álláspontra helyezkedik Katona Péter is, aki „A gondolkodási képződmények szisztematizálásához" c. cikkében a következőket írja: „Az is-

E tarthatatlan elképzelés forrása egyébként nyilvánvaló. A megismerésnek amaz objektív szükségletét, más esetekben egyszerűen szabadságát, hogy a lényegeset lényegtelennek, a lényegtelent pedig lényegesnek kell tekintenie, illetve erre módja van, összetévesztik azzal: mi lényeges objektive a tárgyat illetően, s mi nem. Ilymódon *a valóság látszatnak, a látszat pedig valóságnak tűnik*, eltekintve azoktól az esetektől, amikor *objektív látszatról* van szó, miközben az értelemszerűen eljáró formális logikus a reflexiós tulajdonságot csak közömbös, azaz minden — a tárgy belső természetéből következő — konkrét arculattól mentes tulajdonságként feltételezi. A reflexiós tulajdonság — szerinte — van, s alapjában véve mivolta a tárgyból magából következik. Valójában azonban a formális logikus számára ez a tárgyból következő objektív mivolt csak és csupán az *indifferencia*, vagyis a tulajdonság teljesen absztrakt megragadása. Ezért a tulajdonság megnyilvánulási formája, a tulajdonság ebben kifejeződő objektive ellentétes természete végülis nem a tárgyból, a tulajdonság objektív természetéből, hanem pusztán az egyébként objektív körülményekből következik számára. Ennyiben a tulajdonság ellentétes arculata „objektív", hiszen objektív körülmények között áll elő. Valójában ugyanakkor maga az objektív tulajdonság semmiféle tartalommal nem rendelkezik amaz absztrakt indifferenciától eltekintve, minthogy az ellentétesség „létrehozója" ezek szerint csak és csupán a külső körülmények.

Figyeljünk csak meg valamit ! A reflexiós tulajdonság a formális logikus szerint is a tárgyról magáról ad képet. De csak abban az absztrakt formában, miszerint valaminek súlya, ereje stb. van *általában*. A meghatározásnak azután ezt az absztrakt jellegét a formális logikus konzerválja. Amikor ugyanis a tulajdonság a vonatkozásban közelebbről konkretizálódik, ez a konkrétság egyúttal *kívül is marad* a tárgyon — vagyis a konkrétság állítólag csak annak konkrétsága, *amin* a reflexiós jegy tükröződik —, s a tárgyról kiderül, hogy *közelebbi* természete szerint *egyenlő a semmivel*. A formális logikus ezzel — mint Engels mondja — az ellentétet s ezáltal az ellentmondást a tárgyon *kívül* helyezi, s szétszórva más tárgyak között, meg is „semmisíti". — De így valóban könnyű „ellentmondástalannak" tekinteni a valóságot...

9. Ám formális logikusunk előbb-utóbb belátja, hogy az általunk reflexiósnak nevezett ellentétesség a tulajdonság, a tárgy objektív természete, — vagy ha nem látja be, kénytelen ezt mint lehetőséget figyelembe venni. Hogyan viszonyul ebben az esetben a reflexiós tulajdonság objektív struktúrájához?

Ez először annak a kérdése, hogy a konkrét-objektív, egyedi tárgyat illetően reflexiós jegyére nézve a nem-ellentmondás vagy az ellentmondás elve érvényes-e, s melyik mennyiben? — Egyébként ki fog derülni, hogy a „vagy... vagy..." válasz itt már nem lehetséges.

---

mertetőjegy... mindig adott vonatkozásban lényeges ismertetőjegy, tehát önmagában véve nem tekinthető sem lényegesnek, sem pedig nem-lényegesnek". (Magyar Filozófiai Szemle, VI. évf. 4. sz. 529. o.) Ez azonban semmi más, mint annak kimondása, hogy magának a tárgynak *objektíve nincs* sem lényeges, sem nem-lényeges mozzanata. Így teljesen a megismerő szubjektív önkényétől függ, hogy mit tekint a tárgyon lényegesnek, mit lényegtelennek, miközben természetesen mindig más a lényeges, illetve a lényegtelen anélkül, hogy valóságos lényeges, illetve lényegtelen oldala a tárgynak lehetne. Valószínű persze, hogy Katona elvtárs nem akarta kétségbe vonni a lényeges stb. objektív létezését. Egyszerűen nem vette észre, hogy az általa közvetlenül leírtak miféle további tartalmat foglalnak magukban. Tévedése mellett akkor sem mehetünk el szó nélkül, részben mert tipikus tévedés, részben mert tudatos elvi állásfoglalás is lehet.

Az érzéki jegy feltétlen ismeret volt, s ezért a közvetlenséget illetően a nem-ellentmondás elve is feltétlen érvényű volt. Hogyan értsük ezt? — már tisztáztuk tanulmányunk első részében. Láttuk: feltéve, hogy a világegyetem adott pontja — bármelyik — valamilyen testi valóság, érzéki jegyeit, a nem-általános jegyeket illetően az ezeket tartalmazó, egymással kontradiktórikus ellentétben álló ítéletek együtt nem lehetnek igazak. Ez a „valami" pl. *vagy* „vörös", *vagy* „nem-vörös", egyéb lehetőség nem létezvén. — A nem-ellentmondási elv érvényessége tehát az érzéki közvetlenségben *feltétlen*.

Ezzel szemben a reflexiós jegyekkel, a tulajdonsággal kapcsolatban, mint láttuk, már más a helyzet. A reflexiós jegynek ugyanis nem két, hanem három lehetséges előfordulási esete van, éspedig

a) az egyik ellentétes megnyilatkozási forma,

b) a másik ellentétes megnyilatkozási forma.

c) az indifferens állapot,

Ezért az egészet a maga teljességében csak négy ítélet fejezi ki, s így két ítélet — akár ellentétet, akár ellentmondást tartalmaznak — a lehetőségeket nem képes átfogni. Ebből következik *a nem-ellentmondási elv érvénytelensége*.

Most vonatkoztassunk bármely *megfelelő* tárgyra olyan egymással kontradiktórikus ellentétben álló ítéleteket, amelyeknek az állítmányai reflexiós jegyek. Pl. „Ez bátor" és „Ez nem-bátor". Ekkor a két ítélet közül az első azt fejezi ki, hogy amennyiben a tulajdonság megnyilvánulóként van éppen, úgy a „bátor" formájában nyilvánult meg; míg a „nem-bátor" végeredményben arra a tényre utal, hogy a tulajdonság esetleg éppen indifferens állapotban van. Ámde könnyű belátni, hogy éppen ezért az adott két ítélet a lehetséges esetek számát nem fogja át, minthogy ez nem kettő, hanem három — eltekintve most attól, hogy a *non-A* típusú ítélet közülük az indifferenciát csak az egyik oldalról nézve írja le. Ugyanis nem igaz az, hogy a tulajdonság vagy indifferens állapotban van („nem-bátor"), vagy a „bátorság" formájában nyilvánul meg, minthogy megnyilvánulhat a „gyáva" formájában is. Ezért adott esetben a fenti két, egymásnak kontradiktórikusan ellentmondó ítélet mindketteje *hamis* lesz, minthogy a valóságot az „Ez gyáva" ítélet fejezi ki. — Ugyanez a helyzet megfordítva: az „Ez gyáva" és az „Ez nem-gyáva" ítéletekkel kapcsolatban is, sőt mert összesen három lehetőség van, a reflexiós ellentétességű ítéletek sem fognák át a teljes helyzetet, mint hogy az „Ez bátor" és az „Ez gyáva" ítéletek esetében sem érvényesíthető a nem-ellentmondás elve. (Ti. ha a tulajdonság az adott itt-ben és most-ban éppen az indifferencia állapotában van.)

10. Világos: ha a nem-ellentmondás elve a reflexió síkján nem érvényes, akkor az ellentmondás elve az érvényes. És így is van.

A tulajdonságnak két alapvető állapota van. Az egyik a közvetett, a rejtett, a magánvaló oldal: az indifferencia. A másik a megnyilvánulás, a megjelenés szférája: a közvetlenség. Mármost akár egyiket, akár a másikat vesszük, mindkét esetben az adott állapot objektív struktúrájának a leírása két ítéletet követel. A tulajdonság közvetlenségéről nem mondhatjuk, hogy az *vagy* az egyik, *vagy* a másik ellentétes oldal. Mert igaz ugyan, hogy ugyanabban az itt-ben és most-ban mindkettő közvetlen nem lehet, de a *teljes* közvetlenség mégis a kettő együtt. A tulajdonság közvetlenségét ezért csak a két, reflexiós ellentétességű ítélet egysége tükrözi adekvátan vissza, bármennyire

is ellentmondásosnak tűnjék, hogy pl. „Ez bátor" és „Ez gyáva", — vagy egy ítéletbe összevonva: „Ez bátor is, meg gyáva is".

Ami viszont az indifferenciát illeti, itt is csak a két egymással ellentétes *non-A* típusú ítélet egysége ad adekvát képet. Az „Ez nem-bátor" és az „Ez nem-gyáva" ítéletek együtt az a lényeg, az a természet, amely két ellentétes formában jelenik meg, illetve amelybe a két ellentétes forma adott esetben visszatér, eltűnik. Az indifferencia ennyiben *sem* ez, *sem* az, éppen mert ez *is*, az *is*. (Sem nem a „bátor", sem nem a „gyáva", mert a „bátor" is, meg a „gyáva" is. Ezért a „nem-bátor" és a „nem-gyáva" együtt.)

11. A reflexió síkján a nem-ellentmondás elve tehát nem érvényes. Ámde csak *részben* nem. Hasonlóképpen az ellentmondás elvének érvényességével: ez is csak *részben* igaz. A két részlegesség természetesen összefügg és kiegészíti egymást.

Hogy megértsük, miről van szó, meg kell vizsgálnunk a *vonatkoztatás* problémáját.

Láttuk: a tulajdonság természetéből következik ama dialektikája is, hogy indifferensből megnyilvánulttá lesz, s hogy két ellentétes formában nyilvánulhat meg. Az egyes tárgyak esetében ugyanakkor ez a folyamat nem független a környezettől, azaz a kérdéses tulajdonsággal rendelkező tárgyat körülvevő tárgyaktól, illetve tulajdonságaiktól. Ennek megfelelően a tárgyakat az alábbi módon oszthatjuk fel:

Elsőnek vegyük azt a tárgyat, amelyet vizsgálunk. Legyen ez mondjuk az A tárgy s rajta egy reflexiós tulajdonság, amelyet a-val jelölünk. (Bármely reflexiós tulajdonságról szó lehet.) Az A tárggyal szembenálló tárgyak összességét most két nagy csoportra oszthatjuk.[10] Ha ugyanis A tárgyunk x tárgyakkal kerül kölcsönhatásba, úgy a tulajdonsága az indifferencia állapotában marad. Ha viszont y tárgyakkal lép kölcsönhatásra, úgy az a tulajdonság megnyilvánul.

A teljesség azonban azt kívánja, hogy az y tárgyakat is két csoportra osszuk. Ha tehát A tárgyunk az y_1 tárgyakkal kerül kölcsönhatásba, akkor a tulajdonsága az egyik (az a_1) ellentétes formában nyilvánul meg. Ha viszont y_2 tárgyakkal lép kölcsönhatásra, úgy az a tulajdonság a másik (az a_2) ellentétes formában nyilvánul meg.

Így néznek ki az egyes vonatkozások, a maguk egészen konkrét formájában. Ámde világos, hogy az A tárgy valamely konkrét itt-ben és most-ban nem feltétlenül ezeknek az elszigetelt vonatkozásoknak a valamelyikében áll előttünk, bár bizonyos értelemben ilyen helyzet is adódhat. Mert a tárgy hatása a környezetre és viszont: *a vonatkozások totalitása*, azaz egy adott itt-ben és most-ban érvényesülő *összes* vonatkozás együttesen. — Vagyis egészen pontosan tulajdonképpen így kell mondani:

A tárgyunk ugyanabban az itt-ben és most-ban egész környezetével, tehát a legkülönbözőbb egyes tárgyakkal a legkülönbözőbb vonatkozásokban áll. A különböző vonatkozások ez összességén azonban valamelyik fenti eset dominál. A konkrét egyes hatások tömege ily módon valamely konkrét formává egyenlítődik ki; *vagy* abban az értelemben, hogy az a tulajdonság indifferens marad *vagy* abban az értelemben, hogy az a tulajdonság az a^1 formában

[10] Tulajdonképpen nemcsak kettőre. De az itt vizsgáltak szempontjából nézve ez a felosztás is elég.

jelenik meg; *vagy* abban az értelemben, hogy az a tulajdonság az a^2 formában érvényesül.

Látnunk kell tehát, hogy a fenti lehetséges esetek nem pusztán individuális-egyedi itt-ek és most-ok puszta, mechanikus leképezései. A közvetlenségben úgy tűnik, hogy egy-egy vonatkozás csak akkor konkrét, ha az A és mondjuk B tárgy kölcsönhatása. Valójában még akkor is, amikor a környezet valamennyi tárgya közül éppen a B látszik egyedül érvényesülni, akkor is ez az érvényesülés egy konkrét környezeti *összhatás* érvényesülése, s nem pusztán a B-é. Az tehát, hogy mondjuk az a tulajdonság indifferens marad, lehet közvetlenül valamely x tárgy hatása, de alapjában véve egy meghatározott összhatás konkretizálódása az A tárgyon. Ugyanígy: ha A tárgyunk tulajdonsága az a^1 vagy az a^2 formában nyilvánul meg, lehet valamely konkrét y^1, illetve y^2 tárgy közvetlen hatása, amely tárgy a környezetben dominál; de még ekkor is a környezet *konkrét összhatásáról* kell beszélnünk.

Egy és ugyanabban az itt-ben és most-ban tehát számtalan tárgy vonatkozik A tárgyunkra, amely vonatkozások mindegyike individuális, egyedi vonatkozás. De ez a hatás vagy vonatkozás, amely ugyanebben az itt-ben és most-ban érvényesül, mégsem egyszerűen a jelenlevő individuális vonatkozások valamelyike, hanem valamennyi jelenlevő individuális hatás egy *általános* és ugyanakkor *konkrét* minőségű és mennyiségű kiegyenlítődése. —

Mármost mindez inkább aláhúzza, mintsem ellentmondana annak a korábbi megállapításunknak, hogy a reflexió síkján az ellentmondás, nem pedig a nem-ellentmondás elve az érvényes. Minthogy ugyanis a tárgy általános, de konkrét tulajdonsága, méginkább természete, vagy környezetének vonatkozások totalitásaként való tételezése az objektív valóság adekvát leképezése ezen a fokon, teljesen világos, hogy a tárgynak a környező tárgyakra, illetve megfordítva: a környező tárgyaknak a tárgyra irányuló általános és konkrét összhatása önmagában *valamennyi különböző vonatkozást* egyesíti. Ámde oly módon, hogy kiegyenlítődésük eredményeképpen mégsem valamennyi egyszerre érvényesül, hanem a három lehetséges eset közül csak egy-valamelyik, mint *dominál*ó tényező. (Innen, hogy az objektív valóság vizsgálatában az eljárás formálissá egyszerűsíthető: a dominál*ó* formát nem az összes vonatkozás konkrét kiegyenlítődéseként, hanem valamely megfelelő B tárgy egyéni hatásaként kezelik. Ezzel azonban egyrészt vulgarizálnak, másrészt csak az esetek egy részében kapnak alapjában azért megközelítően igaz tükörképet.)

Mármost kétségtelen, hogy az eddig mondottak meg is erősítik a nem-ellentmondás érvénytelenségével és az ellentmondás érvényességével kapcsolatban rögzített megállapításainkat — de ugyanakkor ellent is mondanak nekik. Mert akár individuálisnak veszünk valamely itt-ben és most-ban egy vonatkozást, akár valamennyi adott individuális vonatkozás összhatásaként kezeljük mint egységet, azaz *egy* vonatkozást, a végeredmény mindig ugyanaz: a három lehetséges eset közül csak az egyik érvényesül. Más szóval az itt és a most ugyan általánosult, szemben az érzéki közvetlenséggel, éppen, mert tárgyunk általános természetéről van szó. De tárgyunk vonatkozásainak a teljes totalitása mégis csak különböző *általános* itt-ek és most-ok sorozata, amelyen belül az egyes, egyébként általános itt-ek és most-ok mint *egyedek* szerepelnek.

Természetesen tovább is mehetünk, azaz most az egyébként általános természettel rendelkező egyedi vonatkozásokat ragadhatjuk meg tárgyunk életfolyamataként, mint annak végső általános reflexiós természetét, illetve tulajdonságát. Ekkor ugyanazt a struktúrát reprodukáljuk, amely az egyes

egyedi vonatkozások belső struktúrája, csak itt nem individuális, hanem egyedi vonatkozások összességeként. Erre az állapotra ezért megint az jellemző, hogy vele kapcsolatban a nem-ellentmondási elv érvénytelen, az ellentmondás elve viszont az érvényes. Emiatt az azonosság miatt azonban külön nem kell foglalkoznunk vele.

12. A végeredmény tehát a következő:

A reflexió síkján ellentmondásos helyzet alakul ki. Egyfelől igaz az, hogy minden egyes tulajdonság individuális-egyedi vonatkozások totalitása, s ennyiben a tulajdonság objektív struktúrája szerint valamennyi lehetséges mozzanat együtt, egyszerre. Ezért adekvát leírása valamennyi ellentétes, illetve ellentmodó ítéletpár együttes felhasználásával lehetséges csak. — Ezekben az összefüggésekben a nem-ellentmondás elve érvényét veszti, s az ellentmondás elve érvényesül. — Másfelől igaz az, hogy akár individuális-egyedinek, akár általánosnak tekintsünk is egy itt-et és most-ot, egy vonatkozást, ebben az egyetlen összefüggésben a három lehetséges eset közül csak az egyik realizálódik. Eszerint a tulajdonság *vagy* indifferens, *vagy* megnyilatkozik; *vagy* az egyik ellentétes formában, *vagy* a másikban nyilatkozik meg. — Ezekben az esetekben ezért a nem-ellentmondás elve az érvényes, míg az ellentmondás elve érvénytelen. (Tulajdonképpen így pontosabb: ezekben az esetekben az ellentmondás elve továbbra is önellentmondóként, azaz mint nem-ellentmondás érvényesül.)

Az itt és most ennyiben maga is ellentmondásos. Kifejeződik benne az ellentmondás *reális* lehetősége, s ezért már nincs a nem-ellentmondás elvének feltétlen uralma alatt. De kifejeződik benne az ellentmondás reális lehetőségének a *lehetőség*-volta is, következésképpen az ennek megfelelő összefüggésekben részben még a nem-ellentmondás elvének az uralma alatt áll.

A nem-ellentmondás, illetve az ellentmondás elvei ennyiben kölcsönösen korlátozzák egymást; ahol az egyik érvényes, ott nem érvényes a másik, és megfordítva. A nem-ellentmondás elvének a feltétlen érvénye ezáltal megszűnt, s korlátozott érvénnyé alakult át. Igaz, hogy ugyanez a helyzet az ellentmondás elvével is, csak hogy ellentétes módon. Mert bár az ellentmondás elve csak korlátozott érvényű, mégis — az érzéki szinthez viszonyítva, ahol csak önellentmondásos módon, csak nem-ellentmondássá idegenedve volt érvényben — itt már ellentmondásként is van, vagyis önellentmondásosságát, idegenségét félig már levetette. Egyáltalában: kezd napfényre törni az a tény, hogy amiről tulajdonképpen szó van, az az ellentmondás, habár határesetében kezdetben nem-ellentmondásként lépett elénk, s ebbeli mivoltát részben még most is magán hordja.

13. Tisztáztuk, mi a helyzet a reflexió síkján. Formális logikusunk azonban ezt a megoldást hamisnak tekinti, minthogy számára a nem-ellentmondás elve korlátlan, abszolút érvényű. Hogyan, miképpen igazolja a formális logikus a maga álláspontját? — A következőkről van szó.

A tulajdonság, a reflexiós jegy a közvetlenségben, a közvetlen tapasztalásban éppúgy helyet kap, ahogyan bármely más mozzanata a valóságnak. A közvetlenség azonban az érzékiséghez kötött, s ennyiben az itt és a most individuális formában bár, de a közvetlenség mindenkori meghatározásait alkotja. Minthogy a tulajdonságnak van egy ilyen a közvetlenségben való megnyilvánulása, azért a nem-ellentmondási elv érvényes erre a közvetlenségre,

— ahogyan általában, az érzéki jeggyel kapcsolatban is érvényes volt, hiszen a nem ellentmondási elv igazán csak a közvetlenségben érvényes. Míg azonban a közvetlen tapasztalás az érzéki jegyek megragadásánál az egyetlen lehetséges és szükséges eljárás volt, s így ott a nem-ellentmondási elv feltétlenül érvényesült, addig a tulajdonságok, a reflexiós jegyek megragadása és adekvát tükrözése esetében már elégtelen. Van ugyan a reflexiónak is közvetlenség mozzanata, ámde világos, hogy ez itt a *hangsúlytalan* oldal. *A hangsúly az ellentmondás elvének az érvényességén van,* mert így nemcsak egyszerűen kiegészül és teljessé válik a leírás, hanem ezen keresztül kapjuk meg a tulajdonság objektív-konkrét struktúráját egyáltalán.

A visszatérés a közvetlenséghez tehát csak azért lehetséges, mert ez a közvetlenség *megszüntetve-megtartott* a reflexióban. Megtartott, amennyiben a reflexió közvetlenségek sorozata, összefoglalása. Megszüntetett, amennyiben nem lehet a reflexió szintjén annak egyetlen mozzanatával operálni, hiszen a reflexió közvetlenségek sorozata ugyan, de nem pusztán mennyiségi, hanem minőségi összegeződés, azaz az érzéki közvetlenséggel szemben egy minőségileg magasabb színvonal. Következésképpen a nem-ellentmondási elv nem érvényes a reflexió síkján, illetve csak annyiban érvényes, amennyiben „megőrződött" az ellentmondás elvén *belül.*

Amikor a formális logikus a közvetlen tapasztalatra hivatkozik, jogosan jár el, feltéve, ha tisztában van azzal, hogy *ez a konkrétizálás valójában absztrahálás :* a visszatérés a tulajdonság egészétől annak egyik mozzanatához; a visszatérés a reflexió szintjéről egy minőségileg alacsonyabb szintre, az érzéki közvetlenség szintjére. — Hogy a formális logika így jár el, érthető. Minthogy természetére nézve az érzéki közvetlenség a birodalma, magát csak ebben a közvetlenségben érvényesítheti. Ezért a magasabb szintről vissza kell, *szükségszerűen* vissza kell térnie a közvetlenséghez, vagyis a formális logika, illetve esetünkben a nem-ellentmondási elv a közvetlenség szintjére *maga-magát korlátozza.* — A baj éppen ezért nem ott van, hogy a formális logika csak a közvetlenség szintjén érvényes igazán, s ezért minden magasabb szférából vissza kell térnie a közvetlenség szintjére, maga-magát érvényesítendő, mert ez a visszatérés önmagában még jogos lenne. A reflexió elvégre közvetlenségek dialektikus egysége, s így a közvetlenség egyoldalúsága *ábrázolandó* a reflexiós jegyen, a tulajdonságon.

A baj abban van, hogy a formális logika — nem látván a közvetlenség és a reflexió szintkülönbségét — *egyetlen valóságnak a közvetlenséget veszi.* Ezért azt hiszi, hogy csak az érzéki konkrétsága, csak a közvetlenség konkrétsága a konkrétság, s minden más már olyan „általánosság", amely az objektív-konkrét tárgyra nem vonatkozik.

Igaz talán — gondolja —, hogy a tulajdonság a reflexió szintjén ellentétes oldalak ellentmondásos egysége. De nem ez, hanem az a lényeges, hogy ebben az itt-ben és most-ban konkréten melyik formájában lép elénk. Ez a magatartás azonban egyenlő annak a hallgatólagos feltételezésével, hogy ha a tulajdonság itt és most közvetlenül x formában van, úgy a többi mozzanata *nem létezik.* Mert azt mondani: „csak különböző vonatkozásban. . .", ez annyit jelent, hogy a többi mozzanat nincs, illetve nem érvényesül abban az egyben, amelyet a közvetlenség itt és most felmutat. — A formális logikus azt hiszi, hogy a konkretizálás az, ha az individuumot ragadja meg, holott — mint már kimutattuk — az individuum a valóságos egyediségnek csak mozzanata. Itt ez a hiányosság fokozottabb mértékben kiütközik, minthogy a reflexióval

az egyedinek már nem egyediségét, hanem általános természetét, lényegét tárjuk fel.

Fogalmazzuk mindezt meg a vonatkozás fogalmával kapcsolatban is. *A tulajdonság, objektív struktúrája szerint, valamennyi vonatkozásnak az összessége.* Éspedig nem elméletben csupán, hanem objektíve, ami magyarul azt jelenti, hogy amikor a tulajdonság indifferensként van, vagy amikor egyik, illetve másik formája szerint megnyilvánul, akkor ebben a konkrét-közvetlen állapotban közvetve az *egész* tulajdonság megnyilvánul. A tulajdonság mint indifferens, *o b j e k t í v e* valamennyi mozzanatának az egysége. A megnyilvánult tulajdonság, közvetlen formájának az egyoldalúsága ellenére, *o b j e k t í v e* ugyancsak valamennyi mozzanatának az egysége. Ezért akár az indifferenset írjuk le, akár a megnyilvánulás valamelyik ellentétes formáját, a tulajdonságot valamennyi mozzanatának kölcsönhatásaként kell leírnunk — s ebben a leírásban csak megszüntetve-megtartott, a tulajdonság objektív struktúrája egészének a szempontjából csak *határeset*, hogy éppen melyik mozzanata a közvetlen. Méginkább: valamennyi mozzanata egy-egy alapvonatkozása, s a tulajdonság objektív természete ennyiben határeseteinek vagy különböző vonatkozásainak, közvetlenségeinek az összessége mint *dialektikus* egység.

Mikor jogos a hangsúlyt a különböző vonatkozásra helyezni? Akkor, amikor az a kérdés, hogy éppen itt és most a tulajdonság melyik mozzanata a közvetlen. De valóban hű visszatükrözésről itt is csak akkor beszélhetünk, ha a kitüntetett vonatkozást a többivel való kölcsönhatása egységeként rajzoljuk meg, vagyis ha a közvetlenbe az összes közvetettet a maga hatása alapján beletudjuk. — Továbbá: ahogyan az objektíve lényeges nem válik objektíve lényegtelenné csak azért, mert valamely megismerő szubjektíve annak hiszi, úgy bármennyire is hangsúlyos legyen az előbbi esetben számunkra a közvetlen forma, a különböző vonatkozás — a visszatükrözött összkép objektíve hangsúlyos oldala akkor is a vonatkozások összessége vagy azonossága: a magára való vonatkozás.

A korlátozottság ténye egyébként egyszerű közvetlenségében is kifejezésre jut, csak nem veszik észre. Amikor ugyanis a formális logika azt mondja: *csak* különböző vonatkozásban közeledhetünk a reflexiós ellentétességű jegyekhez, azt hiszi, semmivel sem mondott többet vagy kevesebbet, mint az érzéki jegyek esetében. Ez a mindkét esetben alapul vett közvetlenség absztrakt azonossága következtében van így, holott a kettő között különbség is van. Nevezetesen, hogy az érzéki jegyekkel kapcsolatos közvetlenség mintegy természetes helyzetként adódik, a reflexiós jegyek esetében azonban a formális logikusnak *vissza kell térnie* a közvetlenséghez, s ez a visszatérés szükségszerűen *feltétel*. Vagyis, amikor a formális logikus igényli a „különböző vonatkozás" fogalmának a bevezetését, a nem-ellentmondási elvet *maga teszi feltételessé*. Azt hiszi egyébként, hogy ez a feltételezés az érzéki közvetlenségben is fennáll, hiszen — mint láttuk — az egyediséggel szemben ott is kénytelen az individualitás álláspontjára helyezkedni; az érzéki közvetlenséget mint általános valamit az individuális, a közvetlen tapasztalattal felcserélni. Megvan tehát az érzéki síkján is számára a „visszatérés" mozzanata, innen az illúzió. De voltaképpen ez nem visszatérés, pontosabban olyan visszatérés, amelyben a megismerés az érzékiség szintjén *belül* mozog. A különböző vonatkozás feltételezése a reflexió szintje miatt áll elő, vagyis mert itt a nem-ellentmondási elv abszolút (korlátlan) érvénye megmentésének a megkísérléseként már egy *minőségileg más* szintre kell visszatérni.

14. Jobban megértjük mindezt, ha röviden újra áttekintjük itt is tárgy és fogalom azonosságát, illetve különbségét — ahogyan az érzékiség szintjén tettük.

A formális logikus nyilvánvalóan azt hiszi, hogy a reflexió szintjén a fogalom és a tárgy különbsége ugyanaz, mint az érzéki jegyek esetében volt. Pedig erről szó sincs ! Az érzéki jegyek esetében az volt a helyzet, hogy míg a fogalom a tárgy valamennyi érzéki jegyét egyszerre tartalmazta, addig az egyedi tárgy maga e jegyeknek csak valamely hányadával rendelkezett. Elvontan nézve az érzéki közvetlenségre redukált reflexióval is így van. De konkrét megfogalmazása szerint erről szó sem lehet. Mert itt az egyedi tárgy a tulajdonság minden oldalát, mozzanatát tartalmazza, akár a fogalom. Eltérés tehát már csak abban van, hogy a tulajdonság *közvetlenül* nem valamennyinek hanem csak egyik-másik oldalának, mozzanatának a formájában van. — Az érzéki jegyek esetében az egyedi tárgy itt és most nem minden érzéki jegyet birtokolt. Nevezetesen nem birtokolta azokat az érzéki jegyeket, amelyek egy másik individuális egyeden egyébként megvoltak. A rózsa pl., ha vörös, nem birtokolhatja a fehér és a sárga jegyeket is, sem ugyanabban, sem különböző itt-ben és most-ban. Ez a helyzet tehát az érzéki jegyeket illetően. A reflexiós jegyekkel kapcsolatban azonban már nem erről van szó. Az egyedi tárgyak mindegyike rendelkezik a reflexiós tulajdonsággal, minthogy az általános. Továbbá e tulajdonság valamennyi oldalát, mozzanatát mindegyik tárgy magában tartalmazza. Különbség az egyes egyedek között tehát csak abban, van, hogy melyik *milyen fokon* birtokolja az egyes mozzanatokat s így ennek megfelelően magát a tulajdonságot. (Vagyis az egyik embert általában bátornak a másikat általában gyávának stb. tarthatjuk, de egyik sem pusztán csak bátor vagy pusztán csak gyáva. — Maguk a mozzanatok, oldalak ennyiben alakulnak; változhatnak jó vagy rossz értelemben, de ahogyan nem lehet abszolút értelemben teremteni azokat, úgy abszolút értelemben meg sem semmisíthetők.) A dolognak ez a része azonban számunkra most érdektelen.

A fogalom ennyiben, a reflexió szintjén, megközelítőbb, teljesebb tükrözése a tárgynak, mint az érzéki szinten volt, mert míg a közvetlenségben csak a tárgy érzéki felületét ragadta meg, úgy itt már általános természetét is visszatükrözi.

A tárgy maga persze objektíve itt is tartalmasabb, teljesebb a fogalomnál, nemcsak azért, mert a fogalom az ellentmondást mint tételezettet és megoldottat nem tartalmazza még, hanem mert a reflexió síkját tekintve is csak egy véges tudás eredménye. De újra jelentkezik a fogalom általános mivoltából származó előny a visszatükrözés tekintetében: az objektív tárgy a tulajdonságot mozzanatainak valamilyen fokú fejlettségi szintjén tartalmazza, míg a fogalom a megismerés előrehaladtának eredményeképpen végül valamennyi ilyen fejlettségi fokot visszatükrözi, s így a lehetséges fokozat-típusok teljes skáláját tartalmazza.

Mindebből következik, hogy a nem-ellentmondás, illetve az ellentmondás elve nem ugyanúgy érvényes, illetve nem-érvényes a fogalomra, minként a tárgyra. Mert míg a tárgy esetében a lehetséges vonatkozásoknak mindig csak egyike érvényesült, s így a tulajdonságnak mindig csak egyik mozzanata vált közvetlenné, addig a fogalom *közvetlenként* valamennyi vonatkozást, a tulajdonság valamennyi mozzanatát tartalmazza. — Itt is utat tör magának tehát az a tény, hogy a fogalom esetében a hangsúly az ellentmondás elvén van, habár ennek voltaképpeni érvénye éppúgy korlátozott s így éppúgy teret

enged a nem-ellentmondásnak is, mint a tárgy esetében. (Ennek részletes leírása — minthogy bizonyos értelemben csak ismétlés lenne — talán nem szükséges.)

Mellesleg megjegyezve bizonyára érthető, miért lép elénk az ellentmondás elve a fogalom esetében mindig hangsúlyos oldalként. Minthogy ugyanis a fogalom általános, kiküszöböli azt a korlátozottságot, amely a tárgy egyediségéből szervesen következik. Így az a végső belátás, hogy az objektív valóság — általános természete alapjait tekintve — ellentmondásos, sőt maga az ellentmondás, a fogalomban átmenetileg szembetűnőbbé válhat.

*

Összegezve a mondottakat: a tulajdonság, a reflexiós jegyek e dialektikus egysége objektív-konkrét struktúrája szerint két pozitív oldal közvetlen egysége, ahol azonban ez az egység még csak magánvalósága szerint van. Ennyiben tehát éppúgy van indifferens formájában, ahogyan konkrét megnyilvánulásainak a formájában is. E mozzanatok alapvető és nélkülözhetetlen elemei a struktúrának, ezért bármely egyedit is nézzük, az a reá vonatkozó tulajdonságot ebben a maga strukturális teljességében tartalmazza, legfeljebb az egyes oldalak, mozzanatok különböző fejlettségi fokon állnak. Ennek alapján az ellentmondás elve nemcsak érvényes a tulajdonságra, a reflexiós jegyekre, hanem ez a hangsúlyosabb, a fontosabb, szemben a nem-ellentmondási elvvel, amely egyébként maga is érvényes.

Ugyanakkor még mindig fennáll az a tény is, hogy a tulajdonság, a a reflexiós jegyek *közvetlenül*, azaz pl. a tapasztalat számára mindig csak valamely — ily módon szükségszerűen egyoldalú — formában realizálódnak. Pontosabban: vagy nem-realizálódottként, azaz indifferensként, vagy realizálódottként, megnyilvánultként vannak. Az utóbbi esetben pedig ugyancsak a két ellentétes oldalnak olyan egységét alkotják, amely közvetlen oldala szerint mindig csak az egyik ellentétes mozzanat formájában van. Ez a sajátos dialektika eredményezi, hogy a közvetlenség, azaz a realizálódás egyoldalúsága ugyancsak a struktúra objektív mozzanata. Következésképpen érthető, ha a nem-ellentmondási elv is érvényes az adott vonatkozásban, s így csak mindkét elvnek, az ellentmondási és a nem-ellentmondási elvnek az együttes érvénye biztosítja a tulajdonság, a reflexiós jegy adekvát, objektív-konkrét leírását, visszatükrözését. Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy a nem-ellentmondás már csak másodlagos az ellentmondásban, vagyis a két elv közül a hangsúly az ellentmondás elvén van. Az ellentmondás elve az, amelyik tulajdonképpen megadja a tulajdonság, a reflexiós jegy struktúráját. A nem-ellentmondási elv ezt csak kiegészíti, kétségtelenül nélkülözhetetlen mozzanattal, de csak kiegészíti.

Ugyanígy megváltozott a helyzet tárgy és fogalom egybevetése szempontjából is. Az érzékiben a tárgy az individuális volt a fogalommal szemben, amely általában fogta össze az individuumokat egyedekké, illetve nem-mé. A tárgy *általában* tehát objektíve nem létezett, minthogy az individuum vagy az egyedi objektíve sohasem tartalmazta azt a totalitást, amely az individuummal szemben az egyedire, mindkettővel szemben a fogalomra volt jellemző. A reflexió szintjén azonban jelentős változás ment végbe. A fogalom ugyan az általános a tárggyal szemben, de most maga a tárgy is általános természete, tulajdonságai alapján áll előttünk. Ezért nincsen olyan tulajdonság, illetve e tulajdonságnak olyan mozzanata, amely ne lenne meg a tárgyban éppúgy,

mint az azt visszatükröző fogalomban is. A különbség csak abban van, hogy míg a fogalom e tulajdonság valamennyi lehetséges fokozatát, különöstipikus megnyilatkozási formáját egyszerre tartalmazza, addig ugyanez a teljesség a tárgyon mindig csak egyik vagy másik mozzanata szerint realizálódik.

Tárgy és fogalma ennyiben — az érzéki szinthez viszonyítva — közeledtek egymáshoz; a megismerés mindinkább olyan mozzanatokat tár fel a tárgyon, amelyek önmagukban általános természetűek, s amelyeket ezért egyre inkább a fogalom és egyedül a fogalom tud visszatükrözni, lévén a fogalom általános. Adekvát tükrözés azonban még nincs, mert — ahogyan a *non-A* típusú ítéletek jelzik — az ellentétes oldalak kölcsönhatása, *a tulajdonképpeni alap-tendencia* még nincs feltárva.

III.

A jegyek harmadik típusa, amelyről e tanulmány keretében beszélnünk kell, a tételezett, illetve megoldott ellentmondás, vagyis a faji különbség (differentia specifica). De mert félő, hogy a formális logika e jegy-típus belső struktúrája alatt valami egészen mást ért, mint a dialektikus logika, ez pedig mellékútra vinné a vitát, egyezzünk meg a következőkben:

A jegyek most tárgyalandó típusát *faji különbségnek* fogjuk ugyan nevezni, maga az elnevezés azonban csak segédeszköz legyen. Alatta azokat a jegyeket értjük, amelyek természetét a most következő alfejezetekben vázoljuk fel.

1. A tulajdonság, reflexiós jegyei szerint, önmagában ellentétes valaminek bizonyul. Vagy indifferensként, vagy megnyilvánulóként van, ha viszont megnyilvánul, úgy vagy az egyik, vagy a másik ellentétes formáját ölti fel közvetlenül. Ami itt tisztázatlan marad, az a két ellentétes oldal viszonyának vagy egységének a kérdése, tehát voltaképpen maga az indifferencia.

Mármost világos, hogy amennyiben egy tulajdonságot bizonyos számú megnyilvánulás egyszerű összegének tekintünk, úgy a két ellentétes oldal viszonyának a problémája után kérdezni felesleges. Ha azonban megértjük, hogy a megnyilatkozások e sorozata nem pusztán véletlen, hanem törvényszerű *tendenciája, meghatározott iránya van*, amely törvényszerű tendencia a tárgy belső természetéből következik, s annak legmélyebb tartalmát jelenti, úgy végbement az ellentétes oldalak viszonyának, kölcsönhatásának a megértése is. — Hogy a reflexió szintjén alkalmazott példát vegyük: emberünk egyik megnyilatkozása szerint bátor, a másikban gyáva stb. stb. De a megnyilatkozások egymásutánja — kezdetben bármennyire is alaktalan legyen — végezetül valamely meghatározott tendencia formájában bontakozik ki, amennyiben emberünk magatartásában mondjuk a bátorság mozzanatai mennyiségi és minőségi szempontból is növekedni kezdenek, amíg csak dominálóvá nem válnak. — Mindennek természetesen megvannak a maga külső és belső okai. Ezek az okok azonban — akár a külsőről, akár a belsőről van szó — végső soron a külsőnek és a belsőnek a természetében gyökeredznek. Általában tehát valaminek — legyen bár külső — a természetét alkotják.

Ezzel azután helyben is vagyunk, hiszen a végtelen ítéletről s rajta keresztül az ellentmondásról tudjuk, hogy a tárgy természetét tükrözi vissza — az érzékiben teljesen absztrakte, a reflexió síkján két ellentétes oldal *közvetlen* egységeként. E harmadik síkon tehát az egységet, a viszonyt mint *közvetett*,

azaz differenciált egységet tükröznék vissza, ha erre alkalmasak lennének. Minthogy azonban ezzel a megismerés a tárgy természetét illetően befejeződik, s így ismeretlen mozzanata nem marad, a viszonyt nem lehet végtelen ítéletek formájában kifejezni. Ellenkezőleg, a viszonyt pozitív-ellentétes ítéletek egységeként kell kifejezni, amikoris e két, egymásnak ellentmondó ítélet közül mindegyik igaz, és *együtt, egyszerre* igazak.

A reflexiós tulajdonsággal kapcsolatban mindkét azt visszatükröző, reflexiós ellentétességű ítélet igaznak bizonyult, de a kettő közül ugyanabban az itt-ben és most-ban mindig csak az egyik volt közvetlen. Ez azt jelentette, hogy „különböző vonatkozásban", azaz más-más időben, helyen stb. volt közvetlen az egyik is meg a másik is, s mindkét ítélet igaz volta csak abban állt, hogy az egyik csupán a másikkal együtt lehetett igaz.

Ezzel szemben itt olyan ellentétes ítéletekről van szó, amelyek állítmányainak együttesen igaz voltát semmiféle feltétel nem korlátozza. Ezek együtt és egyszerre igazak, éspedig minden itt-ben és most-ban együtt és egyszerre igazak — s ezt a jegy-típust nevezzük tanulmányunkban a továbbiakban *faji különbségnek.*

2. Vegyük példaképpen az *emberi* tevékenységet.

Az emberi tevékenység — bármi legyen is a véleményünk egyébként róla — feltétlenül két ellentétes oldal egysége. Egyik oldala szerint ez a tevékenység anyagi-gyakorlati, un. fizikai munka, vagyis anyagi tárgyak termelése, e célból pedig szerszámok alkotása és alkalmazása a munkafolyamatban. Másik oldala szerint tudati-elméleti, azaz gondolkodó tevékenység, amely a maga módján szintén termelő munka, s e célból ugyancsak megfelelő szerszámok készítése és alkalmazása a munkafolyamatban. Differentia specificá-nak kell pedig neveznünk ezt a tevékenységet egyszerüen azért, mert valóban az ember faji különbsége. Ha egy élőlény gondolkodik, és a fenti értelemben anyagi-fizikai munkát végez, úgy ember és feltétlenül ember. Megfordítva: ha egy lény a fenti anyagi-fizikai és tudati munkát végezni nem tudja, úgy semmiképpen sem tekinthető embernek. A tevékenységnek ezek az ellentétes mozzanatai ennyiben csak az emberi tevékenységre jellemzőek, s így joggal tekinthetjük az ember faji különbségének, *belső* természetének, ama *belső* alapnak, amelyben ember-volta kifejeződik s amelyen ember-volta múlik.

Tulajdonképpen azonban csak akkor igazán faji különbség, ha e két tevékenység — egyébként *általános* jellege mellett — egységét, viszonyát hangsúlyozzuk, mert hiszen szükségszerűen feltételezik egymást. Ha *ez* a lény gondolkodó lény, úgy bizonyára emberi módon végzi anyagi gyakorlatát is. Megfordítva: ha emberi anyagi gyakorlatot folytat, úgy feltétlenül gondolkodik is. Továbbá a kettő szervesen összefügg egymással. Ha igaz az, hogy a tudat „csak a mindenkori gyakorlat tudata", úgy az is igaz, hogy a gyakorlat csak a mindenkori tudat gyakorlata. (Más szóval eltérésük nem lehet abszolút.)

A legfontosabb tehát, hogy amennyiben az embernek ez az alapja, belső természete megnyilvánul, úgy nem egyik vagy másik ellentétes alakjában, hanem *mindkettőben együtt és egyszerre válik közvetlenné.* A reflexiós tulajdonság belső struktúrája természetesen nem tűnt abszolút értelemben el, hanem megszüntetve-megtartott. Ennek megfelelően a kettőnek együttes megnyilatkozása különböző típusú alakok megnyilvánulását jelenti.

Vannak emberi tevékenységek, amelyek kifejezetten un. gyakorlati (fizikai) tevékenységek. Ámde ez nem azt jelenti, mintha ebben a tevékenység-

ben a tudati oldal nem érvényesülne. Ellenkezőleg, feltétlenül érvényesül, de — mint mondani szokás — ösztönösen. Ha például beszélgetés közben kiveszünk az asztalon levő tálból egy narancsot és gépiesen meghámozzuk stb., akkor ez tudati tevékenységünknek ugyan nem tudatos megnyilvánulása, de egyébként teljesen egyértelmű érvényesülése egy gyakorlati tevékenységben.

Vannak továbbá más tevékenységeink, amelyek kifejezetten elméletiek, amelyekben azonban a gyakorlati oldal nyilvánvalóan ugyancsak érvényesül, csakhogy most ez az ösztönösen jelenlevő, a mellékes. Ilyen pl., amikor valaki tisztán spekulatív, tisztán elméleti úton új felfedezésre jut.

Végül vannak az emberi tevékenységnek olyan esetei is, amikor mind az anyagi, mind a tudati oldal egyformán érvényesül. Pl. valamely tudományos kísérleti megfigyelés során, de általában az ember minden *céltudatos* anyagi tevékenységében.

Kétségtelen, hogy e három különböző típusú tevékenységforma átfogja az emberi tevékenység egészét, egymásutániságukban pedig e tevékenység mozgásának vagy természetének meghatározott dialektikája fejeződik ki. A mi számunkra azonban mindez csak azért szükséges, hogy e faji különbség természetét pontosan leírhassuk, azaz a vele kapcsolatban szükséges összes ellentmondó ítélet-viszonyokat megalkothassuk.

3. A fentiek szerint az egyik esetben a következő ítélet adódik: „Az emberi tevékenység természetére nézve anyagi." Ennek kontradiktórikus tagadása így hangzik: „Az emberi tevékenység természetére nézve nem-anyagi." Annak eldöntése, hogy e két ítélet egyszerre igaz-e, vagyis a nem-ellentmondás elve érvényes-e rájuk, el kell döntenünk, hogy a végtelen ítélet itt mit tükröz vissza. —Mellesleg: ez teljesen ugyanaz a probléma, mint az alábbi két ítélettel állnánk szemközt, csak konkrét-tartalmuk szerint ellentétesen: „Az emberi tevékenység természetére nézve tudati" és „Az emberi tevékenység természetére nézve nem-tudati". — Röviden: mit értsünk *itt* a non-*A*-n, esetünkben tehát a „nem-anyagi", illetve a „nem-tudati" tevékenységen? !

A reflexiós tulajdonság esetében a n*on-A*-k együttesen e tulajdonság indifferens állapotát fejezték ki, vagyis amikor a tulajdonság magánvalósága szerint, meg nem nyilatkozottként volt csupán. Ennyiben az a kijelentés, hogy „nem-bátor" még nem jelenthette a gyávát, mert az, aki nem bátor, nem feltétlenül gyáva — s megfordítva. Vagyis mert a tulajdonságnak volt egy meg nem nyilvánuló formája is, a végtelen ítélet közvetlenül csak erre az indifferensre utalhatott, semmi másra.

A faji különbség esetében azonban a helyzet egészen más. Először is az előzőkből világos, hogy itt éppen a megnyilvánuló ellentétes formák viszonyát, kölcsönhatását vizsgáljuk, tehát amaz állapotukat, amikor is mindketten közvetlenek. (Ezen keresztül fejezzük be annak megismerését, hogy mi az, ami egyébként indifferensként van.) Másodszor ebben az esetben nincs közbenső vagy olyan állapot, amelyben csak az egyik ellentétes oldal van közvetlenként. Minthogy itt mindkettő közvetlen, az egymásba való átmenet is közvetlen, elvégre *ugyanannak* két ellentétes oldalát alkotják, amely oldalak úgy fedik egymást, mint pl. a papiros két oldala. Ahogyan ti. nincs és nem lehetséges *egy*-oldalú papiros, úgy nem lehetséges az emberi anyagi tevékenység tudati, és az emberi tudati tevékenység anyagi tevékenység nélkül.

Ebből következik, hogy a faji különbség esetében a végtelen ítélet nem a tárgy természetének indifferens oldalára vonatkozik, mert ilyen állapota a nem-

nek, a belső természetnek immár nincs. Minthogy pedig a tárgy természetének két ellentétes oldala abszolút értelemben feltételezi egymást, a végtelen ítélet ebben az esetben már csak az ellentétes oldalak másikára vonatkozhat. A „nem-tudati" tehát csak és csupán az „anyagit" jelentheti; a „nem-anyagi" viszont csak és csupán a „tudatit" jelentheti — más lehetőség nincs. Ezt más formában úgy is megfogalmazhatjuk, hogy megszűnt az a helyzet, amikor az ellentmondás, a tárgy belső természete pusztán csak magánvalósága szerint van. (Formálisan vagy reálisan.) Most már *tételezetten* s mint ellentmondás: *megoldottan* — a megismerés oldaláról nézve tehát: megismerten — van jelen, s az ellentmondó mozzanatok így mindig közvetlen, differenciált egységet alkotnak.

De ha ez a helyzet, mennyiben lehetséges mégis végtelen ítéletek felállítása a faji különbséggel kapcsolatban? A válasz nem nehéz.

Íme ítéleteink: „Az emberi tevékenység természetére nézve anyagi" és „Az emberi tevékenység természetére nézve nem-anyagi". Minthogy a nem-anyagi csak a tudati lehet, a nem-anyagi = tudati. De azt mondani: „nem-anyagi", mégsem teljesen egyértelmű a „tudatival". Valóban, mert a tudatit jelenti ugyan, de nem mint tudatit, hanem mint „*nem*-tudatit", vagyis az *ösztönösen* érvényesülő tudati tevékenységről van esetünkben szó.

Hasonlóképpen a „nem-tudati" esetében is. Ez sem lehet egyéb, mint az „anyagi"-nak a jelenléte, minthogy az szükségszerűen maga is jelen van valamilyen formában. Ugyanakkor mégsem minden tekintetben egyértelmű az anyagival, minthogy inkább a „*nem*-anyagi". Következésképpen az ösztönös gyakorlatról van szó, amint belejátszik tudati tevékenységünk menetébe, alakulásába. A „nem anyagi" tehát a „nem tudati", a „nem tudati" a „nem anyagi", s az ellentétesek e *belső* oldalainak az azonosulásában fejeződik ki, hogy immár az ellentétesek *differenciált*, azaz szerves egységéről van szó.

Az emberi tevékenységet ily módon három ítélet-pár írja le a maga teljességében. „Az emberi tevékenység természetére nézve anyagi" és „Az emberi tevékenység természetére nézve nem-anyagi (= nem-tudati)" ítéletpár az ösztönös gyakorlatot jelenti, amelyben mindkét ellentétes mozzanata a tevékenységnek közvetlenül jelen van, de az egész tevékenységen annak anyagi oldala *dominál*. Megfordítva: „Az emberi tevékenység természetére nézve tudati" és „Az emberi tevékenység természetére nézve nem-tudati (= nem-anyagi) ítéletek az ösztönös elméleti tevékenység kifejezői, amikoris a tevékenység mindkét ellentétes oldala közvetlenül jelen van, de az egész tevékenységen most a másik, az elméleti mozzanat *dominál*. Minthogy így mindkét végtelen ítélet az ellentéteset fejezi ki, de különböző érvényesülési fokon, azért kimondhatjuk: *a végtelen ítélet a faji különbség síkján annak nem domináns oldalát tükrözi vissza*. De ami nem dominál az egységben, az nem magánvalósága szerint van csupán, vagyis a végtelen ítélet immár objektíve közvetlen oldalát tükrözi vissza a tárgynak, nemcsak valami pusztán lehetőség szerintit.

A skálát teljessé tevő, s a faji különbséget legérettebb formájában kifejező ítélet-pár azután a pozitive ellentétesek, amelyek azonban most már éppúgy ellentmondást és alapjában ellentmondást fejeznek ki, mint eddig a kontradiktórikus viszonyban álló ítéletek. — „Az emberi tevékenység természetére nézve anyagi" és „Az emberi tevékenység természetére nézve tudati". — Az ítéleteknek ez az ellentmondásossága, amely túl van már a reflexiós ellentétességű ítéletekben rejlő ellentmondásosság szintjén — a kontrárius ellentétességű ítéleteket említeni sem lehet! —, a testet öltött, tételezett és megoldott ellentmondás. Tételezett volta megmutatkozik abban, hogy míg a

reflexiós ellentétességű ítéletek esetében az ellentétesek közül pozitíve mindig csak az egyik volt jelen, a másik pedig negative érvényesült, addig itt most mindkét oldal közvetlen-pozitív érvényességű. Hogy megoldott, az kifejeződik egységük nyugalmában. Ha reflexiós ellentétességű ítéletek esetén pl. ezt mondjuk: „Az ember természetére nézve bátor" és „Az ember természetére nézve gyáva", úgy ellentmondást kapunk, azaz belső nyugtalanság árad ki a két ellentétes ítélet egységéből — hacsak hozzá nem tesszük: különböző vonatkozásban. A faji különbség szintjén azonban az ellentétesek ilyen belső nyugtalanságot nem keltenek. Nem lehet, de nincs is szükség arra, hogy valamilyen megszorítást alkalmazzunk; megszoktuk már, hogy a két ellentétes közvetlenül egy.

A reflexiós tulajdonság leírása is három ítélet-párt igényelt, ezek azonban más jellegűek voltak. A reflexiós tulajdonság esetében a közvetlenné váló ellentétes oldal a másikat csak negative tartalmazta, vagyis megkettőződésüknek csupán a lehetősége állott fenn. Itt viszont mindegyik a másikat tulajdon másik oldalaként bírja; mindegyikük a pozitív értelemben megkettőzött. Az anyagi tevékenység tudati is, a tudati tevékenység anyagi is, éspedig *elválaszthatatlanul*. De mert az anyagi tevékenység éppen azért anyagi, mert az anyagi a domináns mozzanat benne, azért az anyagiban a nem-anyagi a nem-tudati és ezen keresztül a tudati; megfordítva: a tudatiban a nem-tudati a nem-anyagi és ezen keresztül az anyagi. — Ennyiben ha a reflexiós tulajdonság két ellentétes oldal egysége volt, úgy a *faji különbség* is az, de *két olyan ellentétes oldal egysége, amelyek mindegyike maga is az ellentétes oldalak egysége.*

4. Ha mindezek után feltesszük a kérdést: hogyan is állunk a nem-ellentmondási, illetve az ellentmondási elv érvényességét tekintve, úgy a helyzet egyértelmű és világos.

A differencia specifikát illetően a nem-ellentmondási elv nem érvényes; ezzel szemben az ellentmondási elv igen. Nem érvényes abban az esetben, amikor pl. az emberi tevékenységet „anyagi" és „nem-anyagi" („nem-tudati") tevékenységként jellemeztük, mert ez az ösztönös anyagi tevékenység, s annak tényleges struktúráját éppen ez a két ítélet együtt és egyszerre fejezi ki. Nem érvényes az ezzel ellentétes esetben sem, mert a „tudati" és a „nem-tudati" („nem-anyagi") egysége az ösztönös tudati tevékenység, amikoris e két ellentmondó ítélet ismét csak együtt és egyszerre igaz. És végképp nem érvényes a pozitív ellentmondás formája szerint, mert az emberi tevékenység a maga teljességében, fejlettségének legmagasabb fokán az elméleti és a gyakorlati, az anyagi és a tudati *szerves* egysége, amikoris a két ítélet ismét csak együtt és egyszerre igaz. — A nem-ellentmondási elv tehát nem érvényes, ellenkezőleg, csak és csupán az ellentmondási elv az érvényes.

Nincs-e mód azonban arra, hogy a formális logikus a vonatkoztatás különbözősége alapján a nem-ellentmondási elvet újra valamilyen fokon érvényesítse? *Nincs!* Hiába megy vissza a formális logikus akár a közvetlen tapasztalás síkjára, a közvetlenül tapasztalhatóban az ellentmondás mindkét mozzanatát, az ellentétesek mindkét oldalát megtalálja, nyílt formában. Teljesen lelepleződött az a tény is, hogy a formális logikus konkrétság-igénye csak az érzéki absztraktság után való sóvárgás volt, mert kiderült, hogy a valóságban egyetlen olyan egyedi tárgy sem létezik, amely ne birtokolná mindkét ellentétes tevékenység-oldalt *együtt és egyszerre;* amelynek a *konkrét* leírása ne éppen ennek az ellentmondásnak a feltárása lenne. „A fogalom a konkrét",

mondta Hegel. De csak mint feltárt (= tételezett és megoldott) ellentmondás a konkrét. Az ellentmondástalan, vagyis az érzéki jegyekből összetett fogalom a teljes-tökéletes absztrakció.

A megismerés az itt és most tényeiből indult ki. Erről kimutattuk, hogy önmagában nem-ellentmondásos, lévén az ellentmondás kiélezett határesete. Most újra az itt és most lépett elénk, ez azonban alapjában véve nem ugyanaz az itt és most, mint amely a kiindulópontban volt. A kiindulópontban az itt és most az *érzékit* jelentette, vagyis a megismerés számára itt és most a tárgy nem természete, hanem érzéki külsőségessége, nem-természete szerint mutatkozott meg. A faji különbség, a tételezett, illetve megoldott ellentmondás esetében viszont éppen ez a *belső természet* vált közvetlenné; az itt és most a tételezett ellentmondás „klasszikus" megnyilatkozása. Kiderül tehát, hogy belső természete szerint egyetlen individualitás sem pusztán individualitás, hanem az individualitás csak ennek az általános természetnek a külsőségessége; hogy az egyedi életének minden individuális mozzanatában csak létrejövő, kifejlődő és megoldódó általános-ellentmondásos természete nyilvánul meg.

A megismerés az individuálisból, az itt-ből és most-ból indul ki, hogy feltárja annak általános tartalmát. De nem állhat meg ennél az általánosnál, hanem vissza kell térnie az individuálishoz, mert csak ebben az esetben alkalmazhatja az elméletet a gyakorlatra sikeresen — márpedig ez minden megismerés célja. Az általánosat tehát konkrétizálni kell, s ez a pozitív alapja a formális logikus konkrétság-igényének. De a formális logikus a visszatérést az individuumhoz mechanikusan képzeli el, holott legtöbbször tudja, hogy mechanikus visszatérésről voltaképpen nem lehet szó. Ez abból adódik, hogy a formális logikus igazi világa az érzéki közvetlenség, s ezért a konkrétságot csak mint érzéki konkrétságot képes elgondolni. Valójában a visszatérés az individuumhoz nem lehet az érzékihez való visszatérés, mert akkor nem visszatérésről, hanem visszaesésről, visszafelé való haladásról kellene beszélnünk. A visszatérés tehát az individuum kokrétságához egyúttal előrehaladás: a tárgy belső természetének a konkrétságát, azaz a „fogalom" konkrétságát kell megragadni. A visszatérésben tehát az individuum nem pusztán érzékiként, hanem az érzéki *elveként* lép elénk; az elv pedig konkrét.

A lényeges ily módon az, hogy a faji különbség esetében nincs már lehetőség a „vonatkoztatás" alkalmazására, ez ti. semmilyen formában sem eredményezi a nem-ellentmondási elv érvényességét.

Egyébként jellemző formális logikusunkra, hogy a „különböző vonatkozás" feltételének az érvénytelenségét a faji különbséget illetően észre sem veszi. Úgy képzeli tehát, hogy itt is olyan ítéletekkel van dolga, amelyek ellentmondóak ugyan, de csak különböző vonatkozásokban?!

5. Formális logikusunk azonban azt mondja; igaz, hogy ezek az ítéletek együtt és egyszerre igazak, de az is igaz, hogy nem szabad *velük* (egységükkel) ellentmondásban levő ítéletet alkotni, mert az ily módon létrehozott ellentmondásra a nem-ellentmondási elv igenis érvényes. Más szóval, ha azt állítjuk, hogy „Az emberi tevékenység anyagi is, meg tudati is", úgy nem állíthatunk fel ennek ellentmondó ítéletet — hogy ti. egyik sem, vagy csak az egyik a kettő közül —, mert akkor e két ítéletre ismét a nem-ellentmondás elve az érvényes: a kettő együtt nem lehet igaz.

Ebben a gondolatmenetben — bizonyos igazságra hivatkozva — jó néhány képtelenség van. Először is eltűnik itt az a tény, hogy a két ellentmondó ítélet

közül az egyik maga is ellentmondó ítéletek együttes kifejezése. Ez szolgáltat alapot formális logikusunknak arra, hogy kétségbevonja az ellentmondási elv tényleges érvényét. (Ha ti. állítólag csak egy ítéletről van szó, akkor nincsenek ellentmondó ítéletek jelen, s ezért nem lehet szó arról sem, hogy ez a — voltaképpen összevont — ítélet tényleges ellentmondást fejezzen ki. Ez tehát „csak" un. dialektikus ellentmondás.)

Másodszor kétségtelenül igaz, hogy a faji különbséget kifejező összevont ítélettel kapcsolatban nem állítható fel a neki ellentmondó ítélet a nem-ellentmondási elv érvényesítése nélkül, mert az így létrehozott ellentmondásviszonyra valóban a nem-ellentmondási elv az érvényes, éspedig *újra* feltétlenül. Dehát ez a fajta nem-ellentmondás egészen más természetű, mint az eddigi volt!

Az érzékiben kifejeződő ellentmondás mint nem-ellentmondás jelentkezett, s a *vizsgált tárgy* természetére utalt. A reflexió síkján *ugyanez* a természet már két ellentétes oldala szerint realizálódott, s a nem-ellentmondás kettejük viszonyát, a vizsgált tárgynak ezt az immár konkrétabban megfogalmazott alaptermészetét fejezte ki magánvalósága szerint. A faji különbség esetében végül teljesen feltárult a *vizsgált tárgy* belső természete, az alapvető ellentétes oldalak ellentmondásos viszonya — pl. hogy az ember céltudatos anyagi tevékenységet végző lény. Ha most ezzel az ellentmondást kifejező ítéletpárral vagy ítélettel szembeállítok egy másikat, amely vele ellentmondásban van, úgy ismét egy ellentmondás kerül a vizsgálat előterébe, egyébként ugyanolyan negatív módon, mint az érzéki jegyekkel kapcsolatban volt, csakhogy ez már *nem az eddig vizsgált tárgy* belső ellentmondásos természetének a létét fejezi ki nem-ellentmondás formájában. Nem, mert az eddig vizsgált ellentmondást, az eddig vizsgált tárgy belső természetét immár felmutattuk. A nem-ellentmondás tehát a tárgyon *kívül* érvényes, a *közte és bizonyos másnemű tárgyak között fennálló ellentmondás-lehetőséget fejezi ki*, vagyis egy olyan tárgy belső természetére utal, amelyben az eddig vizsgált tárgy neme szerint maga csak „érzéki" mozzanat, „érzéki jegy".

Másképpen megfogalmazva, a megismerés megvizsgálta tárgyát s feltárta annak belső természetét, nemét. Most azonban kiderül, hogy újra egy belső természet tételeződik negatív értelemben, amelyben az eddig vizsgált tárgynak csak annyi szerepe van, mint tulajdon belső természetének feltárása ára során saját érzéki jegyei bármelyikének. Ez az, ami a faji különbségen *kívül* érvényesülő nem-ellentmondási elv érvényességében kifejeződik.

De még így is hogyan!

Ha azt mondjuk: nem lehet olyan ellentmondó ítéletet felállítani az ellentmondást — egyébként hűen — visszatükröző ítéletekkel szemben, amely igaz lehetne, csak azt mondjuk ki, hogy *ahol az ellentmondás elve érvényesül, ott nem érvényesülhet más, csak az ellentmondás elve.* Vagyis a nem-ellentmondási elv érvénye a vizsgált tárgyat illetően itt semmi más, mint az ellentmondási elv érvényének az aláhúzása, feltétlenné tétele. *A faji különbség esetében a nem-ellentmondási elv ellentmond önmagának, mert a vizsgált tárgyra vonatkozó negatív érvényessége csak az ellentmondás elvének feltétlen érvényességét támasztja alá.* — A formális logikus abbeli igyekezetében tehát, hogy likvidálja a dialektikus logika álláspontját az ellentmondás elvét illetően, végül olyan tételhez jut el, amelyben maga fejezi ki és igazolja a dialektikus logika ellentmondáselvét.[11]

[11] Így jár Galántainé Havas Katalin is, már említett cikkében. Kénytelen elismerni, hogy a mozgás fogalmának a meghatározása esetében „Az igaz válasz csak az

6. Amit még röviden meg kell vizsgálnunk, az a tárgy és a fogalom esetleges azonossága, illetve különbsége a faji különbséget illetően. Mindeddig ugyanis a tárgyról volt szó, s így a nem-ellentmondási, illetve az ellentmondási elvekről a tárggyal kapcsolatban beszéltünk csupán. Lássuk azonban most a fogalmat is, hogy a kép teljes legyen.

Az összes eddigi szakaszokban a fogalom alapjában véve különbözött a tárgytól, minthogy annak csupán—különböző fokú — részleges visszatükrözése volt; továbbá, mert általános valami a tárgy individualitásával, illetve egyediségével szemben.

Az érzékiség esetében a fogalom az individuumok, egyedik valamennyi érzéki jegyét tartalmazta, míg a tárgy nem; az individuális-egyedi tárgyban csak a jegyek bizonyos hányada volt fellelhető. Ugyanakkor a fogalom — mint érzéki jegyek összessége — a tárgyat csak durva megközelítésben tükrözi vissza, mert csak érzéki felületét, külsőségességét, nem-természetét tükrözi vissza.

A reflexió szintjén már meghaladjuk a tárgy érzékiségét és természetét ragadjuk meg — ez hatalmas lépés előre. Egyrészt tehát a fogalom, általánossága következtében, az indifferenciát éppúgy tartalmazza, mint a megnyilvánulást, a megnyilvánulás esetében az egyik ellentétes oldalt éppúgy, mint a másikat — szemben a tárggyal, amelyre mindez szintén érvényes, de amely a közvetlenségben ez ellentét-párok közül mindig csak az egyiknek a formájában van. (Vagy indifferens, vagy megnyilvánul, s ha megnyilatkozik: vagy az egyik, vagy a másik ellentétes formájában nyilatkozik meg.) Másrészt azonban a fogalom még mindig nem a tárgy adekvát visszatükrözése, mert a legfontosabbat, a tárgy *belső* természetét, az ellentétes oldalak ellentmondásos viszonyát tételezett és megoldott módon még nem tartalmazza.

Így jutunk el a faji különbség szintjére, amikor is a fogalom, amely a visszatükrözés teljessége tekintetében mindeddig alapvető fokozatokban különbözött a tárgytól, most azonosult vele, vagyis a fogalom immár a tárgy adekvát tükörképe. Egyúttal eltűnt az a különbség is, amely a fogalom általánosságából adódott a tárgy individuális-egyedi mivoltával szemben. Eltűnt, mert a megismerés feltárta: az indivíduum, az egyedi belső természetére nézve általános, a tételezett és megoldott ellentmondás, márpedig ez az, amit

---

lesz: a test van is és nincs is egy adott pillanatban egy bizonyos helyen". Viszont állítólag „ezt a tényt nem lehet úgy értékelni, mintha itt a formális logikai törvények ellenére, ezekkel szemben gondolkodnánk". (341. o.) Más szóval: Galántainé elvtársnő számára „az itt és most van is, meg nincs is" *nem* ellentmondás, *nem* ellentmondó tények elgondolása *egyszerre, egy és ugyanabban az itt-ben és most-ban, egy és ugyanabban a vonatkozásban!* S ugyan miért nem beszélhetünk még ebben az esetben sem a nem-ellentmondási elv érvénytelenségéről? Galántainé elvtársnő szerint azért nem, mert az ellentmondásos tétellel *szemben* nem lehet ellentmondó tételt felállítani, minthogy az hamis lesz. De ez ugyanaz, mintha azt mondanánk: azért nem lehet a nem-ellentmondás elvének az érvénytelenségéről beszélni, mert *valamilyen* nem-ellentmondást csak találunk, ha nagyon körül-vizsgáljuk a tárgyat. Ha már nem benne — ahol kellene ! —, hát legalább valahol rajta kívül. S minthogy ilyet azután tömegével lehet találni, nem is beszélve arról a bizonyosról, amely itt szervesen adódik, Galántainé elvtársnő azt hiszi, hogy a nem-ellentmondási elv korlátlan érvényét megmentette. Pedig akaratlanul is csak azt mondta ki, hogy *amennyiben valami ellentmondásos, úgy ellentmondásosan kell elgondolni* — tehát: „itt és most van is, meg nincs is" —, s mert ily modón az ellentmondás elve *feltétlen* érvényű, lehetetlen, hogy a nem-ellentmondás érvényes legyen. — Így válik Galántai elvtársnő kezében is a nem-ellentmondási elv túlhajtott érvényességének az igénye az ellentmondási elv érvényességének a megerősítőjévé, a nem-ellentmondás érvénytelenségének bizonyítékává.

a fogalom ezen a síkon az eddigiek mellett új elemként visszatükröz. Tárgy és fogalom különbsége tehát eltűnt, a megismerés befejeződött — a „befejezettség"-be a végtelen megközelítést mint mozzanatot — de csak mint mozzanatot! — beleértve.

Minthogy így a fogalom szubjektív jellege megszűnt, lévén az objektív adekvát tükörképe, a nem-ellentmondási és az ellentmondási elvekkel kapcsolatban nem különbözik a tárgytól. Ezért mindaz, amit erről a tárgyra vonatkozóan mondottunk, a tárgyat tükröző fogalomra is vonatkozik. A fogalomra is az ellentmondás elve az érvényes, éspedig feltétlenül, a nem-ellentmondás elve viszont nem; a külső ellentmondással kapcsolatban fellépő nem-ellentmondási elv tehát csak az ellentmondási elv érvényességének a feltételenségét húzza alá, erősíti meg. A külső ellentmondás ugyanakkor már nem az eddig vizsgált fogalom belső ellentmondása, hanem e fogalom ellentmondásának a lehetősége más fogalmakkal. A megismerés, belső szükségszerűségtől hajtva, egy az eddig vizsgáltnál általánosabb természet, illetve ezt visszatükröző fogalom ellentmondásainak a vizsgálatát kezdi meg, de most *eme tárgy* közvetlenségének a szintjén.

Az érzékiség szintje így magasabb fokon újra reprodukálódik. Nem mi, nem a megismerő tudat reprodukálja, hanem azért kényszerül újólagos reprodukálására, mert objektíve újra adódik számára.

*

A faji különbséggel kapcsolatban mindent elmondtunk, ami a nem-ellentmondás, illetve az ellentmondás elveinek érvényességét tekintve nélkülözhetetlen.

Faji különbségnek a „jegyek" ama típusát neveztük, amely típus a tételezett, illetve megoldott ellentmondás. Ez minden esetben egyszerre mindkét ellentétes oldal egysége, viszonya; olyan ellentétesek egysége, amelyek mindegyike maga is ellentétek egysége. Fokozati eltéréseik ennélfogva ennek az egységnek a különböző típusait fejezik ki, de minden itt-ben és most-ban egységükről van szó. A megismerésben ennyiben visszatértünk az itt-hez és a most-hoz, a magasabb szinten újra reprodukálódó érzéki közvetlenséghez.

A faji különbség szintjén adódó ellentmondásos ítéletekre ezért a nem-ellentmondás elve nem érvényes; feltétlen érvénye az ellentmondás elvének van, amelyet a külső ellentmondással kapcsolatban újra jelentkező nem-ellentmondás csak megerősít, aláhúz. — A továbbhaladás ugyanakkor a túlmenés az eddig vizsgált tárgyon, illetve fogalmán, minthogy a tárgy megismerése, adekvát tükörképének — fogalmának — a megalkotása alapjában véve befejeződött. A továbbhaladás azonban a nem-ellentmondás, illetve az ellentmondás elvének az érvényességével kapcsolatban elvileg újat nem adhat. Ezért itt teljes joggal megállhatunk, vizsgálatainkat befejezhetjük.

IV.

Felmutattuk az ítéletek között lehetséges ellenmondások három legfontosabb típusát, tisztáztuk velük kapcsolatban a nem-ellentmondás, illetve az ellentmondás elvének az érvényességi fokát. Mindezt pedig az objektív valóság objektív dialektikájára alapozva végeztük el.

De formális logikusunk éppen azért formális logikus, mert reá vonatkozóan érvényes a szellemes tétel: az értelmeset összetévesztvén az ésszerűvel, a valóban ésszerűt ésszerűtlennek tartja. Ezért is, meg egyáltalában azt mondhatná: az objektív valóság dialektikus struktúrája nem ilyen — s ezen az alapon a nem-ellentmondási, illetve ellentmondási elv érvényességéről mondottakat kétségbe vonná. Ezért tanulmányunk befejezéséül a következőket javasoljuk: Vessük el mindazt, amit a tárgy objektív dialektikájával kapcsolatban mondottunk, persze csak képletesen. (Abszolút értelemben erre úgysem képes senki.) Ne maradjon a kezünkben más, csak az egyébként létező ellentétes, illetve ellentmondásos ítélet-párok, s most ebben a helyzetben vizsgáljuk meg a nem-ellentmondás, illetve az ellentmondás elvének érvényességi fokát. — Formális logikusunk azt állítja, hogy a nem-ellentmondási elv bármely ítéletek közötti ellentmondás esetében, tehát abszolúte érvényes. Ha ez igaz, úgy — amint arra tanulmányunk bevezetőjében már utaltunk — az ítéletek általunk felmutatott tartalma nem változtat az érvényesség fokán, vagyis az érvényességnek mindenütt ugyanazokat a feltételeit, pontosabban feltétlenségeit kell megtalálnunk. Megfordítva: ha csak egyetlen olyan ítélet-pár is létezik, ahol a nem-ellentmondási elv érvényessége feltételekhez kötött, úgy az érvényesség állítólag abszolút, de legalábbis feltétlen foka nyilvánvalóan hamis vagy egyoldalú elképzelésnek bizonyul.

Tekintsük tehát az eddig vizsgált anyagot ebben az értelemben újra át; az olvasó látni fogja, hogy ennek a végső szempontnak az érvényesítése mit sem változtat az eddig mondottakon.

1. Vegyük először az ellentétesség kérdését.

Az érzékiben az ellentétesség a jól ismert *kontrárius* ellentét formájában lépett elénk. Pl. „Ez fehér" és „Ez fekete". Világos azonban, hogy a kontrárius ellentét tulajdonképpen nem-ellentét, mert az ellentétesek között számtalan, esetleg végtelen közbenső mozzanat van, s ezért egyiknek a tagadása nem jelenti a másik jelenlétét, de a jelenlétnek még csak reális lehetőségét sem. Az érzéki síkján a lehetőség formális. Ezért az „Ez nem-fehér" ítéletből az „Ez fekete" éppoly kevéssé következik, ahogyan bármi egyéb sem, aminthogy semmi sem következik nála inkább. Ugyanez az eset természetesen az „Ez nem-fekete" ítélettel is.

Ezért a kontrárius ellentétet meg kell különböztetnünk az ítéletek közötti *reflexiós* ellentéttől, amelyet a mondott tulajdonságokkal kapcsolatban tárgyaltunk. De vegyük mindenféle objektív dialektika nélkül az alábbi ítéleteket: „Ez bátor", illetve „Ez gyáva". Könnyű belátni, hogy nem ugyanazzal az ellentétességgel van dolgunk, mint az „Ez fehér" — „Ez fekete" ítélet-pár esetében. Minden dialektika nélkül világos, hogy míg a „fehér" jelenlétéből a „fekete" semmiféle módon nem következik egy adott tárggyal kapcsolatban, addig a reflexiós ellentétnél már másról van szó: ha valami „bátor"-nak bizonyul, úgy közvetlenül kétségtelenül csak bátor, de a „gyáva" feltétlenül megvan benne, ha pillanatnyilag esetleg rejtetten is. Szóval nem létezik olyan „valami", ami abszolút értelemben bátor — és megfordítva: abszolút értelemben gyáva — lenne. — A reflexiós ellentétek ily módon *feltételezik* egymást, szemben a kontráriusan ellentétesekkel, bár ugyanabban az itt-ben és most-ban mindig csak az egyik közvetlen. Kifejeződik ez a különbség abban is, hogy az „Ez nem-bátor" vagy az „Ez nem-gyáva" ítélet nem jelenti ugyan közvetlenül az ellentéteset, hanem mindkettő az ellentétek közötti átmeneti állapotra,

az indifferenciára utal, amely persze csak egyensúlyi pont; de a két ellentétes oldal között immár csak erre a harmadikra van lehetőség, míg a kontrárius ellentét esetében a lehetőségek száma tulajdonképpen végtelen.

Az ellentétesség harmadik típusa a faji különbség pozitív alakja. Minthogy azonban ez már az ellentmondás legérettebb formájának a visszatükrözése tételezett és megoldott formában, ezért az ellentmondás keretében foglalkozunk vele. — De megjegyezzük, hogy eszerint az ellentétesség különböző típusai nyilvánvalóan az ellentmondás kifejlődésének adott fokon fellépő legérettebb típusait jelentik; a végeredmény pedig ellentét és ellentmondás azonosítása.

2. Az ellentmondás alaptípusai a következők voltak:

a) A nemáltalános (az érzéki) jeggyel kapcsolatos ellentmondás; pl. „Ez vörös", „Ez nem-vörös". Ami a nem-ellentmondási, illetve az ellentmondási elv érvényességi fokát illeti: a nem-ellentmondás elve feltétlenül érvényes, míg az ellentmondás elve nem érvényes. (Az ellentmondás nem-ellentmondásként van, s ennyiben csak megerősíti a nem-ellentmondás érvényességének a feltétlenségét.) Az érvényesség feltétlenségére jellemző, hogy a világegyetem bármely érzéki-testi tárgyára is vonatkoztassuk ellentmondó ítéleteinket, együttesen igazak sohasem lehetnek.

b) Ha mármost formális logikusunk tétele a nem-ellentmondás elvének abszolút vagy korlátlan érvényéről igaz lenne, úgy nem volna szabad olyan egymásnak kontradiktórikusan ellentmondó ítélet-párt találnunk, amelyekkel kapcsolatban más feltétlenség, illetve feltételesség érvényesülne. Ámde minden dialektika nélkül is könnyű belátni, hogy az általunk reflexiósnak nevezett kontradiktórikus ellentmondásban levő ítélet-pár esetében a nem-ellentmondási elv érvényességi foka nem feltétlen — illetve, hogy az ellentmondás elve, ha korlátozottan is, de érvényesül.

Minthogy ez bármely reflexiós tulajdonságra nézve igaz, vegyük a már ismert „Ez bátor" és „Ez nem-bátor" ítéleteket. Vajon velük kapcsolatban korlátlan vagy feltétlen maradt-e a nem-ellentmondás elve? Ha igen, úgy két ítéletünk esetében is csak a nem-ellentmondás elve érvényesülhet, nevezetesen tehát a két ítélet — „Ez bátor" és „Ez nem-bátor" — együtt nem lehet igaz. Ha nem, úgy legalább még egy lehetőségnek kell fennállnia.

Nem kell különösebb ítélőerő annak a belátására, hogy ezekkel az ítélet-párokkal kapcsolatban a nem-ellentmondás elve csak a különböző vonatkozás feltételének bevezetése esetén érvényesül. „Ez bátor", illetve „Ez nem-bátor" — *lehet*, hogy adott esetben csak egyikük igaz. De az is *lehet*, hogy egyik sem igaz, mert pl. az „Ez gyáva" ítélet fejezi ki az igazságot. Minthogy adódik olyan eset, hogy az első két ítélet fogja át a valóságos helyzetet, ezért jogos annak a kijelentése, hogy a nem-ellentmondási elv részben érvényes. Minthogy azonban egy harmadik eset is lehetséges, ha nem is több, csak egy harmadik, azért teljes joggal mondhatjuk, hogy ebben az értelemben az ellentmondás elve az, amelyik — ha korlátozott mértékben is, de — érvényes. Ami a tárgy természetét illeti, ott ehhez vita nem férhet.

A formális logikus tehát itt kénytelen bevezetni a „különböző vonatkozás" feltételét. Minthogy ugyanis egy tulajdonság egyrészt vagy indifferens állapotban van, vagy megnyilvánul, ha pedig megnyilvánul, úgy az ellentétes formákban történik, ki kell mondani, hogy az ellentétes ítéletek közül mindig csak az egyik érvényes. Ha azután már tudjuk, hogy melyik éppen, úgy ezzel

kapcsolatban felállíthatjuk a nem-ellentmondás elvét. Egyszóval tudnunk kell, hogy melyik vonatkozás áll fenn: „A tulajdonság indifferens állapotban van" vagy „A tulajdonság megnyilvánult". S ha az utóbbi az eset, úgy tudnunk kell, hogy a tulajdonság melyik ellentétes formában nyilvánult meg: pl. a bátor avagy a gyáva formájában-e. Csak amennyiben ezek a kérdések a vonatkoztatás révén tisztázva lettek, állíthatunk fel olyan reflexiós ellentmondású ítélet-párokat, amelyekre nézve a nem-ellentmondás elve valóban érvényes.

Elfogulatlanul szemlélve lehet-e tagadni, hogy a reflexiós ellentmondású ítéletek esetében a nem-ellentmondás elve csak korlátozott módon, csak feltételesen érvényes? ! Lehet-e tagadni, hogy éppen azért kell a „különböző vonatkozás" feltételét bevezetni, mert az ellentétes ítéletek közül mindkettő olyan jegyet tartalmaz, amely a kérdéses tárgy sajátja, s előre nem lehet tudni, hogy az ily módon összesen három lehetséges eset közül melyik forog éppen fenn? ! Világos: az ellentétes ítéletek együttes érvénye az ellentmondási elv érvényességét tanúsítja. Ám korlátozott ez az érvény azért, mert az ellentmondás reflexiós, s mert itt és most, egyszóval a különböző vonatkozásnak megfelelően nem is érvényes.

c) De az előbbiekben legalább csak arról volt szó, hogy a nem-ellentmondási elv érvénye korlátozott. A faji különbséget tartalmazó ítéletek esetében viszont ez az érvényesség teljesen eltűnik. Az ilyen ítéletekre vonatkozóan, mint „Az emberi tevékenység — minden itt-ben és most-ban — természetére nézve anyagi is, tudati is", vagy „Mozogni annyit tesz, hogy a mozgó tárgy minden itt-ben és most-ban van is, meg nincs is", a nem-ellentmondási elv érvényét veszti. Ezekben az esetekben ugyanis már olyan ellentmondó ítéletekről van szó, habár esetleg egyetlen ítéletbe összefogva, amelyekben az ellentmondó állítmányok mindegyike *minden itt-ben és most-ban* közvetlenül jelen van. *Nincs többé különböző vonatkozás, csak egyazon vonatkozás*, mert például az emberi tevékenység minden itt-ben és most-ban anyagi is, tudati is; mert a mozgó tárgy minden itt-ben és most-ban van is, meg nincs is stb. stb. A nem-ellentmondási elv tehát *érvénytelenné* válik.

Nem változtat ezen az sem, hogy a feltárt, tételezett és megoldott ellentmondás birtokában a megismerés egyúttal már fel is vette magába *a továbbhaladás lehetőségét*, amennyiben most az eddig vizsgált tárgyat mint konkrét nemet ragadja meg *érzéki mozzanatként* nagyobb egységen — a nemek nemén — belül, elkezdvén máris ugyanazt a folyamatot, amelyen eddig végigment. A nem-ellentmondásnak ez az — újra feltétlen — érvénye az eddig vizsgált tárgyon *kívüli* szférában tehát részben az ellentmondás feltétlenné tétele, részben egy új megismerési folyamat megkezdésének a lehetősége.

Összegezve mondanivalónkat: kétségbevonhatatlan tény, hogy a nem-ellentmondás elve csak akkor tűnik korlátlan érvényűnek — és ott valóban az —, ha absztrakte ragadjuk meg, mint nem-ellentmondást *általában*, nem pedig konkrét típusai szerint. Az utóbbi magatartás, vagyis a dialektikus logika magatartása viszont pontosan feltárja a nem-ellentmondási elv érvényességének határait, s azt, hogy voltaképpen az ellentmondás elvének érvényéről van szó.

3. A dolog eszerint úgy áll, hogy a két ellentmondási elv ugyanannak az ellentmondási elvnek két egymással ellentétes oldala. Pontosabban megfogalmazva: van a gondolkodásban egy *ellentmondási elv*, amely azonban két

egymással ellentétes formában nyilatkozik meg. *A dialektikus ellentmondás a nem-ellentmondás és az ellentmondás elveinek egysége, viszonya.* Ha valaki az egységből csak a nem-ellentmondást emeli ki, úgy pusztán formális logikus, aki képtelen felfedezni a dialektikus logika terrénumát, s ezért a dialektikus logikát legjobb esetben is valami tévedésnek tekinti. Ha viszont valaki csak az ellentmondás elvét ragadja meg, amelyet így értelemszerűen a nem-ellentmondási elv *puszta* ellentéteként képzel el, úgy dogmatikus módon tagadni fogja a formális logika érvényességét egyáltalában — ahogyan ez régebben meg is történt.

Az egyedül lehetséges valóban dialektikus logikai felfogása tehát e törvénynek, amikor is a kettő mindenkori egységét, viszonyaiknak meghatározott típusait feltételezzük. Nem azonban úgy, mintha e két „axióma-rendszer" érvényben, jelentőségben stb. csak *egymásmelletti* lenne, hanem ahogyan kell, ti. az alá- és fölérendeltség viszonyában, tehát az *ellentmondás* fejlődéseként. Eszerint az ellentmondás az, ami kezdetben önmaga ellentéteként, önmagának idegen formában, azaz mint nem-ellentmondás lép elénk. Azután részlegesen napfényre tör, hogy amiről tulajdonképpen szó van, az az ellentmondás, de az ellentmondás részben még mindig önmagának idegen formában létezik. Végül teljesen lehántja magáról idegenségét, s megjelenik nyíltan, közvetlenül mint ellentmondás. — Az általunk felmutatott ellentmondás-típusok csak ennek a folyamatnak a legfontosabb határállomásai voltak.

Ámde módfelett empirikusan, hogy ne mondjuk, „formális logikus módján" járna el az, aki számára a nem-ellentmondás korlátozódása azonosulna azokkal a különös típusokkal, amelyekről itt szó volt. Ennél mélyebbre kell ásni! Mert teljesen világos, hogy a nem-ellentmondás, még inkább a formális logika *egésze* alapjában véve *a közvetlenségre korlátozódik;* szigorúan véve *az érzékiség*, részben pedig *a reflexiós tapasztalat nem-ellentmondása és logikája.* A faji különbség szintjén azután már az utóbbi részleges érvény is eltűnik.

A lényeges tehát az, hogy amikor a dialektikus logika a formális logikát, ezen belül a formális logikai gondolkodási alaptörvényeket, közelebbről pl. a nem-ellentmondási elvet korlátozott érvényűnek tekinti, akkor ez annak kifejezése, hogy a formális logika az érzéki közvetlenség, a közvetlen tapasztalás logikája. Ez a logika ezért egyrészt csak az érzéki közvetlenségben feltétlen érvényű, másrészt objektív érvényű, mert ugyan a dialektikus logika határesetének bizonyul csupán, de objektív határesetének.

A legfontosabb azonban a következő:

A dialektikus materializmus feltételezi, hogy minden tudománynak van egy „euklideszi" vagy „klasszikus" formája, egy „aritmetikája", nemcsak a geometriának, a fizikának vagy a matematikának. Mert minden tudomány tárgya objektíve rendelkezik tulajdon közvetlenségével, „érzéki"-„tapasztalati" oldalával, s így tudományos leírása először csak ennek a közvetlenségnek a leírása lehet. A tudományok tárgyainak azonban egyúttal általános természetük is van, s ezért a valóban döntő jelentőségű tény tárgyuk közvetlenségének, a „klasszikus" leírásnak a meghaladása s a tárgynak tulajdon (belső) természete alapján való megragadása. — Ki vitatná az euklideszi geometria, vagy a klasszikus fizika tételeinek a jelentőségét? ! De a közvetlenségnek ezek a tételei nem vonatkoznak a tudomány tárgyának belső természetére, reájuk támaszkodva nem lehet az új problémákat megoldani. (Magyarázni csak visszafelé lehet, „az ember anatómiájából a majom anatómiáját".)

Ahol persze a tudománynak ez a két ellentétes oldalra való szétesése s a kettő egységének a kialakulása még nem ment végbe, ott a pusztán értelemszerű, a nem-dialektikus gondolkodás a marxizmus-leninizmus klasszikusainak ezt a rendkívül fontos tudományelméleti megállapítását elutasítja, illetve idevágó kijelentéseiknek csak egészen konkrét tartalmát nézi. Formális logikusunk is esetleg készséggel elismeri, hogy Engels ismert megállapításai helyesek pl. a geometriát illetően, de a logika tudománya tekintetében erről hallani sem akar.

A dolog azonban nem formális logikusunk szubjektív óhajain múlik; a tárgy objektív természete előbb-utóbb utat tör magának a logika területén is.

ПРИНЦИП ПРОТИВОРЕЧИЯ В ФОРМАЛЬНОЙ И ДИАЛЕКТИЧЕСКОЙ ЛОГИКАХ

Ласло Эрдеи

В статье рассматривается один из основных законов *мышления* — принцип противоречия. Согласно формальной логике этот принцип является принципом не-противоречивости, поскольку он говорит о том, что два суждения, контрадикторно противоречащие друг другу, никогда не могут быть одновременно истинными. Однако, по своей форме, взятой в смысле диалектической логики, это — принцип противоречия, т. е. установления того, что два контрадикторно противоречивых друг другу суждения *в данном случае* могут быть истинными, и даже что они истинны только вместе взятые.

1. Формальная логика не признает правильности выдвижения принципа противоречивости. Согласно этому воззрению существует только принцип не-противоречивости с абсолютным, т. е. неограниченным действием. (Не может быть двух таких противоречивых друг другу суждений, которые, относясь к тому же субъекту, в данное место и время могли бы быть одновременно истинными.) Итак, формальная логика отождествляет понятие противоречия между суждениями с понятием логической ошибки.

Диалектическая логика считает, что принцип не-противоречивости является лишь *предельным случаем*, но реальным предельным случаем принципа противоречивости. Поэтому он действителен в мышлении, хотя и эта действительность является не абсолютной, а ограниченной. И наоборот: такое же отношение в связи с принципом противоречивости. Итак: существуют противоречивые суждения, в связи с которыми принцип непротиворечивости непременно имеет силу, а принцип противоречивости не имеет силы. Однако есть и такие противоречивые суждения, в отношение которых принцип не-противоречивости имеет силу только частично, потому что и принцип противоречивости действует в них. И, наконец, есть и такие противоречивые суждения, в отношение которых принцип не-противоречивости теряет свою силу, поскольку в них действует только принцип противоречивости.

Основная мысль настоящей статьи заключается в следующем: формальная логика рассматривает принцип не-противоречивости как безгранично действующий принцип несмотря на то, что она никогда не исследовала, выражают ли контрадикторно противоречивые суждения всегда то же самое противоречие. Поэтому нами были исследованы разные случаи противоречивых суждений и мы пришли к тому выводу, что так в случае противоположности между суждениями как и в случае противоречия между суждениями обнаруживаются три различных основных типа, если оставить в сторону подклассы возможных случаев. Подробное и конкретное описание этих основных типов дается в 1—3 главах настоящей статьи.

2. С точки зрения формальной логики диалектическая логика неправильно отождествляет так называемые диалектические противоречия с противоречиями мышления, или точнее, с (контрадикторным) противоречием между суждениями. Расхождение получается вследствие того, что «знак» non-A в действительности не существует. (Значит, нет, например «не красных», «не смелых», поскольку эти выражения обозначают неопределенность, а в действительности существуют лишь определенные, конкретные предметы.) Автор статьи стремится показать и то, что формальная логика, с одной стороны направильно трактует содержание «non-A», а, с другой стороны, что и в процессе познания

и в объективной действительности существуют так называемые неопределенные, неконкретные состояния, а, в третьих, что конкретностью формальная логика признает только чувственную конкретность, поскольку она не знает другой конкретности, в том числе конкретности *понятия*.

3. Согласно сказанному диалектическая логика — это не только что-то противоположное формальной логике, так как ее задача заключается в отражении полнойлогики мышления. *Полная же логика мышления — это единство и взаимодействие обеих логик.* (Итак, диалектическая логика является с одной стороны противоположностью формальной логики, а, с другой стороны, она, собственно говоря, представляет собой высший синтез единства обеих логик.)

Разный подход логицистов к вопросу соотношения логических дисциплин выражается также в случае принципов противоречия. Тот, кто считает формальную логику единственно возможной логикой, тому принцип не-противоречивости представляется абсолютным, или он видит только различия между противоречиями мышления и так называемыми диалектическими противоречиями. И наоборот, тот, кто признает только диалектическую логику, тот признает только силу принципа противоречия, и считает противоречия мышления и диалектики абсолютно тождественными, при чем он, может быть, соблюдает качественные различия материи и сознания.

В истории логики представлены оба крайных случая. Правильная же позиция, по мнению автора, заключается в том, что обе логики имеют свою сферу действия, более того, диалектическая логика представляет собой конкретизованное отношение обеих логик, значит, она и в этом отношении самостоятельная логическая дисциплина. (Следовательно, при разработке диалектической логики нельзя ограничиваться указанием на то, что она является противоположностью формальной логики.) Таким образом соотношение формальной и диалектической логики *не сочинительное*, а взаимно-подчинительное, и в этом единстве более подчеркнутую сторону представляет диалектическая логика, поскольку формальная логика оказывается только простым предельным случаем логики мышления.

THE PRINCIPLE OF CONTRADICTION IN FORMAL AND DIALECTICAL LOGIC

by L. Erdei

The study examines a basic law, the principle of contradiction. This, according to formal logic, is a non-contradictory principle for it asserts that two contradictorily opposed judgments cannot both be true. This principle, according to dialectical logic means that *in a given case* two contradictorily opposing judgments may both be true and only taken together are true.

1. Formal logic does not justify the setting up of contradictory propositions, holding that there is only a non-contradictory one, the validity of which is absolute, i.e., unlimited (there are no two contradictorily opposed judgments which, in regard to the same subject, could be true in the same place at the same time). Accordingly formal logic identifies the concept of contradiction between judgments with that of logical fallacy.

In regard to dialectical logic the principle of non-contradiction is only a border case, albeit a true border case of the principle of contradiction. Therefore to an extent it is valid in reasoning, although this validity is not absolute but delimited and vice versa, this is also true for the principle of contradiction. Therefore there are such contradictory judgments for which the principle of non-contradiction is certainly valid, while the principle of contradiction is not. In addition we also have such contradictory judgments for which the principle of non-contradiction is only partially true since the principle of contradiction also applies. Finally we find contradictory judgments which negate the principle of non-contradiction; to these only the principle of contradiction applies.

The central theme of the study is: the non-contradictory principle of formal logic is regarded as unlimited although it has not been examined whether contradictorily opposed judgments always express the same contradiction or not. Therefore the various cases of contradictory judgments treated here bring about the result that both the opposition and contradiction between judgments form three basic types. The paper is not concerned with the possible sub-cases. A detailed study of these concrete basic types are found in the first three chapters.

2. According to the formal logician the dialectical logician unpermissibly identifies dialectical contradictions with those in thinking, or more exactly with the (contradictory) oppositions set up between the judgments. The difference between the two lies in that a non-A type notation does not exist in reality. (Therefore, for example, "non-red", "non-courageous", etc. do not exist since these express indefiniteness, while in reality there are only definite concrete things.) The study is also attempts to prove that, on one hand, formal logic faultily interprets the content of non-A and, on the other hand, that even in cognition and objective reality there exist such indefinits, non-concrete states and finally that formal logic lists only *sensuous* concreteness under the heading of concreteness, for no others, especially those of concept, are recognized.

3. Thus dialectical logic is not simply opposed to formal logic since its purpose is to reflect the *entire* logic of thinking *which is precisely the unity, the interpenetration of the two.* (Therefore dialectical logic is, on one hand, opposed to formal logic, while on the other it is the synthesis of the unity of the two actually on the highest level.

The logician's view about the relation of these logical disciplines may even be studied in regard to the principles of contradiction. If only formal logic is possible the validity of the principle of non-contradiction is regarded as absolute or rather only the differences between the contradictions of thinking and the so-called dialectical contradictions are noted. Those who accept only dialectical logic as true regard only the principle of contradiction valid and the contradictions in dialectics and thinking as absolutely identical, although it may be possible that they probably consider the qualitative differences of mind and matter.

The history of logic provides examples of both exteemes. In my view the correct stand, contrary to these, recognizes that both types have their objective sphere of validity and that dialectical logic is the concrete relation of the two. Even in this sense dialectical logic remains an independent logical discipline. (In discussing dialectical logic we may not end by simply showing that it opposes formal logic.) From this it follows that formal and dialectical logic are not coordinates but sub- and super-ordinates. In this unity the more important side is dialectical logic since formal logic is only a simple offshoot of the logic of thinking.

Személyiségelmélet és pedagógia a marxizmusban és a neotomizmusban

PATAKI FERENC

I.

Egybehangzóan elfogadott megállapítás a marxista filozófusok körében, hogy — az egzisztencializmus és a neopozitivizmus különféle válfajai mellett — napjainkban a neotomista filozófia jelenti a jelenkori polgári ideológia egyik vezető áramlatát. E filozófiai áramlat kétségtelen térhódításának társadalmi és sajátos ideológiai indítékait, valamint aktuális funkcióját kellő alapossággal elemezte és értelmezte már a marxista kritika.[1]

Napjaink polgári gondolkodásának nyomasztó szükséglete, hogy olyan filozófiai szemléletet alakítson ki, amely alkalmasnak tűnhet a „kommunista eszmei kihívás" ellensúlyozására, a „nyugati világ egységének" alátámasztására és a tömegeket vonzó eszmék olyannyiszor felpanaszolt hiányának betöltésére. Meglehetősen ismert ugyanis, hogy a nyugati országok publicistái, filozófusai egyre-másra az összemarkoló, nagy tettekre sarkalló eszmék hiánya miatt keseregnek, s a kommunizmus növekvő befolyását fájlalják. Ez a szólam sokfajta hangszerelésben csendül fel, de egyformán a társadalmi és a személyes élet kiürülését, a kommunizmussal szembeszegezhető eszmei vértezet szorongató hiányát rajzolja fel. „Isten trónja üres" (W. Brezinka), „az indusztriális társadalom válságának", az „indusztriális neofeudalizmusnak a korában élünk, ahol az ember automatává válik és sohasem adhatja sajátosan önmaga személyiségét" (E. Fromm), új „pszichológiai forradalomra", a „pszichológiai ember" megteremtésére van szükség (E. Tolman) — tarkállanak az ilyen és az iménti ekhez hasonló szimptomatikus megnyilatkozások a nyugati filozófusok és szociológusok műveiben.

A rossz társadalmi közérzet még a nyilt apologetikus szándék burkát is áttöri, s lépten-nyomon tetten érhető a kor polgári filozófiájában, szociológiájában és pszichológiájában. Felettébb jellemző, hogy a mai polgári ideológia látványos, feltűnést keltő és befolyásos áramlatai — így vagy úgy — a kapitalizmus viszonyait *is* bírálják, gyakorta rendkívüli hévvel és a tünetek tág körére kiterjedően, s valamiféle „harmadik út" koncepciót melengetnek (Fromm, Moreno, egyes amerikai neofreudisták). Ezek közé tartozik a neotomizmus is. A kapitalizmus nyílt és fenntartás nélküli apológiája — úgy tűnik — tarthatatlan pozíció lett a polgári ideológiában. Persze, e tény önmagában pusztán csak jellemző, s nem a lényeget meghatározó mozzanat! Az antikapitalista frazeoló-

[1] Lásd pl. G. Klaus: Jezsuiták, isten, anyag. Kossuth, 1960.; A. Denis, R. Garaudy, G. Cogniot, G. Besse: Les marxistes répondent à leurs critiques catholiques. Éditions sociales, Párizs, 1957.; R. Miller: Persönlichkeit und Gemeinschaft. (Zur Kritik der neotomistischen Persönlichkeitsauffassung). Dietz Verlag, Berlin, 1961.; T. I. Ojzerman: Neotomizm — filoszofija szovremennoj reakcionnoj burzsuazii. Szocekgiz, Moszkva, 1959.

gia csaknem minden hasonló esetben kiélezett antikommunizmussal párosul, s a tüneti bírálat leple mögött viszonylag könnyűszerrel felfedhetjük a közvetett apologetikus szándékokat. Ennek ellenére — úgy hisszük — nem háríthatjuk félre jelentéktelen formai elemként a polgári ideológia bizonyos áramlatainak kifejezési módját és az egyes áramlatok funkcióváltozását. Az árnyalatok elmosása sem politikailag, sem ideológiailag nem jár haszonnal, s ezen felül elhomályosíthatja a polgári ideológia egészének mozgásirányát, a lényegi azonosság mellett mutatkozó ellentmondásokat. Aligha kell bizonygatni, hogy ennek alkalmanként a marxista bírálat is kárát láthatja.

A neotomizmus, jellegzetes módon, egyfelől a Descartes-i racionalizmus, másfelől a pragmatizmus és az instrumentalizmus, valamint a kiélezett szubjektív idealizmus elleni — hol nyílt, hol lappangó — vitákban húzódott a kor polgári gondolkodásának centrumába. Hatása különösképpen azokban az országokban jelentős, ahol a katolikus egyház megőrizte tekintélyes befolyását, s ahol a kereszténydemokrácia is számottevő pozíciókat vívott ki.

Mintegy hatvan tomista folyóirat jelenik meg napjainkban; az irányzat bibliográfiai kiadványa évente csaknem 500 műről ad számot. Legjelentősebb műhelyei: a louvaini egyetem Filozófiai Intézete, a római Gregorián Egyetem és a dominikánusok Angelicuma, a párizsi Katolikus Intézet és a freiburgi egyetem. De sem a tomista filozófia terjesztésének e nagy apparátusa, sem pusztán a polgári filozófia mozgásának belső viszonyai nem magyarázhatják meg *önmagukban* a neotomizmus terjedését és korunkban játszott szerepét. Közismert, hogy XIII. Leo már 1879-ben az egyház hivatalos filozófiájának nyílvánította a tomizmust. Egy félszázadon keresztül mégis periferikus áramlat, s jobbára a teológusok ügye maradt. De már kezdettőlfogva jellegzetes folyamat rajzolódik ki: a tomizmus a forradalmi munkásmozgalom sikereinek és térhódításának arányában s a modern természettudomány eredményeinek kényszerítő nyomása alatt egyre inkább „laicizálódik". Új és új kísérleteket tesz avégett, hogy a maga módján értelmezze a társadalmi és természeti valóságot, konkrét és időszerű részleteiben is kialakítsa a maga társadalmi, „természetfilozófiai", etikai, esztétikai és pedagógiai elméletét, s ennek révén megnövelje befolyását.

Sajátos *kétirányú közeledés* produktuma jelenkori tomizmus: a burzsoázia a legutóbbi évtizedekben objektív osztályérdekeit követve, egyre erőteljesebben közeledik az egyházhoz, egyre jelentékenyebb ideológiai és politikai szerepet ruház a vallásra. Másfelől pedig az egyház igyekszik mindjobban hozzáigazodni a modern polgári ideológia, politika és tudomány kívánalmaihoz.

A neotomizmus, alapvető principiumainak, leglényegesebb elemeinek azonossága ellenére *sem egységes áramlat*. Világosan kirajzolódik egy főként teológiai indítékú, a teológia műveléséhez kapcsolódó s egy tágabb, szociális érdeklődésű irányzata. Az alkalmankénti belső viták és nézeteltérések azonban semmiképpen sem érintik az áramlat lényeges filozófiai, szemléleti alapjainak és előfeltételeinek azonosságát.

Midőn a neotomizmus szerepének érzékelhető növekedéséről szólunk, feltétlenül óvnunk kell attól, hogy leszakítsuk azt a modern polgári gondolkodás összképéről, s ezáltal indokolatlanul felnagyítsuk és eltúlozzuk *viszonylagos szerepét*. Nem kétséges ugyanis, hogy az egzisztencializmushoz, főként pedig a neopozitivizmus különféle változataihoz képest hatóköre és kiterjedtsége — bár növekvő tendenciát mutat — korlátozottabb. A polgári tudományos-értelmiségi körökben azonban éppenséggel a *neopozitivizmus* irányzata érvényesül a legmarkánsabban.

A neotomizmus sajátos funkcióváltozása lényegében véve a két legutóbbi évtizedre esik. A mögötte meghúzódó sűrgető társadalmi szükségletet futólag már jeleztük. Hadd összegezzük a neotomizmusnak azokat a vonásait, amelyek rendkívül alkalmassá teszi e szükséglet kielégítésére. A neotomizmus az objektív idealizmusnak olyan válfaja, amely tudatosan fonódik össze a vallással, e hatékony tradicionális ideológiai formával. Ennek következtében viszonylag könnyen népszerűsíthető, hiszen kettős arculatot ölthet. Filozófiailag iskolázott értelmiségi rétegeknek egyfajta „igényes" vallás lehetőségét, a hit és a tudás harmóniáját igéri, a széles néptömegek felé pedig a vallásos dogmákba rejtező popularizált arcát fordíthatja. Még olyan áron is, hogy a *teológia* új és új visszavonulási manővereit *filozófiailag* kísérli meg ellensúlyozni.

Olyan igényt támaszt, hogy a napjainkban különösképpen heves indulatokat kavaró szociális kérdések megoldására összefüggő koncepciót adjon. (1. a pápai szociális enciklikák sorát a Rerum novarumtól a Mater et magistráig, s a keresztény szocializmus doktrináit.) A magántulajdon elvének elavult, „természetjogi" indítékú védelmezése mellett nem fukarkodik a kapitalizmus „kinövéseinek", a burzsoá individualizmusnak a bírálatával, s a „végletek" elutasításának örvén egyfajta „harmadik" utat remél felvázolni. „A burzsoá individualizmus a végéhez ért. . . . — írja J. Maritain. — A probléma az, hogy a burzsoá kor individualizmusát ne a totalitarizmussal vagy a méhkas kollektivizmusával cseréljük fel, hanem olyan perszonalista és közösségi jellegű civilizációval, amely az emberi jogokon nyugszik, s kielégíti az ember törekvéseit és szociális szükségleteit."[2] Az individualizmus-kollektivizmus alternatívájának elutasítása egyébként nemcsak a neotomizmus társadalmi szemléletét hatja át, hanem perszonalista etikai felfogásának is kiindulópontja. A neotomizmus kezdettől fogva kiélezetten szemben áll a marxizmussal és a forradalmi munkásmozgalommal. Az anti-marxizmus, anti-kommunizmus a neotomizmus szükségképpeni és lényegi vonása, mondhatnánk alap-beállítottsága. Ez nemcsak a vallás és e filozófia szerves összefonódásából, tehát dogmatikai megfontolásokból ered, hanem egyúttal a neotomista társadalomfelfogás logikus következménye is.

Az elmondottak bizonyára érzékeltetik: a neotomizmus felettébb alkalmas arra, hogy a polgári gondolkodás belőle kísérelje meg kihántani a „nyugati civilizáció" nélkülözött egységes eszmei vértezetét, a kommunista eszme térhódításának ellenszerét. A tomisták maguk is azért illetik heves bírálattal pl. a pragmatizmust, mert — úgymond — képtelen és alkalmatlan „spiritualista inspirációk reális hitét" sugalmazni (Maritain).

A neotomista filozófia jellegzetes vonása, hogy rendkívül határozottan igyekszik a maga befolyása alá vonni a szaktudományokat is. Ez az expanzív jelleg kivált a társadalmi tudományokban érzékelhető. Természetesen, nem kivétel ez alól a pedagógia sem. Ezért bizonyára a neotomizmus átfogó bírálatához is szolgáltathat adalékokat, ha szemügyre vesszük pedagógiai ideológiájának arculatát. Az ilyen természetű vizsgálódás arra is módot adhat, hogy pozitív formában megfogalmazzuk a marxista pedagógiai szemlélet egyik-másik lényeges kérdését. A vizsgálat kézenfekvő anyagául leginkább J. Maritain közelmúltban megjelent pedagógiai vonatkozású kötete kínálkozik.[3] Ez foglalja össze ugyanis a legalaposabban és legigényesebben a neotomizmus *nevelésfilozófiáját.*

[2] J. Martain: L'Éducation à la croisée des chemins (1943). Lásd: Pour une philosophie de l'éducation c. kötetben. Librairie Arthème Fayard, Párizs, 1959. 112. o.

[3] L. az előző hivatkozást.

Kétségtelen, hogy Maritain helyzete némiképp problematikus a neotomista filozófiában. Közismert, hogy a Vatikán Maritain társadalomelméletének számos elemét éles bírálattal illette és elvetette. A nézeteltérések magvát az egyház korunkban betöltött rendeltetése, a szükséges és elkerülhetetlen „alkalmazkodás" gondjai és problémái alkották, valójában tehát — ha úgy tetszik — taktikai kérdések. Kialakulásukat elősegítette az is, hogy Maritain nem egyházi személy, s ezért számos kérdést kötetlenebbül ragadhatott meg. A hivatalos egyházi hierarchia bizonyos körei és Maritain között kialakult feszültség azonban nem módosította a filozófus helyét napjaink neotomista filozófiájában: vitán felül az áramlat legnagyobb hatású, legkoncepciózusabb elméje, befolyása világszerte rendkívül nagy. Ezen felül a Vatikán legutóbbi években követett politikája is némi módosuláson ment keresztül (1. az olasz „kapunyitást balra", valamint XXIII. János egyes intézkedéseit). Ennek következtében Maritain helyzete és megítélése is változott némiképpen.

Indokoltnak és lehetségesnek véljük tehát, hogy éppen Maritain munkásságában viszgáljuk a neotomizmus pedagógiai ideológiáját. Alkalmanként, természetesen, más forrásokhoz is folyamodunk.

A neotomizmus — szemben, például, a protestáns teológiai és filozófiai áramlatokkal — eleve úgy közelít a neveléshez, mint a vallási gyakorlat egyik eleméhez. A társadalom pedagógiai funkciója — vallja — lényegét és természetét tekintve, nem lehet laikus. „Katolikus felfogás szerint — írja F. Pöggeler — az egyház és az embernevelés együttműködése nem szorítkozik az ‚egyházon belüli' területre, még kevésbbé a tiszta igehirdetésre. Minden olyan nevelés, amelyet katolikus nevelő gyakorol katolikus emberre, ‚vallásos' nevelésnek tekintendő, amennyiben Krisztus a célja és középpontja, és a nevelés az ő nevében (s nem tisztán profán alapokon) megy végbe."[4]

Erre a felfogásra támaszkodik világszerte az egyház meg-megújuló támadása az iskolaügy világi jellege, az állam és az egyház következetes szétválasztásának elve ellen.

A neotomizmus eljárását két alapvető nézőpont érvényesítése jellemzi, midőn napjaink nevelési gyakorlatát és pedagógiai problematikáját tárgyalja, s a *korunkban kialakult nevelési szituációt* elemzi. A kérdésfeltevés egyik formája *általában* jellemző a modern polgári pedagógiai gondolkodásra. Soha annyi pedagógiai cikk, tanulmány, könyv nem jelent meg a nevelés válságáról, mint napjainkban. „A jelenkor pedagógiai krízise", „A nevelés válsága az indusztriális társadalomban" — ilyen és ehhez hasonló címek sorjáznak a nyugaton megjelent pedagógiai művek címlapjain.

A polgári pedagógiában a II. világháborút követően észrevehetően és markánsan megerősödött a szociológiai szemlélet befolyása, az a törekvés, hogy a nevelési folyamatot tágabb társadalmi összefüggésekbe, a kor jellemző „nevelési szituációjába" ágyazza. Ez a törekvés számos esetben érdekes és figyelemreméltó társadalmi folyamatokat rögzít. Vizsgálódásokat közölnek az urbanizálódásról, a család szerkezetének átalakulásáról, a városi életritmus és ingerzuhatag pszichikus hatásáról, az elmagányosodási folyamatról, s mindezek pedagógiai aspektusairól.[5] Kiterjedtek az iskola- és nevelésszociológiai vizsgálatok,

[4] F. Pöggeler: Religiöse Erziehung in katholischer Sicht. Lásd: W. Scheibe: Die Pädagogik im XX. Jahrhundert. Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1960. 137. o.

[5] Lásd pl. W. Brezinka: Erziehung als Lebenshilfe. Österreichischer Bundesverlag, Wien — München, 1957. 2. Aufl. 1961.

különösképpen jelentős a mikroszociológia módszereinek alkalmazása.[6] Az effajta vizsgálatok (a közösségi struktúra elemzése, a milieu-szociográfia, családszociológia stb.), ha marxista metodológiára épülnek, nélkülözhetetlenül fontosak a szocialista pedagógia szempontjából is. A vizsgálatok technikáját illetően haszonnal mérlegelhetnénk az imént jelzett kutatásukat.

Egybehangzóan jellemzi mindezeket a nyugati pedagógiai vizsgálatokat és törekvéseket, hogy — amikor rögzítik a kor un. „nevelési krízisét" — ennek gyökerét és végső rugóját az „indusztrializálódásban", az „indusztrializált társadalom" kialakulásában, a heves civilizatórikus fejlődésben látják. Hitük szerint ez keresztül-kasul átformálta az ember társadalmi helyzetét, gyökértelenné tette őt a világban, és súlyos ellentmondásokkal szaggatja a kor nevelési gyakorlatát is. Módszertanilag felettébb jellemző, hogy az „indusztrializálódás" fogalmát egyfelelől megfosztják minden konkrét társadalmi hátterétől, lehántják róla azokat a társadalmi viszonyokat, amelyeknek alapján a modern ipari fejlődés végbemegy. Másfelől a technikai civilizáció viharos fejlődésének Nyugaton tapasztalt válságtüneteit általánosítják, s kor egyetemes válságának szimptómáivá teszik.

A már említett E. Fromm szerint pl. a modern kapitalizmus és kommunizmus „átalakulóban van egy indusztriális neofeudalizmussá, olyan indusztrializált társadalommá, amelyet nagyszabású bürokraták irányítanak, s ahol a személyiség jóllakott és önelégült automatává válik, elveszti egyéniségét, függetlenségét és emberiességét".[7] Az alkalmazott módszer tehát régtől fogva ismerős.

Kétségtelen persze, hogy a modern társadalomban valóban végbemennek olyan társadalmi folyamatok, amelyek mind a kapitalizmusban, mind a szocializmusban fellelhetők. Ide vonhatunk olyan tendenciákat, mint a falusi életforma fokozatos felszámolódása és a rohamos urbanizálódás, az egyén életviszonyainak változása a gyors technikai fejlődés révén, a technikai civilizáció egyre erőteljesebb hatása az életforma, az igények és a szükségletek alakulására, a szabadidő növekedése, az életfenntartásra korábban lekötött energiák részbeni felszabadulása, a család méreteinek és szerkezetének átalakulása. E változások a szocializmusban sem ellentmondás nélküliek. Ellenkezőleg: ezeknek az ellentmondásoknak sokoldalú és konkrét vizsgálata egyenesen nélkülözhetetlen a szocialista társadalom valóságos folyamatainak megismeréséhez és irányításához. Hogy egyebet ne mondjunk: az életfenntartáshoz szükséges energiák fokozatos felszabadulása, a növekvő szabadidő atomizált, egoisztikus törekvések vakvágányára is futhat, privatizálódást is szülhet, de egyuttal a társadalom közéleti-közösségi kibontakozásának is feltétele. A szocialista társadalom viszonyai szükségképpen és törvényszerűen az utóbbi irányban hatnak, s ezt követelik. Ez azonban csak akkor válik valóra, ha a szubjektív tényezők is ezen munkálnak.

Itt értünk a dolog lényegéhez, a polgári ideológia módszertani torzításának gyökeréhez. Az említett folyamatok *tartalmát és irányát*, az ellentmondások feloldhatóságát vagy feloldhatatlanságát ugyanis a társadalmi viszonyok

[6] O. Engelmayer: Das Soziogramm in der modernen Schule. (Wege der soziographischen Arbeit in der Klasse). 2. Aufl. Chr. Kaiser Verlag, München, 1958.; C. Weiss: Abriss der pädagogischen Soziologie. 2. Teil. Soziologie und Sozialpsychologie der Schulklasse. V. J. Klinkhardt Verlag, 1957.; J. Burstin: L'évolution psycho-social de l'enfant de 10 à 13 ans. Éd. Delachaux et Niestlé, 1959.

[7] Idézi: B. T. Kremnev: Problema obscsesztva i licsnoszti v szovremennoj amerikanszkoj pszichoszociologii. L. a „Kritika szovremennoj burzsuaznoj filoszofii i szociologii" c. gyűjteményt. VPS és AON kiad., Moszkva, 1961. 191. o.

határozzák meg. Vagy — szüntelenül és egyre tömegesebben reprodukálva — antagonisztikussá élezik őket, vagy — éppen kifejlődésükkel — a megoldás feltételeit teremtik meg. Az „indusztrializált társadalom" elvont fogalma hamis alternatívák szülőanyja. Korunk konkrét társadalmi valóságában a technikai fejlődés, a civilizatórikus növekedés *kapitalista* és *szocialista formában* érvényesül, s éppen a konkrét forma szabja meg a társadalmi viszonyokra, az emberek közti kapcsolatokra gyakorolt visszahatását.

Az „indusztriális társadalom" válságának olyannyit feszegetett és emlegetett jelszava valójában tehát nem más mint — logikailag — hamis általánosítás, lényegileg pedig a kapitalizmus válságtüneteinek egyetemes, világméretű válsággá szélesítése. Ez a módszer egyébként az imperializmus korában kedvelt fogása a polgári gondolkodásnak. Csak amíg korábban, a század első évtizedeiben „a kultúra és életérzés egyetemes válságának" formulája volt a kivitelezés módja, addig napjainkban az „indusztriális társadalom válsága" tölti be ugyanezt a szerepet.

Mármost a neotomizmus — adott összefüggésben igen lényeges — sajátos vonása, hogy az egyetemessé vetített válság-gondolatot (ennek rögzítésében a polgári gondolkodásnak szinte minden számottevő árnyalata egyetért) „mélyebbre" igyekszik gyökereztetni. Hite szerint ugyanis a modern társadalom — s benne, természetesen, a nevelés — válsága eredendően *etikai—vallási* természetű, ez a végső alapja. A nevelési krízis tehát az ember, az életforma válsága, nem pedig a konkrét társadalomé, amelyben az ember él. Wolfgang Brezinka, az innsbrucki egyetem tanára — más vonatkozásokban egyébként érdekes és figyelemre méltó könyvében — például ezt írja: „Amiként a modern ember válsága végső soron vallási gyökerű, azonképpen e válság kedvező kimenetelének eldöntése is attól függ, miben hisz majd a jövőben az ember".[8] Ehhez hozzáteszi, hogy igazi humanizmus „ohne Gott" lehetetlen és elképzelhetetlen, majd így folytatja: „Korunk veszélyeivel szemben csak egy olyan hit állhat helyt, amely az embert az örökkévalóságba gyökereztei. A *kereszténység küldetése* immár két évezrede ezen munkálkodik."[9] Hogy e „veszélyek" mennyire lesznek elkerülhetők, azt az emberben rejlő „vallásos" és „felvilágosult" beállítottság harca fogja eldönteni. Vagyis a korválság elleni harcot az *egyes emberben* kell megvívni.

Maritain hasonlóképpen vélekedik: a világ „jelenlegi agóniája" mindenekelőtt a keresztény szellem végső válságának jele. Ezért „. . . . a keresztény tudat megújulása és az evangelizálásnak egy új műve képezi annak az erkölcsi *átnevelésnek* elsőrendű és kétségtelen feltételét, amelyre civilizációnk emberének olyannyira szüksége van."[10] Újra és újra hangsúlyozza, hogy a vallás és az élet közti szakadás a gyökere annak a szellemi zűrzavarnak, amelytől a kor szenved. Abszurd dolog volna — mondja — már az iskolában megvetni e szakadás alapjait: az iskola, a nevelés és a vallás csakúgy összefonódik, összetartozik, mint az élet és a vallás.

A nevelés kérdésének vázolt megközelítése alkotja a tomista nevelésfilozófia, sőt az egész társadalomszemlélet legjellegzetesebb vonását. Eljárásmódja tulajdonképpen korunk egész polgári gondolkodására jellemző szemléletből és módszertani felfogásból táplálkozik, még akkor is, ha a válság végső gyökerét másban véli meglelni.

[8] W. Brezinka: id. mü. 160. o.
[9] Uo. 163. o.
[10] Maritain: L'Éducation. . . id. mű, 131. o.

A neotomista pedagógia elsősorban a *nevelésfilozófia* oldaláról kiindulva igyekszik befolyása alá vonni a kor polgári pedagógiai gondolkodását. Szembeszökő és az első pillantásra különösnek tűnhet az a tény, hogy éppen a louvaini katolikus egyetemen, R. Buyse professzor körül dolgozik napjainkban az *experimentális* pedagógia híveinek és művelőinek egyik jelentős csoportja. A pedagógiai folyamat kísérleti vizsgálatát ítélik a pedagógiai kutatások kizárólagos módszerének. Jelentős műveket publikálnak mind a pedagógiai kísérletek lefolytatásának módszertanáról, mind az experimentális módszer történeti kialakulásáról. Úgy tűnik tehát, hogy a tomista pedagógia tekintélyes műhelyei és képviselői elutasítják a spekulatív módszereket, s a pedagógiai valóság „heteronóm" szempontú vizsgálatát, hiszen szigorúan a kísérleti tényekhez és következtetésekhez tartják magukat, mivel az experimentális módszer kizárólagosságára esküsznek.

Tüstént világossá és árnyaltabbá válik azonban a kép, ha fényt vetünk e sajátos körülmény hátterére. A neotomista pedagógia változatlanul őrzi a polgári pedagógia egyes áramlataiban meghonosodott felfogást: a pedagógiát élesen és határozottan széttagolja *nevelésfilozófiára* és un. *alkalmazott, praktikus pedagógiára*. Maritain írja a Vues thomistes sur l' éducation[11] c. tanulmányában, hogy világosan disztingválni kell — úgymond — a filozófiai problémák között, amelyektől a neveléselméletek függenek, valamint a nevelés gyakorlati, alkalmazott problémái között, amelyek a gyermek és a nevelési gyakorlat kísérleti vizsgálatára épülnek.

Ilyen formán tehát az „alkalmazott pedagógiában" — de csak ott — valóban döntő szerep ruházható a kísérleti módszerre. Az elmondottak egyúttal világosan érzékeltetik azt is, hogy a neotomista pedagógia miért fogadja oly szívesen magába a más tájakon született modern polgári gyermeklélektani és pedagógiai eredményeket, módszereket, sőt miért tekint olykor némi közönnyel a nevelésmódszertani problémákra. A pedagógia meghatározó, rendező elvének a nevelésfilozófiát vallja. Ennek pedig elsősorban nem a nevelés gyakorlatát kell megszabnia, hanem a neveléselmélet általános szemléletét, lényegi irányulását. Az alkalmazott pedagógia ilyenformán valójában praktikus *technikává* degradálódik, amelyik — bizonyos határok között — a legkülönfélébb módszertani eljárásokkal összeférhet.

A neotomizmus a nevelésfilozófia és az alkalmazott neveléstan között elvi természetű mezsgyét húz: e két tudományág elvileg eltérő szférákban gyökerezik. Az experimentális pedagógiának a pedagógiai tények és törvények megismerésén, „a valóságon kell nyugodnia," s „az experimentális módszer segítségével kell kidolgozásra kerülnie.[12] A nevelésfilozófia viszont transzcendentális — teológiai — alapon nyugszik. A nevelés elmélete, e felfogás szerint, nem a valóságból s annak elemzéséből származik, hanem transzcendens forrásokból. Csupán a nevelés technikája lehet gyakorlati eredetű, mint az előbbinek alárendelt, másodlagos, alkalmazott mozzanat. Montealegre világosan kijelenti, hogy az experimentális pedagógiának nem lehet feladata az „értékek problémájára" feleletet adni.[13] Ez a transzcendens gyökerű nevelésfilozófia rendeltetése.

[11] Maritain: Vues thomistes sur l'éducation (1955). 1. id. mű.

[12] A. Montealegre: Formation de la méthode experimentale et son utilisation en pédagogie. Édition E. Nauwelaerts — Béatrice Nauwelaerts, Louvain—Paris, 1959. 309. o.

[13] Uo. 315. o.

R. Buyse még pontosabban foglalja össze a dolog lényegét: „. . . úgy véljük, hogy az egész gyakorlatot mindig alá kell rendelnünk a tudományág transzcendens céljainak, melyeknek e tudomány maga is csupán egy része."[14] Itt természetesen nem a neveléselmélet és a „nevelési technika" (fogadjuk el feltételesen ezt a pontatlan fogalmat a módszertan helyett) kölcsönös viszonyának *elvont értelmezése* a kivetnivaló mozzanat, hiszen a marxista pedagógia is meghatározó jelentőséget tulajdonít a pedagógiában a célkategóriának és a nevelés elméleti—metodológiai alapvetésének. A neotomizmus azonban kettészakítja őket, s a nevelésfilozófiából származó neveléselméletet valóság feletti forrásokból vezeti le.

A neotomista nevelés-filozófia egyfelől spekulatív, javarészt teológiai eredetű eszmék ötvözete, a nevelés természetét, dinamikus és statikus tényezőit, eszményeit és célját, valamint értékhierarchiáját tárgyalja. Másfelől pedig — s itt a későbbiekből előlegezünk egyet-mást — az ember lényegéről, személyiségéről formált „filozófiai antropológiát" foglalja magában.

Az utóbbi más aspektusból is alátámasztja a neotomizmus felfogását a nevelésfilozófia, a neveléselmélet és a nevelési gyakorlat összefüggéseiről. Az emberről — mondja Maritain — *kétfajta koncepció* létezik: egy „tisztán *tudományos* embereszmény", amely azonban fenomenalisztikus, és semmiféle vonatkozásban nem áll a végső realitással.[15] Ez a tudományos koncepció — fejtegeti tovább — színtiszta pozitivizmus, mert nem válaszolhat ilyen kérdésekre: van-e lélek avagy nincs, a szellem vagy az anyag elsődleges-e, szabadság vagy determináltság-e az ember osztályrésze stb. S most már hozzátehetjük: az experimentális módszer illetékessége, a valóság-kutatás kötelezettsége csak ennek a felfogásnak a határai között őrzi meg érvényességét.

Ezzel a tudományos embereszménnyel szemben létezik egy *„filozófiai-vallási"*, ontologikus ember-koncepció, hiszen — úgymond — „a kis Tom, Dick vagy Harry, akik a nevelés tárgyai, nem csupán fizikai, biológiai és pszichológiai jelenségek komplexumai", hanem ezen felül, sőt mindenek felett — „emberek". S bár az említett jelenségek megismerése is minden szempontból szükséges, az emberi lényeg alapproblémája mégis csak az az „ontológiai misztérium", amely a filozófusok és a teológusok racionális megismerésének tárgya. Itt érkeztünk a nevelésfilozófia birodalmába, a konkrét tudományosság következetes elhárításának területére. Ez az embereszmény *filozófiai*, mert tárgya az ember természete vagy lényege, de egyúttal *vallási* is, mivel az ember természetét istenhez való viszonyában szemléli, és ebből származtatja rendeltetését.

Ha a nevelés nem e filozófiai-vallási embereszményen nyugszik, ha nem ezt igyekszik megragadni és formálni, hanem megelégszik a tudományos koncepcióval, elveszíti emberi jelentőségét, s „állatidomítássá válik az állam javára". „Meg kell itt jegyeznünk — írja Maritain —, ha megkísérelnjük, hogy a nevelést egyedül a tudományos embereszmény alapjára helyezzük és így végezzük be művét, csak deformálhatjuk és eltorzíthatjuk magát ezt az eszményt is . . ."[16]

Valójában tehát a neotomista nevelésfilozófia kizárólagos funkciója az, hogy a pedagógiát hozzákapcsolja a teológiához, a nevelést a vallási gyakorlathoz, s a neveléselméletet leválassza a tapasztalati eredetű, szakszerű tudományosság egyedül lehetséges alapjáról. Erről a tőről hajt ki a „keresztény ember-

[14] R. Buyse: L'expérimentation en Pédagogie. Éd. Lamertin, Bruxelles 1935. 26. o.
[15] J. Maritain: L'Éducation. . . id. mű. 21. o.
[16] Uo. 22.

eszménynek", a nevelés céljának taglalása is. Nem nehéz átlátni, hogy a vázolt szemlélet a neotomizmus „test-lélek egység"-ről formált alapfelfogásának konkretizálási kísérlete a nevelés elméletében. (Erre más vonatkozásban még visszatérünk.)

A polgári pedagógia, amely egyébként olyannyira kényes a „pedagógia autonómiájának" elvére, s szemrehányásokat tesz a szocialista pedagógiának azért, mert idegen, „heteronóm" (pl. politikai) szempontokat érvényesít a nevelési folyamat vizsgálatában és szervezésében, ehelyütt tanulságos leckéket kaphat a neotomizmustól a „pedagógiai autonómia" értelmezésére vonatkozóan.

Az elmondottakkal kapcsolatban mindenképpen szólani kell arról, hogyan tekint a marxista pedagógia a *nevelésfilozófia* fogalmára. Annál is inkább, mert eddig e kérdés elméleti vizsgálata jóformán egyáltalán nem szerepelt idevágó irodalmunkban, maga a kifejezés is csak elvétve. A vele szemben táplált bizalmatlanság történetileg kétségtelenül jogosult, hiszen maga a formula arra a történelmi korszakra, s azokra a napjainkban is meglevő áramlatokra látszik utalni, amelyekben a pedagógia még nem emancipálódott a filozófiától, s így átszőtték a spekulatív, valóságidegen, deduktív fejtegetések. Ennek a pedagógiának jellegzetes válfaja éppen a neotomista pedagógiai gondolkodás. A nevelésfilozófia itt betöltött funkciója éppenséggel alkalmas arra, hogy növelje az iránta érzett gyanakvást. Bizonyos tehát, hogy a nevelésfilozófia hagyományos interpretálása, ti. a nevelés transzcendens összefüggésekbe vonása vagy bizonyos általános filozófiai tételek pusztán deduktív úton történő „pedagógiai konkretizálása" (pl. értékelmélet, kultúrfilozófia), s ennélfogva a nevelésfilozófia autonom kezelése, elkülönítése a nevelés gyakorlatától, szükségképpen idegen a marxizmus—leninizmus felfogásától. *Ilyen értelemben* valóban el kell vetnünk a nevelésfilozófiát mint a pedagógiai tudományok sajátos ágazatát, hiszen — mint láttuk — pusztán arra szolgál, hogy idealista filozófiai rendszerekhez láncolja a neveléstudományt.

Naivitás volna azonban ennek örvén úgy vélekedni, hogy a nevelésfilozófia fogalma *elvileg* összeférhetetlen általában a marxizmussal és a szocialista pedagógiával különösen. Hasonló logikával, s az idealista filozófiai rendszerekre történő hivatkozásokkal ugyanis magát a filozófia fogalmát is megkérdőjelezhetnénk. A feladat nyílvánvalóan az, hogy *marxista módon értelmezzük a nevelésfilozófia kategóriáját*, s világosan körvonalazzuk tartalmát, vizsgálódásának tárgyát, összefüggéseit.

Nem kétséges, hogy a nevelésfilozófia nem azonosítható a neveléstan metodológiai alapját alkotó filozófiával, a mi esetünkben a marxista—leninista módszerrel. Erre bizonyára szükségtelen szót vesztegetni, hiszen itt közismert igazságokról van szó. Azt is bizonyítás nélkül előlegezhetjük, hogy a marxista nevelésfilozófia módszertani alapja természetszerűen csak a marxizmus—leninizmus lehet. Közismert, hogy a *nevelés* kategóriája a társadalmi élet jelenségeinek elemzéséhez nélkülözhetetlenül szükséges, tartalmas és ésszerű absztrakciók közé tartozik. A *nevelés* ugyanis mindig csak *történetileg konkrét* formájában, ilyen vagy olyan (pl. szocialista vagy polgári) nevelésként létezik, sohasem absztrakt formájában, bár egyúttal mindig magán viseli lényegi, általános, maradandó jegyeit is. Ha úgy tetszik — az általános és a különös egysége. Ennélfogva a szocialista pedagógia a maga konkrét rendszertanában nem *általában* a nevelés tudománya, hanem *a szocialista társadalomban szervezett*, történetileg konkrét nevelésről, ennek törvényszerűségeiről alkotott tudomány. A szocialista nevelés gyakorlatának elemzéséből és általánosításából születik.

A szocialista nevelés minőségileg sajátos jellegének, történeti konkrétságának hangsúlyozásából természetesen nem következik az, hogy pedagógiánkat nem fűzi semmiféle történelmi folytonosság meghatározott pedagógiai elméletekhez, s hogy e pedagógia nem teremt semminemű kapcsolatot a vele együtt, egy időben folytatott pedagógiai kutatásokkal. Ez durva vulgarizáláshoz, primitív provincializmushoz vezetne. Ennek az összefüggésnek a tárgyalása azonban messze túlmutat témánkon, s ezúttal nem lenne helyénvaló.

Az imént említett körülmény nyomatékos kiemelése azonban talán nem fölösleges, mivel pedagógiai kutatásaink fő gyengéje változatlanul a szocialista nevelési gyakorlat elégtelen és epizodikus tanulmányozása. Mindmáig nem folyik kellőképpen *törvényszerűségeinek és sajátos folyamatainak átfogó vizsgálata.*

A *nevelés* azonban egyúttal — mint ugyancsak közismert — *a társadalmi élet „örök kategóriája"* (Lenin), „praktikus társadalmi viszony" (Marx) is, tehát ebből az aspektusból is vizsgálható. Másszóval a szocialista pedagógia rendszertanában szerepelnie kell egy olyan tudományos diszciplinának, amely a *nevelésnek mint társadalmi jelenségnek jellegét, természetét, történeti fejlődésének legáltalánosabb törvényszerűségeit* tárgyalja, elemzi a *szocialista társadalom tipikus pedagógiai szituációját,* s ezenkívül felfedi a nevelés tárgyát és egyúttal szubjektumát alkotó *személyiség társadalmi fejlődésének törvényszerűségeit.* Ezek a problémák alkotják a marxista nevelésfilozófia problémaköreit.

A nevelésfilozófia tehát nem más, mint a társadalom nevelési gyakorlatának, a nevelés történeti fejlődésének általánosítása, s azoknak a törvényszerűségeknek feltárása, amelyek a nevelést, mint a társadalmi élet „örök kategóriáját" jellemzik. Az elmondottakból kiviláglik, hogy a pedagógia viszonylag önálló bevezető fejezetének elnevezésére a „pedagógia általános alapjai" mellett joggal használhatjuk a nevelésfilozófia fogalmát is. Nyilvánvaló, hogy a jelzett értelemben felfogott nevelésfilozófia a *pedagógia, a történelmi materializmus és a szociológia érintkezési pontján* jön létre, s egyformán szoros kapcsolatok fűzik mindháromhoz. Különös nyomatékkal szeretnénk aláhúzni, hogy a marxista szemléletű *nevelésszociológiai vizsgálatok* nélkülözhetetlenül fontos támpontokat nyújthatnának a szocialista nevelésfilozófia és neveléselmélet fejlődéséhez.

Felmerülhet az a kérdés is, vajon nem lenne-e célszerű a történelmi materializmus elméletét kiterjeszteni — a jog, a tudomány, az erkölcs stb. vizsgálatához hasonlóan — a nevelés és a személyiség legáltalánosabb fejlődéstörvényeinek elemzésére is. E kérdés nyilvánvalóan nem nélkülöz bizonyos ésszerű alapot. A dolog lényege azonban, természetesen, nem a rendszertani beillesztésen múlik, s ezt az összefüggést itt éppen csak jelezzük. Meggyőződésünk szerint a részletesen kidolgozott marxista nevelésfilozófia a pedagógiai tudomány része, ezért ennek a struktúrájába kell illeszkednie. Elméleti és gyakorlati megfontolások egyaránt ezt indokolják, főként ha tekintetbe vesszük a pedagógia praktikus rendeltetését.

A meghatározóan fontos vonatkozást azonban más összefüggésben ragadhatjuk meg: a nevelés gyakorlata, a neveléselmélet, a nevelésfilozófia és a történelmi materializmus között nem vonhatunk kínai falat, elvi természetű határt, hiszen kölcsönösen áthatják egymást. A három utóbbi egyaránt a társadalmi valóság elemzéséből ered, ennek objektív törvényszerűségeit vizsgálja és tárja fel, de az *absztrakció más és más, egyre magasabb szintjén.*

Ellenünkre vethetik: vajon nem szükségtelen és erőszakolt-e a nevelésfilozófia fogalmának meghonosítását szorgalmazó törekvés. Megítélésünk szerint

azonban kétségtelen haszonnal járhatna. Elősegítené a pedagógia tudomány belső logikájának, amúgy is vitatott struktúrájának meggyőzőbb elrendezését. Árnyaltabbá tenné a pedagógiai kutatást, ösztönözné társadalmunk nevelési gyakorlatának tágabb szempontú, szociológiai és szociográfiai módszereket is alkalmazó vizsgálatát. Másfelől viszont elősegíthetné, hogy céltudatosabbá váljanak a kísérleti pedagógiai kutatások. Egy dolog mindenképpen bizonyos: haszonnal járna, ha a marxista pedagógia művelői szót váltanának e kérdésekről.

II.

Már az eddig elmondottak is érzékeltették némiképpen, hogy a neotomista pedagógiában a személyiség-fogalomnak, az ember lényegéről formált elképzeléseknek, tehát az antropológiai problematikának középponti szerepe van. Természetesen bármely neveléselméletről lett legyen is szó, így vagy úgy, implicite avagy nyíltan kifejtve, mindegyiknek előlegeznie kell az ember, a személyiség lényegéről és fejlődésének tényezőiről vallott felfogást. Ez olyannyira kézenfekvő, hogy mellőzhetjük a példák felsorakoztatását is.

A neotomizmus nyíltan a „mi az ember, s miben áll rendeltetése" kérdéssel kezdi, s erre alapozza pedagógiai fejtegetéseit. A „mi az ember" kérdés — írja, egyébként *helyesen*, Maritain — mindenfajta nevelésfilozófiának kikerülhetetlen bevezetése. A neotomista nevelésfilozófia tengelyében a személyiségprobléma áll. Világosan körvonalazott koncepciót kínál az emberi személyiség lényegéről: megvan a maga sajátos „filozófiai antropológiája", amely eleve meghatározza nevelésfelfogását. Ilyenformán a pedagógiai kérdéseket is csak akkor közelíthetjük meg helyesen, ha a neotomista személyiségelmélet bírálatát elvégezzük.

Egyébként az a kérdés, hogy mi az ember lényege, természete, s általában hogyan tekintsünk az emberre, manapság egyike a polgári gondokodás legdivatosabb, de egyúttal a legkuszáltabb, legbizonytalanabb problémáinak. Egymást keresztező koncepciók, spekulatív eszmefuttatások vagy lapos empirikus megoldások tarka képe rajzolódik elénk, ha szemügyre vesszük e téma tárgyalásmódját. Rendkívül jellemző Max Scheler vallomása: „Egyetlen más korban sem voltak az *ember lényegéről és eredetéről* formált nézetek bizonytalanabbak, határozatlanabbak és változatosabbak, mint a miénkben . . . Mi vagyunk a mintegy tíz évezredes történelemben az első korszak, amelyben az ember tökéletesen és maradéktalanul problematikussá vált: e korban az ember nem tudja többé, mi is valójában, de egyúttal *tudatában van* annak, hogy ezt nem tudja."[17]

Ebben az összefüggésben általában figyelemre méltó, hogy a jelenkori polgári pedagógiai gondolkodásban az *antropológiai szemléletmód*, az ember és a nevelés antropológiai indítékú vizsgálata sajátos reneszánszát éli. Egyre szaporodik azoknak a pedagógiai és pszichológiai műveknek a száma, amelyek antropológiai fogantatásúak, s az antropológiai elv érvényesítésével, vagyis az emberi természet örök és változatlan lényegének feltételezése alapján tárgyalják a pedagógiai, pszichológiai, sőt szociológiai kérdéseket. *Az antropológia a nyugati pedagógiában manapság egyike a legdivatosabb fogalmaknak.* Ezt különben a polgári pedagógia és pszichológia képviselői is konstatálják. „Az

[17] M. Scheler: Mensch und Geschichte. Idézi: Heinz-Rolf Lückert: Das Konzept vom Menschen in der gegenwartigen Psychologie. Schule und Psychologie. 9. Jahrgang. August 1962. Heft 8. 226. o.

»antropológia« korunkban tudományos divatfogalommá vált — írja R. Lengert. — Nemcsak filozófiai antropológiáról beszélhetünk már, hanem pszichológiai, orvosi, pedagógiai stb. antropológiáról is."[18]

Az antropológiai elv történeti funkcióváltozásának részletes vizsgálatára ezuttal sem mód, sem szükség nincsen. Hadd jelezzük csupán a lényeges összefüggést. Az antropológiai elv, amely a XVII—XVIII. századi materializmusban (Spinoza, Diderot, Holbach), majd különösképpen Feuerbachnál és Csernisevszkijnél „csupán a *materializmus* pontatlan, gyenge leírása" volt (Lenin), napjaink polgári gondolkodásában gyökeresen más funkciót tölt be. Az idealista filozófia elemeként a marxizmus—leninizmus elleni ideológiai hadakozás egyik fontos fegyvere, érveinek egyik legjelentősebb forrása. Emlékezzünk csak ennek kapcsán az SZKP új programját fogadó polgári kritika eszmefuttatásaira. A vezérszólam csaknem mindig az „emberi természet" átalakíthatóságának illuzórikus voltát ecsetelte, s az „emberi lényeg" társadalmi viszonyoktól való függetlenségét bizonygatta.

A kor polgári ideológiájában új életre galvanizált spekulatív „filozófiai antropológia" a legretrográdabb áramlatokkal fonódik össze, a középkori skolasztika szellemét sugározza, s gátja mindenfajta valóban tudományos vizsgálódásnak. A feléje áradó rokonszenv ma elsősorban abból táplálkozik, hogy a sajátos társadalmi törvényszerűségek tagadásának, a társadalmi folyamatok szubjektivizálásának és biologizálásának egyik legfontosabb eszköze, s mint ilyen felettébb alkalmasnak tűnik a materialista történelemfelfogás és a tudományos szocializmus elleni harcra.

Ezt az összképet azonban némiképp differenciálnunk is kell, hogy a neotomizmus sajátos kérdésfeltevését árnyaltabban érzékeltethessük. Míg ugyanis a különféle antropológiai irányzatok nagyobb része ma is *biológiai* lényegűnek tekinti az emberi természetet, s hol megismerhetőnek, hol megismerhetetlennek minősíti (szociáldarwinizmus, behaviorizmus, pragmatizmus), addig a neotomizmus spiritualizálja az ember lényegét, az embert a lélek „inkarnációjának" vallja. Ebből eredően azután a biológiai antropológia ellen is hadakozik, minthogy önmagában véve is ellentmondásosnak ítéli e fogalmat. Hite szerint az igazi antropológia *filozófiai* jellegű, s igy semmi köze az empirikus tudományos vizsgálatokhoz. Más szóval az „emberi lényeg" megismerése csak spekulatív-teológiai úton lehetséges; semmiképpen sem közelíthető meg pontos, tudományos módszerekkel. „Minden antropológia az ember lényegéről értekezik — írja a Svájcban megjelent, tomista alapokon nyugvó Pedagógiai Lexikon egyik cikke. Ezért az antropológia nem empirikus-tudományos dolog. Hiszen valaminek a lényege elsődlegesen nem a *tapasztalás* dolga, a tapasztalat mindig csak valamely állapot sajátosságát mutatja meg, sohasem lényegét."[19]

Mindezzel kapcsolatban hadd emlékeztessünk arra, amit Maritain a kétfajta ember-koncepcióról mondott: az emberről egyedül a filozófiai-vallási koncepció elfogadható, mivel csak ez ragadja meg az ember lényegét, lévén az spirituális, szellemi lényeg. Nem nehéz e kérdésben a neotomizmus *logikai* gyengeségeire is rámutatni. A lényeg és a jelenség metafizikus elszakítása és a megismerés eltérő szféráiba utalása e filozófia jellegzetes általános vonása.

[18] R. Lengert: Zur Entstehung der modernen Anthropologie. Bildung und Erziehung. Mai 1962. Heft 5. 288. o.

[19] Lexikon der Pädagogik in 3 Bänden. Bd. 1. Verlag A. Francke A. G. Bern, 1950. 61. o.

Vizsgáljuk meg mármost alaposabban a neotomista „filozófiai antropológia" körvonalait Maritain műveiben. A kérdés feltevése a megszokott: mi az ember absztrakt lényege? Hogyan definiálható a maga történelmen felüli változatlanságában? Az előbbi kérdésfeltevés *önmagában* még nem értelmetlen, hiszen igaz és ésszerű absztrakció kiindulópontja is lehetne. Ismeretes, hogy Marx a Német ideológiában rámutatott: a „személyiség általában" vagy értelmetlenség, vagy a személyiség elvont fogalma. Ésszerű absztrakció elvezethet az ember pontosan megragadott lényegéhez. Marx közismert meghatározása („az ember lényege a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége") eleve magában rejti a személyiség fejlődésének dinamikus felfogását, s egyúttal megjelöli az „emberi lényeg" történeti változékonyságának alapját.

A neotomizmus kérdésfeltevése az emberek *örök és változatlan* lényegét kutatja, absztrakciója tehát értelmetlenséget szül: misztifikált és kiürített, transzcendens vonatkozásokkal meghatározott emberi lényeget eredményez. Így egyaránt eszközévé válik mind a pedagógia, mind az etika „teologizálásának". „. . . az ember értelemmel megáldott állat — írja Maritain —, akinek legmagasabb rendű méltósága intellektusában rejlik; az ember szabad egyéniség, aki személyes kapcsolatban áll Istennel, s akinek legigazabb 'kegyelmi állapota' vagy becsületessége az, hogy önként engedelmeskedik Isten törvényének: az ember vétkes és esendő, de mégis isteni életre és a kegyelem szabadságára rendelt teremtmény, akinek legmagasabbrendű tökéletessége a szeretetben rejlik."[20]

Ennek a színtiszta teológiai veretű definiálási törekvésnek a magva az a megállapítás, hogy az ember egyidejűleg természeti és természet feletti lény. Tökéletesedése, fejlődése és kibontakozása azonban csak természetfeletti, spirituális lehet. Ez a meghatározás szükségképpeni velejárója a neotomizmus alapfelfogásának. Ez ugyanis a pszichoszomatikus *egység* elvéhez tartja magát: az ember az anyag és az egyedül aktív spirituális forma, az entelechia, a lélek *szubsztanciális* egysége.

Az emberi lényeg, e felfogás szerint, szellemi természetű, gyökere a lélek létének feltételezése. A lélek ugyanis — úgymond — „többet ér, mint az egész fizikai univerzum". E szellemi természetűvé, istenre vonatkoztatott lélekké szublimált emberi lényeg fölötte áll a történelmi-társadalmi változásoknak, örök és maradandó, hiába viharzanak el felette korszakot formáló átalakulások. Az ember alaphelyzete, alapvonatkozásai mindig azonosak maradnak az univerzumban. Tulajdonképpen tehát fejlődéséről sem lehet beszélni: a fejlődés az egyes ember belső, *spirituális öntökéletesedése* a szeretet kegyelmének állapotáig. Az emberi személyiség fejlődésének, e felfogás szerint, nincs valóságos alapja, nincsenek objektív tényezői — az isteni kegyelem adománya nélkül nem mehet végbe.

A történetiség gondolatával azonban valamiképpen a neotomizmusnak is szembe kell néznie. Nyilvánvaló, hogy a történeti szempont bevonultatása e szemléletmódba csupán esetleges, a lényeget nem érintő lehet. Az ember ugyan — fejtegeti Maritain — „történelmi állat" (animal historique), a történelemben él és fejlődik. Másodlagos, járulékos és esetleges sajátságokként magán viseli korának és társadalmának változó vonásait. Ugyanis az emberiség „történelmi állatként" átélt fejlődése eredményezi a „kultúra-típusok" vagy „etikai-történelmi" típusok sokféleségét, melyek megosztják az emberiséget. Ezek

[20] J. Maritain: L'Éducation. . . id. mű. 24. o.

azonban csupán az emberi lét drámájának külsőleges kulisszái, a darab és a szerepek azonosak maradnak. Bármely kor és bármely társadalom színpadáról legyen is szó, ugyanaz a változatlan emberi lényeg játsza a főszerepet. Maritain így ír: „Az ember a történelemben fejlődik. Mégis *természete* mint olyan, valamint a kozmoszban elfoglalt helye és értéke, méltósága, jogai, személyiségének aspirációi és Isten előtti rendeltetése *nem változik.*"[21] (Saját kiemelés.)

Az a körülmény, hogy a neotomizmus a társadalmat csupán a személyiséget környező, lényegéhez hozzá nem férkőző kulisszának tekinti, a nevelés céljának és rendeltetésének meghatározását is befolyásolja. A nevelés legfőbb célja ennélfogva ugyanis az ember spirituális lényegének, szellemi személyiségének kibontakoztatása. Ez viszont semmi módon sem érinti társadalomhoz fűződő kapcsolatait.

A *nevelés célját* Maritain tulajdonképpen *kettős rétegződésűnek* tekinti. A nevelés alapvető célja örök és változatlan, akárcsak a tárgyát alkotó emberi lényeg. Épp oly absztrakt is, mint amaz. Ez a nevelési cél ugyanis nem formulázható meg másként, mint ilyesféle, végletesen elvont megállapításokkal: „elősegíteni azoknak a dinamikus tényezőknek kialakulását, melyek révén az ember önmagát alakítja", az „emberré nevelés", célja, hogy „létrehozza az ember személyiségét" stb. A cél tehát „*az* ember" a maga tartalmatlanná ürített elvontságában, szellemi mivoltában.

A nevelés végső értelme pedig az, hogy „benső szabadsághoz", „spontán autonómiához" juttassa az embert, olyan személyiséggé tegye, aki „intellektusa és akarata révén kézben tartja önmagát",[22] eléri a „szeretet adományának teljességét" mint személyiségének betetőzését. Mindez, természetesen, feltételezi az emberi akarat tökéletes szabadságát: az ember benső szabadsága tulajdonképpen nem is más, mint az „önmagát determináló" személyiség állapota. Nem érdektelen az adott összefüggésben szóvátenni azt, hogy a vázolt felfogás szükségképpen párosul a kontemplatív, szemlélődő magatartás, a befelé forduló, önmagunkra irányuló aktivitás felmagasításával s a közéleti-politikai aktívitás alacsonyabbrendűségének hirdetésével. A tomizmus — mondja Maritain — a kontemplatív életet magasabbrendűnek tartja, mint a politikai életet; ha a közügyektől Istenhez fordulunk, még jobban szolgálhatjuk a közjót. Így veti meg a neotomizmus a közéleti-politikai passzivitás alapjait, s így degradálja a praxis jelentőségét a spekulációval szemben. Aligha kell bővebben szólani arról, hogy mi a társadalmi funkciója e felfogásnak.

A Maritainre s általában a neotomizmus bizonyos képviselőire egyébként jellemző szociális érdeklődés, a társadalmi kérdések programatikus elemzésének igénye csak látszólag mond ennek ellent. Mert bár igaz ugyan, hogy Maritain csak *közvetítő láncszemeken* át jut el a kontempláció apoteózisáig, a tomista érték-hierarchia talaján útjának végső soron szükségszerűen ide kell torkollania. Az árnyalatok méltánylása semmiképpen sem moshatja el a *pozíció lényegét.*

A nevelés céljának — a neotomisták felfogása szerint — van egy második rétege is: a változó történelmi korok változó viszonyaitól függő cél-mozzanatok. Tulajdonképpen a történetiség már érintett tomista értelmezése konkretizálódik itt a nevelés céljára.

A tomisták a társadalmat elszigetelt személyiségek művének tekintik, akik az alkatilag bennük gyökerező *„szociális természetet", szociális ösztönt* s

[21] J. Maritain: Vues thomistes... id. mű. 156. o.
[22] J. Maritain: L'Éducation... id. mű. 31—32., 156. o.

az ebből táplálkozó szükségletet követve társulnak, létesítenek társadalmi alakulatokat. Az ember tehát nemcsak történelmi, hanem „társadalmi állat" is. Viszont semmiféle társadalmi csoport nem rendelkezhet olyan méltósággal és értékkel, mint a személyiség. A szociális alakulat mindig alacsonyabbrendű nála, hiszen lélek és szellem híján való. Ez a pont rendkívül fontos a neotomista pedagógia — de hozzátehetjük az etikát is — minősítése szempontjából. „Az ember és a csoport össze vannak szövődve egymással, s különböző szempontból múlják felül egymást — írja Maritain. — Az ember alá van rendelve a csoportnak, de a csoport nem éri el másként célját, csak ha az embert szolgálja és megérti, hogy az ember rendelkezik olyan titkokkal és rendeltetéssel, amelyeket a csoport nem mondhat a magáénak."[23]

Egyén és csoport, egyén és közösség viszonyának ez az individualista, perszonalista rendezése mélységes összhangban van azzal a felfogással, amely a társadalmi valóságot puszta háttérnek, esetleges adottságnak tekinti, amelynek bázisán csupán kibontakozik a személyiség tevékenysége.

Az iméntiekből szükségképpen ered, hogy — miként Maritain fogalmaz — „a társadalmi kondícionálás", vagyis az eljövendő állampolgárok felkészítése a társadalmi gyakorlatra, természetszerűleg nem illeszkedhet a nevelés lényegi feladatai közé, nem kapcsolódhat magának a nevelésnek a lényegéhez. A nevelés céljának és folyamatának történetileg konkrét mozzanatai, valamint örök és változatlan elemei között ilyenformán semmi kapcsolat nincs, más értékrendben helyezkednek el. Itt ismét az általános és az egyes antidialektikus szétszakításának és vonatkozás nélküli, hierarchikus egymás mellé illesztésének vagyunk szemtanúi. Maritain mindezt rendkívül pontosan foglalja össze: „... a nevelés másodlagos céljainak alkalmazkodniok kell az egymást követő történelmi korszakok változó feltételeihez; ami azonban az elsődleges célt, valamint azt a belső szabályozó hatást illeti, amelyet az a nevelés másodlagos céljaira gyakorol: színtiszta illúzió arról beszélni, hogy a nevelés céljai szüntelenül újjáalakulnak."[24]

A személyiség fogalma egyike a legbonyolultabbaknak, hiszen maga a személyiség is a legsokrétűbb összefüggésekbe illeszkedő társadalmi jelenség, amelynek rendkívül sok vonatkozása van, s ezek közül — a különféle összefüggésekben — más és más válik meghatározóvá. Nincs olyan társadalmi tudomány, amely ne dolgoznék a személyiség fogalmával. Nyilvánvaló azonban, hogy a személyiség más aspektusa válik lényegessé a jogban és ismét más az etikában vagy a pszichológiában.

A személyiség fogalmának ez a bonyolultsága is hozzájárul ahhoz, hogy az idealista filozófia, pszichológia és szociológia különös előszeretettel aknázza ki az önkényesen értelmezett személyiségfogalomban rejlő lehetőségeket. Metodológiailag a már idézett marxi szavak igazíthatnak el e kusza képen. A polgári tudományban uralkodó különféle személyiségelméletek a „személyiség általában" fikciójának értelmetlenségébe torkollanak. Tegyük tüstént hozzá: a marxista filozófia és pszichológa sem kevéssel adós még a személyiség átfogó, strukturális — leíró és teoretikus — vizsgálata terén.

A neotomizmus alkotta meg a polgári gondolkodás egyik leginkább önkényes és misztifikált személyiségelméletét. Mi ennek a lényege? Tulajdonképpen a tomista „test-lélek egység" személyiségelméletté duzzasztásáról, konkretizá-

[23] Uo. 32. o.
[24] J. Maritain: Vues thomistes... id. mű. 156. o.

lási kísérletéről van szó; az emberi természet ama kettősségének, az *emberi lényeg azon dualista kettéhasításának* következetes végigviteléről, melyre már eddig is lépten-nyomon rábukkantunk. Belső nehézkedési ereje is a már ismert irányba vezet: a konkrét történeti személyiséget ki akarja emelni társadalmi vonatkozásaiból, s így elszigetelt, a társadalomtól független szellemi lénnyé akarja változtatni, melynek lényegét istenhez fűződő kapcsolataiban határozza meg.

A neotomista koncepció magva így foglalható össze: az emberi lény két pólus között fogant. Ezek egyike *anyagi (materiális) pólus*, amely azonban nem érinti az ember valódi személyiségét, ennek mintegy árnyéka — s ez az *individualitás*. A másik pedig *spirituális pólus*, a tulajdonképpeni személyiség, a *perszonalitás*.[25] Miként tehát az ember a test és a lélek egysége, éppen úgy — más vonatkozásban — a személyiség és az individualitás egysége: személyiség és individuum egyben. De míg az individualitás ontológiai gyökere az anyag, vagyis az ember individuumként „a fizikai univerzum részecskéje" addig a személyiség — lényege szerint — közvetlen kapcsolatban áll az abszolutummal, szellemi gyökerű.

Az individualitás, ennél fogva, nem is specifikusan emberi vonatkozás: minden anyagi létező — az atomok, molekulák, növények, állatok — éppen anyagi természeténél fogva, rendelkezik individualitással. Ám az anyag önmagában a nemlét egy fajtája, potenciális lét, puszta receptivitás. Csak a lélek, a forma alkothat vele szubsztanciális egységet, s emelheti az anyagi világ fölé.

Mindaz, ami az ember anyagi voltában gyökerezik — érzékei, szenvedélyei, ösztönei —, individualitásának elemei. Az individualitás önmagában nem rossz, sőt jó, amennyiben létünk feltétele. De csak ennyiben. Összegezve tehát: az embert lelke, magasabbrendű spirituális léte (la surexistence spirituelle) teszi személyiséggé, míg individualitása az anyagi létezők közé utalja, ahol a növény és az ember között *ebben a tekintetben* nincs elvi természetű különbség. A dolog lényegét E. Welty, neves nyugatnémet tomista fogalmazza meg a legprengnánsabban: „A szellemi természetünkön belüli önálló lényeget nevezzük személyiségnek".[26]

Az ember e misztikus, dualista kettéosztása és a két vonatkozás hierarchikus kapcsolatba hozása alkotja a neotomista személyiségelmélet leglényegesebb vonását. Ez a hierarchia szerves része a tomista lét-tagozódási elméletnek. Ezt a koncepciót nemcsak Maritain műveiben leljük meg, áthatja az összes neotomista indítékú filozófiai, etikai és pedagógiai áramlatokat (Schwalm, Garrigou-Lagrange, E. Welty, Steinbüchel, Bochensky).

Ez a személyiségfelfogás közvetlenül áthatja a neotomizmus pedagógiai elméletét. A nevelés végső rendeltetése ugyanis az, hogy az embert a személyiség magaslatára emelje. Az ember fejlődésének célja, hogy az etikai értékeket megtestesítő személyiséggé váljék. Ez földi létének értelme, az ember evilági rendeltetése. Ehelyütt egyfajta teleológiai felfogás is kifejezésre jut, ami, egyébként, általában átszövi a neotomizmust. Ha az ember az individualitás szintjén rögződik, elveszti emberi lénye és léte értelmét. Ha a személyiség magaslatára ér, elérte földi léte célját, s ezen túl nem is emelkedhet tovább, fejlődése a „kegyelem állapotában" befejeződik.

[25] J. Maritain: La personne et le bien commun. Desclée de Brouwer et Cie. Párizs, 1947. 27—28. o.

[26] Idézi: R. Miller: id. mű. 103. o.

Az ember fejlődése tehát két úton haladhat: vagy az individualitás kibontakoztatása, vagy a személyiség elnyerése útján. Az előbbi alig több, mint állatidomítás. S bár az emberi természet két pólusát nem lehet egymástól elszakítani, az ember csak akkor válhat személyiséggé, ha úrrá tud lenni énjének materiális szféráján, individualitásán.

Ámde itt a nevelés gyakorlata is ingoványos talajra lép. Az ember lelke ugyanis „misztérium", amelyet „semmiféle nevelési technika nem érhet el". Így aztán a nevelés az isteni kegyelem adománya nélkül meddő marad. Ennélfogva a neveléstudomány is szükségképpen elveszíti tudomány jellegét. Megszünnek objektív törvényei, misztifikált elemekkel telitődik és benső logikája révén beletorkollik a nevelhetőség nyilvánvaló kétségessé tételébe.

Rendkívül jellemző, hogy Maritain messzemenő következetességgel levonja mindennek következményét. Ugyanis csaknem minden pedagógiai vonatkozású művében lándzsát tör — a XX. század derekán vagyunk! — a *teológia oktatás* középiskolai és egyetemi bevezetése mellett. (Bár odáig nem megy el, hogy mindenki számára kötelezővé is tegye.) Azt követeli, hogy a teológia legyen az iskolai élet integráns része, szője át a diákok intellektuális érdeklődését, személyes életét, álljon a nevelés tengelyében. Korunk egyetlen más polgári áramlatában sem adja fel a pedagógiai gondolkodás ilyen nyiltan a tudományosság igényét!

III.

A marxizmus—leninizmus elveti a *„filozófiai antropológiának"* azt az *interpretálását*, amely a jelenkori polgári ideológiában meghonosodott, de *nem utasítja el magát e kategóriát, még kevésbé az antropológiai problematikát*. Az idealista filozófia antropológiai szemlélete minden ízében spekulatív, elmerevített kérdésfeltevésekkel, hamis és tartalmatlan absztrakciókkal dolgozik. Úgy reméli megközelíteni az ember lényegét, hogy hátat fordít társadalmi-történelmi gyakorlatának, valóságos történelmi fejlődésének, s *az „örök emberi természet" fikcióját* vallja tárgyának. Úgy hisszük, elegendő módon sikerült ezt érzékeltetnünk a neotomizmus felfogásának jellemzésével.

A marxizmus—leninizmus — híven egész szemléletéhez — a konkrét, valóságos történelmi személyiségek társadalmi gyakorlatának elemzése és általánosítása révén alkotta meg a maga elméletét *az emberi személyiség társadalmi fejlődéséről*. Szemléletmódjának lényege: a személyiség fogalmának történelmi megközelítése és megragadása a dialektikus módszer eszközeivel. Az ember lényege ugyanis — ha e szót a maga ésszerű elvontságában használjuk — az ember mindenkori társadalmi gyakorlatában, objektív társadalmi viszonyaiban leli forrását, ezekben tükröződik. Az emberi lényeg nem változatlan, statikus nagyság, csak a maga történelmi konkrétságában érthető meg: *az ember lényege a szakadatlan társadalmi-történelmi gyakorlatban valósul meg*, ezzel együtt fejlődik, s ebben *objektiválódik*. Hadd emlékeztessünk itt Marxnak egy zseniális, de viszonylag kevéssé méltányolt utalására, amelynek rendkívül *fontos metodológiai jelentősége* van a kérdés mérlegelése szempontjából. „Látjuk — írja —, hogy az *ipar története* és az ipar kialakuló *tárgyi* léte az *ember lényegi erőinek nyitott könyve*, érzékletesen elénk táruló emberi *pszichológia*, amelyet mindeddig nem viszgáltak meg az ember lényegéhez fűződő kapcsolatában . . . Az a *pszichológia*, melynek számára ez a könyv, vagyis éppen a történelem érzékireális, leginkább hozzáférhető része bezárul, nem válhat valóban tartalmas és

reális tudománnyá".[27] Nyílvánvaló, hogy itt nemcsak kifejezetten a pszichológiára mint szaktudományra vonatkozó utalással van dolgunk: az emberi lényeg tényleges megragadásának kulcsát kapjuk kezünkbe.

A személyiség társadalmi fejlődéséről szóló elmélet kidolgozása szerves része volt a történelmi materializmus megalkotásának. Marx és Engels e tekintetben döntő fontosságú műveiben jelentős helyet foglal el. Ismételten hangsúlyozzuk: ennek az anyagnak az áttekintése, rendszerbe foglalása a marxista kutatásnak olyan időszerű feladata, amelynek elvégzését nem nélkülözheti egyetlen tudomány sem, amely valamilyen összefüggésben az embert vizsgálja. Kiváltképpen nem nélkülözheti a pedagógia, hiszen tudományosságának létkérdése, hogy a személyiség fejlődésének marxista elméletére támaszkodjék.

A nevelésnek mint szubjektív tevékenységnek a tárgya ugyanis — meggyőződésünk szerint — *nem* egyszerűen *a gyermek, nem a nevelő tevékenysége*, még csak nem is a nevelő és a nevelt *együttes tevékenysége*, hanem *a személyiség társadalmi fejlődésének objektív folyamata*. (Olykor nevelődésnek is mondják.) A nevelő ezt igyekszik tevékenyen irányítani, vezetni és befolyásolni. Másszóval: *a nevelés tárgya a maga társadalmi kapcsolataiba, konkrét életviszonyaiba, tevékenységi formáiba ágyazott gyermek*. Természetszerű, hogy a nevelési helyzet, a pedagógiai tényező szükségszerű és nélkülözhetetlen feltétele a gyermeki személyiség fejlődésének, nélküle nem mehet végbe. Az is bizonyos azonban — elemi, mindennapos tapasztalatunk igazolja —, hogy a nevelés jelentőségének felduzzasztása és elszakítása a személyiség objektív életfeltételeitől, gyakorlatától és tevékenységi módjaitól kudarcokhoz vezethet magában a nevelésben. Könnyűszerrel átcsusztathat az utópista szocializmus álláspontjára, voluntarizmust, tudománytalan nézeteket szülhet a pedagógiában. Valójában nincs itt másról szó, mint a társadalmi lét és a társadalmi tudat marxista elméletének konkretizálásáról s annak hangsúlyozásáról, hogy nem szabad szem elől téveszteni a nevelésnek mint *szubjektív* tevékenységnek *objektív* alapját. A marxizmus számára itt húzódik meg a nevelés problémájának lényege.

Nem lesz tanulság nélkül való, ha az adott összefüggésben utalunk Makarenko zseniális tapasztalatára. Sikereit mindenekelőtt azzal magyarázhatjuk, hogy tág szociológiai szemlélettel, az emberi személyiség fejlődéstörvényeinek ismeretében alkotta meg nevelési gyakorlatát. Növendékeinek személyiségét mindig társadalmi kapcsolataikkal, viszonyaikkal, gyakorlatukkal egységben szemlélte, s épp az utóbbiak alakításával igyekezett irányítani fejlődésüket. Makarenko nagyfokú tudatossággal tette ezt. Hangsúlyozta, hogy a tudat és a magatartás defektivitásának forrása nem magában a személyiségben, hanem a társadalomhoz fűződő kapcsolataiban rejlik. „... előttünk mindig kettős objektum áll — a személyiség és a társadalom. A személyiséget teljességgel lehetetlen kiiktatni, kiemelni kapcsolataiból s így elszigetelni, ez technikailag lehetetlen, következésképpen az önmagában álló személyiség fejlődését sem képzelhetjük el, hanem csupán e viszony evolucióját."[28] Ennek logikus következményeképpen jelenti ki, hogy a nevelőmunka növendékeink egész életét irányítja.

Makarenko korszakos újítása éppen az volt, hogy *a közösség fogalmával*, a közösségi nevelés elméletével kezébe tudta ragadni azt a társadalmi egységet, „szociális molekulát", amelyben *a személyiség a maga viszonyaival, gyakorlatá-*

[27] Marx—Engels Művei. 1. kiad. III. köt. 628—629. o. (oroszul)
[28] Makarenko: Művei. II. kiad. V. köt. Moszkva, 1958. 508. o. (oroszul).

val egységben adott a nevelő számára. A közösség ezért válhat alapjává, eszközévé a személyiség hatékony formálásának. Itt húzódnak a makarenkói pedagógiai legmélyebbre nyúló elméleti gyökerei.

Közbevetőleg megjegyezzük, hogy a marxista pszichológia a legutóbbi időben kezdett művelni egy új kutatási ágat: *az emberi viszonyok pszichológiáját.*[29] Módszertanilag ez az irányzat az ismert marxi megállapításból indul ki, amely az ember lényegét társadalmi viszonyainak összességeként határozza meg. Viszonyok alatt pedig a személyiség individuális, szelektív, tudatos kapcsolatait pontosabban ezek összerendezett, struktúrált egységét érti. E viszonyok fűzik a személyiséget az objektív valóság különböző oldalaihoz.

E tanulmányban, természetesen, nem vállakozhatunk arra, hogy a maga teljességében kifejtsük *a személyiség fejlődésének marxista elméletét.* Mindössze azokra az összefüggésekre térünk ki — s csak általános vonatkozásban —, melyeket a téma kulcskérdéseinek ítélünk. Ezek nélkül a neotomista személyiségelmélet bírálata — pozitív megoldás híján — nem lehet elfogadhatóan következetes. Az elmondandók, természetesen, előfeltételezik a társadalmi lét és a társadalmi tudat viszonyának megoldását, az osztályok és az osztályharc elméletének előrebocsátását, vagyis a tömegek és az osztályok történelmi cselekvésének tudományos magyarázatát és a determinizmus elvének érvényesítését. Ezek a törvényszerűségek azonban nyilvánvalóan *nem merítik ki a személyiség fejlődésének elméletét.* Itt olyan specifikus törvényszerűségekkel és jelenségekkel is szemben állunk, amelyek külön vizsgálatot igényelnek. A marxista elméletnek ezt az oldalát annál is inkább aktuális szükségszerűség művelni, mivel közismertek a polgári gondolkodás — főként az egzisztencializmus és a perszonalizmus — divatos ellenvetései: a marxizmusnak — úgymond — nincs személyiségelmélete, negligálja a személyiséget stb. Ezek a formulák, jobb esetben, tájékozatlanságon, általában azonban tudatos torzításon alapulnak. Mindenképpen bizonyos: *a személyiség problémája napjainkban az ideológiai küzdelmek egyik legkiélezettebb kérdése.*

Megítélésünk szerint mármost a marxista személyiség-elméletnek — s itt *a személyiség általános elméletéről* van szó, nem pedig valamely konkrét szaktudomány (etika, jog, pszichológia stb.) specifikus személyiség fogalmáról — az alábbi problémákat kell megoldania: a társadalmi és a biológiai szféra összefüggése az emberben; a személyiség és az individuum felfogása; konkrét és általános, változó és maradandó mozzanatok a személyiségben; a személyiség fejlődésének alapja és lényege és, végül, e fejlődés objektív tényezői, belső rugói. Megkíséreljük e problémák rövidrefogott áttekintését.

A polgári gondolkodás számára mindmáig megoldhatatlan teoretikus feladat az ember *biológiai* és *társadalmi* lényegének rendezése, e két aspektus, e két mozzanat viszonyának magyarázata. Képtelen volt erre a mechanikus materializmus is. E sajátos emberi vonatkozású, csak az embernél felmerülő probléma gyökere — mint ismeretes — az, hogy az ember mint biológiai organizmus a természet része, alá van vetve a biológiai törvények hatásának, meghatározott ösztönadottságokkal, természetes lehetőségekkel rendelkezik, s az organikus világ fejlődésének eredményeként jött létre. Másfelől viszont „zoon politikon" — társadalomban élő lény, *objektív társadalmi viszonyok és*

[29] Lásd: V. N. Mjaszjiscsev: Osznovnüe problemü i szovremennoe szosztojanie pszichologii otnosenij cseloveka. Pszichologicseszkaja nauka v SzSzSzR. II. köt. PTA kiad. Moszkva, 1960. 110—125. o.

tartalmak szubjektív hordozója, tehát társadalmi lény is. Mármost a kérdés az, hogy ezeknek az ellentmondásos mozzanatoknak az *egységén* belül melyik a meghatározó, eldöntő jelentőségű. Másszóval: milyen törvényszerűségek határozzák meg végső soron az ember társadalmi aktívitását, tevékenységét: biológiak avagy társadalmiak-e?

A kérdés történeti, antropogenetikus vonatkozásait a marxista filozófia és pszichológia, elsősorban Engels, legújabban pedig főként L. SZ. Vigotszkij, J. J. Roginszkij és A. N. Leontyev munkássága révén, kellő részletességgel és tudományos pontossággal megoldotta. Leontyev nyomatékosan hangsúlyozza, hogy az ember történelmi kialakulásával, a társadalom létrejöttével az ember új, a biológiai alkalmazkodás viszonyainál magasabb rendű objektív viszonyok, társadalmi viszonyok közé került, s ezek törvényei determinálják fejlődését, magatartását.[30] Ez a *történelmi* elemzés az alapja és kiindulópontja a kérdés *teoretikus* megoldásának.

A polgári ideológiában honos tipikus megoldási kísérletekre módszertanilag az jellemző, hogy merev és áthághatatlan válaszfallal szakítják ketté az ember biológiai és társadalmi szféráját, majd pedig ennek révén általában a személyiség biologizálásának vágányára futtatják koncepcióikat. Ezekben az elméletekben rendszerint az ember biológiai lényege, ösztönvilága határozza meg a személyiséget s általában az ember társadalmi magatartását, tevékenységének motívumait. Egy bizonyos határig a neotomizmus is ennek a gondolatmenetnek az ösvényén halad, hiszen a társadalmi viszonyok létrejöttét az ember „szociális természetéből" eredezteti. Végső megoldása azonban változatlanul fenntartja a biológiai és a társadalmi mozzanat kettészakítását és elmerevített szembeállítását. A tipikusnak tekinthető biologizáló áramlatokkal szemben viszont spirituálissá, szellemi természetűvé teszi az emberi személyiség lényegét. A polgári gondolkodás általános jellemzője tehát az, hogy az „emberi lényeg" valamelyik pólusát metafizikusan felduzzasztja, elmerevíti és abszolutizálja, s ily módon rendeli alá ennek a másikat.

A kérdés újszerű, tudományos megoldásának körvonalait elsősorban Marx és Engels 1848 előtt írott művei tartalmazzák. E megoldás sarkalatos pontja, kiindulása csak e metafizikus széttagolás és merev szembeállítás megszüntetése és feloldása s, ezen az alapon, *az ember társadalmi természetének kifejtése és bizonyítása* lehetett. Csak úgy lehetett bizonyítani, hogy „az emberi lényeg az emberek igazi társadalmisága", ha dialektikus módon oldották meg az ember biológiai és társadalmi vonatkozásainak összefüggéseit.

A *társadalmi és a biológiai szféra az emberben* nem két mechanikusan egymás mellé illeszkedő tényező: *kölcsönösen áthatják egymást, egységet alkotó ellentétek*, de ezen az egységen belül *az ember társadalmi determináltsága, személyiségének társadalmi tartalma a döntő* és meghatározó alapvonatkozás. Ez az egység nem zárja ki, sőt feltételezi az egyes konkrét helyezetekben köztük létrejövő *ellentmondásokat*.

Megítélésünk szerint helyesen fogalmaz R. Miller, az ismert NDK-beli filozófus, midőn ezt írja: „Az ember a társadalmi és a természeti lényeg dialektikus egysége. Ezen az egységen belül a társadalmiság a meghatározó mozzanat."[31] Először is: az *ember mint biológiai lény is a társadalmi-történelmi fejlődés*

[30] Lásd: A. N. Leontyev: Az emberi pszichikum vizsgálatának történeti módszere. Magyar Filozófiai Szemle. 1959. 3—4. sz.

[31] R. Miller: id. mű. 92. o.

produktuma, jelenlegi biológiai alkatát sem magyarázhatjuk csupán a biológiai szféra törvényeivel. Az emberi érzékek, az emócionális szféra, a logikai apparátus kialakulása csak ezek *társadalmi lényegű* tárgyának létrejöttével magyarázható meg. A zenei hallás, a fonéma-hallás pl., csak tárgyának, a zenének, illetve a nyelvnek a kialakulásával együtt érthető meg, és semmiképpen sem magyarázható pusztán biológiai törvényszerűségekkel. Ebben az értelemben mondja teljes joggal Marx: „Mert nemcsak az öt érzék, hanem az úgynevezett szellemi érzékek is, a gyakorlati érzékek (akarat, szeretet stb.), egyszóval az *emberi* érzékek, az érzékek emberi volta: csak tárgyának létével, a megemberiesített természettel áll elő. Az öt érzék *kiképzése* az egész eddigi világtörténelem munkája."[32]

Ugyanezt a gondolatot Marx máshelyütt, a férfi és a nő kapcsolatának vizsgálata alkalmával, még pregnánsabban érzékelteti. Nem kétséges, hogy itt valóban a lehető „legtermészetesebb" jelenséggel van dolgunk. Marx megjegyzése ezért általános módszertani tekintetben is rendkívül fontos: „A férfi és a nő viszonya — írja — a *legtermészetesebb* viszony ember és ember között. Ezért benne tárul fel az, hogy az ember *természetes* viselkedése milyen mértékben vált *emberivé*, vagyis hogy *emberi* lényege milyen mértékben vált számára *természetes* lényeggé, *emberi* természete milyen mértékben vált *természetévé*. E viszony jellegéből kiderül az is, hogy az ember *szükséglete* milyen mértékben vált *emberi* szükségletté, vagyis a másik ember emberi mivoltában mily mértékben vált számára szükségletté, önmaga pedig, legindividuálisabb létében, milyen mértékben lett egyúttal társadalmi lény."[33]

A kérdés mérlegelése szempontjából ez a fejtegetés alighanem a legfontosabbak közé tartozik, mivel világosan jelzi a kétségtelenül biológiai természetű *ösztönszféra „társadalmiasodásának"* történelmi folyamatát.

Érdekes és meggyőző tudományos bizonyítékot szolgáltatnak *az ember társadalmi lényegének* alátámasztására az ún. „feral children" esetek. Ismeretes, hogy még napjainkban is előfordul — főleg Indiában — a nevezetes Kaspar Hauser története: pici korukban elveszett gyermekek társadalmon kívül, állati környezetben növekednek fel. Singh és Zingg Indiában dolgozó misszionáriusok írtak le 1942-ben hasonló esetet.[34] A dzsungelből előkerült két leány csak anatómiailag és fiziológiailag volt embernek tekinthető. Az egyik hamarosan el is pusztult, a másik 17 éves koráig élt. Hat éven át próbálták nevelni, de a legnagyobb erőfeszítéssel sem voltak képesek 50 szónál többre megtanítani. Társadalmi személyisége nem alakult ki, viselkedésformái állati szinten rögződtek. A társadalmon kívül növekedvén, azok az apparátusai sem fejlődtek ki *a társadalmi valóság, a tárgyiasult társadalmi lét „elsajátítása"* során, amelyek nélkül nem létezhet emberi személyiség, nem létezhet pl. beszéd-tevékenység, beszédhallás. Ezek ugyanis az ontogenetikus fejlődésben jönnek létre, midőn az ember elsajátítja az emberiség társadalmi-történelmi fejlődésének *objektiválódott* vívmányait.

Ismeretes az is, hogy az ideggyógyászat sajátos betegségként tartja számon a „dementia ex separatione"-t, a magányból, társadalmon kivüliségből eredő tudatleépülést. Az ember szociális képlékenysége rendkívül nagyfokú. De ha fejlődése *első* időszakában kikerül a társadalmi viszonylatok és gyakor-

[32] Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok, 1844. L. Marx—Engels—Lenin—Sztálin: A nevelésről. Tankönyvkiadó, 1955. 10. o.
[33] Marx—Engels: Iz rannih proizvedenij. Moszkva, 1956. 587.o. (oroszul).
[34] W. Brezinka: id. mű. 26—29. o.

lat rendszeréből, elveszíti ezt a képlékenységét. Alkatilag, *biológiailag is* alkalmatlan és képtelen a specifikusan társadalmi-emberi életformára.

Az ember a maga képességeit, adottságait, egyszóval *emberi természetét* csak a társadalmi lét tárgyiasult jelenségeinek (nyelv, termelőeszközök stb.), az ember társadalmi tevékenysége folyamán felhalmozott produktumoknak az *elsajátítása közben* fejlesztheti ki. Ezek használatának elsajátítása révén ugyanis egyúttal magáévá teszi a bennük megtestesült társadalmi tapasztalatokat, s az ezek alkalmazásához szükséges képességeket is. A nyelv elsajátítása egyúttal a beszédképesség kifejlődése is. A valóság esztétikai elsajátítása egyúttal az esztétikai érzelmek kifejlődésének folyamata. Valamely eszköz, szerszám stb. használata egyúttal használati módjának, a benne testet öltött társadalmi tapasztalatoknak elsajátítása is. Robinsont az emberiség egész megelőző fejlődésének általa ismert és elsajátított tapasztalatai kísérték nevezetes szigetére. Ha mindez nem következnék be, mint a „feral children"-ek esetében, az ember a társadalmi lényegét, a sajátos emberi specifikumát veszítené el. Egyébként csak ez az „elsajátítási" folyamat teszi alkalmassá az embert a magasabbrendű, pszichikus társadalmi alkalmazkodásra. „Ezeknek az erőknek (ti. termelőerőknek — P.F.) elsajátítása maga nem egyéb — írja Marx —, mint az anyagi termelési szerszámoknak megfelelő egyéni képességek kifejlesztése. A termelési szerszámok totalitásának elsajátítása már ezért is a képességek totalitásának kifejlesztését jelenti magukban az egyénekben."[35]

(Zárójelben jegyezzük meg: az elmondottak nem szüntetik meg — bizonyos határok között — az emberi biológiai alkalmazkodásának érvényét sem. Ez napjainkban, az űrutazás korszakában, amikor pl. a súlytalanság állapotának elviselése hosszas alkalmazkodó trenirozás után lehetséges, teljesen nyilvánvaló.)

A polgári ideológia biologizáló áramlatainak jellegzetes eljárásmódja gyakran az ember ösztönszférájának elmerevített, elszigetelt felfogásából táplálkozik. Általában ismeretes, hogy az ember megítélése szempontjából nemcsak az a perdöntő, hogy *mit* csinál, hanem az is, *hogyan* csinálja. A kétségtelenül biológiai jellegű ösztönök szerepének mérlegelésénél is szem előtt kell tartanunk: az ösztönök funkcióját, magatartást szabályozó szerepét az embernél nemcsak a *tárgyuk*, hanem elsősorban *kielégítésük módja* jellemzi. Ennek formája pedig mindig *társadalmi produktum*. A szexuális ösztönt, a szexuális szükségletet tehát nem tárgyával, ti. általában a másik nemmel jellemezhetjük elsősorban, hanem *kielégítésének társadalmilag meghatározott*, történetileg változó *formájával*. Éppen ez az, ami a sajátságosan emberi. Ez egyaránt vonatkozik minden biológiai gyökerű ösztönmegnyilvánulásra.

Ezen túl pedig közismert és nyilvánvaló, hogy a biológiai indítékú, ösztönalapú szükségletek mellett a sajátságosan emberi, társadalmi gyökerű szükségletek skálája és gazdagsága *kizárólag* a társadalomban leli forrását. Az ember motívumainak, szükségleteinek biologizálása mindig arra irányul, hogy kétségessé tegye az emberi személyiség társadalmi determináltságának eszméjét.

Csak az elmondottak alapján oldhatjuk meg megnyugtatóan a biológiai-alkati tényezők szerepét az ember fejlődésében.

Az ember potenciális adottságai, az emberi fajra általában jellemző alkati tulajdonsági természeti eredetűek, s feltételét jelentik társadalomban lezajló fejlődésének. *Az emberek közti individuális különbségeknek természeti alap-*

[35] Marx—Engels: Művei. 3. köt. Budapest, 1960. 72. o.

juk van. „Az ember közvetlenül *természeti lény* — írja Marx. — Természeti lényként, mégpedig eleven természeti lényként fel van ruházva *természetes erőkkel, életerőkkel — tevékeny* természeti lény; ezek az erők adottságok és képességek, *ösztönök* formájában léteznek benne . . ."[36] Az a körülmény azonban, hogy ezek a természetes adottságok és képességek milyen mértékben, *milyen irányban* és *milyen területen* bontakozhatnak ki, milyen *tartalommal* telítődnek, hogyan funkcionálnak, s az ösztönök milyen társadalmilag érvényes formában lelnek kielégülést, *kizárólag* a társadalmi viszonyoktól függ. A természetes különbségek tehát csupán az individuális különbségek *alapját* teremtik meg, de maga az idividualitás nem redukálható erre. *A konkrét, tartalmas individualitás társadalmi képződmény.* Az állatoknak nincs individualitásuk, csak biológiai-alkati különbségeket lelhetünk közöttük.

Mindezeken túl Marx arra is hajlamos volt, hogy az emberek közti természetes különbségeket összefüggésbe hozza a társadalmi helyzetek huzamosan, történetileg kialakult eltérésével. Egyetértőleg idézi pl. A. Smith megállapítását arról,[37] hogy az egyének közötti természetes különbségek valójában sokkal kisebbek, semmint hinnénk. Majd hozzá teszi az ismert, aforisztikusan fogalmazott gondolatot: egy teherhordó, természetes képességeit tekintve, sokkal kevésbé különbözik egy filozófustól, mint a komondor az agártól; a munkamegosztás, az osztálytagozódás tartós történelmi léte az, amely szakadékot ásott közéjük. Annak megállapítása, hogy ez az összefüggés milyen mértékű lehet, milyen határok között mozog, természetesen már a konkrét szaktudományos vizsgálódás dolga. A lényeges azonban ez: a természetes különbségek csak alapját alkotják az egyéni különbségeknek és sajátosságoknak, ezek ötvözete csupán a márványtömb, amelyből a társadalom mintázza a szobrot.

Le kell azonban szögeznünk, hogy a természetes különbségeknek *kizárólagosan* társadalmi forrásokra való visszavezetése nem a marxizmus, hanem az utópista szocializmus álláspontja, s a korlátlan nevelhetőség Helvetiustól származó elvéből ered. Marx és Engels korai munkáiban itt-ott még felcsillan ennek hatása.

A marxizmus állhatatosan és a tapasztalatok szilárd alapjára támaszkodva vallja, hogy minden ember természetes adottságai fejleszthetők, s azt, hogy ennek nem is lehet *mennyiségi* jellegű, elvi, hanem csak *gyakorlati* határa. Tagadja viszont a *minőségileg* meghatározott, specifikus adottságok és képességek (zenei, matematikai, művészeti stb.) korlátlan és a természetes adottságoktól független kialakíthatóságát.[38] Képletesen szólva: nem mindegy, hogy márványtömb avagy mészkő az, amiből a társadalmi valóság formáló ujjai ugyanazt a szobrot mintázzák.

Csak Fourier vállalkozott arra, hogy pontosan kiszámítsa, hány Homéros veretű költő, Newton arányú tudós, Molière vágású szerző lesz majd a kommunista társadalomban. Ezek száma és a társadalmi struktúra között ugyanis nincs egyenes és *közvetlen* összefüggés, csupán kedvező vagy kedvezőtlen feltételekről beszélhetünk. Ilyen értelemben a szocialista társadalomban *szükségszerű*, hogy a hasonló, minőségileg struktúrált adottságokkal rendelkező emberek lehetőségeik csúcsára emelkedjenek, míg a kapitalizmusban éppen ellenkező szükségszerűség érvényesül a kizsákmányolt osztályok tagjaira vonatkozóan.

[36] Marx—Engels: Művei. 1 kiad. III. köt. 642. o. (oroszul).
[37] L. Marx: A filozófia nyomora. Szikra, 1952. 139. o.
[38] Erre vonatkozóan lásd: B. M. Tyeplov: Problemü individualnüh razlicsij. PTA kiad. Moszkva, 1961. 20—37. o. (oroszul).

Az ember biológiai és társadalmi lényegének dialektikus megoldása nélkülözhetetlen előfeltétele annak, hogy a személyiség bármely más vonatkozásáról szóljunk. Ez teljes mértékben vonatkozik *a személyiség és az individuum* problémáira is. Mint láttuk, a neotomizmus felfogásának alapja a személyiség és az individuum merev szembevetése és hierarchikus egymás alá rendezése. A marxizmus a személyiség problémáját egészen más oldalról közelíti meg.

Ismételten utaltunk már arra, hogy a marxizmus számára a „személyiség," az „individuum," az „ember" nem a történelem felett lebegő absztrakció, nem a történelemi-társadalmi folyamat kiinduló pontja, hanem a történelem produktuma, eredménye, és ilyenformán a maga valóságos mivoltában mindig konkrét történelmi individum és személyiség. Ismeretes, hogy Marx milyen élesen bírálta mindazokat az álláspontokat, amelyek az emberi lényeget „az egyes egyénben lakozó elvontságnak" vélték. Szemére veti pl. a XVIII. sz. gondolkodóinak, hogy az egyént, az emberi természetről alkotott elképzelésüknek megfelelően, természetszerű egyénnek, a természet által alkotottnak tekintették, nem pedig *történelmileg létrejövőnek.* [39]

A marxizmus illúziónak, hamis absztrakciónak tekint minden olyan felfogást, amely az embert nem *történeti létrejöttének folyamatában* ragadja meg, tehát nem adott társadalmi kapcsolataiban, életfeltételeiben, amelyek olyanná teszik, amilyen. *Az emberi lényeg* történetileg konkrét, változó tartalmú kategória, amelynek *maradandó,* általános tartalma nem több, mint az, hogy az ember egyfelől, biológiailag, morfológiailag mindig *az emberi faj individuálisan sajátos, történetileg alakult „lényegi erőkkel" felruházott egyede,* másfelől pedig, a maga konkrét valóságában mindig *adott „társadalmi viszonyainak összessége".* Ez az ember elvont fogalmának ésszerű általánossága. Maga az elvont emberi lényeg fogalma, az ember mint olyan elvont fogalma is történelmi képződmény, történetileg alakult ki. Ennek folyamatát Marx így jellemzi: „A tőlük (ti. az emberektől — P.F.) független feltételeknek, amelyek között életüket termelték, az ezzel összefüggő szükségszerű érintkezési formáknak, az ezzel adott személyi és szociális viszonyoknak, amennyiben gondolatokban fejezték ki őket, eszmei feltételek és szükségszerű viszonyok formáját kellett ölteniök, vagyis *az* ember fogalmából, az ember lényegéből, az ember természetéből, *az* emberből fakadó meghatározásokként kellett kifejezésüket a tudatban megkapniok. Hogy mik voltak az emberek, mik voltak viszonyaik, az a tudatban *az* emberről, annak létezési módjairól, vagy közelebbi fogalmi meghatározásairól alkotott képzetként jelent meg."[40]

Hogyan oldja meg mármost a marxizmus az ember individualitásának és személyiségének problémáját? Figyelemre méltó, hogy Marx és Engels általában azonos tartalommal használja műveiben hol ezt, hol amazt a fogalmat. Ezen az alapon R. Miller, már említett művében, *közvetlen azonosságként* fogja fel őket.[41] Bizonyos, hogy a neotomizmus misztifikációja, amely az embert személyiségre és individuumra tagolja, s ezeket más értékrendbe utalja, merő skolasztika, tudománytalan fikció. A két fogalom *közvetlen azonosítása* azonban még is indokolatlannak tűnik, mert valójában csak a felületét érinti a marxi koncepciónak. Egységük mellett *különbségüket* is látnunk kell.

Minden konkrét ember a maga közvetlen, érzékelhető adottságaiban sajátosan egyszeri *individuum.* Individualitása pedig egyfelől tágabb társadalmi

[39] Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához. Szikra, 1951. 7—9. o.
[40] Marx—Engels: Művei. 3. köt. Budapest, 1960. 170. o.
[41] R. Miller: id. mű. 133—136. o.

viszonyainak, másfelől *személyes élettörténetének*, konkrét élettevékenységének képződménye, e két tényező együttes hatásának produktuma. *Az individuum csak a maga egyéni fejlődéstörténetével, tevékenységi formáinak rendszerével együtt, konkrét életviszonyaival egységben érthető meg.* Módszertanilag csak ez a megkülönböztetés szolgálhat alapul ahhoz, hogy megértsük, miért nem determinálja végzetszerűen az osztályhelyzet az egyéneket. Az osztályok mozgásának, harcának törvényei tendenciákként, a nagy számok törvényeiként érvényesülnek, s nem határozzák meg eleve minden egyén sorsát és beállítottságát. Az egyén — tudata révén — *viszonylagos* önállósággal rendelkezik osztályával szemben, s ez a viszonylagosság olykor *abszolúttá* is válhat (lásd pl. épp Marx és Engels s a munkásmozgalom számos más harcosának példáját, valamint az ellenkező előjelű eseteket).

Az emberek sajátosságát tevékenységük és szükségleteik kielégítésének *módja* alapján állapítjuk meg — mondja Marx.[42] Az egyének individuális sajátosságai tehát *életük reális folyamatából* olvashatók ki. Az *egyén konkrét társadalmi léte ugyanis nem más, mint reális életfolyamata, tevékenykedése.*

Az ember azonban nemcsak individualitás, nemcsak *egyes* jelenség, hanem egyúttal *totalitás* is: az individuális és a tipikus, az *egyes* és a *különös* egyége, amely az *általános* emberi lényeg felé utal, annak mozzanatát is magában rejti. „Ezért — írja Marx — az ember bizonyos fajta *különleges* individuum, és éppen e különlegessége teszi őt individuummá és tényleges *individuális* társadalmi lénnyé, egyúttal ugyanilyen mértékben *totalitás* is, ideális totalitás, az elgondolt és érzékelt társadalom szubjektív önmagáért-való-léte."[43] A frazeológia itt még sok tekintetben a hegeli filozófia kézjegyét viseli magán, de a gondolat már a marxista dialektikus módszer alkalmazásának eredménye.

Az ember, ilyenformán, az individualitás és a személyiség, az egyes és a különös olyan egysége, amelyben az *individualitás az egyedi különlegességet*, a társadalmilag meghatározott egyéni sajátosságokat, a személyiség-volt pedig — ugyancsak Marx kifejezésével élve — „*a szociális minőséget*", tehát a *különös* mozzanatát, az *osztálymeghatározottságot* domborítja ki.

A személyiség eredetisége, gazdagsága, jelentősége szükségképpen feltételezi *individualitásának kibontakozását*, egyéni lényegi erőinek maradéktalan elsajátítását. Minél markánsabb, sajátszerűbb és sokoldalúbb az egyéniség, annál tartalmasabb személyisége is. Ezt az összefüggést rendkívül lényegesnek ítéljük, hiszen a jelenkori polgári gondolkodás általában, a pedagógia különösképpen azzal rágalmazza a marxizmus—leninizmust, hogy nincs tekintettel az egyéniségre, elfojtja azt, s csupán a *szociális típus* személyiség-vonásait kultiválja, vagyis szürke, egyéniség nélküli típusembereket óhajt faragni.

A valóságos helyzet homlokegyenest ellenkező. Csak az osztályviszonyok lebontása teszi lehetővé, hogy az emberi egyéniség maximálisan kibontakozzék, a személyiség pedig ne „osztály-személyiségként" létezzék. A kapitalizmusban s általában az osztálytársadalomban a személyiség — mint „szociális minőség" — *osztályszemélyiség*. Szükségszerűen az osztályhelyzet szabja meg minőségét, s egyúttal egyéniségének kiteljesedése elé is áthághatatlan gátakat von. Az osztály — írja Marx — „önállósul az egyénekkel szemben, úgyhogy ezek életfeltételeiket eleve—elrendelten készen találják, az osztály kijelöli élethelyzetüket és ezzel személyes fejlődésüket is, maga alá besorolja őket. . . . Ez nem úgy

[42] L. Marx—Engels: Művei. 3. köt. id. kiad. 462. o.
[43] Marx—Engels: Iz rannih prozvedenij. id. kiad. 591. o. (oroszul).

értendő, mintha például a járadékos, a tőkés stb. nem volnának személyek többé hanem úgy hogy személyiségüket egészen határozott osztályviszonyok szabják és határozzák meg, s a különbség csak egy más osztállyal való ellentétben ütközik ki, és saját maguk számára csak akkor, ha csődbe kerülnek."[44]

Az osztályviszonyok szerkezete mind a kizsákmányolók, mind a kizsákmányoltak számára csupán egyoldalú, osztályhelyzetük, „szociális minőségük" által elrendelt fejlődést biztosít. Egyéniségük nem adottságaik és lehetőségeik, egyéni lényegi erőik arányában bontakozhat ki, hanem csak oly mértékben, ahogyan azt személyiségük minősége, tehát társadalmi helyzetük különös volta lehetővé teszi számukra. A magántulajdon *elidegeníti* az embertől egyéniségét, következésképpen tartalmatlanná, jellegtelenné és egyoldalúvá teszi a személyiséget is. A személyiség ereje így *dologi erők* és nem *individuális adottságok* megnyílvánulása lesz. Hadd emlékeztessünk itt Marx közismert fejtegetéseire *a pénz* hatalmáról a kapitalizmusban. Az osztálytársadalomban a személyes kapcsolatok sohasem jelentkezhetnek a maguk tiszta formájában, hiszen az osztályviszonyok deformálják az egyének valóban természetes emberi kapcsolatait.

Az ember „szociális minősége" csak a kommunizmusban azonosulhat az *egyetemes emberivel* és szabadulhat meg osztálytermészetétől; a személyiség csak itt válhat *osztályszemélyiségből egyetemes emberi személyiséggé.*

Az osztálytársadalomban a személyiségek perszonifikált társadalmi-gazdasági kategóriák. Nincs módjuk az egyéni emberi adottságok és képességek teljességének elsajátítására. Ezért mondja Marx, hogy amennyiben magántulajdonosként nyilvánulok meg, nem nyilvánulok meg mint egyéniség. Az elmondottakból az is tökéletesen világos, hogy azok a közösségi viszonyok, amelyekbe az eddigi osztályok tagjai beléptek, valójában mind olyan közösségi szurrogátumok voltak, amelyekhez csak mint *átlag-egyének*, mint osztályuk tagjai tartoztak, nem pedig mint „személyes egyének".[45]

Éppen ezért a személyiség reális fejlődésének lehetőségeit csak a szocializmus objektív viszonyai teremtik meg, amelyek egyfelől olyan közösségeket alkotnak, ahová az egyének a maguk individualitásának teljes gazdagságában, egyénekként lépnek be, másfelől pedig társadalmi viszonyaik tudatos uraivá válnak. S itt kell válaszolnunk arra a kérdésre, hogy a neotomizmus spirituális öntökéletesedésével szemben miben látják a marxisták a személyiség fejlődésének alapját és kritériumát.

Az idealista és kifejezetten teológiai színezetű irányzatok jellegzetes kérdésfeltevése — hogy a legismertebb változatot idézzük — a „mivégre vagyunk a földön". A válasz szükségképpen csak valamiféle örök emberi elrendeltség megformulázása lehet, amit Marx joggal nevez zöldségnek. Eleddig minden olyan kérdésfeltevés, amely az ember időtlen rendeltetését és hivatását igyekezett megválaszolni, vagy misztikus-teológiai megoldást, örök emberi „hivatást" kínált, vagy teleológiai szemléletbe torkollott, vagy pedig pesszimisztikus következtetésekre lyukadt ki. Csak a marxizmus erejéből futotta olyan megoldásra, amely összhangban áll a történelmi fejlődés tendenciáival, s egyúttal az igazi, lényegretörő humanizmus alapját is megvetette. Az ember rendeltetését firtató kérdésre adott válasz csak a valóságos társadalmi-történelmi folyamatból s e folyamat tevékeny szubjektumainak, az egyéneknek élet-

[44] Marx—Engels: Művei. 3. köt. id. kiad. 62—63. o.
[45] Uo. 64—65. o.

feltételeiből olvasható ki. Az ember feladata és hivatása mindig történelmileg konkrét.

Az *emberi személyiség kibontakozásának azonban meghatározott iránya, tendenciája van*, s ez az objektív társadalmi feltételek létrejöttével egyre világosabban kirajzolódik. Az ember hivatását — e szó ésszerű elvontságában s egyúttal történelmi konkrétságában is — Marx így jellemzi: „. . . . a munkások kommunista propagandájukban érvényre juttatják, hogy mindegyik ember hivatása, meghatározása, rendeltetése, feladata magát sokoldalúan, valamennyi képességét, pl. a gondolkodás képességét *is* kifejleszteni . . . Az egyén mindenoldalú megvalósulásának eszményként, hivatásként stb. való elképzelése csak akkor fog megszűnni, ha a világlökés (t i. a kommunista forradalom — P. F.), amely az egyének képességeit valóságos kifejlésre buzdítja, az egyének ellenőrzése alá kerül, mint azt a kommunisták akarják."[46]

Más szóval tehát az ember reális történelmi lehetőségként és „hivatásként" felfogott feladata *„az egyén mindenoldalú megvalósítása"*, egyéniségének szabad kifejlesztése, szükségleteinek arányos és harmonikus kielégítése, vagyis *emberi lénye valamennyi lényegi erejének elsajátítása*. Ezzel magyarázható, hogy a kommunizmusban „a társadalmi egyén fejlődése", „minden egyén kifejlett termelőereje" lesz a társadalmi termelés és gazdagság pillére.[47] Sitt ismét elértünk a szocialista humanizmus alapvetéséhez.

Mindez nem csupán jámbor óhaj a marxizmus elméletében. A társadalmi termelőerők fejlődése egyfelől, a kollektivizmus viszonyai s a falu és város, valamit a fizikai és szellemi munka közti ellentét megszüntetése másfelől, az emberi egyéniség mindenoldalú kifejlődését nemcsak történelmi *lehetőséggé*, hanem történelmi *szükségszerűséggé* is teszi. A kapitalizmusban antagonisztikus formában érvényesülő szabadidőnövekedés, a csupán mindenoldalú emberi személyiséggel működésbe hozható termelőerők egyaránt ebbe az irányba hatnak. A kommunizmus csak az ember mindenoldalúságának megvalósulásán nyugodhat; a mindenoldalúság csak ezért válik ott az ember „hivatásává", rendeltetésévé. Jegyezzük itt meg: a kommunista nevelés feladata, célja is ebből a törvényszerűségből ered. E felé a cél — a mindenoldalúság — felé kell vezetnie a személyiség fejlődését. Ezért — mint ismert — a kommunista nevelés célját legáltalánosabb formájában a személyiség mindenoldalú fejlődéseként fogalmazzuk meg. „Ennek felel majd meg akkor az egyének művészi, tudományos stb. nevelése a mindannyiuk számára felszabaduló idő alatt és a mindannyiuk számára egyaránt hozzáférhető eszközökkel."[48]

Ezen túl azonban arra is választ kell adnunk, hogy a termelőerők és társadalmi viszonyok átalakulása nyomán a konkrét személyiség életfeltételeiben, *magában a szubjektumban* miként jönnek létre mindenoldalú kibontakozásának kényszerítő szükségszerűséggel érvényesülő tényezői. Ezek ugyanis nem automatikusan, nem az egyének tudatától és tevékenységétől függetlenül érvényesülnek, hanem csak ezeken keresztül. A válasz előfeltételeképpen hadd utaljunk egy meglehetősen közismert, de nem mindig érvényesített marxista tételre. A személyiség nem pusztán az *egyirányú* társadalmi hatások produktuma, hanem önnön aktivitása révén, a társadalmi környezetével teremtett tevékeny *kölcsönhatás* során formálódik. Az emberi tudatra éppen az jellemző, hogy aktívan és

[46] Uo. 277—278. o.

[47] „Iz neopublikovannüh rukopiszej Marksza." Bolsevik. 1939. 11—12. sz. 62. o. (oroszul).

[48] Uo.

tudatosan *viszonyul környezetéhez*, tehát a személyes tudat szelektív jellegű és viszonylagos önállósággal rendelkezik. A modern marxista pszichológia ezt úgy fogalmazza, hogy a külső hatások a belső feltételek révén, ezeken keresztül hatnak, s nem közvetlenül vetítődnek ki az emberbe.[49] Ennélfogva környezetként is csak az létezik az ember számára, amivel *aktív kölcsönviszonyt teremt*, kölcsönhatásra lép. Csak így foghatjuk fel helyesen az ismert megállapítást: a körülmények ugyanolyan mértékben teremtik az embereket, mint az emberek körülményeiket, bár e kölcsönhatásban, természetesen, a társadalmi hatások a döntők.

Az egyén fejlődésének alapvető tényezőjét tehát aktivitásának, tevékenységi formáinak, a külvilághoz fűződő kapcsolatainak gazdagságában és kiterjedtségében lelhetjük meg. Az ember mindenoldalú adottságait, diszpozicióit, potenciáit — legyenek azok általános intellektuális, praktikus, avagy minőségileg sajátos adottságok — csak mindenoldalú tevékenykedés révén sajátíthatja el. Valamely adottság csupán lehetőség, s csak a maga funkcionálása során válik realitássá. Valamely személyiség gazdagságát a valósághoz fűződő kapcsolatainak, viszonyainak gazdagsága határozza meg. A valósághoz fűződő viszony pedig mindig praktikus, tevékeny viszony.

Az emberi tevékenység domináló formája a *munka*, mint az a tevékenységforma, amely a legtágabb aktív kapcsolatrendszerbe illeszti az embert. Hiszen a munka olyan kölcsönhatás az ember és a természet között, amely társadalmi viszonyok keretei között realizálódik. Jellemző, hogy Marx szerint a termelőerők és a társadalmi viszonyok a társadalmi individuum különböző oldalai.

Az ember kapcsolatainak gazdagsága ennélfogva *tevékenységi formáinak gazdagságát* jelenti. Az embernek a valóságot és önmaga lényegi erőit sokoldalú — intellektuális-megismerő, praktikus, közösségi-közéleti, esztétikai stb. — tevékenységi formákban kell birtokába vennie. Ebben az összefüggésben válik érthetővé az első pillanatra meghökkentő marxi paradoxon: a kommunizmusban — úgymond — nem lesznek festők, hanem emberek, akik egyebek között festészettel is foglalkoznak. Vagyis a művészi tevékenység megszűnik specializált tevékenységi forma lenni, s — egyebek között — az emberek szabad élettevékenységévé válik.

Ha az embert életkörülményei csak egyetlen tevékenységi formához láncolják, tehát csak egyetlen képességének kifejlődésére adnak módot, egyoldalú és torz fejlődésben lesz osztályrésze. S megfordítva: „Egy olyan egyénnél pl., akinek az élete sokrétű tevékenységek és a világhoz való gyakorlati vonatkozások nagy körét öleli fel, aki tehát sokoldalú életet él, a gondolkodásnak is ugyanolyan egyetemes jellege van, mint ezen egyén minden egyéb életmegnyilvánulásának."[50]

Aligha igényel messzemenő bizonyítási eljárást, hogy itt a kommunista nevelés vezető módszertani elvével, a személyiség fejlődésének legfontosabb tényezőjével van dolgunk.

Az aktivitás és a tevékenykedés belső szubjektív serkentője a szó legtágabb értelmében vett *szükséglet*, amely a tudatban a cselekvés motívumaként jelentkezik, s amely szoros kapcsolatban áll az objektív viszonyok által meghatározott *érdek* fogalmával is. A sokoldalú aktivitás benső szubjektív

[49] Lásd: Sz. L. Rubinstein: Lét és tudat. Kossuth, 1962.
[50] Marx—Engels: Művei. 3. köt. id. kiad. 247—248. o.

rugója a sokoldalú és gazdag szükséglet. Másfelől viszont az emberi szükségletek csak meghatározott tevékenységi formákban alakulhatnak ki, olyanokban, amelyek életre hívják azokat. Az ember közösségi-közéleti aktivitásának igénye csak a közéleti tevékenység során válhat benső szükségletté, a társadalmi magatartás motívumává. A személyiség fejlődése ebben a vonatkozásban nem más, mint a kezdetben csupán külső követelményként jelentkező társadalmi igények, erkölcsi normák stb. interiorizációja, meggyőződésen nyugvó szükségletté alakulása a társadalmi gyakorlat folyamán.

Ezért az *emberi személyiség gazdagságát szükségleteinek gazdagságával is mérhetjük*, sőt ezzel elsősorban. Akit csupán biológiai szükségletei ösztönöznek tevékenykedésre, még ha sajátosan emberi formában elégíti is ki őket, alig emelkedik a vegetatív élet színvonala fölé. Az emberi szükségletek legjellemzőbb csoportját a sajátosan társadalmi-emberi szükségletek és az őket kísérő érzelmek (intellektuális, morális, esztétikai stb.) alkotják. Ezek pedig új és új tárgyukkal együtt alakulnak ki, s ezzel az ember lényegi erőit új ponton hódítják meg; új mozzanattal gazdagítják a személyiséget. Minél tágabb az emberben az elsajátított, bensőleg magáévá tett szükségletek skálája, annál jelentékenyebb a személyiség, hiszen létrejöttek sokoldalú aktivitásának belső feltételei, mozgatói.

„Látjuk — írja Marx —, miként kerül a politikai gazdaságtani *gazdagság* és a politikai gazdaságtani *ínség* helyére a *gazdag ember* és a gazdag *emberi* szükséglet. A *gazdag* ember egyúttal olyan ember is, akinek szüksége van az emberi életmegnyilvánulások teljességére, olyan ember, akiben önmaga megvalósítása benső szükségszerűség, *szükséglet*."[51]

Mindezek révén bontakozhat ki a maga lehetőségeinek teljességében az ember abban a társadalomban, ahol minden ember szabad fejlődése feltételezi az összes többi egyén ugyanilyen kibontakozását, s ahol a szilárd, tiszta emberi kapcsolatokkal összefogott közösség megteremti minden egyes ember szabad kifejlésének alapját. A neotomizmus misztifikált személyiségelméletének és a marxista felfogásnak az összevetése — lényegüket tekintve bármily összemérhetetlenek is — kiválóan alkalmas arra, hogy szembeszökően érzékeltesse a tudomány és a teológia, a történetiség és a történetietlen absztrakciók, a dialektika és a metafizika összebékíthetetlen ellentétét.

IV.

Úgy hisszük, az elmondottak nyomán immár biztonságosabb talajon térhetünk vissza még egynéhány kifejezetten pedagógiai vonatkozású problémára. Minden pedagógiai koncepció gyújtópontja a *nevelési folyamat természetének*, lényegének értelmezése. Felettébb tanulságos, hogy a tomista nevelésfilozófia és antropológia miként határozza meg eleve és szükségszerűen ennek a tárgyalását és megoldását is.

Maritain a nevelést a nevelő és a növendék között végbemenő „ars cooperativá"-nak tekinti, amelyben dinamikus és statikus tényezők érvényesülnek. Szemléletes és plasztikus hasonlat a kiindulópont: a pedagógus inkább az orvoshoz hasonlatos, semmint a szobrászhoz. Nem álmodhatja bele elképzelését a „kőbe", s nem is mintázhatja ezt tetszése szerint. Miként az orvos is csupán a beteg vitális, természetes erőit segítheti új erőre kapni gyógyulása

[51] Marx—Engels: Iz rannih proizvedenij. id. kiad. 596. o. (oroszul).

érdekében, a pedagógusnak is csak a gyermek „belső, intellektuális-spirituális vitalitását" áll módjában befolyásolnia nevelése végett. Ahogyan az orvos a *fizikai* természet biológiai erőinek szolgálója, közreműködője, azonképpen a pedagógus is az intellektuális természet alakulásának közreműködője, a lélek „belső vitális erejének" kibontakozásában kooperál.

Az első pillanatban megejtőnek is tűnhet e hasonlat, hiszen a gyermek belső lehetőségeire, erőire és aktivitására veti a hangsúlyt. Miképpen ugyanis a beteg gyógyulása önnön vitális energiáinak következménye, a nevelés is elsősorban a növendék tulajdon belső aktivitásának eredménye. A dolog azonban némileg másként fest, ha mélyebben megvizsgáljuk a gyermeki aktivitás egyébként rokonszenves elméletének értelmezését.

Maritain a nevelés dinamikus tényezőjének a gyermek belső, spontán, intuitív aktivitását és a pedagógus közreműködő tevékenységét tartja. E kettő közül azonban a gyermek „belső vitális ereje" az elsőrendű, a pedagógus, a nevelés aktív célszerűségének hordozója csupán másodlagos, „kiszolgáló tényező" (agent ministeriel). „A belső vitális erő az, — írja —, amelyet a nevelőnek mindenek felett tiszteletben kell tartania; művészete abban rejlik, hogy végigjárja azokat az utakat, amelyeket az intellektuális természet követ a maga törekvéseiben . . ."[52]

Mindenekelőtt szembeszökő, hogy a polgári pedagógia tipikus nézőpontjához híven, a nevelést az ismert „páros szituáció" viszonylatában, a nevelő és a nevelt személyes, intím kapcsolatában lélektől-lélekig terjedő hatásként ragadja meg. Ebben az összefüggésben tökéletesen érthetővé válik, miért csupán szubjektív mozzanatokat tart a nevelés dinamikus tényezőinek, miért bennük látja a nevelési folyamat lényegi hatóerőit. Minden egyéb, tehát a nevelés társadalmi alapja, tartalma csupán statikus, másodlagos tényezőként játszik szerepet, mint arról már szólottunk, midőn a „társadalmi kondicionálás" maritaini lefokozását említettük. A nevelés természetének ez a beszűkítése, s az objektív társadalmi hatások és törvényszerűségek kiiktatása szükségképpen elvezet magának a nevelésnek a szubjektivizálásához, sőt spiritualizálásához. Ez különben pompásan összevág a szerző eredendő szándékaival: a nevelést ki akarja vonni társadalmi determináltságából, hogy így transzcendens összefüggésekbe ágyazza és irracionális elemekkel telítse. A nevelés lényegének efajta szemlélete — mint mondottuk — általában tipikusnak tekinthető napjaink polgári pedagógiájában. „A nevelés tevékenység, mégpedig olyan tevékenység, amelyet egyik szellemiség (esprit) gyakorol egy másikra" — írja R. Hubert.[53] Vég nélkül sorakoztathatnánk a hasonló megnyilatkozásokat.

Az igazság kedvéért azonban hozzá kell tennünk, hogy a szociológiai nézőpont térhódítása s a pedagógiai szociológia fejlődése következtében ma már egyes, még tomista befolyás alatt álló nyugati szerzők is elégtelennek ítélik ezt a nevelésszemléletet. W. Brezinka pl., a már említett, feltűnést keltő s a közelmúltban új kiadásban is közreadott művében a nevelés reformját csak úgy véli elképzelhetőnek, ha azt a páros szituációt feloldó zárt közösségek rendszereként építik fel, amelyben a közösségből eredő nevelőhatás az egész személyiséget képes megragadni.[54] Rendkívül szimptomatikus, hogy ebben az összefüggésben még Makarenkóról is meleg szavakkal s a polgári

[52] J. Maritain: L'Éducation... id. mű. 49—50. o.
[53] R. Hubert: Traité de la pédagogie générale. PUF. Paris 1961. 181. o.
[54] W. Brezinka: id. mű. II. Teil. VIII. Die Ordnung der Erziehungsgemeinschaften.

gondolkodásban egyáltalán elérhető objektivitással szól. Persze, tegyük tüstént hozzá, nehogy illúziókat támasszunk: e nevelőközösségeknek Brezinka felfogása szerint *vallási* közösségeknek kell lenniök, a vallásos hit összekovácsoló erejét kell kiaknázniok. A nevelési közösségek rendszerének igénye és reménye egy lényegileg, struktúrájánál fogva közösségellenes társadalomban a legjobb esetben is csak naiv illúzió, jószándékú, de meddő pedagógiai reformizmus lehet.

Mindez azt is érzékeltetheti, hogy a neotomizmus egyes képviselői szükség esetén miként folyamodnak más polgári áramlatokhoz — adott esetben főként az amerikai szociológiai iskolákhoz — új nézőpontok, érvek kölcsönzése végett. Egyébként még Maritain is úgy véli, hogy a „demokrácia életgyakorlatának", az ember „szociális természetének" fejlesztése érdekében az a legcélszerűbb, ha a diákokat spontánul alakuló csoportokba szerveződtetjük, ahol megszokhatják a „demokratikus és keresztény életformát". Ez a módszertani megoldás nála azonban túlságosan ötletszerű és esetleges, s csupán a nevelés másodlagos céljait, az alárendelt jelentőségű „társadalmi kondicionálás" feladatait érinti.

A vázolt neveléskoncepció, mintho gy a gyermek belső szellemi vitalitását, indeterminált intellektuális aktivitását vallja a nevelés legfontosabb dinamikus tényezőjének — szükségképpen a *spontaneitás elvének abszolutizálásához* vezet, s ezen felül általában szinte kizárólagos jelentőséget tulajdonít az intellektus intuitív erőinek, önkifejlésének. Tulajdonképpen ennek az *önkifejlésnek szolgálója, közreműködője a nevelő*. Érthető tehát, hogy Maritain rokonszenvvel tekint az aktív iskola mozgalmára. Benne látja megtestesülni azokat a pedagógiai elveket, amelyek a spontán intellektuális aktivitás legjobb feltételeit teremtik meg, s tág teret biztosítanak eme indeterminált spontaneitás megnyilatkozásához, ahhoz, hogy a gyermek önmaga teremtse meg tulajdon személyiségét.

Nem fukarkodik épp ezért a bíráló szavakkal sem, amikor a „pálcapedagógiát", a pedagógiai autokratizmust kell kárhoztatnia. A neotomizmus *ebben a tekintetben* elveti a pedagógiai középkor hagyatékát, s szívesen merít a XX. századi reformpedagógia vívmányaiból. Hangsúlyozzuk: nem az aktivitás elvének s a gyermek nagy belső lehetőségeinek gondolatát véljük elhárítandónak e nevelésfelfogásban. Erre aligha kell szót vesztegetnünk. Tarthatatlan azonban, hogy Maritainnél az aktivitás igénye irracionális szférába, a belső spontaneitás abszolutizálásába billen át: a gyermek tulajdon erőfeszítéseivel — mégpedig elsősorban intellektuális erőfeszítéseivel — önmagából teremti meg személyiségét.

Rendkívül jellemző, hogy Maritain többször ír a gyermek természetében rejlő bizonyos diszpozíciókról.[55] Ezek eredendően az emberben gyökereznek, s pusztán kultiválni kell őket, hogy a maguk *tartalmasságában* kibontakozzanak. Ide sorolja az igazság, a jó és az igazságosság *természettől fogva* a gyermekben rejlő szeretetét, valamint a munka és az együttműködés ösztönét. Íme a velünk született erkölcsi eszmék, a lelkünkbe plántált erkölcsi diszpozíciók tana XX. századi változatában! Világos tehát, hogy a gyermeknek így valóban önmagából kell megmintáznia erkölcsi szféráját, erkölcsösségének forrása önmagában s nem az objektív valóságban van. A nevelőnek csupán fel kell szabadítania e pozitív belső energiákat, s ezzel bevégezte tisztét.

[55] J. Maritain: L'Éducation... id. mű. 55—57. o.

Maritain ezúttal is tiszteletreméltó következetességgel végigvezeti gondolatait. Ha ugyanis e diszpozíciók eleve adottak, s így az ember moralitását önmagából kell kihántanunk, az erény sem sajátítható el, független a külső hatásoktól, nem tanítható. Az ember számára ugyanis — hite szerint — az *intuíció* és a *szeretet* a legnagyobb dolgok, a szeretet az „erkölcsi élet lelke". (Jellemző itt Bergson erőteljes hatása; Maritain egyébként róla írta egyik első művét.) Márpedig sem az intuíció, sem a szeretet nem lehet a nevelés tárgya, mindkettő a kivívott „belső szabadság adománya", bár a nevelőnek munkája során gondolnia kell rájuk. Az emberi szeretet azonban az isteni szeretet tükre, ezért a keresztény „caritas" az erkölcs betetőzése. „És azt a tapasztalatot, amely a szenvedésnek és az emlékezésnek továbbadhatatlan gyümölcse, és amely révén az ember formálódása eléri befejezettségét, nem oktathatjuk semmiféle tantárgyban és semmiféle iskolában — írja Maritain. — Létezik ugyan filozófia tanfolyam, de nem létezik az erény tanfolyama; az erkölcsösséget *spirituális tapasztalat* által szerezhetjük meg."[56] (Saját kiemelés).

A nevelés így valójában racionálisan nem is közelíthető meg, céljainak elérése „kegy", az istenre vonatkoztatott személyiség kivívott belső szabadságának adománya. Maritain nem is mulasztja el hangsúlyozni, hogy a pedagógiai módszerek gyengeségének egyik forrása a két évszázada dívó racionalisztikus koncepciók uralma. Ezek ugyanis érzéketlenek voltak a nevelés racionális eszközökkel megközelíthetetlen mozzanatai iránt, semmibe vették az irracionális tényezőket (spontaneitás, intuíció stb.).[57] S itt újra elértünk a racionális eszközökön, objektív törvényeken nyugvó nevelhetőség már más összefüggésben is jelzett elutasításához és a nevelési folyamat misztifikálásához. Ezért azután nincs is mit csodálkoznunk azon, hogy szerzőnk a szenteket és a mártírokat tekinti az emberiség igazi nevelőinek. S hogy mennyire nem teszünk erőszakot Maritain gondolatain, támasszuk alá egy másik megállapításával is: „A legbecsesebb adomány a nevelőben — írja — a figyelmességnek egy olyan szent és szeretetteljes fajtája a gyermek rejtelmes identitása, e rejtett realitás iránt, amilyent semmiféle gyakorlati technika nem képes elérni."[58] Ha ezt a „rejtelmes identitást" semmiféle pedagógiai technika nem érheti el, akkor a nevelés csak vaktában tapogatózhat, s csupán megfoghatatlan és misztikus erők játéka és előmunkálója lehet. Még inkább mélyíti e koncepció középkori, teológiai alapvetését a naturális és a perszonalista erkölcs, vagyis a közéleti-politikai és a személyes erkölcs tarthatatlan megkülönböztetése s annak hangsúlyozása, hogy a perszonalista morál az egész erkölcs gyökere.

Mindezek következtében az erkölcsi nevelés is inkább a vallási közösségbe illeszkedő család, semmint az iskola feladata. Az iskola csak akkor válnék erre alkalmassá, ha — a már említett módon — a vallást tenné a szellemi kultúra összerendező elvévé, s integrálná azt a diákok személyes életével s intellektuális érdeklődésük teljességével. S mert ez hiányzik, az iskola képtelen hatékony nevelőmunkát végezni. Ezzel némi kerülő úton, a pedagógia ösvényein újólag korunk „morális-vallási" eredetű válságának magyarázatához, a pedagógia és a teológia frigyének meghirdetéséhez értünk. A kör tehát bezárult.

[56] Uo. 41. o.
[57] Uo. 59. o.
[58] J. Maritain: Vues thomistes. . . id. mű. 166. o.

Sajátos módon támogatja e szemléletet az a bírálat is, amellyel Maritain a kor polgári nevelési gyakorlatát illeti. Milyen tipikus hibákat fedez fel korának polgári nevelésében, milyen szélsőségektől óv? Hét jellemző tévedést és balhitet ostoroz munkáiban: a nevelési *célok nem ismeretét*, az „örök emberi" cél relativizálását; a célra vonatkozó *hibás nézeteket*, vagyis a tudományos és a vallási-filozófiai ember-koncepció egybemosását; a *pragmatizmus* eszközközpontúságát, a célok és eszmények iránti közönyét; a *szociologizmust*, amely a „szociális adaptáció" feladatát lényeginek tekinti; a specializálódás kultuszában megnyilvánuló *intellektualizmust;* a *voluntarizmust*, valamint azt a felfogást, hogy *minden megtanítható*.

A kritikai pontok megjelölése önmagában, természetesen, keveset mond, és szinte semmit sem közöl magáról a tomizmusról. A bírálat indítékai és a bírált változat helyett kínált megoldás a perdöntők. Ennek ellenére a bírálattal illetett irányzatok megválasztása mégis szimptomatikus. Az ellenvetések ugyanis a maguk összességében olyképpen igyekeznek körülbástyázni és szigetelni a tomista nevelés-koncepciót, hogy minden lehetséges oldalról védett legyen a transzcendens-spiritualista felfogást elutasító törekvésekkel szemben, még akkor is, ha azok a polgári ideológián belül maradnak. Kitűnően szemléltethető ez akár a pragmatizmus, akár a szociologizmus példáján.

Ezúttal csak a voluntarizmus bírálatára vessünk egy pillantást. Maritain kellően méltányolja pl. Foerster érdemeit az akaratnevelés fontosságának hangsúlyozásában, de egyúttal azt is rögzíti, hogy a voluntarizmus a fasiszta ideológiában a kiélezett antiintellektualizmus megnyilvánulása volt. A voluntarizmust általában az intellektualizmus elleni, történetileg indokolt reakciónak minősíti, s összefüggésbe hozza a technikai kultúra térhódításával is. Szükségtelen itt most a marxizmus voluntarizmus felett gyakorolt bírálatát még csak elnagyoltan is ismertetnünk. Maritain álláspontjának jellemzése önmagában is tanulságos. A megszokott dualista eljárással elszakítja egymástól az intellektust és az akaratot, s hierarchikusan szembeállítja őket egymással. Az akaratot az anyagi természetű individuum, az intellektust pedig a spirituális lényegű személyiség szférájába utalja. Az akaratnak főként a tárgyi-anyagi világban kifejtett tevékenységünk folyamán van jelentősége, míg a tisztán szellemi aktivitásban kevésbé, hiszen itt az intuitív spontaneitás a döntő. „Ami bennünket illet, úgy véljük, hogy az intellektus önmagában nemesebb, mint az akarat, mivel aktívitása kevésbé anyagi jellegű és egyetemesebb."[59]

Itt is annak lehetünk tehát tanúi, amiről már többször szólottunk. A kiinduló filozófiai előfeltételek minden mozzanatában meghatározzák és a maguk vágányaira vezérlik a leggyakorlatibb pedagógiai kérdés megoldását is. Amannak bírálata szükségképpen érinti ezt is.

Kiváltképpen szembeszökően tűnik ez ki a megismerés és az oktatás összefüggéseit, az iskolai oktatás tartalmát, az elmélet és a gyakorlat viszonyát tárgyaló fejtegetéseiből. Az iskolai ismeretszerzés általános elmélete szükségszerűen valamely ismeretelmélet alapján épül fel. Ez alól, természetesen, nem kivétel a neotomizmus sem. Az oktatás lényegéről formált elképzelései ismeretelméletének közvetlen leképezését, pedagógiai áttételét jelentik. Maga Maritain is a „megismerés filozófiáját" tekinti a nevelési orientáció alapproblémájának.

[59] J. Maritain: L'Éducation... id. mű. 39. o.

A neotomisták — ismét a harmadik út illúziója! — a materializmus és az idealizmus ellenében *realizmusnak* nevezik elméletüket. Elismerik az anyagi világ létét, az *emberi* tudattól független anyagi létet, amelyet a konkrét tudományok vizsgálnak a maguk eszközeivel. A filozófia tárgya viszont a nem-anyagi lét, a lét mint olyan — elszakítva a maga konkrét megnyilvánulásaitól. A neotomizmus létfogalma nem is mond egyebet a dolgokról, csupán azt, hogy *vannak*.

Az emberi tudattól független lét azonban nem független az *isteni tudattól*. Nem független éspedig a teremtés aktusa vonatkozásában, de úgy sem, hogy a dolgokban rejlő lényeg, igazság — az „ontológiai igazság" — az isteni értelemben levő eszmék tükre, kivetítődése. Ez a garanciája annak is, hogy az ember megismerheti a dolgokat. Ilyen összefüggésben mondja Aquinói Tamás: „veritas est adaequatio rei et intellectus". Nyilvánvaló tehát, hogy önmagához minden vonatkozásban konzekvensen hű *objektív idealizmussal* van dolgunk, amelynek a szubjektív idealizmus feletti bírálata nem egyéb, mint az idealizmuson belül oly gyakori irányharcok egyik változata.

A megismerés célja az igazság, a megismerés fokai pedig: az *érzéki megismerés* (a tárgyi világ empirikus vizsgálata, a praxis szférája), a *racionális gondolkodás* (az általánosnak, a dolgok lényegének, a filozófiának a szférája) s végül az *isteni kinyilatkoztatás* (a hit, a teológia szférája, mivel isten nem a tudás, hanem a hit tárgya). Az érzéki-praktikus megismerés és a racionális gondolkodás azonban egymástól elszakított, egymásra nem vonatkoztatott, egymástól független fokai az emberi megismerésnek. Az előbbi fő eszköze az érzéki-empirikus tapasztalás, az experimentális vizsgálat, az utóbbié pedig az intuitív felismerés, az intellektuális erők spontán aktivitása. Ennélfogva az igazi megismerés független a gyakorlati vonatkozásoktól, önmaga célja, s önmagában is érték.

A tomizmus úgy hangsúlyozza az elvont gondolkodás *valóban meglevő specifikumát*, hogy elmerevíti azt, és egyúttal el is szakítja az érzékeléstől. Kifejti ugyanis, hogy temészetes különbség van egyfelől az érzékelés, amely a dolgokat reális és egyedi létükben ragadja meg, másfelől pedig az értelem között, amely lényegénél fogva spirituális és az érzéki tapasztalásból kiszabadított általános fogalmak révén a dolgok lényegét alkotó vonatkozásokat fedi fel.[60] Mondanunk sem kell, hogy nem az érzéki megismerés és az elvont gondolkodás megkülönböztetését, hanem e kettő elszakítását vetjük Maritain szemére.

Ez a felfogás közvetlenül megszabja az oktatás elméletét is. Ugyanis az elmondottak egyik logikus következményeként Maritain az emberi értelmet is két részre tagolja. Az intellektusnak két fajtája, két állapota létezik: a „természetes értelem", amely csupán az érzéklésekre, az anyagi praxisra támaszkodik, s nem is sajátosan emberi, valamint az „intellektuális erők" által kiművelt, tökéletesített értelem.

Ámde az utóbbi, vagyis a „megismerés mint spirituális intuíció" avagy „vitális energia" az oktatási helyzetben — annak ellenére, hogy formálása a legfontosabb feladat — ismét csak megfoghatatlan, irracionális tényezővé válik, s így tulajdonképpen megszünteti a tényleges oktatás lehetőségét is. Az intuíció (az intellektuális percepció) ugyanis nem tanítható, ebből — úgymond — sem lecke, sem tankönyv nem létezik.[61]

[60] J. Maritain: Vues thomistes... id. mű. 148. o.
[61] J. Maritain: L'Éducation... id. mű. 63. o.

Elmélyíti mindennek szükségképpeni következményeit az ún. „tudatelőtti" fogalmának bevezetése. (Itt újólag azt látjuk, hogy más polgári pszichológiai áramlatok fogalmai átszívódnak a neotomizmusba.) Maritain ugyanis elkülöníti egymástól a *tudatalatti* (subconscient) és a *tudattalan* (inconscient) fogalmakat. Az előbbit kizárólag Freud számlájára írja, s, természetesen, bírálja, míg az utóbbit a *tudatelőtti* (préconscient) általa alkotott fogalmával egyetemben és vele hasonló jelentésben beilleszti rendszerébe. Felettébb vonzó számára e fogalom irracionális természete. A tudatelőtti kategóriája nem más, mint az ítélet, a gondolat amorf, még alaktalan formája, amelyet azután az elme spontán, intuitív aktivitása formál meg.

Aláhúzza, hogy e tudatelőtti rendkívül fontos tőke a pedagógus számára, hozzáértően kell tehát vele gazdálkodnia. A gyermekek oktatásában ilyenformán nem az anyag, nem a módszertan és az erudíció a fontos, hanem az, hogy „az elme aktivitásának tudatelőtti vitális erőit felszabadítsuk", módot adván a spontán impulzusok szabad és akadálytalan kifejlődésére. Itt nem lehetnek pedagógiai receptek, itt nincs pedagógiai technika, a nevelőnek e belső erők megfoghatatlan dinamizmusára kell hagyatkoznia.

Mindezzel — a nevelhetetlenség gondolata után — valójában elértünk a *taníthatatlanság* alapvetéséhez is, legalább is, ami az oktatási folyamat világos és áttekinthető törvényszerűségeinek kétségessé tételét illeti. Mert hiszen ilyenformán oly mértékben uralkodóvá válik az ismeretszerzésben a kiszámíthatatlan, irányíthatatlan és a tudatos cselekvés által alig-alig befolyásolható spontaneitás, hogy módszeres és organikus képzésről vajmi kevéssé lehet beszélni. A nevelő pusztán kísérletet tehet arra, hogy — személyes adottságaitól függően — a siker több-kevesebb reményével igyekezzék befolyásolni e folyamatokat.

Az oktatás tulajdonképpeni célja így az intuitív megismerő erők kifejlesztése. A képzés nem áll kapcsolatban a gyakorlattal, önmagában hordja célját — a megismerés öncéllá válik. Maritain a következőképpen összegezi a tudományok megismerésének jelentőségét: „Valóságosan megismerni egy tudományt annyit jelent, mint uralni azt az értelmi erőt, amelyet ez a tudomány a lélekben létrehoz."[62] Tehát erről az oldalról is alaposan megtámogatja a gyakorlat lefokozását, a külvilág átalakításának alacsonyabb értékrendbe sorolását és a szemlélődő beállítottság dicséretét. Az értelem kimüvelésének ugyanis a kontemplációhoz kell elvezetnie az embert.

Logikusan ered mindebből néhány egyéb jellemző következtetés. Maritain egyébként hűvös és elegáns fejtegetései indulatokkal telítődnek, midőn a specializálódásról, az oktatás és a képzés gyakorlati irányulásáról szól. Tagadhatatlan, hogy a korai specializálódás vagy az ugyan időben elkezdett, de beszűkült szakképzés, amely nem nyújt kitekintést az emberi művelődés tájaira, reális veszély korunkban. A tudomány és a technika viharos ütemű fejlődése s a társadalmi munkamegosztás egyre intenzívebb differenciálódása kétségtelenül magában hordja azt a veszélyt, hogy az ember „elidegenedik" lehetőségeinek teljességétől. *Ebben* igazat kell adnunk Maritainnak, valamint abban is, hogy a szakszerű specializálódás nem gátolhatja az emberi képességek teljességének kibontakozását, nem fenyegetheti a nevelés lényegi célját. Egyetértésünk azonban csak az általános megállapítások szintjén érvényes. Szerzőnk ugyanis

[62] J. Maritain: Vues thomistes... id. mű. 152. o.

— híven egész szemléletéhez — a specializálódás reális veszélyeinek spiritualista bírálatát adja.

A specializálódást — bár társadalmi szükségszerűségnek ítéli — tendenciájában mégis animalizálódásként tartja számon, hiszen — mint mondja — a legtökéletesebb, biológiailag strukturált specialisták az állatok. A méh egyetlen funkciója, értelme, hogy mézet gyűjt, s erre pompásan specializálva van. Egyébként különös fordulattal a specializálódás gondolatát a „materialista filozófia" számlájára írja.

E bírálat azonban nemcsak, sőt lényegileg egyáltalán nem a specializálódás konkrét és valóságos társadalmi veszélyei ellen hadakozik, hanem a képzés és oktatás praxis-központúsága, gyakorlatias tendenciája ellen, az ellen a szemlélet ellen, amely a megismerésben a valóság formálásának, átalakításának eszközét látja. „. . . végül is meg kell értenünk általánosabb összefüggéseiben is — írja Maritain —, hogy a konkrét élet kutatása hitegetéssé válik, ha szétforgácsolja az ember vagy a gyermek figyelmét a „praktikus" hiábavalóságok, a pszichotechnikai receptek és az utilitáris aktivitások végtelensége között az értelem és a lélek valódi konkrét életének rovására".[63] Ez alighanem világos beszéd. Az igényesebb szövegezésen azonban csaknem kézzelfoghatóan átüt a popularizált változat, a vallás szemlélete az evilági tevékenykedés meddő hiábavalóságáról. Így azután tüstént nyilvánvaló, milyen alapról hangzik el az idézett bírálat. Jellemző, hogy a társadalom, a termelés szükségleteiből eredő megfontolások szóba sem kerülnek Maritain fejtegetéseiben.

Bármily különös, szerzőnk olyannyira következetes, hogy még a természettudományokról is messzemenően igyekszik lehántani a gyakorlat felé utaló vonatkozásokat. A természettudományokat — mondja — nem gyakorlati alkalmazásuk végett kell oktatni, hanem a „megismerés szeretete" végett, nem annyira gyakorlati hasznosságuk miatt, hanem azért hogy „az univerzum látványát" nyújtsák. A fizika fő erénye az, hogy *ebben a tekintetben* egyenrangú tud lenni a poézissal. „Ha a matematikát úgy tanítanák, ahogyan azt kellene, vagyis az ember spirituális alkotásainak fényében, oly nagyra kellene becsülnünk, mint bármely elsőrendű szabad művészetet és mint a humán tudományok integráns részét."[64]

Így teljesen elmosódik a különbség a társadalmi és a természettudományok között. Mindkettő elveszíti sajátos jellegét és funkcióját. De, természetesen, nem azért, mivel az utóbbiakat az emberre vonatkoztatja, hanem mert mindkettőt egyaránt megfosztja a gyakorlat szolgálatának és a valóság átalakításának mozzanatától.

Az iskolai művelődési anyagot Maritain — aligha véletlen ez ! — a középkori trivium és quadrivium, a „hét szabad művészet" keretei közé rendezi. Jogosult is ez, hiszen úgy tekint a művelődés anyagára, ahogyan a középkor. Ezen az sem változtat, ha e *neohumanista* koncepción nyugvó középiskolát mindenki számára egyaránt hozzáférhetővé akarja tenni, s a népiskolát is a humán középiskola színvonalára reméli emelni. Az utóbbi szándék tiszteletreméltó, csak éppen reformista illúzió. Már csak azért is, mert az általa alkotott iskolakép egy jóval korábbi történelmi korszakban rekedt meg. Egyébként azt is paradox állapotnak ítéli, hogy az egyetem megszűnt „universitas" lenni, s a szakmai specializálódás műhelye lett. Az egyetemről formált eszménye

[63] J. Maritain: L'Éducation. . . id. mű. 33. o.
[64] J. Maritain: Vues thomistes. . . id. mű. 175. o.

— a középpontba állított, rendező elvvé tett teológiával — ugyancsak a középkor egyetemeinek arculatát idézi.

Méltánytalanok lennénk, ha az elmondottakhoz nem tennénk hozzá azt is, hogy — s ez az első pillanatra talán különösnek is tűnik — Maritain tomista pedagógiájában jelentős hely jut a *fizikai munka gondolatának*. Hangsúlyozza a manuális munka fontosságát az egész nevelési folyamatban, szól arról, hogy a kéznek és az értelemnek együtt kell dolgoznia. Olyan kor jött el — mondja —, amely véget vet a homo faber és homo sapiens közti különbségnek. Bírálattal illeti a közoktatás hagyományos rendszerét, mivel százados ellentétet őrzött a fizikai munkára előkészítő népiskola és a kiváltságosok humán műveltsége között. Ezért a humán művelődést népoktatássá kell tenni, a manuális munkát pedig minden fokon be kell vonultatni a nevelés eszközei közé. A nevelés legyen bipoláris, egyaránt nyisson utat a szellemi és a fizikai munka felé.[65] Hadd emlékeztessünk itt arra tüstént, hogy Maritain a munka iránti vonzalmat az ember vele született diszpozíciójának tartja, s nem a társadalomból származtatja. Ez ugyanis alapot teremt az elmondottak megítéléséhez.

Mindenesetre kétségtelen, hogy az idézett gondolatok elvont formában pozitív magot rejtenek magukban, bár azt is szem előtt kell tartani, hogy napjaink polgári pedagógiájában az aktív iskola, a munkaiskola eszméjének megszületése óta e gondolat távolról sem újszerű. Sőt, más polgári áramlatok számos vonatkozásban túl is lépnek az itt ismertetett elképzeléseken (pl. a kárhoztatott pragmatizmus is).

Ezen túl azonban azt is figyelembe kell vennünk, hogy a fizikai munka megítélésének kérdésében az egyházi hierarchia és egyes tomista filozófusok között (Maritainről is szó van) hosszabb ideje nézeteltérések adódtak (1. pl. a francia munkás-papok mozgalmának megbénítása körüli vitákat). Viszont aligha véletlen, hogy a Vatikán éppen a közelmúltban avatta május 1-ét a „munkás szent", az ácsmester József ünnepévé. A Mater et magistra sem fukarkodik a fizikai munka méltóságának emlegetésével. Mindez bizonyos változást jelez: az egyház egyes intézkedéseivel ebben a tekintetben is korszerűbb öltözéket remél ölteni, hogy a dolgozó osztályok körében megóvja és erősítse pozícióit. Az eredendő bűn miatt munkakényszerrel megvert ember teológiai képe mellett ezért vet egyre nagyobb hangsúlyt a munka méltóságának hangsúlyozására. Ezért a tomista etikában is nagyobb szerephez jut a munka eszméje.

Ezt a hátteret mindenképpen szem előtt kell tartanunk, midőn a munka pedagógiai kérdéseit tárgyaljuk. Ezenkívül nyomatékkal utalnunk kell azokra az ideológiai előfeltételekre, amelyekből Maritain szemlélete táplálkozik, mert ezek minősítik a munka pedagógiai funkciójáról kialakított elképzelést is. Említettük korábban, hogy a neotomizmus a pszichoszomatikus egység álláspontjára helyezkedik. Hangsúlyozza, hogy a jól kondícionált szomatikus szféra a lélek normális működésének is feltétele, lévén a test a lélek eszköze. A lélek csak a test révén, ezen keresztül nyilvánulhat meg. Szembetűnő, hogy Maritain is mily gyakran utal az érzékek, a manualitás, a testi adottságok gyakorlásának és fejlesztésének fontosságára. S ez teljességgel érthető is. Ha ugyanis a test közreműködése nélkül a lélek semminemű

[65] J. Maritain: Sur quelques aspects tipiques de l'éducation chérétienne (1955). id. mű. 211—213. o.

aktust nem képes végrehajtani, a test normális állapotának megóvása a lélek normális funkcionálásának is elsőrendű feltétele.

A fizikai munka hatása mármost csupán az individualitás, tehát az emberi lényeg materiális szférájának határai között nyilvánul meg. Fő feladata a test szomatikus erőinek kiképzése, fejlesztése. Nem is érintheti tehát a személyiség teljességét; a szellemi-spirituális tényezőkkel szemben alárendelt, másodlagos szerepe van a személyiség alakulásában. Nem véletlen, hogy a neotomisták fejtegetéseiben a munka mindig mint manualitás szerepel s mindig csak a maga elvont általánosságában.

Nincs *társadalmi minősége* és meghatározottsága, nem illeszkedik a társadalmi munka valamely konkrét szervezetébe, nem áll vonatkozásban a társadalmi termelőmunkával. Inkább a testi erők puszta gyakorlása, semmint alkotás és valóságformálás. Maritain — s ez igen jellemző — sehol sem vizsgálja úgy a munkát mint anyagi értékek létrehozóját. Viszont hangoztatja, hogy a munka nem öncél — elsősorban azonban nem a társadalomra, hanem az emberre vonatkozóan van jelentősége. Persze, hogy nem öncél a munka!

Az is bizonyos azonban, hogy intellektuális öröm forrásává, a személyiség benső szükségletévé, következésképpen a nevelési folyamat alapvető tényezőjévé — társadalmi méretekben — csak meghatározott társadalmi feltételek mellett, a kizsákmányolástól mentes társadalomban válhat. A munkából fakadó öröm és személyiségformáló erő nem csupán s nem is elsősorban a munkavégzés fizikai erőkifejtéséből táplálkozik, hanem a munka társadalmi összefüggéseinek, társadalmi jelentőségének tudatos felismeréséből. A munka csak mint az ember morális és organikus szükséglete válhat a nevelés valóban hatékony eszközévé.

Summázva a dolog lényegét, megállapíthatjuk: a neotomizmus minden társadalmi meghatározottságától megfosztott munka-fogalma s e fogalom pedagógiai alkalmazása — bár a verbális iskolával szemben lépést jelent előre — nem különbözik a polgári munkaiskola törekvéseitől. Csupán nevelésfilozófiai és antropológiai indoklása következtében ölt sajátos profilt. Ezek elméleti értékét pedig alkalmunk volt bemutatni.

*

Fejtegetéseink során ismételten szót ejtettünk arról, hogy napjainkban a személyiség-elmélet az ideológiai harcok gyújtópontjában áll. Kétségtelennek tűnik tehát, hogy a marxista személyiség-elmélet sokoldalú és árnyalt kifejtése csak akkor lehet igazán hatékony, ha nem „légüres térben" folyik, hanem összefonódik a legjellegzetesebb polgári irányzatok bírálatával. E körülmény önmagában is kellő magyarázattal szolgál arra, hogy miért növekszik a marxista filozófusok körében a személyiség elméletének problémái iránti érdeklődés.

E polemikus-kritikai igény mellett a szocialista társadalmi gyakorlat objektív szükségletei magán a *marxista—leninista elméleten belül* is megérlelték a személyiség lényegével, helyzetével összefüggő kérdések elmélyültebb vizsgálatának szükségességét. Az osztálytalan társadalom napjainkban megfogható közelségbe került. A szocializmus alapjainak lerakását követően a szocialista országok *belső* fejlődését az antagonisztikus osztályok harcának törvényszerűségei és logikája helyett, az osztályok összecsapásának nyílt és heves kirobbanásai helyett egyre inkább *az osztálytalan társadalom specifikus törvényszerűségei* determinálják. E feltételek között *gyökeresen megváltozik*

az egyén helyzete is, megváltoznak munkára késztetésének módjai, közéleti-politikai aktivitásának indítékai, elvileg új feltételek teremtődnek személyiségének kibontakozásához, *önérvényesítéséhez.*

A marxizmus a néptömegek alkotó tevékenységét tartja a legfontosabb tényezőnek az új társadalom megteremtésében. A kommunizmust megteremtő néptömegek alkotó ereje pedig egyenesen arányos a tömegeket alkotó egyéniségek aktivitásának mértékével, szubjektív erőik kibontakozásának fokával. Kommunista személyiség azonban csak a tömegek alkotó közösségi tevékenységében születhet. E sajátos dialektika megköveteli, hogy sokoldalúan vizsgáljuk és feltárjuk a szocialista személyiség fejlődésének objektív és szubjektív feltételeit. E két oldal egyidejű hangsúlyozásán csak az antidialektikus, dogmatikus gondolkodás akadhat fenn. *A tömegek alkotó szerepének érvényesítése, végső soron, a szocialista személyiség mindenoldalú kibontakozását rejti magában.* E két vonatkozás tulajdonképpen *ugyanannak a társadalmi folyamatnak* eltéphetetlenül összefüggő aspektusait, mozzanatait alkotja. Aligha tehető kétségessé, hogy e folyamat mélyreható elemzése a marxista filozófia, szociológia és pszichológia egyik legsürgetőbben időszerű feladata

ТЕОРИЯ ЛИЧНОСТИ И ПЕДАГОГИКА В МАРКСИЗМЕ И НЕОТОМИЗМЕ (МАТЕРИАЛЫ К КРИТИКЕ НЕОТОМИЗМА)

Ференц Патаки

В наши дни теория личности является одним из наиболее заостренных вопросов идеологической борьбы между марксизмом-ленинизмом и буржуазной идеологией. Различные буржуазные идеологические направления — прежде всего эгзистенциализм, неотомизм и персонализм — особенно охотно предпринимают задачу именно в этой области критиковать, «превзойти» марксистскую теорию или просто распространять клеветы о ней. Поэтому неотложной задачей марксистской философии в борьбе с враждебными идеологическими взглядами является полное, конкретное и подробное раскрытие своего взгляда на личность.

Автор, критикуя теорию личности неотомистов и анализируя связь этой теории с педагогикой, желает предоставить материалы в целях исполнения этой задачи. В связи с этим он делает попытку решения некоторых теоретических вопросов социалистической педагогики (понятие и содержание философии воспитания, марксистская теория развития личности и воспитание). Его критический анализ опирается прежде всего на работы из области философии воспитания известного французского неотомиста Ж. Маритэн.

Во вступительной части статьи автор характеризует общественные и собственно идеологические причины неоспоримого распространения неотомизма. Потом он указывает на то, что педагогические взгляды неотомизма детерминированы «философией воспитания» и «философской антропологией», трактуемыми спекулятивно-идеалистическим способом. В той и в другой центральная роль принадлежит теории личности и вообще антропологической проблематике. В действительности, теория личности неотомизма не что иное, как попытка конкретизировать дуалистическое понимание «единства души и тела» в целях объяснения понятия индивида и личности. Этот антидиалектический, оперирующий окостенелыми и антиисторическими понятиями прием с одной стороны мистифицирует и насыщает иррациональными элементами самую теорию личности, а, с другой стороны, попытается этим путем привязать педагогическую теорию к теологии.

В дальнейшем автор делает попытку развить в общей форме марксистскую теорию развития личности. В связи с этим он касается следующих проблем: отношение общественной и биологической сфер в человеке; понимание личности и индивида; конкретные и всеобщие, изменчивые и постоянные моменты в личности; основа и сущность развития личности, и, наконец, объективные факторы этого развития, объективные и субъективные условия всестороннего развертывания человеческой личности.

Сопоставляя понимание личности марксизмом и неотомизмом автор рассматривает интерпретацию томистами сущности воспитания и обучения а также связь между теорией познания и теорией дидактики, при чем он касается и некоторых других конкретных вопросов педагогики и философии воспитания.

THE MARXIST AND NEO-THOMIST THEORY OF PERSONALITY AND EDUCATION (CONTRIBUTION TO THE CRITICISM OF NEO-THOMISM)

by *F. Pataki*

Recently the theory of personality has become one of the most disturbing problems in the ideological struggles between the representatives of Marxism—Leninism and those of bourgeois ideology. In this field the various bourgeois philosophical trends, especially existentialism, Neo-Thomism and personalism attempt to criticize, to "transcend" and, at other times, simply to libel Marxian theory. This is why it is vital for Marxian philosophy to develop the conception of personality in a practical way.

By analyzing the Neo-Thomist theory of personality and its relation to education, the author tells us how to accomplish this task. He attempts to solve a few theoretical questions of the socialistic view of education, that is, the concept and content of the philosophy of education, the Marxian theory of the development of personality and education. The critical analysis is based on the educational philosophy of J. Maritain, the well-known French Neo-Thomist.

The introduction to the study describes the social and ideological causes of the indisputable spread of Neo-Thomism, and then points out that the educational view of Neo-Thomism is determined by a speculative, idealistic "philosophy of education" and "philosophical anthropology". In both of these the theory of personality and anthropological problematics have a central role. The Neo-Thomist theory of personality is in reality an attempt to make concrete the dualistic "unity of body and soul" to explain the idea of individual and personality. The anti-dialectical, rigid method of treatment using unhistorical concepts mystifies the theory of personality and makes it irrational, and through these means attempts to join the theory to theology.

The author outlines the Marxian view of the development of personality, and touches upon the interconnection of social and biological factors in man, the conception of personality and individual, the concrete and universal, the changing and permanent moments of personality, the basis and essence of its development. Finally he mentions the objective factors of this development, the objective and subjective conditions of the complete growth of the personality.

Comparing the Marxian and Neo-Thomist conception of personality, the author draws parallels between epistemology and the theory of education, and discusses a few other questions of pedagogy and the philosophy of education.

Az angol neopozitivista etika egyes ismeretelméleti előzményei

MAKAI MÁRIA

Bevezetés

Barrows Dunham, kiváló tudományos-népszerűsítő művében (Man against myth. London, 1949.—Ember a mítosz ellen), leír egy etikai tárgyú párbeszédet egy neopozitivista filozófus és a köznapi gondolkodás színvonalán álló ember között.

— Tudja, nem könnyű megmondani, mit jelent a „jó" — mondja a professzor.

— Természetesen nem — feleled te —, de vajon oka lehet-e ez annak, hogy meg se próbáljuk?

—Úgy gondolom, nem — felel a professzor, akinek ügyesen túljártak az eszén — a felé a nézet felé hajlom, hogy George E. Moore professzornak igaza van abban, hogy a „jó" meghatározhatatlan.

George E. Moore-ról ugyan még nem hallottál, de ki kell tartanod stratégiád mellett (szúrja közbe a szerző).

— Azt akarja mondani, hogy a „jó" jelent valamit, de nem tudjuk megmondani, hogy mit? —

— A nézet némiképpen paradoxonnak tűnik — sóhajt a professzor —, sokkal valószínűbbnek tartom, hogyha valamit jónak nevez, akkor pusztán személyes helyeslését fejezi ki. Mintha valamit egy bizonyos hangszínben mondana.

— Akár egy disznó, amely röfögéssel helyesli a moslékot? — kérdezed.

— Durván kifejezve igen, bár és magam nem választottam volna éppen ezt az analógiát. (id. mű. 16. o.)

Dunham e néhány sorban frappánsan sűríti az angol neopozitivista etika fő fejlődési vonalát s ezen belül azt a központi kérdést, amely ebben az irányzatban centrális szerepet játszik, s ugyanakkor széleskörű érdeklődésre tarthat igényt. Az erkölcsi értékről és értékelésről van szó, végső soron arról a kérdésről, van-e értékítéleteinkben megismerő tartalom, objektív igazságtartalom, vagy pedig pusztán szubjektív érzéseinknek, emócióinknak adunk-e kifejezést egy-egy értékítélet megfogalmazásakor.

A jelenlegi angol nyelvű etikai irodalomban az értékítéletet megismerő (pozitivista alapon leíró) tartalmát tagadó emóciós elméletet (első megfogalmazója Ayer) a nyelvi analízis irányába továbbfejlesztő etikai irányzat az uralkodó. Itt már az értékelés lényeges tartalmi problémáit is megkerülik, és fő feladatul a közönséges nyelvhasználat és az etikai terminusok (értékelések, imperatívuszok) formai meghatározottságainak tanulmányozását jelölik ki. Etikai vonatkozásban egységes fejlődési vonal vezet a neopozitivizmus nyelvi analítikus iskoláját megalapozó G. E. Moore etikájától az emóciós etikán át a mai nyelvi analízishez.

Ezen egységes vonal végpontja már maga mögött hagyott minden lényeges társadalmi-erkölcsi problematikát, s így pusztán etikai fogalmakkal megközelíthetetlen. De lényegében ugyanez vonatkozik a régebbi emóciós elméletre és magára Moore etikájára is. azzal a megszorítással, hogy ezek az etika ezen kiüresítési folyamatának lényeges előkészítését, különböző állomásait jelzik. Olyan ismeretelméleti alapkoncepciókon alapuló etikák ezek, melyeknek alapvető jellemző vonása: társadalmi tartalmak ismeretelméleti úton való kirekesztése.

E fejlődési folyamat megindítója Moore, akit a polgári etikai irodalomban a XX. század egyik legnagyobb, illetve legnagyobb etikusaként tartanak számon. Moore etikájának ismeretelméleti alapja a Russellal együtt megalapozott érzéki adatok elmélete, módszere a formális elemző módszer. Egész filozófiája magán viseli a polgári-racionalista leszámolást azzal a mély filozófiai válsággal, amelyet F. H. Bradley, a legjelentősebb angol irracionalista, szubjektív idealista filozófus munkássága testesített meg. Moore egy szkepszissel telített racionalizmus talaján elveti, ill. megkerüli a Bradley által felvetett problematikát, ellentmondásosan felszámolja annak irracionalista filozófiai szkepszisét — ugyanakkor etikai síkon megindítja azt a folyamatot, amely etikai relativizmushoz és szkepszishez vezet. Amikor munkássága későbbi szakaszában nemcsak fegyvertelenné válik az etikai szkepszissel szemben, hanem lényegében kapitulál is előtte, akkor ez nemcsak egyéni gondolkodói csődöt jelent, hanem a kortársak által — a bennerejlő intuitivizmus ellenére is — objektivistának és racionalistának kikiáltott és ünnepelt filozófiai irányzat csődjét, képtelenségét az értékítélet tudományos problémájának nemcsak megoldására, hanem fogalmi eszközökkel való megközelítésére is.

Amikor hangsúlyozzuk, hogy közvetlenül az ismeretelmélet által meghatározott és csak ezen az úton megközelíthető etikai irányzatról van szó, a másik oldalon arra hívjuk fel a figyelmet, hogy a kapitalista valóság objektív etikum- és etikaellenessége az, amely — a szükséges filozófiai közvetítésekkel — meghatározta ennek a jelentős irányzatnak fejlődését. Az az ismert megállapítás pl., hogy az emóciós elmélet a mai polgári amoralitás elméleti kifejezése, csak akkor válik kézenfekvő és időnként ellaposított deklarációból tartalmassá, ha — lehetőségeink szerint — kibontjuk azokat az általános filozófiai mozzanatokat, amelyek közvetítő szerepet játszanak a társadalmi valóság, a gyakorolt erkölcsösség, illetve az etikai elmélet között.

Ha most folytatni akarnánk Dunham fenti idézett párbeszédét, jelezve a tanulmányozandó irányzat mai végpontját, akkor a professzor így folytatná:

— A maga analógiája helyett inkább azt kellene megvizsgálni a kérdés megoldásához, hogyan viselkednek a közönséges szavak és az etikai terminusok a normális szóhasználatban.

Mire a köznapian gondolkodó ember ezt kérdezné — és joggal:

— De hiszen ez a nyelvészet feladata, ez messzire elvisz attól a kérdéstől, hogy mi a „jó" — nem akar Ön itt egy problémát megkerülni?

*

A XX. század fordulóján nyilvánvalóvá válik az addig uralkodó filozófiai irányzatok elégtelensége, csődje. Mindjobban háttérbe szorul az újkantizmus, amely a hatvanas évektől kezdve azzal a klasszikus pozitivizmussal szembeni oppozicióban és harcban vált elterjedtté és jelentőssé, amely bizonyos vonatkozásokban, még fenntartotta a forradalmi polgárság igényét a természet, a tár-

sadalom és a gondolkodás egységes törvényeinek felfedezésére, és ha agnosztikus korlátok között is, de — a természettudományoktól kölcsönzött módszerrel — jogot formált egységes világkép kialakítására.

Az újkantizmus, ismeretelméleti síkon, két vonatkozásban is előkészítette a terepet a belőle fakadó újhegelizmus és a többi irracionalista irányzatok számára. Egyrészt — a marburgi újkantizmus —, a badeni irányzattal egyezően, szakított a klasszikus igazságfogalommal, a megismerés objektív idealista és materialista leképezési elméletével: szerinte a megismerés nem a valóság leképezése, az igazság nem eszméink megegyezése a valósággal, nem az objektum — megfelelő — szubjektív kifejezése, hanem olyan ítéletrendszer kialakítása, amely objektív érvénnyel bír, amelynek eredményeként az egyedül létező — tehát gondolati — objektum kialakul. A megismerés egész problematikája így leszűkül az ítélet kérdésére, az ítéletekről való gondolkodásra. Másrészt — a badeni irányzat — kidolgozta a klasszikus igazságelmélet lényegének pótlására hivatott érvényesség fogalmát.

Miben különbözik végső fokon ez a két irányzat, miben rejlik kétféle hatásuk oka? A marburgi irányzat lényegileg formalisztikus; képviselői a tapasztalatban adott és az ítélet viszonyának kérdését tudatosan félretolták, s teljes, a végleges megismerés, azaz a lét kialakítására egyedül képes ítéletrendszer kidolgozására törekednek. Ezzel szemben a badeni vonal érdeklődésének centrumában bizonyos tartalmi kérdésfeltevések állnak, a fogalmi megismerés és a szubjektivisztikusan értelmezett valóság viszonya. Ebből a „tartalmi" kérdésfeltevésből, amely már a hegeli dialektikával való radikális szakítás után következett be — egyik legfőbb reprezentánsánál, Rickertnél —, a későbbiekben, a marxizmus elleni harc során, elkerülhetetlenül irracionalista konzekvenciák adódnak.

Az újkantizmus háttérbeszorulásával azonban változatlanul fennmaradt az a lényegesen új, amit az ideológiai hanyatlás számára ez az irányzat hozott: az egyik oldalon a megismerés leszűkítése az ítélethozatalra és az ítéletek formalisztikus kezelése, a másik oldalon pedig az ítéletek konfrontálása a szubjektivisztikusan értelmezett „valósággal" — pontosabb: tapasztalattartalmakkal és az e „tartalmi" kérdésfeltevésből fakadó irracionalista konzekvenciák.

Az angol ujhegelizmus legkiemelkedőbb reprezentánsa, Bradley — akit csak bizonyos (később kifejtésre kerülő) fenntartásokkal lehet az újhegelizmus irányzatához sorolni —, kiindulópontját tekintve egyesíti a Hegel utáni fejlődés számos eredményét: a megismerés centrumában az önmagábanvett ítélet áll, a megismerés teljességét az ítélettől, méghozzá ennek a létítéletnek fokán álló formájától kéri számon — de ezt úgy teszi, hogy az ítéletet összeveti az irracionalisztikusan értelmezett tapasztalattartalmakkal. Ennek eredményeként magasabb fokon bomlanak ki a korábban még csak premisszaként adott irracionalista konzekvenciák; Bradley, megkísérelve bebizonyítani a megismerés ezen alapformájának elvi lehetetlenségét, felbomlasztja a létítéletet és deklarálja csődjét a valóság-megismerés vonatkozásában.

A létítélet felbomlasztása egyik mozzanata volt a századforduló körül és a következő évtizedekben kialakuló irracionalista irányzatoknak. Párhuzamos és lényeges tartalmukban megfelelő jelenségek a bergsonizmus és az életfilozófia kialakulását megelőző (később bergsonistává váló) Le Roy harca a fogalmi gondolkodás ellen, a konceptualista Brunschvicg kísérlete a valóságítéletek irracionalitásának bebizonyítására, a későbbiek során — az újhegelizmusban — a hegeli dialektika és közvetve, a fogalmi megismerés irracionalizálása, a pre-

fasiszta és fasiszta életfilozófiában pedig — a legreakciósabb tartalommal és konzekvenciákkal — a fogalmi gondolkodás agresszív destrukciója és elvetése (pl. Palágyi és Klages).[1]

Angliában — később kifejtésre kerülő okok hatására — a Bradley-féle ítéletfelbomlasztás, az irracionalista kétségbeesés a világmegismerés lehetetlenségén csak átmeneti jellegű lehetett. A háttérben rejlő ontológiai és ismeretelméleti problémák megoldatlansága azonban végigkíséri a Bradley elleni harcban kialakuló neopozitivizmust — hol lappangó formában, hol nyiltan — Moore munkásságát. Moore aláássa a fogalmi (érték-) ítélet meghozatalának lehetőségét, amely lehetőséget, a későbbiekben, a neopozitivizmus angol és bécsi formáját egyesítő Ayer váltja (a többi között) valóra.

Az ítéletek genetikus összefüggéseit — a megismerés előrehaladását a dolgok legközönségesebb viszonylatainak feltárásától általános természetük megfogalmazásáig, az egyes létítélettől az általános fogalmi ítéletig — először Hegel dolgozta ki. Engels, kapcsolódva e hegeli álláspontho z, bebizonyította, hogy az ítéletek összefüggésének ez a sémája nemcsak a gondolkodási formák, hanem az objektív valóságról, a természetről szerzett ismereteink fejlődésének is lerövidített menete. A fogalmi ítélet egyik — etikai — fajtája az értékítélet. Az etikai értékítélet logikai genezise még kidolgozatlan, de csakis a tudományos megismerés általános sémáját tartalmazó ítéletelmélet keretein belül fogalmazható meg. Az etikai értékítélet is az egyes ítéletek különféleségéből kiindulva fejlődik az általános szükségszerű, a lényeget kifejtő, konkrét általános fogalmat tartalmazó ítélet felé. Az egyes létítéleteknek és a fogalmi értékítéletnek egyaránt közös vonása, hogy mindkettőben — más-más fokon és tartalommal — általános és egyes, elvont és konkrét kapcsolódik össze a megismerés kiinduló-, illetve végpontján, a legegyszerűbb viszonylatok fokán, illetve — minden lényeges viszonylat ismeretében — a tettek, tulajdonságok, folyamatok stb. emberre vonatkoztatott lényegét kifejező fokon.

Az azonosságon belül azonban jelentős különbségek állnak fenn. Az etikai értékítélet tárgya társadalmi, a tárgyának emberi-társadalmi tartalmait, kihatásait, vonatkozásait tárja fel. Ezért az értékítélet objektivitása, objektív igazságtartalmának filozófiai kritériuma is csak társadalmi tartalmú absztrakciók egymáshoz való viszonyításában található fel; végső fokon a lényeges értékítéleteket közvetlenül meghatározó egyéni- és osztályérdeknek a társadalmi fejlődés perspektívájához való viszonyításában. Egyedül a társadalmi tartalmak kirekesztésével tűnhet az etikai értékítélet menthetetlenül szubjektív-esetlegesnek, visszatükröző tartalmat nélkülöző, pusztán egyedi-emotív

[1] A századforduló körüli hatalmas irracionalista irodalomból olyan filozófusokat emeltünk ki, akiknél bizonyos hasonlóságot találtunk Bradley koncepciójával. Így kerültek egymás mellé a filozófiai kiindulópontjukat, a tudományokra való orientálódásukat, valamint reakciós szerepüket tekintve egymástól sok vonatkozásban különböző filozófusok. Meglátjuk azonban, hogy — az irracionalizmus alapvonásait tekintve — koncepciójuk lényegileg megegyezik.

Az általunk tárgyalt korai irracionalista gondolkodók retrográd és tartós, nagy befolyást gyakorló filozófiai tette a klasszikus polgári filozófiával való, az újkantizmushoz viszonyítva radikálisabb leszámolás és a klasszikus vívmányok lejáratása, visszájára fordítása — s e lejáratásnak mint új pozitív filozófiai eredménynek prezentálása. E korai irracionalizmus számos később divergáló irányzat kiindulópontja; így pl. az egzisztencializmus vallási szárnyáé (Marcel) és a pragmatizmusé (James). A vallás és a pragmatikus irracionalizmus egyaránt az újhegeli antiracionalizmusból vette eredetét (közvetlenül a Bradleyvel és az amerikai újhegelizmust képviselő J. Royceszal való leszámolás, illetve a hozzájuk való kapcsolódás közvetítésével).

jelentőségűnek. Ezzel a problémával kerülünk szembe az általunk tárgyalt filozófiai irányzat elemzésekor; hiszen ez az irányzat örököse a hanyatló polgári filozófia szembenállásának a tudományos igényű, társadalmi tartalmú absztrakciókkal.

Amikor tehát a modern polgári filozófia egyik vonalának fejlődésében azt vizsgáljuk, hogyan utasítja vissza a létítélet, a továbbiakban pedig az értékítélet meghozatala tudományos problematikáját, akkor a neopozitivista etika kérdését egy nagyobb — de a megválaszoláshoz, szerintünk, elengedhetetlenül szükséges — aspektusba illesztjük bele, az etikai fogalom- és ítéletalkotás konkrét fejlődési menetébe.

Az etikai értékítéletek megismerő tartalmának tagadása eszerint elválaszthatatlan az angol neopozitivizmus előtörténetét, kialakulását és továbbfejlődését végigkísérő általános világnézeti, ismeretelméleti válságtól, amelynek fő okai egyrészt az érzékentúli — a tárgyalt vonatkozásban: társadalmi objektivitás (ezen belül: társadalmi tudat) — problémájának megoldatlansága, másrészt a visszatükrözési elmélet felváltása a leírás pozitivista elméletével.

A szubjektív idealista irracionalista Bradley felveti a létítélet egyes tartalmi kérdéseit, s a bennük rejlő ellentmondásokat ésszerűtlennek deklarálja. Az ő útja pregnáns példa arra, hogy a mai polgári filozófia tartalmi problémafelvetései irracionalista következményekhez vezetnek. A részben neopozitivista Moore — akinek koncepciója magán viseli a Bradleyvel való tudatos leszámolás nyomait — empírikus-fenomenalista talajon félretolja a létítélet problematikáját. Szubjektív empirizmusából és formális elemző módszeréből fakadó szükségszerű önkorlátozása a filozófia alapproblémái vonatkozásában lehetővé teszi számára megmaradását ebben a vonatkozásban a szkepszissel terhelt polgári racionalitás keretei közt. Az értékítélet lényeges tartalmi problémájára alkalmazott módszere azonban irracionalista megoldásra vezet. A későbbi fejlődés, szakítva Moore felemás megoldásával (az ellentmondással a scientista törekvésű, leíró-empírikus ismeretelmélete és etikájának intuitiv tartalmai között), tagadja az értékítélet ún. leíró tartalmait és az alapvető értékkategóriák tudományos értelmezésének lehetőségét, megszabadulva így a „tartalmisággal" együttjáró irracionalitástól — de ezzel együtt az etika központi kategóriáinak tudományosan leírható tartalmaitól is.

Álláspontunk szerint tehát az emóciós etika kialakulásának lényeges ismeretelméleti, a felszín mögött levő logikai váza — igen sematikusan —: a létítélettől a fogalmi ítéletig, az egyes ítélettől az általánosig vezető gondolati mozgás. Moore nem érthető meg Bradley nélkül, Ayer — és általában az angolszász polgári etika legújabb, lingvisztikai elmélete — Moore nélkül.[2]

E vázlatos áttekintés után — a későbbi bizonyításig — előlegezhetjük azt a megállapítást, hogy az emóciós és nyelvi analítikus etika nagy hanyatlást jelent a polgári etikai elméletek történetében. (Ez a felfogás eléggé elterjedt az ezekkel az irányzatokkal különböző meggondolások alapján szembenálló polgári etikusok körében is. Kritikai állásfoglalásaikat — a többi között M. Warnockról, S. C. Pepperről és B. Blanshardról van szó — a későbbiekben

[2] Bradley viszont, a korabeli irracionalizmushoz fűződő kapcsolatainak feltárásával, megérthető önmagában. (Bradley és Moore kapcsolatát a Moore-ral foglalkozó tanulmányban fejtjük majd ki.) Csak ott utalunk egy-két ponton a későbbi fejlődésre, ahol elengedhetetlenül szükséges és az összefüggések kifejtés nélkül is áttekinthetők, illetve olyan kérdések kapcsán, amelyekre később nem térünk ki.

Továbbá: nem térünk ki sem Bradley egész életművére, sem pedig etikájára.

felhasználjuk.) Ez az etikai elmélet korántsem forradalmi felfedezés szülötte, hanem — egyrészt a klasszikus polgári etikai fejlődés bizonyos reakciós tendenciáinak (Hume, Berkeley) egyszerű felelevenítése, másrészt azonban, és ez indokolja a reakciós tendenciák felelevenítését is — elméleti tehetetlenség jele, egy szubjektív-empírikus talajon felépülő etika kényszerű zsákutcája. Amit tudatos és tudományos önkorlátozásként állítanak be, ti. az etika felszabadítását a „metafizikus" tartalmiság alól, az valójában ennek az irányzatnak kényszerű belső korlátoltsága.

I. Bradley

1. *A fogalmi gondolkodás „ésszerűtlensége"*

A hegeli dialektikával való leszámolás után — mivel így elestek nemcsak az objektív idealista, hanem a materialista megoldások, illetve az ezen megoldások irányába mutató alapvetések is — számos filozófiai problémát új módon kellett megoldani.

Az ítélet problematikája, pontosabban értelmezésének problematikussá válása csak ezen a talajon válik érthetővé. E problémák megoldását, a többi között, az irracionalista irányzatok vállalták. A megoldás legreakciósabb tendenciáját nyíltan kimondta az irracionalizmus egy későbbi reprezentánsa, Klages: le kell számolni az angol empírizmussal és a kontinentális ideologizmussal, új utakat kell feltárni a valóság és a megismerés értelmezésében. (Vö. Klages előszava Palágyi „Wahrnehmungslehre" . munkájához. Leipzig.1925.)[3]

Klages sokat merített a modern polgári filozófia által nagyra értékelt Palágyi késői, életfilozófiai munkásságából. Palágyi, tevékenysége kezdetén azonban a polgári racionalizmus platonizáló válfaját képviselve, egyike volt azoknak, akik Bradleyhez hasonló problémát helyeztek a középpontba, de ő a kérdés Bradley-féle megoldását — implicite — mint az „ész felbontását" jellemezte. Palágyi az „észdilemmát", az ítélet és általában a gondolkodás csődjének veszélyét látta annak a kérdésnek a felmerülésében, hogy kimondhatjuk-e egy ítéletben az a-t a b-vel azonosnak $(a = b)$, vagy pedig különbözőnek $(a \neq b)$ — hiszen az egyik esetben üres azonossággal, a másikban merő képtelenséggel állunk szembe.

„És képtelenek vagyunk megszabadulni a régi dilemmától. Ha különbözőt állítasz, azt tulajdonítod a szubjektumnak, ami *nem* őmaga; és ha azt állítod, ami *nem* különböző, akkor semmit sem mondasz" — írja Bradley a nagyhatású munkájában („Appearance and reality" — Látszat és valóság. Első kiadása 1893.; — az idézetek az 1906-os kiadásból), ahol szintén a létítéletek ellentmondásából indít.

Nézzük meg mindenekelőtt a probléma Bradley-féle felvetését.

Az ítéletben a kopula az alanyt a bizonyos minőségekkel, tulajdonságokkal egyesíti. Az eredeti tárgy azonban a valóságban, illetve a szemlélet fokán alkot teljes egységet: a kopulával összefűzött egyes tudajdonságok sem külön-külön,

[3] Klages működése természetesen az irracionalizmus fejlődésének csúcs- és a polgári filozófiai gondolkodás mélypontját jelzi. Általános ismeretelméleti kiindulópontja azonban nem különbözik lényegileg az irracionalizmus fejletlenebb formáinak ismeretelméleti meggondolásaitól, sőt elmondható róla, hogy egyike azoknak, akik — bár nem önállóan, de — nyíltan leszögezik az antiracionalizmus megalapozásához szükséges filozófiai „előítéletekkel" való leszámolás szükségességét.

sem összességükben sem egyenlők (az is-t mint azonosságot jelölő terminust értelmezve) a tárggyal. (A cukor, pl. nem egyenlő az önmagábanvett fehérséggel. hiszen akkor nem lehetne pl., édes, de éppígy nem egyenlő a különálló minőségekként tekintett és elemzett fehérséggel, édességgel, kockaalakúsággal stb. sem ezeknek egyszerű összegével.) E minőségek, ha az *is* viszonylatában tekintjük őket, az alannyal éppúgy összeegyeztethetetlenek, mint egymással. Megoldást az sem jelent, ha a minőséget — az ellentmondás elkerülésére — mindenoldalú viszonylatain keresztül próbáljuk meghatározni, eszerint *A* $(a-a)$, azaz a minőség önmaga (a) és önmegkülönböztetése (a), máshoz fűződő viszonylata, mert e viszonylatok felbontása nemhogy eljuttat ez eredeti tárgy egységéhez, sőt teljesen elvezet tőle. A minőségek relációkba állítását és a relációk kibontását Bradley hasítási elvnek (principle of fission) nevezi. Ezen elv alkalmazása során, ,,a belső relációk kibontásával megszűnik az *A* egysége, és tartalmai reménytelenül szétszóródnak." (Id. m. 31. o.)

A tárgy eredeti egységének fogalmi rekonstruálására törekvő gondolkodás mozgásának egyik iránya tehát az ítélet belső ellentmondásán jut csődbe. Hiszen az állítmány — szemben az egyedi alannyal — a saját egzisztenciájától mindig elszakított minőség, idealitássá átalakítva. ,,Az ítélet mindig elválasztottságban tartja a *mi*-t az *ami*-től, és sohasem hozza szilárd egységbe." (Uo. 167. o.) Gondolkodásunkat a *mi*-t mindig csak az *ami*-től — a szubjektumot a tulajdonságaitól — elszakítva rögzítheti, a szubjektum így mindig túlmegy saját fogalmi kifejezésén. Ezt az idealitást, ezt az öntranszcendenciát fogalmilag teljesen kibontani lehetetlen. Mihelyt megpróbáljuk kifejteni, hogy mi az eredeti minőség, és elhatárolni mindentől, ami nem őmaga, elhatárolásába bele kell foglalnunk ezt a ,,mindent" is, mert az önmegkülönböztetés csak a teljes valóság belefoglalásával valósítható meg. ,,Minden szubjektum minőségének jellege logikailag függ azoktól a relációktól, amelyek által megkülönböztetődik az összes szubjektumtól" — mondja, Bradley e gondolatmenetét kommentálva, R. W. Church. (Bradley's Dialectic. London, 1942. 54. o.) Tehát egy szubjektum teljes fogalmi kifejtése lehetetlen a világmindenség minden szubjektumának egyidejű fogalmi kifejtése nélkül. De ezzel egyben megszűnik maga az eredeti szubjektum, és vele együtt maga a gondolkodás is: ,,ezt az öntranszcendenciát a legvégső pontig vive, a gondolkodás arra törekszik, hogy ott megtalálja beteljesülését és nyugalmát" — mondja Bradley. (I. m.166. o.)

Ha elvetjük az ellentmondásos $a = b$ formulát, a gondolkodásnak két iránya lehetséges. Az egyik a most tárgyalt hasítási elv; a másik irány éppígy zsákutcába vezet: az $a = a$ formula a tautológiai formája — a gondolat mozgása megreked, mert hiányzik az ítéletben foglalt különbség, amely a gondolat továbbmozgását lehetővé tenné.

Ez a fővonala Bradley azon koncepciójának, amellyel a fogalmi gondolkodás és a ,,valóság" (a közvetlen szemléletben adott valóság) feloldhatatlan ellentmondását jellemzi. E koncepcióból, első látszatra, pusztán a gondolkodásnak az a ,,sóvárgása" árad, hogy eredeti konkrétságában ábrázolja a tárgyat, mindenoldalú, extenzív összefüggéseivel.

Persze, ez valóban csak látszat.

Látszat annak ellenére, hogy Bradley szemléletének kiindulópontja önmagában véve racionális: az ítéletben és a szemléletben adott tárgy nem-egybeesése a szó teljes értelmében, az ellentmondás e tárgy egysége és a gondolkodás analizáló, absztraháló lényege közt stb., egyszóval az az egyszerű körülmény, hogy a fogalom sohasem lehet a tárgy, és

fordítva. Lenin emeli ki ki a *Filozófiai Füzetek*ben Hegelnek a kérdéssel kapcsolatos állásfoglalásait: „A nehézséget mindig a gondolkodás okozza, mert egy tárgynak a valóságban összekapcsolt mozzanatait megkülönböztetésükben szétválasztva tartja." (Lenin Összes Művei, 38. k. 244. o.)

Ám a valóság kimeríthetetlen gazdagságára történő hivatkozás a Hegel utáni polgári filozófiai fejlődésnek az irracionalizmus felé mutató vonalán már ürüggyé vált a fogalmi gondolkodás lejáratásához. Bradley is ezen a vonalon halad: a gondolkodás kettős mozgásából, az eltávolodás és a megközelítés elszakíthatatlan egységéből kiragadja az eltávolodást, s így mutatja ki a tárgytól függetlenedett gondolat semmi által sem korlátozott önmozgását, a teljességre való igényét és törekvését — s visszahullását a semmibe, önmegszüntetésébe.

Vizsgáljuk meg mindenekelőtt Bradley ismeretelméletének logikai alapjait, melyek közvetlenül vagy közvetve, de kapcsolódtak Trendelenburg Hegel-kritikájához — s ebben a vonatkozásban kifejezetten a hegelizmus felbomlasztásának késői prolongálását jelentik.

Gondolkodás és valóság viszonyának kérdésében Trendelenburg arra az álláspontra helyezkedett, hogy a valóság szerkezetét aszerint kell meghatározni, hogy mi elviselhető és értelemszerű, és mi nem. (Trendelenburg ezt a nézetet a kontradiktórikus ellentét hegeli felfogásával szembeni polémiában fejti ki: „Az ellentmondás a teljességgel elviselhetetlen kifejezése, amely önmagában kigúnyol minden közvetítést." — Logische Untersuchungen. Leipzig, 1870. 173. o.)

Bradley ezzel szemben kiindulópontjaként leszögezi: őt annak feltárása érdekli, hogyan lehet tévedés nélkül gondolkodni a valóságról. (I. m. 24. o.) E látszatra mélyebb és tudományosabb igényű problémafelvetés azonban a fogalmi gondolkodás valóságtartalmának elvetésével terhes.

Bradley Hegel dialektikáját elveti, formailag azonban megőriz egy fontos mozzanatot. Kapcsolódik ahhoz a Trendelenburg által is fenntartott koncepcióhoz, amely elveti az elvont azonosság elvét, s az azonosságot mint különbséget tartalmazó azonosságot értelmezi. (Vö. Bradley: Logic. 2. kiád., 141. o.; Church: i. m. 22. o.) De éppen ebből kiindulva veti el az $a = b$, valamint az $a = a$ ítéletformulát: az ítélet sem azonosokat, sem ellentéteseket nem egyesíthet. Ezen az alapon bírálja Bradley a létítéletben foglalt ellentmondást, formailag azonban bizonyos pontokon a hegeli kritika vonalán haladva.

Hegel rámutatott a kopula ellentmondásos funkciójára s az egész létítélet „lazaságára és külsőségességére". „Ha azt mondjuk, die Rose ist rot (a rózsa piros), az *ist kopulában* benne van az, hogy alany és állítmány egyeznek egymással. Ámde a rózsa, mint konkrét valami, nemcsak piros, hanem illatos is, van meghatározott formája és sokféle más meghatározása, amelyek nem foglaltatnak a *piros* állítmányban. Másfelől ez az állítmány, mint elvont általános, nemcsak ezt az alanyt illeti." (Enciklopédia, I., Akadémiai Kiadó, 1950. 236. o.) Mint látjuk, itt ugyancsak a kopula ellentmondásos szerepéről, valamint — Bradley terminológiájában — a *mi* és az *ami* elválasztottságáról van szó.

Álláspontjuk teljes divergenciája ott tűnik ki, ahol felvetődik a kérdés: van-e vagy nincs a létítéletnek jogosultsága, jelenti-e a megismerés fejlődésének egyik szakaszát.

Ha Hegel ítéletelméletének kiindulópontját vizsgáljuk: ez a fogalom az ebben tartalmazott, rejtett ellentmondásokkal. Ezek az ellentmondások a létítés-

letekben kezdenek kibomlani. – először csak a már említett laza, külsőleges módon; a megismerés fejlődésében bennerejlő, előrevivő ellentmondások a kopula ellentmondásos funkciójában jelentkeznek. A kopula ellentmondásának csak egyik oldala az, amelyet Bradley mint *az* ellentmondást jellemez – hogy nem-egyenlőket egyenlősít egymással –, a másik oldal az, hogy egy bizonyos viszonylatban jelzi e nem-egyenlők egybeesését, találkozásukat „*egy* pontban." („A kopula – *ist* – abból származik, hogy a fogalom, természeténél fogva, szétválásában is *azonos* magával: az egyedi és az általános mint az *ő* mozzanatai el nem szigetelhető meghatározottságok." Hegel, i. m. 257. o.) Továbbá: Hegel feltárta ezen ítéletfajta genetikus kapcsolatait, azokat az ítéletfajtákat, melyek mindig magasabb fokon keletkező ellentmondásai megoldódásai és létesülési folyamata során az egész előrehaladó megismerés végbemegy.

Ezzel szemben Bradley kiinduló és végpontja maga a lét ítélet, – számára már megszűnt az a mozgás, amely ítélet ezen kialakulását megelőzte: a fogalom ellentmondásainak léte és mozgása. A létítélet ellentmondásait tehát a kiindulóponttól és az egész folyamattól elszakítva mutatja fel és bírálja. Továbbá a létítélet lazaságát a szétesésig, meghasonlottságig abszolutizálja, nem véve tudomást a benne tartalmazott nem-egybeesés másik, ettől elválaszthatatlan mozzanatától: az egy pontban való fedésről. Mert alany és állítmány csak egy pontban fedik egymást s nem esnek teljesen egybe – más szóval, mert a kopula egyes és általános, konkrét és elvont egységét mint *ellentétes* egységet fejezi ki –, Bradley az ítélet egészét mint nem valóságosat, ésszerűtlent értékeli. Hogyan lehetséges azonban, hogy elismeri a konkrét azonosságot, de ugyanakkor elveti első explicit jelentkezését, ellentétes pólusainak kibomlását a minőségi ítéletben?

A konkrét azonosságon belül a nem-azonos bradleyi értelmezése az az ugrópont, amely teljesen elvezet a hegeli felfogástól, pontosabban: diszkreditálja – a hegeli konkrét azonosságfogalomból kiindulva – a hegeli dialektikát s ezen keresztül az egész fogalmi gondolkodást.

Eljárásának a lényege a következő.

A fogalmi megismerés alapvető kategóriái a minőség és a reláció; a minőséget nem ragadhatjuk meg reláció nélkül, ahogyan reláció sem lehetséges minőség nélkül. De e kettő együtt sem adhat reális képet a valóságról, és azt példázzák, hogy a létítélet ellentmondásait megszüntetni akaró minőség-reláció kategóriapár szintén teljesen tehetetlen a megismerés vonatkozásában. Ha egy minőséget állítok, ebbe az állításba bele kell vonni a minőség megkülönböztető vonásait, más tárgyakhoz való viszonyát, relációit. Eszerint pl. A minőség csak mint önmaga és önmegkülönböztetődése állítható. $A = (a - \alpha) -$ ezen belül az a a megkülönböztető aspektus, amely a minőség disztinkcióját lehetővé teszi, az α pedig a megkülönböztetett aspektus, a megkülönböztetettség mozzanata. Idézzük Bradleyt: „A-t a relációi alkotják is, meg nem is; ezek a különböző aspektusok nem egyenlők sem egymással, sem pedig A-val. Ha e különböző aspektusokat a-nak és α-nak nevezzük, akkor A részlegesen mindegyik. Mint a az a különbség, amelyben a megkülönböztetés alapul, míg mint α az a megkülönböztetés, amely a kapcsolatból (connection) ered. A mint $(a - \alpha)$ valóságosan valahogyan mindkettő. A reláció használata *nélkül* azonban lehetetlen A-nak ezt a változatosságát állítani. De a másik oldalon, belső reláció*val* (belső relációi kibontásával – M. M.) A egysége megszűnik, és tartalmai szétszóródnak a megkülönböztetés végtelen folyamatában. Röviden, olyan hasítási elv vezet bennünket, amely a végtelenségbe visz." (Church, i. m. 26. o.)

Mi ennek az eljárásnak lényege? Bradley kiiktatja a konkrét azonosság fogalmából a *nem-azonosság* mozzanatát, pontosabban: azonosság és nem-azonosság azonosságából és különbségéből megszünteti a *különbség* mozzanatát (továbbmenően pedig a *kontradiktórikus tagadás* lehetőségét, a nem-A állításának lehetőségét). Ezáltal azonban megszűnik az A önmegkülönböztetődése körülhatárolásának, azon határ megvonásának a lehetősége, ahol az A-nak más tárgyakhoz fűződő relációi már nem saját, lényeges és belsőnek számító aspektusai. S azáltal, hogy a nem-A mozzanata megszűnik, minden egyes minőségnek pozitív körülhatárolása soha véget nem érő folyamattá válik, új aspektusok korlátlan felvételét követeli meg. De ezek az új aspektusok, új relációk teljesen távolvisznek az eredetileg tételezett minőségtől, megszüntetik ezt. Minél teljesebben akarjuk tehát meghatározni a szemléletünkben adott tárgyat, annál elkerülhetetlenebbül eltávolodunk tőle.

Az önmagával való azonosság csak a minden mástól való különbözőség talaján ragadható meg — ezt a dialektikus gondolatot viszi ad abszurdummá Bradley azzal, hogy ezt a mindentől való különbözőséget is belefoglalandónak véli magában az eredeti A-ba. Egyszerűen kifejezve: a nem-A is A, az A-nak a külvilághoz fűződő összes relációja egyben belső tulajdonsága, egy tárgyat sem ragadhatunk meg fogalmi síkon anélkül, hogy vele együtt ne ragadnánk meg a teljességet. De a tárgy egyediségét, a közvetlen szemléletben adott totalitását a relációk felbontása éppúgy felbomlasztja, mint ahogyan a létítélet is megszünteti ezt az egységet.

Így vezet a konkrét azonosság elvének felbomlasztása, a mindenoldalú összefüggés, a valóság teljes folyamatossága közvetlen feltárásának követelménye alapján a gondolkodás irracionalizálásához.

Vizsgáljuk tovább ennek az irracionalizálásnak filozófiai előfeltételeit.

Azt már láttuk, hogy Bradley tagadta a kontradiktórikus ellentétet, azaz a konkrét, körülhatárolható önmegkülönböztetődés és a konkrét levés processzusának dialektikus alapját. Itt is Trendelenburg nyomán haladt. De míg a német logikus ezáltal csak a levés valóságos létét (a kontrer ellentétek egymásból való kialakulását) és gondolati ábrázolását szüntette meg, ezzel a középpontba helyezve a kontrer ellentétek harmonikus összeműködését, összhangját (minden későbbi apologetikus szemlélet nyílt vagy rejtett logikai megalapozásaként) — addig Bradley ennél jóval továbbmegy. Nála megszűnik a konkrét azonosságban rejlő különbség, és a tagadás mozzanatának elvetésével, minden önmagában megálló, relatíve önálló mozzanat, a dolgok minden magánvalósága.

A minőség és a reláció fogalmainak értelmezésében jelentékeny és lényeges ponton eltér Hegeltől. Hegelnél ugyanis a két fogalom kölcsönkapcsolatán belül nemcsak egység, hanem körülhatárolható különbség is van, nemcsak egymásba való átmenet, hanem relatív, lényegi önállóság is: „... a tulajdonság csak mint az egymáshoz való viszonyulás egy módja létezik;... De *másodszor* a dolog ebben a tételezettségben *magánvaló*; fenntartja magát a másra való vonatkozásban;..." (Hegel: A logika tudománya II. Akadémiai Kiadó, 1957. 97. o.) Tehát a tulajdonság a kölcsönös viszonyulás sajátos módja — de maga a tulajdonság, a minőség viszonyul, jelenik meg a viszonylataiban, s nem bomlik fel viszonylataiban, önállóságát elvesztve: ezért létének másra való vonatkozása: megjelenési formája önmagára való, lényegi vonatkozásának. Bradleynél azonban megszűnik a magánvaló, az önmagára vonatkoztatott mozzanat, a máshoz való mindenoldalú viszonyulást helyettesíti be ebbe a

mozzanatba is; így eltűnik minden relatíve nyugvó meghatározottság, a dolog lényegi szerkezete s a tárgy feloldódik gondolatilag reprodukálhatatlan viszonylataiban.

Ebben a világképét és ismeretelméletét mélyen jellemző kérdésben Bradley a szkepticizmus ismert hagyományait eleveníti fel és alkalmazza logikai síkon. Az ún. régebbi szkeptikus trópusok között a viszony trópusáról van szó, amely az egyik oldalon a dolog és relációinak viszonyát veti fel, a másikon pedig a megismerésnek ezen alapuló szükségszerű merő viszonylagosságát. Ez a trópus, mint a viszony és a viszonylagosság trópusa, . . .„bensőbb, lényegesebb meghatározottság, amelyre persze tulajdonképp már minden eddigi trópus irányul" — emeli ki Hegel ennek az alapgondolatnak fontosságát. Idézi Sextus Empiricust: „E trópus szerint azt következtetjük, hogy mivel minden viszonyban *van* valamihez, tartózkodnunk kell a helyeslésétől annak ami önmagában és természete szerint." (Hegel: Előadások a filozófia történetéből, II. Akadémiai kiadó, 1959. 363. o.)

E szkeptikus trópus átvétele magyarázza Bradleynek a tárgyiságról és a megismeréstől kialakított felfogása vázát. Amikor Bradley egy adott tárgynak nemcsak szükséges, hanem véletlenszerű, esetleges, pillanatnyi relációját is a dolog lényegi-belső relációjaként értékeli (pl. egy asztal esetében nemcsak az asztal fekvését, hanem a rásütő napsugarakat és az általuk megvilágított porszemek táncát is stb. stb.), akkor ezáltal egyszerre szünteti meg a dolog magánvalóságát — feloldva ezt a fogalmilag megragadhatatlan relációk végtelenségében — és a fogalmi megismerés lehetőségét, amelyet megfoszt konkrét mozgásterétől, csomópontjaitól, a viszonylag önálló és lényeges relációkon való tájékozódás lehetőségétől.[4]

Ha egy valamit állítok, ezzel egyszersmind mindent állítok, az állítás = állítás (nem pedig tagadás) — ehhez a kimondatlan, primitív metafizikus tételhez jut Bradley a hegeli konkrét azonosságfogalom gyakorlati ad abszurdum vitele, kiforgatása során. A gondolkodás zsákutcáit — a létítélet kritikájából indítva — mindenütt az elvont azonosságban mutatja fel. E ponton azonban már Hegel feltárta, hogyan fakad a létítélet elégtelenségéből — az *ugyanezen* a fokon megrekedő gondolkodás számára — a létítéletben foglalt ellentmondások kétféle megszüntetési módja.

Az egyik: az alany egyedisége és az állítmány általánossága közti ellentét feloldása, az *azonos ítélet* (az elvont azonosság törvényének alapján: a cukor = cukor). Ezt a törvényt és a neki megfelelő ítéletet Bradley elveti ugyan — mégis, az ellentétek egységét kifejező létítélet „ésszerűtlenségét" bírálva, egy olyan gondolkodásról álmodozik, amelyben alany és állítmány teljesen megegyeznék: „Ha a gondolkodás sikeres volna, olyan önmagában megálló prédikátuma volna, amely egyben teljesen megegyezik a szubjektummal." (I. m. 165. o.)

A másik ítéletfajta *a pozitív végtelen ítélet*, az azonos ítélet tautologikus lényegének magasabbfokú formája, az előzőhöz hasonlóan szintén inkább tétel,

[4] Bradley gondolatmenetének megértését nemcsak a polgári filozófusok által is sokat emlegetett homályossága, bonyolult stílusa nehezíti meg, hanem elméletének logikai formája is. A relációk lényegi bensőségéről sokkal egyszerűbben fejtette ki hasonló álláspontját a kortárs Le Roy — minden mindenen áthatol, „minden mindenben bennevan" —, aki közvetlenül a középkori misztikusokhoz visszanyúlva lép fel a magánvalóság mozzanata és a fogalmi megismerés lehetősége ellen. (Vö. Revue de la Métaphysique et du morale. Science et philosophie, 1899. 388. o.)

semmint ítélet. Ez a tétel logikai alapja a bradleyi hasítási elvnek. hiszen ennek lényege, hogy az adott szubjektum öntranszcendenciáját, önmagán való túlmutatását egyre újabb és újabb minőségekre kell váltani, amelyek — a nem-azonos mozzanat kiiktatásával — egyre távolabb visznek az eredeti minőségtől, az önmegkülönböztetődésben — különbség és kontradiktórikus ellentét híján — csak a mindennel való azonosságot felmutatva: „A pozitív végtelen ítéletben. . ., csak az azonosság van meg, s az a különbség teljes hiánya miatt nem ítélet többé." (Hegel: A logika tudománya II. Id. kiad. 248. o.)

Az elvont azonosság triviális formája (azonos ítélet) és apokaliptikus formája (pozitív végtelen ítélet) — két teljesen különböző, a kopulával a különbözőség és a nem-azonosság jelzése nélkül az azonosság viszonyába állított minőség egy ítéletben — Bradleynél egyaránt a létítéletből kiinduló, ellentétekben mozgó gondolkodás szükségszerű zsákutcáit, a gondolkodás önmegszüntetését jelzi.

Az azonos ítélet — a tartalmak kibontásának teljes hiánya —, illetve a pozitív végtelen ítélet — a tartalmak teljes szétszórtsága — a minden relatív mozzanatot kizáró abszolút megismerési aktusra való törekvés középpontba állításával végső fokon egyaránt a valóság megismerhetőségének, mindennemű objektív igazság megragadásának abszurddá tétele E két ítéletfajta ugyanis, a megismerési folyamat egészébe beleágyazva, abszolút és relatív igazság elvi szembenállásán alapul. A létítélettől az azonos ítélethez való visszalépés nem más, mint a létítéletben tartalmazott relatív igazságmozzanat elvetése, éppen relatív, azaz nem abszolút, kimerítő volta miatt. Ezzel az elvetéssel azonban lezárul az abszolút igazság eleme; növelésének a relatív igazságmozzanatok növekedésén keresztül vezető útja, s marad — az abszolút igazság megragadásaként —: a szaltó a relációk véletlenszerű, végtelen folyamatába, az ugrás az irracionalitás éjszakájába.

Koncepciójának szükségszerű önellentmondása, hogy az egyik oldalon elveti az elvont azonosság elvét, a másik oldalon pedig mégis az elvont azonosság talaján „mozgó" gondolkodás után sóvárog. Tudja, hogy az abszolút igazságot nem lehet egy egyszeri aktussal megragadni, mégis ez marad önellentmondó és abszurd eszménye. Álláspontjával hallgatólagosan bár, de frappánsan kifejezi az abszolút és a relatív igazság dialektikájának a modern polgári filozófia talaján való megoldhatatlanságát, amit Lenin elemzett mélyrehatóan. Bradley ezen az általános talajon a nyilt antiracionalitásba torkolló kiutat választotta; a létítéletben foglalt ellentmondások „elviselhetetlensége" ennek az ítéletfajtának irracionalizására kényszeríti.

Bradley irracionalista tartalmi vizsgálatának logikai ugrópontja a kopula szerepének újfajta értékelése.

A kopula szerepének problémái a Hegel utáni polgári filozófiai fejlődésben az objektivitásra igényt tartó dialektika elleni harcban merültek fel. Mindig is társadalmi-történeti körülmények által meghatározott filozófiai álláspontok szabták meg a kopula funkciójának — és ezen keresztül, ezen túlmenően —, a legegyszerűbb ítéletek jelentőségének s a valósághoz való viszonyuknak értékelését; nem pedig maga a nyelvi forma többértelműsége, a különböző értelmek esetleges előtérbe kerülése, amint ezt — a többi között — Wittgenstein állítja. („ Így az „ist" szó mint kopula, mint azonosságjel és mint a létezés kifejezése jelentkezik; „létezni" mint intranzitív ige, mint „menni"; „azonos" mint melléknév; beszélünk *valamiről*, de arról is, hogy *valami* történik. . . Így könnyen létrejönnek a legalapvetőbb tévedések

(amelyekkel az egész filozófia tele van). (Tractatus Logico-Philosophicus. London, 1960. 3. 323., 3. 324.)

A Hegel utáni fejlődésben feltehetően elsőként Sigwart iktatta ki (utalva Fichte és Herbart, valamint J. St. Mill megegyező álláspontjára) fő vonásaiban a kopulának a valóságra való vonatkozását. Helyreállította a kopulának az arisztotelészi értelemben vett pusztán összekötő funkcióját, ezzel egyidejűleg azonban elvetette a klasszikus arisztotelészi igazságdefiníciót. Szerinte az ítéletek szerkezetileg inkongruensek a valósággal, pusztán szubjektív, a tudat számára való jelentőséggel bírnak. E gondolatmenet során fejtette ki elsőként a későbbi antiintellektualizmus fontos érvét: a „distinctio rationalis" és „realis" elvi különneműségét: „. . .az ítéletben mozgó gondolkodásnak sajátossága, hogy folyamatai inkongruensek azzal a létezővel, amelyyel találkozni akar. . ." (Sigwart: Logik I. Tübingen, 1911., 106. o. — először megjelent 1873-ban.) Sigwart azonban ezen a talajon még formális kritériumok alapján megálló logikát alkothatott.

Bradleyre, a sigwarti koncepción belül, a tárgyaltak vonatkozásában a következők hatottak: a gondolkodási formák, elsősorban az ítéletnek a szerkezeti tagoltságából eredő szubjektivitása az egyik oldalon, a másik oldalon pedig a szemléletben adott tárgyiság létének és tulajdonságainak lényegi egysége és így szükségszerű elérhetetlensége az ítéletekben mozgó gondolkodás számára. Közvetlenül azzal vágja el mind a formális, mind a dialektikus logika felé vezető minden út lehetőségét, hogy a kopula funkcióját mint a közvetlenül létezőkként tekintett terminusok közvetlen és teljes azonosságát állító funkciót fogja fel és minősíti ésszerűtlennek.

A tárgyalt problémák e fokozata még csak a későbbi irracionalista közhelyek előtörténete, tiszta filozófiai születésüknek kora, itt még leplezetlenül jelentkeznek a dialektika és az objektivitáskoncepció elutasításából fakadó válság tünetei. Mindezek a látszatra teljesen elvont, tisztán logikai értelmezések és a belőlük fakadó ismeretelméleti következmények a fejlődés későbbi, életfilozófiai vonalán váltak az antiintellektualizmus közhelyeivé. A létítéletben tartalmazott ellentétek problémája, valamint az ítéletek tartalmának a valóságra való vonatkoztatása ezen a fejlődési vonalon torkollik a modern irracionalizmus problematikájába. Átmeneti és visszhang nélküli megoldást jelentett Palágyinak — implicite Bradley ellen is irányuló — kritikája: ő — mint már jeleztük — meglátta, hogy a létítéletben foglalt ellentmondások elgondolhatatlanságának következetes kifejtése a polgári racionalizmus végét jelenti. „Minden lehető emberi mondatnak s ezzel együtt minden lehető emberi gondolatnak értelme veszélyben forogni látszik. . ." — fogalmazta meg e koncepció kritikáját Palágyi (Az ész törvénye, A logika új alapvetése. Bp. 1896.)

Továbbá, Bradleyhez hasonlóan fogalmazta meg Palágyi a szemléletben adott tárgyiság és a gondolatilag reprodukálható tárgyiság ellentmondását: „más a beszéd tagoltsága, mint a dolgoké" (Uo. 18. o.) — „az absztrakció elkülönítése nem bizonyítéka a valóság elkülönítésének" (Bradley, i. m. 29. o.)

Közös az „észfelbontó" Bradleynél és az „ész" védelmében síkraszálló Palágyinál, hogy mindketten a hegeli dialektika elvetésének talaján foglalnak állást az így kelektezett filozófiai válságban. Míg azonban Bradley nyílt irracionalizmushoz jut el, addig Palágyi — teológiai alapon — ideig-óráig úgy áll ellen az irracionalizmus előretörésének, hogy eközben elősegíti azt — bizonyítva, hogy csak egy meghaladott primitív metafizikai világkép restaurálása árán lehet

kitartani a beszéd és a fogalmi gondolkodás „ésszerűsége", a gondolkodás és a valóság adekvátsága elve mellett.[5]

Bradleyhez hasonlóan logikai síkon próbálkozott a fogalmi gondolkodás irracionális jellegének kimutatásával az a konceptualista Brunschvicg, aki ugyanakkor sok ponton helyes és találó érveket sorakoztatott fel a teljes, átfogó igényű irracionalista világképpel fellépő Le Roy ellen. Őt is az ítéletben foglalt egyes és általános, reális és intelligibilis kapcsolata, ezen belül a kopula ellentmondásos funkciója foglalkoztatta. Gondolatmenetét felesleges volna részletesen ismertetni. Lényege, hogy az ítéleteknek a valóságra való vonatkoztatottsága, valóságtartalma meggátolja a szellem szabad mozgását, mert a tapasztalatban adott lét „áthatolhatatlan" a szellem számára. Mihelyt az ítélet vizsgálata ebben az aspektusban merül fel, összeütközünk a valósággal (ezt nevezi Brunschvicg „choc du réel"-nek), s ez az összeütközés jelzi az értelem tevékenységének határát, az irracionalitás szférájának kezdetét: „. . .nincs a valóságítéletben semmi, aminek alapján megkülönböztethetjük az ésszerű állítást az ésszerűtlentől. . . a külső világra vonatkozó valóságítéletek nem adják azt a valóságot, amelyet keresünk." (Vö. Revue de la Métaphysique. . . 1898. 488—89. o. id. L. Weber.)

Brunschvicg — Bradleytől eltérően — platonizáló alapon — a szükségszerűség, az evidencia kategóriáit fenntartja a matematika számára, de a tárgyalt vonatkozásban megegyeznek az ítélet (a francia irracionalistánál a modalitásítélet) irracionalizálásában.

A tárgyalt irracionalista nézetek közös vonása, hogy az általános-elvontat elkülönítik a valóságtól (vagy platonikus, vagy nyílt teológiai alapon, vagy mint az értelem pusztán mesterséges találmányát). Már az ítéletelméletük aspektusából is látható, hogy náluk a szubjektivizált valóság (a közvetlen szemléletben adott tapasztalattartalom vagy a jelenségvilág) minden általánost nélkülöző, egyedi-konkrét.

Brunschvicg kimondta gondolatmenetünk egyik lényeges vonatkozását,

[5] Mert hogyan is tiltakozik Palágyi az „ész felbontása" ellen? Oly módon, hogy az $a = b$ ellentmondását látszattá deklarálja — ellentét, ellentmondás sem a valóságban, sem a gondolkodásban nincs (ez pusztán a hegeli szofisztika önkénye). Érzéki és nem-érzéki (az alany-állítmánynak megfelelő mozzanatok) a valóságban abszolút egységet alkotnak; a konkrét világ minden porcikáját isteni, nem-érzéki szellem hatja át. Tehát éppen az emberi beszéd és fogalomalkotás „isteni-ésszerű jellege" nyilvánul meg az ítélet azon felépítésében, hogy az érzékit csak mint nem-érzékit, a világot csak mint istenit ragadhatjuk meg.

Palágyi későbbi, életfilozófiai szakaszában úgy bomlasztja fel az ítéletet, hogy eközben a felszínen megtartja, igazolja. Alany és állítmány dualitása az emberi természet legmélyéről fakad. A tartamnélküli matematikai időpontban lezajló örök életélményeinket — ezt a szakadatlan áramlatot — csak kettős (benyomás és a rájuk való emlékezés), empirikus, időben lezajló élményeinkkel ragadhatjuk meg. Ezek az őseredeti élményeinket helyettesítő élmények fogalmi formát öltve az ítéletben alany és állítmány formáját öltik. Saját koncepciója alapján logikusan jelenthette ki Palágyi: az ítélet szerkezete nem pusztán külsőleges. (Vö. Die Logik auf dem Scheidewege. Berlin, 1903. 211. o., továbbá a Die Dualität des Urteils c. fejezet). Formailag tehát Palágyi továbbvitte a harcot az „észfelbontás" ellen, hogy — a maga módján — igazolja az ítélet alapformáját. Lényegileg azonban egy úton jár Bradleyvel ebben a vonatkozásban, s az út lényege: a visszatükrözési elmélet minden fajtájának (szenzualista, objektív idealista, Palágyinál pedig a marxista is) kiküszöbölése az ismeretelméletből és a logikából. Az ismeretelméleti alapjainak kendőzöttségével ellentétben a filozófiai pártok harcában nyíltabb és agresszívebb Palágyi többször is kifejti centrális polémiáját a visszatükrözési elmélet „értelmetlenségével" szemben. (Vö. pl. uo. 196. o.)

hogy ti. az ítélet tartalmának vizsgálata, az ítélet s terminusainak a valóság megfelelő viszonylataival történő szembesítése (ezt nevezi ő az ítélet „külsőleges formájának") elkerülhetetlenül irracionalizmushoz vezet.

Itt röviden ki kell térnünk a Hegel utáni polgári filozófiai fejlődés e reakciós tartalmú fordulatának általános ismeretelméleti kezdeményezőjére, Rickertre, annál is inkább, mert Rickert, véleményünk szerint, a történeti tudományok irracionalizálása mellett — a visszatükrözési elmélettel való szakítással és az érvényesség fogalmának bevezetésével — megtette az első lényeges gondolati lépéseket a természettudományos fogalomalkotás szubjektivizálása felé is. Ő szakít elsőként, filozófiai megalapozottsággal és messzemenő hatékonysággal, azzal a felfogással, hogy az egész valóság közös alapvető törvényeknek van alávetve s hogy e közös összefüggések egységes módszerrel ismerhetők meg. Rickert mindenekelőtt a társadalmat-történelmet vonta ki e közös objektív törvények hatása alól, rámutatva, a többi között, a történelemben az állandó változás, levés, folyamatszerűség visszatérhetetlen egyediségére. Az (újkanti alapon helyesbített) törvényfogalmat azonban — a természet vonatkozásában — fenntarthatta oly módon, hogy itt azt az álláspontot hangoztatta: a megismerésnek szükségszerűen túl kell haladnia a közvetlen szemléletben adott valóság extenzív és intenzív végtelenségén, gondolatilag meg kell szüntetnie a pusztán egyedit. Természettörvény-fogalma azonban már szakítást is jelentett a klasszikus polgári filozófia törvénykoncepciójával; szerinte a természettudományos fogalom, elmélet a tökéletességével fordított arányban tartalmazza a valóságot, s a fogalmak igazságtartalmát nem a leképezés, hanem az érvényesség adja. Érvényesség-fogalmát a konvencionalitástól nem minőségi ugrás, hanem csak mennyiségi különbség választja el. (Vö. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Tübingen u. Leipzig, 1902. 35., 236., 246—7. o.)

Bradleynél — és vele együtt az imperializmus szubjektív idealista filozófusainál, pl. éppen az újkantizmus badeni irányzatából kiinduló újhegelizmusban stb., és általában ott, ahol a megismerés bizonyos alapformáinak a valósághoz való tartalmi viszonya felmerül — a történelem mellett már a természet is, az egész tárgyi világ fogalmi megismerése ésszerűtlennek, lehetetlennek tűnik. Új szakasz nyílt meg tehát a polgári filozófia válságában. Most már a levésnek (általában Hérakleitosz reakciós felújításából kölcsönzött) fogalma az ember elé táruló egész valóságra vonatkozik, a fogalmaknak a természeti megismerés vonatkozásában helyeselt leegyszerűsítő funkciója, a teljes gazdaságtól való elvonatkoztatás szükségessége botránykőnek tűnik. Bradley az ítélet szerkezeti, a kontinentális életfilozófia pedig a fogalom, a megismerés időbeli diszkontinuitására appellálva veti el a megismerés racionális szakasza igazságtartalmát s vele együtt minden relatíve nyugvó s csak fogalmilag megragadható objektív összefüggést. (A diszkontinuitás e kérdésére még visszatérünk.) Az újkantizmus által megalapozott új hanyatlási korszakban tehát, végső fokon, kényszerű választási lehetőség elé kerültek a filozófusok: vagy felvetik bizonyos lényeges fogalmak tartalmi kérdéseit — s ekkor elkerülhetetlenek a nyílt irracionalista konklúziók —, vagy pedig megmaradnak az ítéletek fenomenalista-leíró értelmezésénél, nyelvi elemzésénél — s ekkor tevékenységükre a formalista racionalizmus nyomja rá bélyegét. (Persze , a két irányzatot abszolút élességű határvonal nem választhatja el; míg az előbbi kénytelen a felszíni racionalitásnak bizonyos teret engedni a természettudományos elméletek értékelésének vonatkozásában, addig a másik is belebocsát-

kozik — természetesen korlátolt, leszűkített értelemben — egyes ismeretelméleti kérdések tartalmi felvetésébe.)

Bradley ítéletelmélete e tartalmi kérdésfelvetés irracionalista következményeinek pregnáns kifejtése: eszerint a fogalmaink nem engedelmeskednek a valóságnak, a valóság pedig gúnyt űz a fogalmainkkal. Polgári filozófiai kortársai által dialektikusnak nevezett módszere nemcsak minden racionalitásra törekvő dialektikának, hanem a gondolkodásnak általában konzekvens abszurddá tétele; a szkeptikusoknak Hegel által esetlegesnek nevezett „dialektikája: „. . .megállnak a negatív eredménynél: ‚Ez meg ez ellentmondást tartalmaz, tehát felbomlik, s ennélfogva nincs'." (Hegel: Előadások a filozófia történetéből, II. Id. kiad. 346—7. o.) Ismét hangsúlyozzuk azonban, hogy ez az a pont, ahol Bradley ténylegesen ellentmondásra mutat rá — bár ezen ellentmondás tudatosítása, más-más fokon mind a hegeli, mind a marxi dialektika kialakulásának alapfeltétele volt. Bradley a valóság és a fogalom olyan egybeeséséről álmodozott, amely egyszerre tenné lehetetlenné a valóság fogalmi megragadását és a fogalom valóságtartalmának kidolgozását. Rá is illik Engels találó megjegyzése: a dolog fogalma és valósága állandóan közelednek egymáshoz, de sohasem eshetnek egybe, mert a fogalom nem egységesen és közvetlenül a valóság; a valóság pedig nem közvetlen fogalma ennnek a valóságnak.

Láttuk azonban, hogy Bradley fogalma és valósága egészen más jellegű: fogalma olyan általános, mely tárgyának egyediségével mereven szembenáll. — s tárgya olyan egyedi, amely, mint meglátjuk, elérhetetlen a fogalom számára. Bradley egyik érdeme az imperializmusra való átmenettel meginduló új, reakciósabb tartalmú polgári filozófiai fejlődésben abban rejlik, hogy logikai síkon határozottan a középpontba állította az elvont azonosság ismeretelméleti és ontológiai problémáját, minden metafizikus koncepció logikai vázát.

Az objektív és a megismerés folyamatára alkalmazott dialektikának tagadása az elvont azonosság elve különféle megnyilvánulási formái alapján megy végbe. Ezt a tanulságot, bár az eddigiekben még csak Bradley ítéletelméletét elemeztük, máris levonhatjuk. Ebből az ítéletelméletből kifejthető a metafizikus szemléletének egész szerkezete (az egyes-általános, elvont-konkrét, véletlen-szükségszerű, abszolút-relatív stb. stb. dialektikájának tagadása) — mint ahogyan Lenin tetszőleges ítéletében („Iván ember") kimutatta a dialektika elemeit: „*bármely* mondatban, mint ‚sejtben' (‚cellulában') fel lehet (és fel kell) tárni a dialektika *összes* elemeinek csíráit. . ." (Lenin: Marx, Engels, Marxizmus. Szikra, 1949. 272. o.)

Megkíséreltük a dialektika e specifikus, ítéletelemzésen alapuló tagadását kapcsolatba hozni más olyan hasonló törekvésekkel, amelyek az idealista dialektika csúcsa ellen irányultak, a polgári filozófiának az 1848-as forradalmak s különösen a Kommün óta bekövetkezett hanyatlása folyamán.

Ennél azonban tovább kell mennünk. Hiszen a bradleyi problematika lényege a fogalom és tárgyának viszonya, s ez a kérdés egyidőben merült fel az európai filozófiai gondolkodás első formáinak kialakulásával. Prantl helyesen mutat rá arra, hogy ott, ahol ez a kérdés először nyert körvonalakat — ti. az eleaiaknál —, egyben elvont elméleti alapja is kialakult azoknak a törekvéseknek, amelyek a fogalom és a valóság ellentmondásait indokként értelmezték ahhoz, hogy „. . . *a logikát teljesen megszüntessék*". „Die Logik vom Grunde aus

aufzuheben" — az én kiemelésem, N. M.; Prantl: Geschichte der Logik im Abendlande, I. Akademie Verlag, Berlin, 1955. 500. o.)[6]

Elmondható, hogy a görög-római rabszolgatársadalmak hanyatlását kifejező megarai, sztoikus és szkeptikus irányzatok dolgozták ki lényegileg elsőként a megismerés dialektikus problémái megszüntetésének elvont logikai alapjait, módjait. Hasonló gondolatokat a feudalizmus bomlása idején is megfogalmaztak (pl. Sanchez, Montaigne kortársa). Legújabb formája, mellyel Bradleynél találkoztunk, a klasszikus kapitalizmus idején kidolgozott haladó világkép és gondolati formák tudatos semmibevételéből, illetve kiforgatásából nyeri közvetlen-filozófiai eredetét, visszatükrözve e társadalmi rend új, hanyatló szakaszát.

Bradley reakciós filozófiai érdeme tehát éppen az említett problémák középpontba helyezésében, a homályossága ellenére is pregnáns kifejtésében, a konzekvenciák következetes levonásában rejlik.

Továbbá, a polgári filozófia szükségszerű metafizikus logikai problémáira koncentrálva, az elvont azonosság elvének általa adott kifejtésével körvonalazta néhány lényeges későbbi irányzat, az empírikus fenomenalizmus és a szó-fogalom-valóság viszonyát irracionalisztikusan megoldó irányzat alapelvét. Az empírikus fenomenalizmus érzékeléselmélete az önmagával való abszolút azonosság (a minden mástól való abszolút különbözőség) elvén, az azonos ítélet elvén alapul. Az általános szemantika (amely a logikai pozitivizmus közvetítésével nyúl vissza a szkepszis régi és az irracionalizmus újabb, Bradley-féle megfogalmazásához) az elvont azonosság elvét mint pozitív végtelen ítéletet, mint önmagától való abszolút különbséget (s a minden mással való abszolút azonosságot) fogalmazza meg. A pozitív végtelen ítélet az általános szemantikában „szemantikus ugrás" elnevezéssel szerepel, a polgári racionalizmus által kidolgozott absztrakcióelmélet csődjének felmutatásával közvetlenül a marxizmus ellen irányul. Az eljárás: az önmagával abszolút azonos tárgy absztrakciós síkjának elmélyítése (a Bradley-féle öntranszcendencia végigkísérése) — egészen addig a pontig, amíg a ceruza „az örvénylő elektronok őrült *táncával azonosul*."[7]

Mindkét irányzat az abszolút azonos és az abszolút különböző pólusai közt hányódik — míg azonban a fenomenalizmus megmarad a korlátolt racionalizmus keretei közt, addig az irracionalizmus levonja a modern metafizika nyilt antiintellektuális konzekvenciáit.

Bradley további nagyhatású reakciós érdeme, hogy „kimutatta" a fogalmi megismerés és a tárgyi világ elvi és abszolút nem-adekvátságát, minden eddigi polgári filozófia irányzatánál mélyrehatóbban „bebizonyította" az érzékentúli objektivitás tételezésének értelmetlenségét, valamint racionális

[6] Prantl az erre való törekvést kimutatja a szofista Lükophronnál (aki a kopulát ellentmondásossága miatt ki akarta küszöbölni), Anthiszthenésznél (aki voltaképpen az $a = a$ forma egyedüli jogosultságához jut el), Sztilpónál (aki szerint a szubsztanciát a minőségei széttépik, s ezért az ítéletalkotás merő tévedés), a sztoikus logikában (ahol — az azonos ítéletet abszolutizálva — vetették el az $a = b$ formulát), végül, legkifejlettebben, a szkeptikusoknál, a fogalmi gondolkodás ellen általában irányuló trópusokban. — Vö. i. m. 20., 31., 33., 37., 453. és 501. o.)

[7] Vö. Stuart Chase: The tyranny of words; A. Neubert: Semantischer Positivismus in den USA. Halle, 1962. — Neubert munkájának egyik lényeges fogyatékossága, hogy nem tárja fel az általános szemantika irracionalista forrásait és alaptendenciáját. — Vö. még: Barrows Dunham: Man against myth. London, 1949., az általános szemantika kritikájával kapcsolatban.

eszközökkel való megragadhatatlanságát. A mindennemű racionális eszközökkel megragadható „metafizika" teljes meddősége, a visszatükrözési elmélet elvetése — ez a bradleyi koncepció rejtett magva; s ez az, amely oly nagy hatást gyakorolt az angol neopozitivizmus érzéki adatok- és leíráselméletének kialakulására.

A fenti fejtegetések során — az összefüggések egyidejű felmutatása érdekében — bizonyos problémák előlegezésére került sor. Most azonban folytatjuk Bradley koncepciójának elemzését: a megismerésnek azt a fokát fogjuk tárgyalni, ahol, szerinte, megszünnek az ésszerűtlen ellentmondások.

2. *Az érzéki közvetlenségtől az Abszolútum élményfilozófiájához*

Ez a fok: látszólag az érzéki közvetlenség, a tapasztalat foka: „. . . a közvetlen tény a tapasztalatban érzett, a tapasztalat egyedülálló egy bizonyos értelemben . . ." (I. m. 223. o.), „. . . ,az *ez* abban az értelémben valóságos a mi számunkra, amely értelemben semmi más sem', . . ., az *ez* ismereteink forrása és mindennek át kell mennie rajta" (225. o.) stb.

A tapasztalat tartalma a leggazdagabb, és ugyanakkor teljességet nyújt az embernek. Itt ti. nem nyilvánulnak meg azok az ellentétek, amelyek a fogalmi gondolkodásra jellemzők; a valóság tényleges meghatározottságai itt töretlenül, minden mesterséges elválasztás nélkül nyilvánulnak meg, így a többi között az „osztatlan egyedüliség" és a „töretlen egészség" (uo. 225. o.). Egybeesik itt a tartalom és az egzisztencia (a *mi* és az *ami*). Ugyanakkor ez a fok nemcsak a valóság adekvát megragadásának foka, hanem alany és tárgy utolérhetetlen kölcsönhatásának, egységének realizálódása is: az *ez* tartalmazza egyben az *enyémet* is. Tehát itt megszűnik szubjektum és objektum mesterséges kettéválasztottsága: „lét és valóság egyenlő az érzékeléssel". (Uo. 146. o.)

Végigkövettük Bradley menekvési kísérleteit a fogalmi gondolkodás ellentmondásaitól. A fogalmi gondolkodást megelőző megismerési fok problematikájához nyilvánvalóan az a törekvés vezette, hogy ellentmondásmentes, tehát ésszerű valóságot és szemléletet találjon. Első látszatra ez az érzékelés ismeretes szubjektív idealista koncepciója, és semmi egyéb. Valójában azonban nem foglal bele egyetlen érzéki meghatározottságot sem, s lassan átcsúszik érzékelés és érzés azonosításába: „A puszta érzésben vagy a közvetlen prezentációban az egész tapasztalatát bírjuk" (uo. 159. o.); majd pedig az így értelmezett egyéni tapasztalatfogalom alapján megkonstruálja az abszolút, teljes tapasztalat misztikus, fogalmilag körülírhatatlan szféráját.

Bradley érzéki közvetlenség elméletéből maga az érzékelés tehát hiányzik, a tapasztalatfogalom más tartalmakat leplez. Azt leplezi, hogy Bradley elhagyja a szokványos szubjektív idealizmus körét, eljut minden racionális ismeretelméleti problematika elvetéséhez és a szubjektív észlelésfilozófiából átsiklik az élményfilozófiába.

Vizsgáljuk meg az ismeretelméleti problémakör elvetéséhez vezető út szükségszerűségét.

A gondolkodás ellentmondásai a létítélet fokán az észlelésben megismert mozzanatokat általánosítják. A létítélet ésszerűtlenségének bradleyi koncepciója mögött az észlelés ésszerűtlenségének gondolata rejtőzik.

Hegel az észleléssel kapcsolatos állásfoglalását „A szellem fenomenológiájá"-ban („Az észrevevés; vagy a dolog és a tévedés" c. fejezetben)

fejtette ki. Szemben a megismerés első fokával, az érzéki bizonyossággal, amelyben a tárgyiság fogalmi úton nem megragadható, pusztán egyedi-konkrét vonásairól van szó (. . . „az érzéki ez, amelyet gondolnak, *elérhetetlen* a nyelv számára . . .” — id. mű, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1961. 63. o.) — az észlelés a tárgyában egyszerre ragadja meg a konkrétat és az elvontat, az általánost és az egyest stb. Ezt az észlelésben foglalt — még az érzékiséggel terhelt — elvont-általános elemet fejlesztjük fogalmi szintre a legegyszerűbb ítéletekben.

Hogyan tárul elénk ennek az észlelésnek tárgya, és melyek az ellentmondásai? „Ez a só egyszerű itt és egyúttal sokszoros; fehér és csípős *is*, kocka alakú *is*, meghatározott súlyú *is* és így tovább. Mindez a sok tulajdonság egyetlen egyszerű *itt*-ben van, amelyben így áthatja egymást.” (I. m. 66. o.) A dolog egységes, és ugyanakkor sok önálló *is*-ből áll: „Azt mondják tehát: a *dolog* fehér, kocka alakú *is* és csípős *is*. De *amennyiben* fehér, nem kocka alakú, s *amennyiben* kocka alakú és fehér is, nem csípős stb.” (Uo. 70. o.)

Emlékezzünk: Brandley ugyanezt a példát (só helyett cukor) hozta fel a szemléletben adott tárgy jellemzésére. Polémiája tehát nemcsak a hegeli ítéletelmélet, hanem közvetlenül a hegeli észleléskoncepció ellen is irányul.

Nem térhetünk itt ki az érzékelés hegeli felfogásának sem ismertetésére, sem bírálatára. Hegel mint idealista kiüresítette a megismerés érzéki szakaszát — ez az idealizmus általános stratégiai vonala (vö. Rubinstein: Lét és tudat. Kossuth, 1961. 105. o.), ugyanakkor azonban — és ez a döntő, amikor Hegelt modern irracionalista epigonjaival hasonlítjuk össze — biztosította a fogalmi gondolkodás objektivitását azáltal, hogy az észlelésben tartalmazott érzéki általánosság mozzanatából kiindulva kibontakoztatta az eszmeinek elképzelt valóság mozgásának és megismerésének megfelelő kategóriákat. Nála az érzékelés kiüresítése, értéktelenné degradálása a fogalmi gondolkodás kibontakoztatásának az ára volt tehát.

Hegel észleléskoncepciójának lényeges tartalma: a tárgy és megismerésének szükségszerű belső ellentmondásai; ezeknek vállalásával áll vagy bukik az adekvát megismerés lehetősége. A tudat és tárgya egyaránt szétzilálódik, ha nem vállalja, hogy a tárgy „. . . *egy és ugyanabban a tekintetben önmagának ellentéte* . . .” (uo. 72. o.)

És éppígy, az érzékelésből kinövő gondolkodást a tárgy önmozgásán ábrázolva, írja: „A tárgy ezáltal . . . az érzéki létből általánossá lesz; de ezt az általánost, mivel az érzékiből ered, lényegileg ez *határozza meg*, s az ennélfogva egy *ellentéttel kapcsolatos* általánosság, amely ezért szétválik az egy egyediségnek és általánosságnak, a tulajdonságok egy-ének és a szabad matériák is-ének végleteire, . . . mivel azonban a kettő lényegileg *egy egységben* van, azért most a feltétlen abszolút általánosság van előttünk, s a tudat csak itt lép be igazán az értelem birodalmába.” (Uo. 72. o.)

Ezen az alapon haladhat tovább Hegel az „értelem világá”-nak legegyszerűbb ítéletbeli fokozataitól a magasabbrendűek felé. S itt torpan meg Bradley — sem a tárgyiság, sem az érzékelés és gondolkodás ellentmondásait nem vállalva —, s egyben itt rejlik a forrása annak, hogy a Bradley túlhaladására törekvő Moore kénytelen lesz megkerülni a tárgyiság és megismerés ellentmondásainak problematikáját.

Bradley Hegellel szemben így ellentétes útra lép: visszafelé, az érzéki bizonyosság Hegel által ábrázolt foka felé, amely egyaránt elérhetetlen az észlelés és a gondolkodás számára. Ugyanis arra kényszerül, hogy megtisz-

títsa az észlelés tárgyát és szubjektumát az ellentmondásoktól, pontosabban: az ellentmondások egyik oldalától, a tárgyat az objektív — általános oldaltól, a szubjektumot pedig mindenfajta absztraháló, általánosító mozzanattól.[8] Ezzel azonban az észlelés tárgya megszűnik az érzékelés tárgya, alanya pedig az érzékelés szubjektuma lenni. Hiszen az észlelés tárgyából így pusztán azok a konkrét egyedi mozzanatok maradtak meg, amelyek önmagukban nem létezhetnek, s el sem sajátíthatók azzal az érzékeléssel, amely a konkrétot csak az általános-elvonttal együtt ragadhatja meg.

Bradley tárgyából tehát csak az önmagával való abszolút azonos mozzanata maradt meg, szubjektumából pedig az ezt a mozzanatot állítólag elsajátító, közvetlen intuitív aktus. Tehát az észlelés területén ugyanoda jut, ahová ítéletkritikájában: az abszolút azonos zsákutcájába.

Eljutottunk tehát minden racionális ismeretelméleti kérdésfelvetés megszüntetéséhez, amelynek élményfilozófiai tartalmát Bradleynél a „tapasztalat" szó csak ideig-óráig leplezheti.

Tárgy és valóság utolérhetetlen egybeesésének, a „kimondhatatlan valóságnak" szférája ez, amelyet szabadon értelmezve, érzelmi asszociációkkal feltöltve, mint a szubjektum alkotó recepciójának termékét, mint teljesen egyedi, visszatérhetetlen és reprodukálhatatlan élményt lehet ábrázolni. Alany és tárgy egysége itt teljes, mindkettő egybeesik abban az élményben, amely többé semmi ismeretet nem tartalmaz a tárgyiságról, hiszen a tárgyiság és a szubjektum ezen az élményen túl, amelyben abszolút egységet alkotnak — nem léteznek.

Bradley tehát a tényleges tapasztalattartalmakat — amelyeket pedig kezdetben mint ismereteink kiindulópontját jellemzett — felcseréli szabad érzelmi és fogalmi asszociációkkal. Szűk a tapasztalat fogalmilag kifejezhető érzéki — de végtelen az érzelmi, élményszülte tartalma! A profán minőségekbe így beleérti a valóság egyes olyan gazdag meghatározottságait, amelyeket csak az érzékiből kiinduló fogalmi gondolkodás általánosíthat. Ilyenek pl. az egyedüliség és az egész-ség, a totalitás élménye, amely azonban korántsem lehet a valóság meghatározottsága az érzékelő szubjektum színvonalán. (L. a továbbiakban az esztéticizáló intuició kérdését.)

Bradleyt az általunk vázolt úton tehát korántsem a tárgyiság szerkezetének feltárására irányuló törekvés vezette, még csak nem is a tárgyaknak az ember előtt — a tapasztalat fokán — kitáruló felszíne érdekelte; a modern berkeleyizmus ezen fajtájának nem a létezni = észlelni, hanem a létezni = élménnyel bírni a credója.

Bradley mint antidialektikus szubjektív idealista jutott el ehhez a pozícióhoz. Mint idealista az érzéki megismerés semmisségét vallja, mint szubjektív idealista tagadja az észlelés tárgyában benne foglalt objektív-általános mozzanatot s az észlelés szubjektumának azt a képességét, hogy a szubjektív racionalitás kategóriáival aktívan kifejezhesse az objektív általánost; s mint antidialektikus idealista, az előbbieken túlmenően, tagadja a tárgyiság és a megismerés ellentmondásai adekvát megragadásának lehetőségét.

[8] Az érzékelésben rejlő analizáló-absztraháló tevékenység az irracionalisták szemében botránykőnek tűnik, az érzet „bűnének" minősül a későbbiekben, s mint az „érzet idealitásá"-ról szóló elméletet támadták. Azt bizonyítja az irracionalisták szemében, hogy az érzéki megismeréssel sem lehet eljutni az „igazi létismerethez", hogy az érzékelés is még terhelt a gondolkodás „negatívumaival",.

Miért dicsőült meg a felszínen mégis a megismerés érzéki szakasza Bradleynél? Kétségkívül először is alanynak és a tárgynak a racionális szakaszhoz viszonyított közvetlenebb, feltétlenebb kölcsönkapcsolata miatt; az érzékelésben „... a különböző kölcsönhatások általunk közvetlenül észlelt szummáris effektusában összefonódik a szubjektum és az objektum ..." (vö. Rubinstein, i. m. 137–8. o.)/ Innen – idealista tulajdon – a két extrém út közül az egyik, az objektív idealista leküzdi, megszünteti az érzékiséggel együtt az érzéki szubjektivitást is, és kidolgozza a racionalitás kategóriáit – a másik e tényleges összefonódást tölti fel érzelmi elemekkel. Másodszor azért dicsőül meg az érzékelés, mert ezen a fokon az ember elé táruló objektivitás a szubjektivitással terhelt, s az a látszat adódik, hogy a tárgyiságot a szubjektum befogadóképességének egyéni sajátosságai, hangoltsága szabja meg. Emellett a tárgyiság ezen a fokon „tagolatlan", bizonyos mértékig kaotikus, s ez a tagolatlanság – különösen ha szabadon interpretálják – a „mesterséges szeparáltságnál" magasabbrendűként állítható be.

Bradley egy ponton értékeli Hegellel azonosan az élménnyé átinterpretált érzéki bizonyosság fokát, s ez annak múlékony, pillanatnyi jellege.

Míg azonban Hegel számára ez nemcsak az érzékelés és az érzéki világ semmisségének jelzője, hanem egyben a magasabbrendű, fogalmi megismerés és a valóság mélyebb összefüggései felé való továbbhaladás szükségszerűségének jelzője is, addig Bradley az egyik oldalon éppen az „ez" múlékonyságában látja ennek értékét, visszatérhetetlen magasabbrendűségét, a túlemelkedés lehetőségét az ellentmondások hálójában vergődő közönséges lét ésszerűtlenségén.

Tehát Bradley is továbbmegy e múlékonyságnál; a szellem egész mozgása megköveteli az elszakadást a pusztán egyéni tapasztalattól – írja Bradley –, s egyrészt átlendül a fogalmi gondolkodás ellentmondásos, ésszerűtlen szférájába, másrészt az egyéni tapasztalat új, magasabbfokú átélésére törekszik. S ez az átélés valósul meg abban az Abszolút tapasztalatban – vagy Abszolútumban –, amelyben összegeződnek a szubjektív tapasztalattartalmak, de amely ugyanakkor túlesik ezeknek körén; nem a fogalmi gondolkodást megelőző (s így ennek külső ellentétével terhes), hanem a gondolkodást, s vele együtt az érzést és akaratot tartalmazó fokozat. (Az egyéni tapasztalat „... felveti a totális tapasztalat eszméjét, amelyben akarat és gondolkodás és érzés megint egységesek"). Ez a totális vagy abszolút tapasztalat maga a Valóság. Az egymással a kölcsönös feltételezettség viszonyában álló egyéni és abszolút tapasztalat – mint a gondolkodást megelőző és túlhaladó szféra – alkotják tehát azt a valóságvilágot, amely kívül –, illetve felüláll a gondolkodás elölő és torzító mechanizmusán.

Ez a szféra: az érző egyéni tapasztalatok rendszere, „... egyetlen és mindent átfogó tapasztalat, mely minden részleges különféleséget összhangban ölel át, ... abszolút tapasztalat, melyben a fenomenális megkülönböztetések elmerülnek – egy egész, amely közvetlenné válik egy magasabb fokon, anélkül hogy bármi gazdagságot is elvesztene." (I. m. 147. és 160. o.)

A múlékony egyéni tapasztalat után a teljesség abszolút visszanyerése – az Abszolút tapasztalat, – nem közvetítés útján megy végbe – mert bármilyen rejtélyes módon is tartalmazza az Abszolútum a gondolkodást,[9] lényegileg a

[9] Bradley ismételten kijelenti: értelmetlen annak kifejtését kérni, hogyan teljesednek ki a dolgok az Abszolutumban és milyen az Abszolutum szerkezete. Abszolut és egyéni tapasztalat viszonya sem bontakozik ki világosan Bradley leírásából, annyi

közvetlenség szférája: „... ennek az egésznek közvetlennek kell lennie, mint az érzésnek, ... az Abszolút közvetlen" (uo. 242. o.), az érzés mellett az intuició felel meg neki. (Uo. 227. o.)

Bradley polgári kritikusai, kommentálva e filozófia misztikus csúcsait, helyesen hozzák fel analógiaként Rilke néhány sorát, ahol szemléletesen kifejeződik egy egyedülállóságában csak lírai eszközökkel reprodukálható élmény, aláfestve a kiválasztottság arisztokratikus érzésével:

„Felidézve azt az időt, amikor egy másik déli kertben (Capri) eggyéolvadt a madárhang a szabadban és belső öntudatában, eggyéolvadt és nem tört meg testének korlátján, hanem mindkettőt egyesítette egy osztatlan térben, amelyben csak egyetlen, titokban megóvott, a legtisztább és legmélyebb tudatosságot tartalmazó régió létezett. Ilyenkor lehúnyta szemét, hogy testének konturja ne zavarja meg ebben a nagylelkűen elnyert tapasztalatban, és a végtelenség olyan megszokott módon ömlött belé minden oldalról, hogy elhihette: benne rejlik az éppen most felkelt csillagok szelíd jelenléte."[10]

Itt az intuició esztéticizáló válfajával van dolgunk, a természeti szép- és fenséges által kiváltott érzésekkel, amelyeket azonban csak az irracionalizmus értékel közvetlennek és spontánnak. Valójában azonban feltétele a szubjektum által tudatosan kiformált, fejlett esztétikai érzék is. Az esztétikai intuiciónak ezt a spontánként beállított mesterséges raffináltságát az irracionalizmus egyes polgári kritikusai is felismerték: „primitív módon átéltként és átérzettként azt tekintjük, amit szellemünk fejlődése során sikerült egységre hoznunk". Vö.: Brunschvicg: L'idéalisme contemporain. Paris, 1905. 127. o.) Különben Bradley igazi „térátélésével" szemben Le Roy az „igazi tartamátélés" mítoszát fejtette ki.

Bradley polgári kritikusai azonban nem tárhatják fel e „művészi" vízió világnézeti genezisét és a Bradley-koncepció összefüggését a kontinentális irracionalizmussal.

Az irracionalizmusnak a fasiszta életfilozófia irányába mutató válfaját képviselő Palágyi — aki azonban ezt a változatot csak az ismeretelméleti alapok vonatkozásában dolgozta ki, a mítoszalkotást ráhagyva a későbbi popularizátorokra — mondotta ki minden modern irracionalista törekvés kiépülésének ismeretelméleti előfeltételét. Ez az előfeltétel: a leszámolás az újkori filozófia azon alapvető bűnével, amelyet az „érzet idealitása" elvének megfogalmazói követtek el. (Palágyi itt egyedül Locke-ra utal, mondván, hogy Locke-nál a gondolat belejátszik az érzékibe és viszont. — Vö. Wahrnehmungslehre. Id. kiadó 62. o.) Ennek megfelelően az irracionalisták célja az érzékelés megtisztítása minden gondolatilag kifejezhető tartalomtól, minden objektív-általános mozzanattól s így az érzékelés átalakítása minden megismerő tartalmat nélkülöző élménnyé. Ezzel párhuzamosan a megismerés racionális szakasza teljesen különválik az egyaránt élményként interpretált érzékeléstől az egyik, és a „tárgyiságtól" a másik oldalon. Így szűnik meg egy-

azonban kiderül, hogy az egyéni és az Abszolut tapasztalatban megragadható valóságot Bradley mint szellemit értelmezi (a valóság szellemiségét tartva Hegel lényeges örökségének! — i. m. 552. o.), ugyanakkor a tapasztalat körét általában a valósággal azonosítja. Filozófiája mitikus csúcspontjának objektív idealista színezetét megszünteti az a körülmény, hogy az egyéni és az abszolut szülőhelye egyaránt a szubjektum.

[10] Rainer Maria Rilke: Selected Works, Vol. I. 36. o. — id. The Revolution in Philosophy. London, 1956.

szerre minden racionális ismeretelméleti és ontológiai kérdésfelvetés. Ez valóban közös — akár végiggondolt, akár átvett — gondolatmenete számos jelentős irracionalista irányzatnak, azoknak, amelyek ismeretelméleti alapvetésükkel is foglalkoztak.

3. *A folyamatosság és a közvetlenség irracionalista értelmezéséről*

Hogyan alakult ki az irracionalizmus ismeretes nézete az igazi „lét" fogalmilag reprodukálhatatlan, folyamatos lényegéről? Nemcsak Bradley, hanem más irracionalisták számára is a természetből, amely „. . . konkrét *és* elvont, jelenség *és* lényeg, pillanat *és* vonatkozás . . ." (Lenin Összes Művei, 38. k. 192. o.), és az érzetből — amelyben ezek az ellentmondások differenciálatlan egységben jelentkeznek — nem marad meg más, csak a „konkrét", csak a „jelenség", csak a „pillanat", amelyet már maga az észlelés is csak töredékeiben ragadhat meg. Szükségessé válik egy harmadik „megismerő" orgánumnak, az élménynek, az intuiciónak felvétele, amely lehetővé teszi e különben megragadhatatlan folyamatosságának átélését.[11]

Abban a tényben, hogy a tudat megszakított mozzanatokban ragadja meg az „érzékelés-élmény" folytonosságát (Hegel mindig gúnyosan beszélt azokról, akik az értelem tehetetlenségét-képtelenségét látták abban, hogy az egész érzéki gazdagságot nem viszi tovább magával, s ez az érv az irracionalizmus ellen is irányítható), az irracionalisták egyik legfőbb érvüket merítették antiintellektuális harcukhoz. Ugyanez a kérdés Bradleynél nem a tudatműködés viszonylatában, hanem e működés eredményével kapcsolatban merült fel, mint a strukturális tagoltság problémája, szemben az érzékelés-élmény totalitásával.

Mindkét antiintellektualista érv Bradley korában kezdett elterjedni, nagyrészt a bergsonizmus kialakulásával párhuzamosan. Jellemző és lényeges, hogy az irracionalisták harci területüket leszűkítették az empirikus-nominalista szemléletnek megfelelő gondolkodási mód kritikájára. Erről tanúskodik a Brunschvicg és Le Roy közt lefolyt vita. Le Roy a racionális gondolkoást mint szerkezetileg összefüggéstelen, megszakított, teljesen önálló elemek pusztán külsőleges egybefűzését értelmezte — ami ellen a klasszikus német idealizmus egyes elemeit megőrző Brunschvicg élesen tiltakozott. Le Roy a következőképpen fogalmazta meg a racionalizmusnak ezt az egyoldalú koncepcióját: „ha a végsőkig visszük az elválasztott és egymás mellé helyezett eszmék szükségességét, akkor ez elkerülhetetlenül posztulálja a *logikai atomizmust*." (Vö. Brunschvicg: L'idéalisme contemporaine. 135. o.)[12]

[11] Élmény és érzékelés megkülönböztetése az irracionalistáknál nem mindig világos, e kettő gyakran keveredik náluk.

[12] Látható, hogy a logikai atomizmus koncepciója először az irracionalizmus egyoldalú antiracionalista harcából bontakozott ki. (A logikai pozitivizmussal foglalkozó polgári irodalom a logikai atomizmus elnevezést kizárólag B. Russellnek tulajdonítja.) Egyoldalú harcról van szó, mert kizárólag a hume-i koncepciót tartja szem előtt, amely a világot önálló, pusztán külsőlegesen összefüggő eszmékből — pszichológiai atomokból — építette fel. Russell logikai atomizmusának kialakulása is csak a Bradleyvel való szembenállásából érthető meg (a bradleyi valóságos szeparáltság és fogalmi absztrakció, valamint a belső relációk elméletének elvetése stb. — ugyanakkor kapcsolódása Bradley antipszichologizmusához, az ítélet idealista centrumbahelyezéséhez). Csupán még annyit

Térjünk vissza kiindulópontunkhoz, a tudat működésének diszkontinuitív jellegéhez.

Ezzel kapcsolatban röviden a következőket jegyezzük meg.

1. Igaz, hogy a gondolkodás megszakított az észlelés állandóságához viszonyítva, de míg az egyik oldalon az irracionalisták az észlelésnek a gondolkodáshoz viszonyított állandósága tényét ürügyként hozzák fel a gondolkodással szemben, a másik oldalon ugyanezt az észlelést jelentik ki nem megfelelő orgánumnak — az élmény teljes állandóságára való hivatkozással. Maga az élmény azonban — amennyiben egyáltalán leírására kerül a sor — valójában pusztán egyszeri aktusnak bizonyul, olyan gondolati elemekkel színezett érzésnek, amelyből a rejtett közvetített elemeket az irracionalisták utólag próbálják eltüntetni.

2. Azért helyezik a középpontba a tudatműködés és a gondolkodás formális meghatározottságainak kérdését, hogy ne essék szó a gondolkodás termékének, eredményének leglényegesebb, tartalmi kérdéséről. Pedig az ember számára ez a tartalmi vonatkozás alkotja a valóságos folytonosságot, totalitást a megismerés társadalmi és egyéni fejlődésében, a tárgyi világ intenzív és extenzív összefüggéseibe való belelátás állandó elmélyülését. — Szépen fejezi ki ezt a gondolatot az objektív idealista racionalitást ezen a ponton megvédő Brunschvicg: „A természet megszakított a képzelet számára, amely azt részről-részre haladva ragadja meg azon csonkítás hatására, amellyel (a képzelet mozgásának — M. M.) véletlenszerűsége jár; folytonos az ész számára, amely az általa feltárt törvények szükségszerűségével helyreállítja az egységet." (I. m. 138. o.)

Végül pedig: 3. a gondokodás formai megszakítottsága nemcsak a gondolkodás tartalmi folytonosságával alkot dialektikus egységet — hanem egy és ugyanazon vonatkozásban, formai-funkcionális folyamatosságával is; absztrakciói éppannyira „összefüggésbehozások", összefüggések sűrített kifejezései, mint elvonatkoztatások, elkülönítések.

A gondolkodás az észleléshez viszonyítva valóban megszakított, mind strukturálisan, mind időben — de ez elengedhetetlen feltétele a megismerés érzéki foka dialektikus túlhaladásának. Az irracionalisták azonban abszolutizálják ezt a megszakítottságot, és ezen abszolutizálás alapján követelnek tőle időbeli állandóságot és szerkezeti tagolatlanságot. Ez azonban nem más, mint a gondolkodás általuk óhajtott visszasüllyesztése a misztifikált élmény éjszakájába, vagy az emberi megismerés kezdetén jelentkező kaotikus tagolatlanságba.

---

e kérdéssel kapcsolatban, hogy korunk polgári filozófiájában szükségszerű érintkezési, pontosabban átcsapási pontok létesülnek, az egyik oldalon a polgári racionalista konceptualista (pl. a brunschvicgi), a másik oldalon az empirikus-nominalista irányzat és az irracionalizmus között. Különösen szembetűnő ez Wittgensteinnél, amikor pl. a nyelv általánosságát és a tapasztalatban adott puszta egyediségét állítja szembe egymással feloldhatatlan ellentmondásban. Felveti a kérdést: hogyan nevezheti el egy meghatározott érzését, amikor az érzés fogalma minden érzésre egyaránt vonatkozik. Ha az adott érzését *E*-nek nevezi — tehát már valaminek *az* érzésen belül — akkor is kénytelen a *van* és *valami* kifejezéseket használni, és ezek ismét az általános nyelvhez tartoznak. A konklúzió: „ Így a filozofálás során végül is oda jutunk, hogy kedvünk volna egy artikulálatlan hangot hallatni". (Philosophical Investigations. Oxford, 1953. 93. o.)

A gondolkodás megszakítottsága és a közvetlenül adottól való eltávolodása — egy és ugyanazon kérdés két oldala. Polgári filozófiai alapon a közvetlenség — mint az adekvát megismerés foka — a következő tartalmakkal jelentkezhet: objektív idealista, szubjektív idealista-empirista és szubjektív idealista —irracionalista talajon. (Az általunk tárgyalandó kérdések szempontjából a későbbiekben a szubjektív idealista-empirista közvetlenség koncepciója válik fontossá, nem az élmény-, hanem az észlelés-közvetlenség — így az irracionalista közvetlenség kérdésére csak röviden térünk ki.)

Polgári idealista racionalista alapon az irracionalista élmény-közvetlenség gyakran részesült kritikában — e kritikákat feltétlenül érvényesíteni kell, rámutatva eközben arra, hogy ez a világnézeti racionalizmus egyrészt idealista, másrészt pedig irracionalizmussal terhelt.

Bradley, mint láttuk, teljesen egyértelműen foglalt állást a közvetlenség kérdésében, amikor az Abszolútumot és a valóságot nyújtó tapasztalatot mint a közvetlenséget határozta meg. A megismerés ezen orgánuma, az intuícióként értelmezett tapasztalat a szubjektum közvetlen-receptív viszonyát jelzi közvetlennek tekintett tárgyához, e viszony, az intuíció aktusa egyben a saját tárgyának megteremtése, a két mozzanat átélt egysége az élményben. A megismerésnek ez az élményként való értelmezése és az élménynek ez a szerkezete ugyanaz az irracionalizmus különböző válfajaiban; az élmény: „egybeolvadottság a másikkal, átömlés a másikba, amelyet többé nem mint egy másikat tapasztalunk" (értékeli pl. Klages egyik fasiszta kommentátora, M. Kliefoth — Erleben und Erkennen. Würzburg, 1938.).

A polgári racionalista kritika két mozzanatára térünk csak ki. Az egyik: tiltakozás a közvetlenül átélt és az ember számára adott egyetlen lehetséges valóság irracionalista azonosítása ellen. E kérdésben pl. Rickert helyesen mutatott rá, hogy e közvetlenül átéltnek nincs teoretikus, specifikus-emberi értéke (ő a specifikus emberit csak teoretikus vonatkozásban látja). Ezt a kaoszt egyrészt lehetetlen, másrészt nem is érdemes megragadni, mert semmi jelentősége nincs a megismerés vonatkozásában: „A teoretikus felfogás nem veheti birtokába a káoszt vagy a ‚nyüzsgést' amely számunkra minden felfogás nélkül adva van, csak egy kozmoszt, azaz egy megformáltat és rendezettet, tehát a káosz aspektusához viszonyítva egy már birtokbavettet". (Philosophie des Lebens. Tübingen, 1922. 148. o.)

A kritika másik mozzanata a megélés és megismerés egymást kizáró ellentéte. Szó volt már arról, hogy fogalmilag szükségképpen reprodukálhatatlan a minden objektív-általános mozzanattól megfosztott „valóságdarab" — jelentkezzék akár dinamikusan mint életfolyamat, mint az igazi tartam vagy mint Bradley-féle abszolút tér-élmény, vagy egyetlen minőség pusztán egyedi-konkrét oldalaként (mint Wittgensteinnél az *E*-érzés), függetlenül tehát attól, hogy régi metafizikai, „új" neovitalista vagy empirikus scientista formákat ölt-e. E reprodukálhatatlanságnak a fogalmi gondolkodással s a benne kifejezett objektív tartalmakkal szemben történő felmagasztalása egyenlő azzal, hogy a valóságot artikulálatlan káosszá, a szubjektum tevékenységét pedig artikulálatlan kiáltássá változtatják. Találóan jegyezte meg ezzel az artikulátlansággal kapcsolatban Rickert, hogy „. . .a reális élet puszta átélése némán született és sohasem tanul meg beszélni". (I. m. 114. o.) A korai bergsonizmus e téren elfoglalt paradox álláspontjára pedig Brunschvicg mutatott rá: az új filozófia meg akarja ismerni az anyagot abszolút valóságában, sajátosságában, és ugyanakkor felismeri, hogy csak a szellem terminusaiban

lehet meghatározni, megélni pedig csak a szellem felfüggesztésével". (L'idéalisme contemporain 126—7. o.) Másutt pedig rámutat, hogy az öntudatlanság, a katalepszia az irracionalista alapon értelmezett „megismerésnek" a leginkább megfelelő szubjektív állapot.

A valóság megfelelő megismerése tehát a folyamatosság közvetlen átélése. Hogyan igazodjanak el ugyanakkor az emberek a profán élet mindennapiságában, hogyan maradhat fenn és fejlődhet létalapjuk, a polgári civilizáció, technikai és tudományos vívmányaival együtt?

Az irracionalizmus Jacobival bevezette, elismerte a minden megismerő tartalom nélkül értelmezett, pusztán gyakorlati hasznossággal rendelkező — fogalmi közvetítések útján szerzett, tehát pusztán a jelenségek felszínére vonatkozó — tudományos fogalmak, elméletek viszonylagos jogosultságát: „... megismerésünk '*közvetítések* végtelenségén alapszik, azért ezzel kutatásunknak beláthatatlan mező nyílik, — amelyet már önfenntartásunkért is' (gyakorlati célokból) ‚kénytelenek vagyunk megművelni'." — (ld. Hegel: Előadások a filozófia történetéből III. id. kiad. 384. o.)

A modern irracionalizmusban ott, ahol, mint láttuk, alapvetésének ismeretelméleti problémái kerültek előtérbe — az absztrakciónak abból a felfogásából indítva, hogy ez az eljárás a lényegestől elvonatkoztat, és tetszőleges, szubjektív meghatározottságokat emel ki — a megszakítottság mellett a véletlen kategóriáját is a fogalmi gondolkodás velejárójaként jellemezték. Az átélt folytonosság valóságos-szükségszerű volta — s ezzel szemben az absztrakció mesterségesen megszakított jellege s ezért fogalmainak véletlenszerűsége — nagy vonásokban ezek a gondolatok vezetnek a részben az irracionalizmus talaján sarjadt konvencionalizmushoz. Maga Bradley is a terminusokban való gondolkodás mesterséges jellegéből kiindulva („kisegítő megoldás, puszta eszköz, gyakorlati kompromisszum, nagyon is szükségszerű, de végső fokon a legvédhetetlenebb" — i. m. 33. o.) jutott el a tudományos fogalmak igazságtartalmának tagadásához, szerinte csak hasznosságuk értelmében vett jogosultságukról beszélhetünk. Hasonló meggondolások képezik a bergsonizmus és a fasiszta életfilozófia konvencionalizmusának is alapját.

És bár a józan polgári konvencionalizmus a látszatra nem-konformista, lázongó, a hagyományos polgári racionalítással szakító irracionalizmus talaján nyerte el határozottan reakciós (a konvencionalizmus nyílt tudományellenességét fitogtató, eláruló) körvonalait, az egész 1848 utáni polgári filozófiai fejlődés — a visszatükrözési elmélet minden fajtájával történt szakítás után és egyre inkább harcban a marxi ismeretelmélettel — képtelenné vált a tudományos fogalmak hatékonyságának ettől lényegileg eltérő magyarázatára. Mert hiába tiltakozott pl. Rickert a bergsoni-jamesi nyílt megfogalmazás (a fogalom igazságát nem elméleti jelentősége, hanem az élet szempontjából való hasznossága jelenti) ellen, e kérdés vonalán nem ment más végbe, mint hogy az újkanti meghatározásból (a fogalmak igazsága nem megfelelő — tükröző — tartalmukban, hanem érvényességükben rejlik) kiveszett az álobjektivitás látszatát kölcsönző érvényesség fogalma, s maradt a lényeg: a puszta beváltság, a merőben véletlen eredetű hasznosság.

Amikor az irracionalisták nyíltan a véletlenben, az esetlegesben való mozgással azonosítják a gondolkodást, a másik oldalon pedig az egyedi, véletlenszerű tartalmakat kiszínező intuiciót mint a lényegi összefüggéseket megragadó aktust ábrázolják (elvetve ezzel nemcsak a klasszikus polgári filozófia csúcsait, hanem — a polgári filozófiai hanyatlást megindító szakaszában — az

egyedi-esetlegestől való elvonatkoztatás újkanti követelését is), akkor megteremtik a filozófiai fogalmak irracionalista bacchanáliáját, lényegükből való azt a kiforgatást, amelyet Diderot oly mélyrehatóan ábrázolt az erkölcsi fogalmak vonatkozásában, a Rameau unokaöccséről szóló művében.[13]

A polgári racionalítás-irracionalítás harcának egyik ütközőpontja a fogalmi gondolkodás kérdésében a common sense (általános érzék, józanész) értékelése. A common sense kategóriái alatt a köznapi gondolkodást és a belőle kinövő tudományos elméleteket értik — a köznapi gondolkodás szolgáltatja a tudományos fogalmak „megszervezendő anyagát" —, s rá is éppúgy vonatkoznak az irracionalisták antiintellektualista érvei.

Bradley is a common sense gondolkodás harcos ellenfele — meglátjuk, hogy az irracionalizmussal szemben a common sense-t nemcsak megvédő, hanem a központba is állító neopozitivista irányzat fenomenalista észlelés-koncepción alapul. A common sense aláásása, illetve megvédése s általában a köznapi gondolkodás kérdésének — mint a filozófiai harcok középpontjában álló kérdésnek — csak a polgári irracionalizmus és a korlátolt polgári racionalizmus harcának keretén belül lehet meg ez a jelentősége. Már Hegel dialektikája is felülállt az irracionalizmus és az irracionalizmussal mint szükségszerű, leküzdhetetlen ellenpólusával terhelt, korlátolt „racionalizmus" vitája felett. Mindkettőben felismerte a valósághoz való közvetlen álláspont, a „közvetlen tudat" közös vonásait — azt, hogy egyik irányzatot sem érdekli más, mint „... egy ténynek a tudatban való közvetlensége". (Enciklopédia. I. kiad. 120. o.) A common sense „racionalista" megvédése csak az irracionalizmussal való szembenállásában bizonyul fő vonalában racionalistának (meglátjuk Moorená[1], hogy az ő racionalizmusának korlátoltsága közvetlenül is kiütközik általános világnézeti szkepszisén túlmenően az etika alapfogalmainak irracionalista megoldásában) — de a racionalizmus hegeli és elsősorban marxi materialista csúcsával szemben csak a felszín, a közvetlenség racionalítása, irracionalitással terhelt álracionalítás.

*

Elemzésünk során megkíséreltük kimutatni Bradley irracionalizmusának összefüggését — néhány alapvető kérdésében — a kialakuló kontinentális irracionalista irányzatokkal. Megállapítható, hogy filozófiája sok hasonlóságot mutat fel a korabeli — elsősorban bergsonizmus felé mutató — irracionalista irányzattal, továbbá, bizonyos pontokon, azzal a konceptualista brunschvicgi állásponttal, ahol szintén nyilvánvalóvá válik az ítélet tartalmi problémái felvetésével járó irracionalista konkluzió. Mi fűzi Bradleyt mégis a később kialakuló és a reakciós szempontból legnagyobb hatású német újhegelizmushoz — bár az újhegelizmus címkéje ellen ő maga mindig is tilta-

[13] Ahogy Le Roy, a fogalmi gondolkodás mesterséges-megszakított jellegét példázva, kizárólag az empirikus-nominalista atomista koncepciót bírálta, úgy a gondolkodás véletlen konvencionalizmusáról szólva, példaként szintén a hume-i berkeleyi fenomenalizmust hozta fel. A közönséges gondolkodás „... a dolog felszínének egyszerű észlelése, és amit itt ‚külsőnek' értenek, az a dolgoknak azon arca, amelyet tevékenységünk felé fordítanak". (Science et philosophie, 421. o.) A felszínnek ez a kérdése kerül előtérbe a moore-i fenomenalista ismeretelmélet tárgyalásakor — látható azonban már ennyiből is, hogy a lehetőség szerint a legsebezhetőbb pontok reakciós kihasználásából merítő irracionalizmus a legkönnyebben a fenomenalista észleléselméleten mutatja ki a gondolkodás puszta külsőleges-véletlenszerűségét.

kozott? Első látszatra csak a megkülönböztető vonások kerülnek előtérbe az összevetés során. Bradley nem tartozott a Hegel-reneszánsz megindítói közé, ő nem a hegeli dialektikát akarta irracionalizálni, mint az újhegelizmus német „klasszikusai", akik a hegeli dialektikát mint „minden élet elvét", mint „az eleven élet önmozgását" saját mitizált életfogalmaikkal azonosították. (Vö. pl. Kroner: Von Kant bis Hegel II. Tübingen, 1924. 282. o.) A különbség tehát abban a vonatkozásban áll fenn, hogy míg a kontinentális újhegelizmus a hegeli dialektikát mint irracionális módszert értelmezte, Bradley megpróbálta kimutatni az ítéletben rejlő — elsőként Hegel által kifejtett — dialektika lényegi irracionalitását. E különbségben azonban benne rejlik a törekvések belső egysége is: a közös harc a lényegileg dialektikus gondolkodás irracionalitásának bebizonyításáért.

Továbbá megkülönböztető vonás, hogy a német újhegelisták, Bradley nyílt szubjektív idealizmusával szemben álobjektivitásra törekednek. Az irracionalista álobjektivitás mitosszal egyesült legpregnánsabb formái a fasizmust előkészítő ideológia árjában születtek. Az angol társadalmi fejlődés adottságai és távlatai, ideológiai-politikai viszonyai nem kedveztek azonban még a Bradley-féle irracionalizmusnak sem, hanem az egyszerre antimitikus és anti-„metafizikus" irányzatoknak. Bradley, ha figyelembe vesszük irracionalizmusának logicizáló vonalát, lényegében egyedülálló jelenség. Az ő filozófiai arisztokratizmusa implicit jellegű és ez, szemben a nyílt és mitoszalkotás talajául alkalmas — különösen a német irracionalizmusra jellemző — arisztokratizmussal, nem is tarthat igényt széles körű hatásra, már csak a közérthetőség hiánya miatt sem.

*

Tanulmányunk következő részében arra a kérdésre adunk majd választ mi az élményben közvetlenül adotton túl, a tárgyiság és a fogalmi megismerés jogainak helyreállítása felé vezető kiút — s ez hogyan tükröződik Moore nagyhatású ismeretelméletében és etikájában.

НЕКОТОРЫЕ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ЭТИКИ АНГЛИЙСКОГО НЕОПОЗИТИВИЗМА

Мария Макаи

Статья является частью более обширного исследования и имеет целью раскрыть кризис философии, в борьбе против которого — и из-за невозможности решения проблем которого — возникла с одной стороны, значительная работа Г. Е. Моора «Принципиа Этика», подготовившая эмоциональную этику неопозитивизма и глоттоанализа.

Движение мысли, абстрактно выражающей предысторию и возникновение этики Моора, а также дальнейшее развитие ее концепции в работах Айера, представляющего венскую отрасль неопозитивизма, заключается в следующем: «отмена» суждения бытия у Брэдли, подрывание этического оценочного суждения у Моора, и, наконец, «отмена» этического оценочного суждения и создание эмоциональной этики Айером.

В статье указывается, какие гносеологические — логические проблемы находились в центре деятельности Ф. Г. Брэдли, явившегося представителем философского кризиса в конце прошлого и в начале этого столетия. На почве упадка буржуазной философии, после отказа от концепции объективности классической буржуазной философии и от идеалистической диалектики, стремящейся к объективности, выдвижение некоторых проблем содержания суждений не могло не привести к иррациональным заключениям. Брэдли — продолжая линию критики Тренделенбурга и Сигварта Гегеля — и параллельно, хотя и независимо от него и одновременно с ним Бруншвиг и другие иррационализируют утвердительные и модальные суждения. Отнесение содержания суждения

к действительности ведет необходимо «к столкновению с действительностью» (Бруншвиг), что и является признаком начала иррациональности; или же оно требует признания бессмысленности утвердительного суждения. Так поступает Брэдли, когда он, исходя из «невыносимости» противоречий утвердительного суждения, указывает на необходимые тупики (тривиальная форма абстрактного понятия тождества, тождественное суждение или его апокалиптическая форма, положительно бесконечное суждение) движущегося мышления. В реакционном развитии буржуазной философии заслугой Брэдли является то, что, поставив в центр внимания понятие абстрактного тождества и различия, он антиципировал логическую схему современных буржуазных метафизических концепций. Дальнейшая «заслуга» его заключается в том, что во время упадка капитализма и перерастания его в империализм он в новой форме сформулировал те же мысли, которые возникли во время распада древнего рабовладельческого строя и феодализма. Брэдли, отвергающий мышление в понятиях из-за его противоречий и тупиков, напрасно ищет адекватного способа познания в области опыта, пока он не очистит содержание опыта от их противоречий, и не заменит опыт переживанием. Его философия переживания кульминирует в эстетизирующей интуиции абсолютного опыта, не описываемого понятиями. Автор раскрывает связи иррационализма Брэдли с тогдашними и более поздними направлениями иррациональной философии жизни в отношении вопросов непрерывности мышления и непосредственности познания, используя некоторые элементы критики современной ограниченной буржуазной рационалистической оппозиции.

CERTAIN EPISTEMOLOGICAL ANTECEDENTS OF ENGLISH NEOPOSITIVIST ETHICS

by M. Makai

The article, part of a more extensive study, attempts to depict a philosophical crisis. The debates following it left the issues unsettled and G. E. Moore's important work, the Principa Ethica, which paved the way for neopositivist, emotional ethics and for that founded on linguistic analysis, was written partly as a reaction to the arguments.

The prehistory and origin of Moore's ethics and the further development of his views through Ayer's study representing the Vienese branch of neopositivism, may be abstractly expressed as follows: The judgment of existence has been dissolved by Bradley, the ethical judgement of value was udermined by Moore and this negative movement of thinking realised in Ayer's emotional theory denying the objectivity of the ethical judgment of value.

The article introduces the central epistemological, logical problems in F. H. Bradley's work which represents the mentioned philosophical crisis at the turn of the century. Having discarded the conception of objectivity in which classical bourgeois philosophy culminated and with the objectivistic idealist dialectics he was bound to make irrationalistic deductions based on the declining bourgeois philosophy when posing certain problems concerning the content of judgment. Bradley, continuing Trendelenburg's and Sigwart's lines of Hegelian criticism, and Brunschvicg, independently of him, irrationalize the judgments of existence or modality. Testing the relation of the content of judgments to reality unavoidably led to a "clash with reality" ("choc du réel"-Brunschvicg) which marks the end of rationality or makes directly necessary the declaration of the unreasonableness of the judgments of existence. This is what Bradley does: beginning with the unbearableness of the contradiction in the judgment of existence, he shows the inevitable blind alleys of thinking (i.e., the trivial form of the principal of abstract identity, the identical judgment or its apocalyptic form, the positive infinite judgment). In the reactionary development of bourgeois philosophy he contributes to the logical structure of modern bourgeois metaphysical conceptions and his other "merit" is that at the decline of capitalism and the transition into imperialism he rewords the same thoughts which were at issue during the decay of ancient slave-holding societies and also of feudalism. Bradley, who discarded abstract thinking because of its contradictions or rather its blind alleys fruitlessly sought the adequate way of cognition even through experience until he did set free the content of experiments from their contradictions and substitute experiences by Absolute experience Bradley's philosophy culminates in the aesthetic intuition of his undefinable concept,the Absolute. Concerning the continuation of thinking and the directness of cognition the author traces the relation of Bradley's irrationalism to the rising and later trends of irrational philosophy. She also utilizes certain elements of the criticism of contemporary, limited bourgeois rationalist opposition.

Descartes istenbizonyítékainak néhány problémája

REZSŐ MARGIT

Descartes fizikájának és metafizikájának a viszonya olyan alapkérdése a descartesi filozófiának, amelynek megoldása nélkül egyetlen részletprobléma sem tárgyalható eredményesen. A marxista irodalomban e kérdéssel kapcsolatban általában a *Szent család* néhány megjegyzését idézik. E megjegyzések a következők: „*Fizikájában Descartes az anyagnak magának teremtő erőt tulajdonított és a mechanikai mozgást az anyag életaktusának fogta fel.* Fizikáját teljesen elválasztotta metafizikájától." Továbbá: „*A metafizika a XVII. században (gondoljunk Descartes-ra, Leibnizre stb.) még pozitív profán tartalommal vegyül. Felfedezéseket tett a matematikában, fizikában és más határozott tudományokban, amelyekről úgy látszott nem körébe tartoznak.*" Már ezekből a megjegyzésekből is kitűnik, hogy a descartesi fizika és metafizika viszonya meglehetősen bonyolult problémát jelent. A polgári Descartes-monográfiákban egyáltalán nincs egyetértés ebben a kérdésben. Liard pl. azt írja, hogy Descartes-nál a módszer és a tudományok függetlenek a metafizikától. Descartes metafizikája minden baj nélkül teljesen elválasztható ezektől. A kiváló Descartes-kutató, Adam pedig Descartes *Elmélkedéseiről* szólva, a következőket írja: „*Descartes magára a filozófiára gondol, azaz a fizikára, amelynek az alaptételeit akarja mindenekelőtt elfogadtatni ortodox metafizika leple alatt.*" Adam véleménye szerint tehát a fizika és a metafizika egy rendszer elválaszthatatlan részeit képezik, a metafizika és a fizika Descartes gondolatvilágában és rendszerében áthatja egymást. A fenti két álláspontnál azonban elterjedtebb a mai nyugati irodalomban egy harmadik; az az álláspont, amely Descartes-ból lényegében teljes egészében vallásos gondolkodót csinál, és alapelvként fogadja el, hogy Descartes fizikája a metafizikán alapul. Ezt az álláspontot képviseli pl. Hamelin is, de ez nyilvánul meg azoknak a Descartes-monográfiáknak a tömegében is, amelyek Franciaországban a XIX. század második felében és a XX. században napvilágot láttak. E szerint az álláspont szerint — s ezt fogalmazza meg pl. Koyré is *Descartes und die Scholastik* c. könyvében —, noha Descartes szemmel láthatóan megváltoztatta a skolasztika terminológiáját, filozófiájának ösztönző alapelvei, ha nem is teljesen azonosak a középkor filozófiájával, de alapjában rokonságban állnak vele. A Descartes-monográfiák egész sorában lényegében a körül folyt a vita, hogy Descartes mennyiben képviselte a skolasztika klasszikus álláspontját, azaz mennyiben állt Aquinói Tamás befolyása alatt, vagy ezt a hatást mennyiben múlta felül az Aquinói Tamás filozófiájával párhuzamosan az egész középkoron áthaladó, Ágostonra visszamutató problémafelvetés.

Ha a probléma ilyen felállításában van is egy sor igazság, az az alapkoncepció azonban, amely Descartes-ból olyan vallásos filozófust csinál, amilyennek a maga korában nem számított (hiszen mind a protestánsok, mind

a katolikusok szembefordultak filozófiájával és betiltották tanítását), nem mélyreható Descartes-kutatások eredménye, hanem a polgári filozófia fejlődésének egy sajátos problémáját tükrözi. Lucien Sève egy cikksorozatában („A mai francia filozófia körképe"; megjelent a Pensée 1960-as évfolyamában) jellemzi a Descartes-probléma új felmerülését a polgári filozófiában és rámutat az okaira. Sève fejtegetése szerint a század közepe után a reakcióssá vált francia polgári filozófiának elődöt kellett keresnie, olyan elődöt, akit fel lehetett használni a francia polgári filozófia materialista hagyományai elleni harcra. Ilyen előd volt Descartes, aki a XVII. századi francia polgárság osztályhelyzete folytán kompromisszumos filozófus volt. A XIX. században azonban alkalmas volt arra, hogy a francia filozófiának idealista nagy elődje legyen és szembe állítsák a Holbachra, Diderot-ra hivatkozó materialista hagyománnyal.

A descartes-i filozófiának tulajdonított új társadalmi szerep egyebek között abban is megnyilvánult, hogy a Descartes-tal kapcsolatos monográfiák jelentős része nem Descartes egész fejlődésének ábrázolását tűzte ki célul, hanem Descartes *Elmélkedéseit* vette csak elemzés alá, s elszakította a megelőző műveitől. Descartes *Elmélkedései* ugyanis a metafizikának és a fizikának már egészen más viszonyát tükrözik, mint az előző írások. Jean Boorsch a könyvében (État présent des études sur Descartes) felhívja a figyelmet a Descartes-i metafizika történeti vizsgálatának fontosságára. Descartes első műve 1637-ben jelent meg. Amennyire a levelezésből is látható, módszere lényegében abban az időben már kialakult, és ezzel metafizikájának is a fővonala létrejött. Az *Értekezés a módszerről* c. írásának metafizikai tartalma némileg más, mint az *Elmélkedéseké*. Egyes eszmék helyzete és hangsúlya a későbbi fejlődés során megváltozik. Éppen ezért az *Értekezés a módszerről* metafizikai álláspontját nem lehet teljesen azonosnak venni az *Elmélkedésekével*.

Mielőtt ennek a lényeges problémának a kifejtésére rátérnék, röviden meg kell mutatni, hogyan változott meg Descartes álláspontja a metafizikát illető kérdések fontosságáról, hogyan kapott hangsúlyt rendszerében a metafizika. 1630. április 15-én kelt levelében Descartes Mersenne-nek arról ír, hogy a teológiai kérdésekkel — amelyek dogmák és a hit területére tartoznak — nem foglalkozik. A metafizikát ellenben ésszel kell vizsgálni. Ezzel a metafizikával azért kell foglalkozni, mert a fizika tanulmányozásának szükséges megalapozását jelenti. Akinek nincsenek a metafizikát illetően biztos, igaz alapelvei, az nem mehet messzire a fizikában sem. De, végzi levelét Descartes, mielőtt metafizikáját írásban összefoglalná, azt akarja látni, hogyan fogadják a fizikáját.

Tíz évvel később, 1640. november 11-én írt levele szerint már egészen más a helyzet. Az a szándéka, amint írja, hogy kritikai jegyzetet írjon a klaszszikus fizikáról és a hagyományos tudomány romjain kimutassa a saját filozófiájának győzelmét. „De — írja 1640. nov. 11-én — *annak nincs itt még az ideje, hogy erről beszéljünk, amíg metafizikám nem ment keresztül.*" 1630-ban tehát Descartes elképzelése az volt, hogy előbb elfogadtatja fizikáját, és ennek az égisze alatt ezután következnék metafizikájának elfogadtatása. 1633-ban Galileit elítélték egy olyan fizikai probléma miatt, amely megmutatta, hogy a descartes-i fizika helyzete nem lesz könnyű. 1637-ben Descartes kiadja néhány szilánkját fizikájának, mint módszere eredményeit. 1640-ben már úgy látta, hogy előbb a metafizikát kell elfogadtatnia és a fizikát csak fokozatosan bontakoztathatja ki.

Descartes szemében tehát fizikájának és metafizikájának sorsa szorosan egybekapcsolódott. Az *értekezés a módszerről* c. írásnak és vele együtt megjelent fizikai értekezéseknek alapvető célkitűzését abban lehet összefoglalni, hogy Descartes itt lényegében egy tisztán mechanikus világrend alapjait akarta elfogadtatni, ahol minden jelenség a részecskék mozgásából magyarázható. Ez az alapvetően mechanisztikus szemlélet szemben állt az akkoriban elfogadott arisztotelészi fizika alapelveivel. Descartes kritikája elsősorban a szubsztanciális formák és az úgyneveezett reális tulajdonságok ellen irányul. A skolasztika a szubsztanciális formákkal magyarázta a testek mozgását és reális tulajdonságokkal a testek tulajdonságait.

Descartes célkitűzését egy 1638-ban Morinhoz írt levele jellemzi. „*Ha megnézzük, hogy mindmáig mi történt a fizikában, láthatjuk, hogy megpróbáltak elképzelni némely okokat, amelyekkel magyarázni lehet a természet jelenségeit, anélkül, hogy ez alig sikerült volna. Ha összehasonlítjuk mások feltételezéseit az enyémekkel, azaz az ő reális minőségeiket, szubsztanciális formáikat, elemeiket és más hasonló dolgokat, amelyeknek a száma csaknem végtelen és amelyekből a testek össze vannak téve, azokkal, amelyeket én vezettem le a feltételezéseimből, remélem, mindenki meggyőződhet arról, hogy azok a hatások amelyeket én megmagyarázok, nem igényelnek más okokat, mint az enyémek.*" Descartes tehát itt azt mondja, hogy egyedül az anyag mozgása az, amely a természet minden jelenségét megmagyarázza a skolasztika megmagyarázatlan alapelveinek feltételezése nélkül. A testek *tulajdonságai* Descartes szerint maguk is magyarázatra szorulnak, mindenféle tulajdonság a testekben pusztán az anyag és mozgás feltételezésével magyarázható.

Descartes fizikájának az alapelve — a szubsztanciális formák kritikája — összefügg a test és a lélek elválasztásának problémájával, metafizikájának egyik legfőbb tételével. A skolasztika felfogása szerint ugyanis az emberi test és lélek organikus egységet alkot. A test és a lélek szubsztanciális összetartozásának bizonyítéka a skolasztika szerint az, hogy a lélek mozgatja a testet, és a mozgás alkalmával érzéki benyomások keletkeznek. A természet tárgyait is a lélekhez hasonló mozgató erő mozgatja, ezek a szubsztanciális formák. A szubsztanciális formák elvetése tehát Descartes-nál nagyon érthetően összefügg a test és a lélek alapvető kettősségének tanításával. A fizika és a metafizika egymásra utal, noha alá kell húznunk, hogy a skolasztikus fizika kritikájának a XVII. században sem kellett szükségszerűen együtt járnia idealista metafizikával, amint ez Descartes-nál a test és a lélek szétválasztásából következett. Hobes egész más alapokon bírálja a skolasztikus fizikát. Az idealista metafizika fizikai megalapozását tehát tekintetbe kell vennünk, de nem szabad túlértékelnünk.

Descartes idealista metafizikájának az alapjai megvannak már azokban az években is, amikor elsődlegesnek tartotta fizikájának elfogadását és még abban is bízott, hogy az egyház álláspontja a kopernikuszi rendszer tekintetében meg fog változni. Már a világról szóló értekezése elején is megvan az idealizmus csírája, mert már ott is kifejti, hogy a szubsztanciális formák és a reális minőségek tagadása alapján gyanúsnak kell elfogadnunk mindazt, amit érzékeink által megismertünk. Az érzékelés kritikájából egyenesen következik az a probléma, hogy eszméik és a dolgok között lényegében szakadék tátong, és a későbbi metafizika ezt a szakadékot akarja fizikán kívül, tehát metafizikai eszközökkel áthidalni. Már Galilei elítélése előtt volt Descartes-nál olyan tendencia, hogy a fizikai alapelveket az istenre való hivatkozással iga-

zolja. Így pl. azt a materialista tételt, hogy „az anyag minden része . . . megmarad mindig ugyanabban az állapotban, míg más részekkel való találkozás nem kényszeríti arra, hogy ezt megváltoztassa", és amikor egy test meglök egy másikat, nem adhat a testnek más mozgást, mint amelyet a sajátjából elveszít — Descartes azzal bizonyítja, hogy isten változatlan, és mivel mindig ugyanolyan módon cselekszik, ugyanazt a hatást hozza létre.

Az a tendencia, amelyet Koyré Descartes-nál alapvető törekvésnek tart: az elavult skolasztikus filozófia helyettesítése egy más, korszerűbb metafizikával az arisztotelészi helyett, már 1637-ben is megtalálható, amikor még, amint hangsúlyoztuk, Descartes főleg fizikája alapelveinek elfogadtatására törekszik. Már 1637-ben kifejti Descartes, hogy az új filozófiának a teológia segítségére kell sietnie, amelyet megrontottak az arisztotelészi filozófia helytelen magyarázata, és hibáztatja, hogy a teológiát olyan mértékben kiszolgáltatták Arisztotelésznek, hogy minden új filozófia hit-ellenesnek tűnik.

A teológiai segítése azonban nem mehet végbe a filozófia és a fizika (e kettő a XVII. században lényegében egyet jelentett, szemben a metafizikával) alapelveinek károsodása nélkül. Az *Elmélkedések*ben metafizikája már lényegesen teológikusabb, mint az *Értekezés a módszerről* c. művében.

Az *Elmélkedések* megjelenése után, 1642-ben Descartes egy tanítványának, Pierre Silvain Regis-nek azt írja, hogy midőn az utrechti egyetemen a descartes-i filozófiát fogja oktatni, ne lépjen fel közvetlenül az új tanításokkal, sokkal inkább hagyja érintetlenül a skolasztika kifejezési módját és ideiglenesen beszéljen szubsztanciális formákról, abszolút tulajdonságokról és más effélékről.

Descartes idealista metafizikájának tehát alapvetően az a magyarázata, hogy noha Descartes fejlődésében Galilei elítélése után reakciós fordulat következett be, amely teológiai metafizikai kérdések eluralkodásában is jelentkezett — *már kezdettől fogva megvolt nála a fizikának és a teológiának bizonyos fokú összehangolására való törekvés.* Ez a törekvés alapvetően Descartes társadalmi, morális nézeteivel függ össze.

Ebből a szempontból igen érdekesek Descartes nyilatkozatai a teológiáról és a vallási hitről az *Értekezés a módszerről* c. írásában. Az első részben kiírja, hogy az Arisztotelésznek alárendelt temizmus tulajdonképpen haszontalan, és olyan teológia kialakítását sürgeti, amely egyszerűen néhány, az üdvösséghez szükséges hitbeli igazságot tartalmaz. „*Tiszteltem teológiánkat* — írja —, *s a menyországot csak úgy ki akartam érdemelni, mint bárki más. De megtudván, hogy az odavezető út a legtudatlanabb előtt éppúgy nyitva áll, mint a legtudósabb előtt, s hogy a kinyilatkoztatott igazságok, melyek oda elvezetnek, messze túlhaladják értelmünket, soha nem mertem volna őket gyönge okoskodásomnak alávetni.*" A skolasztika elleni támadásban ezen a helyen Descartes a humanisták, különösen Erasmus kritikáját visszhangozza. A humanistákkal szemben azonban Descartes-nak már ebben az időben is az az álláspontja, hogy van lehetőség egy új, karteziánus „skolasztika" kialakítására.

Az *Értekezés a módszerről* azonban világosan tükrözi azt, hogy Descartes filozófiájának tagadhatatlan vallásos tartalma alapvető társadalmi konzervatizmusából ered (ennek okát itt nem vizsgáljuk, csak rá kell mutatnunk arra, hogy Descartes konzervatizmusa abból származott, hogy a XVII. századi polgárság még távolról sem volt elég önálló ahhoz, hogy a feudalizmussal szembeforduljon. Descartes idejében a francia abszolút monarchia, amelynek nagy támasza volt az egyház, még lényegében kedvezett a polgári fejlődésnek.)

Az *Értekezés a módszerről* harmadik részében világosan kiderül, hogy a tiszta és világos belátáson alapuló filozófiához lényegében ugyanúgy viszonyulnak a vallásos hit igazságai, mint az ideiglenes erkölcstanéi. Mindenekelőtt kiderül az, hogy Descartes sem az ideiglenes morálra, sem a vallás igazságaira nem óhajtja alkalmazni a kételkedési módszerét. Az ideiglenes morál, amelynek alapvető tartalma *„inkább kívánságaimat, mint a világ rendjét változtassam meg"*, alapvetően konzervatív. E morál egyik sarkpontja a hazai törvényeknek való engedelmeskedés mellett az álhatatos ragaszkodás az ifjú kora óta tanult valláshoz. Ezekre az alapelvekre azonban, amint mondottuk, nem vonatkozik a kételkedés módszere. Az ideiglenes morál kifejtése után Descartes a következőket írja: *„Miután így, e vezérelvekre vonatkozólag bizonyosságra jutottam, s a hit igazságaival együtt, melyek elmémben mindig első helyen állottak, félretehettem őket : összes egyéb nézeteimre vonatkozólag úgy vélekedtem, hogy bátran hozzáfoghatok elvetésükhöz." Az ideiglenes erkölcstan és a hit alapvetően egyazon megítélés alá esik Descartes-nál.* A vallás célja az embereket az üdvösség felé vezetni. A teológiának a vallás igazságait kell megformuláznia. Az *Értekezés a módszerről* első részében azt írja, hogy az iskolában tanultak közül a teológiát azért becsülte, mert arra tanít bennünket, miképpen érdemeljük meg a menyországot. A teológia és a hit ilyenformán a gyakorlati rendhez tartoznak, ugyanoda, ahová az ideiglenes erkölcstan. Erről pedig tudjuk, hogy nem igényeli szükségszerűen az értelem evidenciáját és a tiszta és világos ismereteket. Az ideiglenes erkölcstanban Descartes nem törekedett arra, hogy cselekedeteit tiszta és világos belátásra alapozza. Az ideiglenes erkölcstan csak a cselekvésben való szilárdságot hirdeti, és nem azt, hogy csak szilárd, tiszta és világos ismeretek alapján történhet a cselekvés. A gyakorlati rendben, az életben, és csakúgy mint a hitben, az igazságok nem pontosan ugyanazt jelentik, mint a tudományokban. A hit igazságait az a szükségszerűség alapozza meg, hogy nélkülük nem lehet elérni az örök üdvösséget. Ezért — noha nem értjük meg őket — mégis igazak. Descartes így ír 1640. okt. 28-án kelt levelében Mersenne-nek „igaz az is, hogy mindaz, amit mi közvetlenül nem fogunk fel, ezért még nem hamis, és ezt jól lehet alkalmazni a Szentháromság misztériumára, amely a hithez tartozik és nem lehet megismerni egyedül, a természetes ész által."

Descartes érdekes módon éppen azzal próbálja igazolni azt, hogy a hit és a tudás nem mondanak ellent egymásnak, hogy a hit és a tudás igazságai két különböző fajta igazság. Az egyik a hiten, a kinyilatkoztatáson, a másik a természetes észen alapul. *„Mert igen szilárdan hive az egyház csalhatatlanságában és egyáltalán nem kételkedve az én eszemben sem, nem félhetek attól, hogy az egyik igazság ellentmondhat a másiknak."* (Levél Mersenne-hez 1640. december.) Az erkölcs igazságai a hit igazságaihoz hasonlóak. Az *Értekezés a módszerről* negyedik részében olvashatjuk: *„régóta észrevettem, hogy erkölcsi dolgokban némelykor oly nézetek után kell indulnom, melyeket — bár tudjuk, hogy nagyon bizonytalanok — mégis olybá kell vennünk, mintha kétségbevonhatatlanok volnának."* A hit igazságaiban Descartes szerint két álláspontra lehet helyezkedni. Az egyik álláspont a tudomány, az értelem álláspontja. A másik álláspont az akarat, a morál álláspontja. 1643-ban Buitendijk kérdést intézett Descaresthoz: lehet-e isten létét kétségbe vonni? Nem mond-e a vallásnak ellent ez? Descartes válaszában megkülönbözteti az értelem kételkedését, amely merőben spekulatív, és az akarat kételkedését, amely a hit területéhez tartozik. Ha merőben az intellektus álláspontjára helyezkedünk, akkor a kérdés, hogy

istenben tilos-e kételkedni, fel sem merülhet. Az akarat álláspontján más a helyzet. Az akarat, lényegét tekintve, választás képessége, *„facultas electiva"*, és lényege arra készteti, hogy válassza azt, ahol jót talál. (Ez a fejtegetés megtalálható az *Elmélkedések*kel kapcsolatos második ellenvetésre adott válaszban is.) Ha tehát az értelem nem látja be isten létének bizonyítékait, akkor a kételkedés álláspontjára helyezkedhet. Az akaratnak azonban az a feladata, hogy ne maradjon a kételkedésnél és az üdvösség elérése érdekében megerősítse azt, ami tisztán spekulatív szempontból, az értelem szempontjából kétségesnek is látszhat. A hit igazságainak tehát, Descartes fejtegetése alapján, az akarat szempontjából nincsen teoretikus értékük. De éppen úgy, mint az ideiglenes erkölcstan tételei, noha nincs teoretikus értékük, gyakorlatilag biztosítják a jó, az üdvösség elérésének az útját.

Ismét tapasztalhatjuk tehát, hogy Descartes filozófiáján kettősség vonul át. A tudománynak és a morálnak, a tudománynak és a metafizikának, a tudománynak és a hitnek a kettőssége. A fizika és a metafizika szembenállása tehát Descartes egész filozófiájában kettősséget hoz létre. A filozófia történetében már Descartes előtt is nem egy alkalommal a kettős igazságot, a hit és a tudás, a földi és az égi világ alapvető különállását hirdették (Averroes, Occam stb.). Az új Descartes-nál éppen az, hogy a két területnek a szigorú elvi különválasztása mellett törekszik arra, hogy a két területet összeegyeztesse, egyiket a másikra alapozza, ugyanazoknak az alapelveknek az érvényességét hirdesse bennük. Ez a törekvés — *a kettősség fenntartása és ugyanakkor a két terület összeegyeztetésére való törekvés* —, mint már láttuk, Descartes fejlődésének korai szakaszától kezdve megvan, de a *Galilei elítélése utáni időben a hangsúly az összeegyeztetés tendenciája felé irányul.* Ez fejeződik ki abban, hogy Descartes-nál a filozófiájának metafizikai oldala nyomul fokozottan előtérbe az ismeretelméleti módszertani oldallal szemben. Adam *Vie de Descartes* c. könyvének 305. oldalán írja: *„Galilei elítélése nélkül is lett volna descartes-i metafizika. De nem ugyanaz lett volna az aspektusa. Nagy könyvek helyett Descartes csak néhány lapot írt volna."*

Azok a szembetűnő különbségek (nem ellentmondások, csak különbségek), amelyek az *Értekezés a módszerről* és az *Elmélkedések* között vannak, *a metafizikai oldal fokozott előtérbe kerülését bizonyítják*, a tudományos ismeretelméleti oldallal szemben. Az *Értekezés a módszerről* c. írásban pl. még világosan kitűnik, hogy a kételkedés módszere a fizikának a szubsztanciális formák és a reális minőségek ellen hadakozó fejezetéhez kapcsolódik. Alapvetően az érzékletek csalnak, a minőségek, amelyeket az érzékletek megállapítanak, szubjektívek, a dolgok objektív természetét csak a részecskék mozgásával lehet tudományosan magyarázni. Az *Értekezés a módszerről*ben Descartes csak az emberi érzékletek igazmondásában kételkedik, de nem vonja kétségbe a külső világ létezését. Egyébként az *Értekezés a módszerről* c. írásban a kételkedés már általánosabb, mint az ezt megelőző műben *(Szabályok az értelem irányításához)*. A *Szabályok*ban a matematikai bizonyosságok minden gyanún felülállnak. Az előbbiben azonban így írt Descartes: *„... föltétlenül elvetendőnek ítélem mindazt, amihez a kételkedésnek csak az árnyéka is férhet, hogy lássam, nem marad-e még azután is valami elmémben, ami minden tekintetben kétségbevonhatatlan. Így föl akartam tenni, hogy mert érzékeink néha csalnak, semmi sem olyan, aminőnek érzékeink mutatják. És mert vannak emberek, kik még a geometria egyszerű tárgyaira vonatkozólag is eltévednek okoskodásaikban, mindazokat az okadatokat, melyeket azelőtt bizonyításoknak vettem, mint helyteleneket*

vetettem vissza . . Föltettem magamban, hogy bármit, ami valaha eszembe jutott, nem tekintem igazabbnak, mint álmaimnak csaló képeit.'' Descartes tehát itt, a *Szabályok*kal szemben, a kételkedést a gondolkodás egész területére kiterjeszti, s azt a kérdést felteszi ugyan, hogy *honnan származnak a külső dolgokra vonatkozó gondolatai, de az objektív valóság létezésére nem terjeszti ki a kételkedést.* Ezért nincs is az *Értekezés a módszerről*-ben a külső világ létezésének a bizonyítása. Általános filozófiai, ha úgy tetszik metafizikai alapelvvé vált azonban a kételkedés az *Elmélkedések*ben. A második elmélkedésben Descartes így írt: *,,Föl akarom . . . tenni, hogy amit látok, mind nem igaz. El akarom hinni, hogy amit hazugságokkal telt emlékezetem fölidéz előttem, mind nem létezett soha. Képzelni akarom, hogy nincsenek érzékeim: elhiszem, hogy a test, az alak, a kiterjedés, a mozgás, s a hely mind csak elmém képzeletbeli szülöttei. Tehát mit tarthatok igaznak? Talán semmit, csak azt, hogy semmi sem biztos a világon.''*

A hit és a tudás viszonya tekintetében is van különbség az *Értekezés és módszerről* és az *Elmélkedések* között. Az előbbiben a hangsúly a két terület *különbségén* van. A vallás tárgyait nem érinti a kételkedés módszere, de ebből az is következik, hogy mivel az üdvösség elérhető az egyszerű és tanulatlan ember számára is, a teológiának csak a kinyilatkoztatásból származó, hiten alapuló tételeket kell összefoglalnia. Az *Elmélkedések*ben a hangsúly már eltolódik. Ebből a szempontból érdekes az, hogy itt a hangsúly azon van, hogy mivel a vallási igazságoknak isteni eredetét ki tudjuk mutatni, ezek *,,minden természetes észnél világosabb alapra támaszkodnak''* (válasz a második ellenvetésre). A hangsúly tehát itt azon van, hogy a vallás igazságaival kapcsolatban okunk van arra, hogy elhigyjük: mindez az isteni kinyilatkoztatásból származik. Ezért — írja Descartes a második ellenvetésre adott válaszra — ha mondják is azt, hogy a hit tárgyai homályos dolgok (ez a descartes-i ismeretelmélet szempontjából egyenlő a tudománytalannal), mindazonáltal az, amiért mi ezeket hisszük, nem homályos, hanem világosabb, mint minden természetes fény. — Az isteni tekintély tehát felette áll az ésszerűségnek. A hit aktusa az akarat területéhez kapcsolódik, de míg az akarat az ideiglenes erkölcstan esetében csak arra volt jó, hogy a bizonytalan ismeretek világában vezesse az embert, az *Elmélkedések* szerint a természetfeletti ismeretek világában isten az ember segítségére siet, akaratunkat megvilágítja a kinyilatkoztatással, amely most már helyettesíti értelmünk csalóka ismereteit. Tehát az *Elmélkedések* alapján az isteni kegyelemmel nyert megismerés felette áll az értelmi megismerésnek (Válasz a második ellenvetésre).

A hit és a tudás, egy sajátos formájú kinyilatkoztatás és az értelmi megismerés összeegyeztetés kísérletének példája, a *velünk született eszmék problémája.* Ez közvetlenül Descartes istenbizonyítékainak sarkpontja: a velünk született isteneszme pontosan olyan kétarcú, mint egész rendszere. A legtöbb Descartes-elemzés megállapítja, hogy a velünk született eszmék tartalma meglehetősen homályos (Koyré, Hamelin). Az *Elmélkedések* körüli vitában a jezsuiták és a materialisták egyformán szembefordultak vele. Mind a jezsuiták mind a materialisták kétségbe vonták azt, hogy az embernek az érzékeléstől függetlenül eszméi lehetnek. A *Harmadik elmélkedés* szerint ugyanis háromféle eszménk van. Az elsőt a külvilág tárgyairól nyerjük, a másodikat mi magunk hozzuk létre, a harmadik velünk születik. (Az eszmék Descartes-nál — mint Hobbes ellenvetéseire írt válaszában írja — az, amit elménkben közvetlenül felfogunk.) Az eszmék harmadik fajtája a velünk születettek, mint pl. ,,dolog, igazság, gondolat'', vagy másutt: a szubsztancia, a háromszög, a kauzalitás,

„úgy látszik — írja Descartes — *saját mivoltomból erednek*". Az ember ezeket az eszméket az értelmében találja, mint *értelmének elválaszthatatlan alkotórészeit.* (Ellentétben a többi eszmével, amelyeket ugyancsak az értelmében talál az ember, de nem értelmének elválaszthatatlan alkotórészeiként.

A velünk született eszmék, tartalmukat tekintve, kettősek. Descartes fejlődésének korai szakaszában, amelyet a *Szabályok* tükröznek, ezek csak néhány konstitutív alapelvet, tovább nem elemezhető alapfogalmat jelentettek. Ezeket, amint a *Szabályok*-ban írja, úgy lehet könnyen kimutatni, ha megkülönböztetjük az intellektusnak azt a természetét, amely által a dolgokat szemléli és megismeri, attól, amely által állítva vagy tagadva ítél róluk. Descartes-nál a velünk született eszmék logikai alapelv jellege megmarad a későbbi fejlődés során is, de ugyanakkor metafizikai eszméknek, például az isten eszméjének is, ilyen velünk született természetet tulajdonít. Descartes mindig hangsúlyozta, hogy a velünk született eszmék *nem kialakult eszméket* jelentenek, hanem képességet, bizonyos eszmék létrehozására. Ezt írja a Hobbes bírálatával kapcsolatos ellenvetéseiben is. Másutt *(Harmadik elmélkedés)* azt fejtegeti, hogy isteneszméjét, mint a saját magáról való fogalmat is, nem kapta az érzékek útján, mert „*soha nem jelentkezett váratlanul, mint az érzéki dolgok szoktak jelentkezni . . . nem is képzeletbeli alkotása elmémnek, mert nem tehetek hozzá, nem vehetek tőle el semmit, így . . . ez a fogalom velem született s teremtetett.*" „*Nincs is semmi különös abban — folytatja Descartes —, hogy isten, amikor engem teremtett, belém fektette ezt a fogalmat, hogy mintegy a munkásnak művére vésett bélyege legyen.*" *A velünk született eszmék tehát egyrészt képességek és logikai alapelvek, azaz a szubjektív idealizmus felé mutatnak, az emberi gondolkodástól elválaszthatatlanok, másrészt eszmék az objektív idealizmus eszmefelfogásának értelmében.* Descartes megpróbálja fizikailag megalapozni a velünk született eszméket. Egy Regiushoz írt levelében azt írja, hogy a külső tárgyakból sem a mozgást, sem a mozgást létrehozó alakzatokat nem fogjuk fel úgy, ahogyan vannak. (Érzékeink ugyanis csalnak.) „*Ebből következik, hogy még a mozgás és az alak eszméje is bennünk van.*" Ehhez a gondolathoz kapcsolódik az, hogy Descartes szerint a fizika és a matematika a tapasztalattól független tudományok. A tapasztalattól függetlenek és alapelveiket, amelyek „*elménkkel vele születtek*", isten helyezte belénk, ahogyan „*egy király minden alattvalója szívébe bevési a törvényeit, ha van hozzá hatalma.*" (Levél Mersenne-hez 1630. ápr. 15.)

Descartes a természeti törvényeket mint örök igazságokat is szívesen alapozza istenre. A mozgástörvények változatlansága isten változatlanságából ered. Nyilvánvaló tehát, hogy a velünk született eszmék meglehetősen ellentmondásos kifejtését áthatja egy objektív idealista tendencia, amely hol jobban, hol kevésbé érvényesül. De mindenképpen alkalmas arra, hogy az istenbizonyítékok kiindulópontja legyen.

A problémának azonban ez csak az egyik oldala. A velünk született eszmék objektív idealista tartalma csak a materialista ellenfelek kritikáját magyarázza, de nem magyarázza meg azt, hogy miért nem fogadták el azt az elméletet a peripatetikusok, tomisták és jezsuiták.

A probléma a *hit tárgyai ésszerű megismerésének a lehetőségéhez kapcsolódik.* Gilson az „Esprit de la Philosophie mediévale" című könyvében kifejti, hogy a középkori filozófia istent nem tekintette az ésszel lehetséges megismerés tárgyának. Sőt, amint Gilson írja, a középkori filozófusok közt ez vádnak számított. A tomisták ezzel érveltek Duns Scotus hívei ellen, és megfor-

dítva. Aquinói Tamás alapvető tanítása az volt, hogy isten nem a mi megismerő képességünknek megfelelő tárgy. A mi megismerő képességünknek csak az érzéki világ felel meg. Ebből az következik, hogy kell találni egy természetes tárgyat (azaz az értelmünk természetének megfelelőt), amely elvezet istenhez. *Aquinói Tamás megoldása az, hogy isten megismeréséhez az út az érzéki világon keresztül vezet.* Istent csak mint a világ teremtő okát lehet elérni, de minden természetes ismeretünk róla az, hogy a hatásaiból kikövetkeztetjük mint okot. De ez azonban nem jelenti isten felfogását. Isten azonban — mondja Aquinói Tamás — segítségére siet az embernek. Lelkébe helyezi az olyan lehetséges tudás magjait, amelyek egy alkalom segítségével valóságossá válnak. Ezek a magok lelkünk természetéhez tartoznak. Vele születtek, mivel lelkünk képmása a legfőbb lénynek. A természetes fény segítségével, amely visszfénye az isteninek, és bizonyítja a lélek és az isten kapcsolatát, az ember isten örök igazságait, mindenhatóságát stb. is felismeri, azon az általánosságon túl, hogy isten létét — mint a világ létrehozó okát — a hatásaiból felismerte.

Hasonlóság tehát (a tudásnak velünk született magjai) van Descartes és Tamás tanításai között. Egy sor Descartes-monográfia (Koyré, Gilson stb.) hangsúlyozza ezt a hasonlóságot, és rámutat arra is, hogy Descartes fejtegetései a velünk született eszmékről visszamutatnak Ágoston tanításaira is. Ágoston tanításai, noha Descartes idejében a hivatalosan elfogadott már évszázadok óta a Tamás-féle tanítás volt, mégis találtak követőket. A reneszánsz idején a skolasztika ellenes irányzatok az ő tanításaihoz nyúltak vissza, a XVII. században Franciaországban pedig a janzenisták vallották magukat Ágoston híveinek. Ágoston valóban a velünk született eszmék elmélete elődjének látszik. A Platón-féle anamnézis-elméletet, amely eretnekségnek számított, Ágoston visszautasította, de megőrizte a hatását. *Vallomásai*ban pl. azt írja, hogy isten eszméje az ember természetéhez tartozik, és ezt önmagunkban, emlékezetünkben megtaláljuk. Ha elfogadjuk azt, hogy a velünk született eszmék tana Ágoston befolyása alatt keletkezett, úgy látszik, mintha a platonizmusnak egy új formájával lenne dolgunk. Miért volt azonban az, hogy ha a velünk született eszméknek olyan elődei voltak, mint Tamás, Ágoston (de hozzá lehet tenni Bonaventurát is), olyan egyforma hévvel fordultak vele szembe Descartes legkülönbözőbb irányzatú ellenfelei. *A valóságban azonban Descartes-nál a velünk született eszmék nemcsak az objektív idealizmust jelentik, hanem ennek a mechanikus materializmus passzív ismeretelméleti felfogásával való összeegyeztetése kísérletét is.* Descartes szerint ugyanis *értelmünk passzív, nem alkot eszméket.* A velünk születetteket éppúgy nem alkotja, mint a többit. *Minden eszmének alapvetően reprodukáló funkciója van.* A velünk született eszméket is felismerjük önmagunkban a természetes fény segítségével. (A természetes fény azonban Descartesnál *természetes észt jelent.)* Isten nem irracionális módon ismerhető meg, hanem racionális módon. Isten racionális megismerése azonban nem az érzéki dolgok szemléletén keresztül, hanem a velünk született isteneszme vizsgálatán át történik. (De ugyanilyen velünk született eszmére mint az isteneszme, támaszkodnak, Descartes szerint, a tudományok is.) Mindebből világosan kitűnik, hogy a velünk született isteneszme, amely az istenbizonyítékok kiindulópontja, arra szolgál, hogy egy alapvetően passzív természetű ész számára olyan lehetőséget teremtsen, amely nem az érzéki világ szemléletéből kiindulva bizonyítja be istent, hanem a kiterjedt világtól különálló gondolkodás analitikus vizsgálatával jusson el istenhez. Ugyanerre utal Boorsch is, amikor megállapítja, hogy a velünk született eszme legfonto-

sabb szerepe a karteziánus elméletben, hogy igazolja isten létének a gondolaton — a kiterjedéstől, az anyagtól teljesen különböző gondolkodáson — alapuló bizonyítását. „Így — írja Boorsch — *a kiterjedés fel van szabadítva a mechanikus fizika számára.*" Boorsch megállapításával egyébként Aszmusz is egyetért.

Descartes-nak minden istenbizonyítéka a vele született isteneszmén alapszik. A *Harmadik elmélkedés*ben két bizonyítékot fejt ki. Ezek lényege a következő: 1. Egy, az embernél tökéletesebb lénynek a fogalma csak nála valóban tökéletesebb lénytől származhatott. 2. Az ember létének magának isten az oka és a fenntartója. (Descartes harmadik istenérve, az ontológiai istenérv, ugyancsak a vele született isteneszmén alapul, és ez is analitikusan bizonyítja isten létét.

Tekintsük át röviden a velünk született eszmék és a velünk született isteneszme ellen felhozott érveket. Descartes tomista ellenfele, Caterus, azzal érvelt, hogy ha elfogadjuk isten eszméjének a létét, akkor további istenbizonyítékokra nincs szükség, isten eszméjének igazolására semmiféle okot nem kell keresni. Okot — írja Caterus — csak azért keresünk, mert szellemünk tökéletlen, mert nem tudjuk egyetlen pillantással átfogni a mindenséget. *Descartes szerint azonban az, hogy egy eszmét tapasztalunk, nem ment fel attól, hogy a saját értelmünkön kívüli okot keressünk számára.* Descartes válasza nagyon érdekes. Ő ugyanis a következőket mondja: ha a fejünkben egy gép eszméje van, nem elégszünk meg azzal, hogy ez a fejünkben van és az értelem okozta. Az értelem eljárásának kellett, hogy valami oka legyen. Ez az ok egy előbb látott gép lehet, vagy nagy mechanikai ismeret, esetleg olyan zseniális szellem, amely megelőző ismeret nélkül is feltalált egy gépet. Tehát nem szellemünk tökéletlensége miatt keressük az isteneszme okát.

Egészen más jellegűek a velünk született eszmék elleni érvek Descartes többi ellenfelénél. A második ellenvetés, amelynek szerzői Mersenne és baráti köre, az a Mersenne, aki matematikával, zenével, a korabeli tudományok alapján akarta isten létét bizonyítani, ebben a kérdésben materialista módon érvel. Ez az ellenvetés a következőket mondja. Honnan tudja Descartes, hogy ha egész életét egy pusztában töltötte volna, és nem tudósok társaságában, akkor is lenne isten-fogalma? Könnyen lehet, hogy egy szuverén lény eszméjét a könyvekből merítette, nem pedig egyedül az eszéből. Legfőbb érvük az — az isteneszme velünk születettségével szemben —, hogy ezt az isteneszmét „*a kanadaiak, a huronok és más vademberek*" nem ismerik. Ez az ellenvetés valószínűnek tartja, hogy isten eszméjét a filozófus a testi világból nyerte, amelyben minden elgondolható tökéletesség megvan. Hobbes az ellenvetéseiben nagyon egyszerűen intézi el a kérdést. Az eszme, mint minden tudattartalom, Hobbes szerint *kép*. Amiről nincsen képünk, eszménk sincs. Az angyal eszméjét is a látható dolgok képéből raktuk össze. „*Éppen így áll a dolog* — írja Hobbes — *isten tiszteletre méltó nevével is, mert nincs semmilyen képünk, semmilyen eszménk istenről, és ezért meg is van tiltva nekünk, hogy istent egy meghatározott képben imádjuk, amivel nem jön létre az a látszat, hogy azt, ami nem elképzelhető, elképzeljük. Így hát, amint látszik, nincsen semmiféle isteneszménk.*" Egy vakon született — folytatja Hobbes —, aki tűz hatását tapasztalja, és hallja, hogy ezt a valamit tűznek nevezik, arra következtet, hogy létezik a tűz. De nincsen eszméje a tűzről, mert nem látja, hogy ez milyen alakú vagy színű. Éppen így az ember is, aki felismeri, hogy kell, hogy legyenek az eszmének okai, és ennek az oknak ismét okot keres, végül egy örök okot fogad el, amely, mivel

soha sem kezdődött, nem kell, hogy oka legyen. Ebből következtet az ember arra, hogy valami örök dolog létezik. Erről az örök okról és dologról *semmiféle eszméje nincs*, hanem csak egy hitt vagy elképzelt dolgot nevez el istennek.

Gassendi a Descartes elleni érvelésben általában nem a szkeptikus érveket használja. A velünk született isteneszme elleni érvelésben azonban igen. Fő gondolatai: a véges emberi értelem és a végtelen isten közt a távolság felmérhetetlen, az embernek nem lehet fogalma istenről. A gondolkodás mindig valami végesre irányul. Minden eszme külső tárgytól származik, az akcidenciáról való eszme világosabb, mint a szubsztanciából való — a velünk született isteneszme éppenséggel zavaros.

Gassendi érvei általában ismeretelméletileg inkább a velünk született eszmék és az isten (a végtelenség, a nem tapasztalhatóság) megismerése ellen irányulnak és nem az istenképzet ellen — a célokságról szóló és az ebből adódó istenbizonyítékot elfogadja.

A velünk született eszmék tana Descartes-nál még nem öltött olyan mélységesen reakciós formát, mint idealista követőinél, pl. Malebranche-nál, de Descartes alapot adott a legreakciósabb értelmezéshez is, éppen azért, mert a velünk született eszmékről szóló tanítását különösen homályosan fejtette ki. Így pl. egy helyen így próbálja megmagyarázni a velünk született isteneszmét: Meggyőződésem, mondja Descartes, hogy a gyermek nem elmélkedik metafizikai kérdésekről az anyja méhében, de van *eszméje* istenről, önmagáról és mindazokról az igazságokról, amelyek a felnőtt személyekben akkor is megvannak, amikor nem is gondolnak rájuk.

A velünk született isteneszme objektív idealista tartalma, amely túlsúlyban van a szubjektív tartalom felett (a velünk született eszme mint képesség), az istenbizonyítékoknak csak az *alapját* képezi, de nem alkotja lényegét. Descartes fő problémája az istenbizonyítékok esetében a *kauzalitás gondolatának alkalmazása az eszmékre*. Ez olyan eljárás volt, amely a skolasztikától távol állt. A skolasztika szerint ugyanis az eszmék, mivel az ember az érzékein keresztül kapja őket, nem igényelnek semmiféle oksági magyarázatot. Descartes-nál az eszmék okainak kutatására volt a legújszerűbb, a legvitatottabb, és a legtöbb, a filozófiatörténet számára pozitív eredményt is metafizikájának ez a része adta (a regressus ad infinitum tagadása, a causa sui lehetősége, a célokság tagadása). Formájukat tekintve azonban Descartes istenbizonyítékai azt látszottak igazolni, hogy Descartes a régi skolasztikát egy új, korszerűbb skolasztikával akarja helyettesíteni. Az istenbizonyítékok e kettőssége a magyarázata annak, hogy kétoldali támadás érte őket, mint Descartes-nak csaknem minden filozófiai tanítását.

Descartes mindig azt állította, hogy istenbizonyítékai lényegében eredetiek. Még az olyan Descartes-kutatók is, akik, mint pl. Koyré, azt állítják, hogy Descartes nem hozott újat az istenbizonyítékok tekintetében, megállapítják és megengedik, hogy a régi istenbizonyítékokat átalakította és új életet lehelt beléjük.

Descartes a maga korában használatos Aquinói Tamás-féle istenbizonyítékokat lényegében elvetette. Ez elsősorban a fiziko-teológiai istenbizonyítékai esetében nyilvánvaló. Descartes mechanikus materialista fizikájának a hatására a cél-ok feltételezését elutasította. A cél-ok feltételezésének — írja — nagy szerepe lehet a morális világban, de a természet világában semmi keresnivalója nincs *(Elmélkedések* IV. rész és *Válasz az ötödik ellenvetésre)*. Aquinói Tamás másik istenbizonyítékai, lényegüket tekintve, azért nem felelhettek

meg Descartes-nak, mert Aquinói Tamás az *érzéki világ szemléletéből következtetett isten létére.* (Descartes nyilvánvalóan azért nem akarta ezt az utat követni, mert, amint már láttuk, az érzéki világot, a kiterjedt szubsztancia területét, teljesen a mechanisztikus fizika uralkodási területének tekintette. Aquinói Tamás az érzékelhető világból mint hatásból következtet istenre, mint e hatás okára.) Következtetésének négy változata volt. Az első szerint isten a világ első mozgatója, a második szerint a világ létrehozó oka, a harmadik szerint a világ jelenségeinek esetlegességével szemben isten a szükségszerűséget jelenti, és mindezek a bizonyítékok azon alapulnak, hogy, amint Aquinói Tamás Arisztotelész után ismétli, lehetetlen a regressus ad infinitum, mert ha a ható okok sora végtelen, akkor nincs ugyan első ok, de utolsó ok sincs. Ha nem tételezünk fel első okot, akkor nem juthatunk el az aktuális lét állításához sem. *Az Arisztotelészt követő skolasztikus istenbizonyítékok alapvetően a világegyetem végességének a feltételezésével függtek össze.* Arisztotelész — és a skolasztika szerint is — az anyagi világban a dolgok lényegei — és ennek megfelelően az okok is —, a bennük levő forma tökéletességének fokozata szerint különböznek. A legtökéletesebb az oka a kevésbé tökéletesnek. *Ez a világrendszer tehát hierarchikus struktúrájú.* Ez a Tamás-féle istenbizonyítékok alapja. Descartes-nál azonban semmiféle hierarchia a világrendszerben nincs. A világot kitölti a kiterjedt szubsztancia, a gondolkodó szubsztanciának külön helye nincs. A kiterjedt szubsztancia végtelen és végtelenül osztható. Oksági sor ugyan van benne, de ez az oksági *sor csak akcidentálisan rendeződik, és semmiféle kitüntetett első oknak nincsen benne helye.* Descartes Caterusnak a Tamás-féle istenbizonyítékra utaló ellenvetésére a következőket írja: „*Ha nem tudom felfogni, hogy miként következnek egymás után a végtelenségig az okok, ebből nem következik, hogy kellett lenni egy első oknak. Éppen úgy, ahogyan ha nem tudom megérteni a végtelenségig történő felosztást, ez még nem jelenti azt, hogy ez nem lehetséges*". Egyébként is, kifejezi Descartes, ha feltesszük, hogy helyes az érzéki világból mint hatásból való kiindulás, és ha a véges világegyetem, amely hierarchikusan tagolódó lényegek sorát alkotja, bizonyítékot is szolgáltat arra, hogy van a világegyetemnek alkotója, azt nem bizonyítja, hogy ez az alkotó: isten. A világegyetem ugyanis tökéletlen. Ha bebizonyítjuk, hogy volt egy alkotója, ezzel nem isten létét, azaz egy tökéletes lény létét igazoljuk, hanem esetleg egy megfelelően hatalmas demiurgoszét, aki teremtette. Ebből az következik, hogy isten igazi bizonyítéka az, ha egy bennünk levő tökéletes és végtelen lényről való *eszme* okát kutatjuk. Ezzel, amint Caterusnak írt válaszában írja, a végtelenbe való visszamenés problémáját is elkerülte. Így ugyanis — írja — Descartes — nem azt keresi, hogy *mi az ő létének mint testi lénynek az oka, sőt azt sem, hogy mint gondolkodó lénynek mi az oka.* Egyedül azt keresi, hogy *mi az oka a benne levő isten-eszmének, a tökéletes lény eszméjének.* Isten teremtő szerepe csak másodlagos.

Descartes három istenbizonyítéka közül az első lényege az, hogy, ha a bennem levő isteneszme okát kutatom, fel kell ismernem, hogy ez az eszme egyedül énbelőlem nem származhatott. Minden eszmének ugyanis kettős valósága van. Egyrészt a mi gondolkodó szubsztanciánk modusza, és mint ilyen, mindegyik eszme egyformán tökéletes. Az eszme másrészt valamilyen tárgy tükre. Ilyen szempontból különbség van az eszmék között a tökéletesség szempontjából. A legtökéletesebb eszme istené, a legkevésbé tökéletes a semmié. A többi eszme e kettő között foglal helyet. (A skolasztika szóhasználata szerint az eszmének *objektív realitása* azt jelenti, hogy egy tárgy tükre, így a fogalom

objektív realitásához — mivel a fogalom csak elménkben van — külön ok nem szükséges.) Descartes gondolata annyiban volt új és a maga korában meglepő, amennyiben azt mondotta: eszméinek sem formájukat, sem létüket nem kaphatták mástól, mint vagy tőlünk, vagy egy külső tárgytól. Ezért nem is ábrázolhatnak más realitást vagy tökéletességet, mint ami vagy a tárgyban, vagy mibennünk van. Descartes egyik levele Vatier-hez (1638. febr. 22.) azt mutatja, hogy ez a gondolatmenet nagyon új volt. Ugyanerre vallanak Caterus ellenvetései is. Descartes szerint sem az istennek, sem a külvilág létének nincs más bizonyítéka, mint az, hogy a kauzalitás elve alapján kényszerítve vagyok arra, hogy eszméim okát keresve, elmenjek addig a külső tárgyig, amely eszmémnek elégséges oka lehet. Descartes-nak a második ellenvetésre adott válaszaiból különösen kitűnik, hogy *Descartes alapvető kiindulópontja szerint az eszmékre ugyanolyan törvényszerűségek vonatkoznak, mint a dolgokra.* Az eszme tehát azért, mert csak reflexiója a tárgynak, nem ment fel attól, hogy a tárgy sajátosságait keressem benne. A második ellenvetésre adott válaszok axiómái ugyanis a következőket mondják: 1. *„Egyetlen dolog sem létezik, amelynél ne lehetne megkérdezni mi létének oka . . ."* 3. *Egyetlen dolog vagy a dolgok egyetlen aktuálisan létező tökéletessége sem származhat a semmiből.* Ezek után mindezt az eszmékre is alkalmazza .A *Második ellenvetésre írt válasz* ötödik axiómája szerint *„eszméink objektív realitása is megkövetel egy okot, amelyben ez a realitás nemcsak objektív, hanem formálisan vagy eminensen is benne van."* (Formális ok, amikor az ok csak annyit tartalmaz, mint az eszme. Eminens ok, amikor az ok többet tartalmaz mint az eszme, az okozat.)

Descartes-nál az objektív idealizmus a skolasztikával szemben új formát öltött. A skolasztika szerint az eszme formális realitása (amikor az értelem felfogja a külső tárgy formáját, lényegét, azaz a *megértés aktusa) igényel* külső okot. De az eszme *tartalma* (objektív realitása, a skolasztika szerint) nem. Descartes kiindulópontja az, hogy az eszmében — tartalmának oksági vizsgálatával — fellelhető a valóság egész tartalma. Ebből az következik, hogy az *egész valóság megismerhető* (ez Descartesnál isten megismerhetőségének formáját ölti fel). Ez a tartalma a végtelen fogalmának pozitív voltáról szóló descartes-i fejtegetésnek. Noha szembeállítja a végtelent és a határozatlant, az első az istenre, a második a világra vonatkozik, végeredményben az isten végtelenségére vonatkozó fejtegetésben lehetetlen fel nem ismerni a világegyetem végtelenségének egyre jobban terjedő koncepcióját.)

Descartes a fizikájában a ható okot ismeri el az egyedüli oknak (mint a cél—ok visszautasításánál láttuk). Az eszmék okának vizsgálata látszólag a ható-ok alapján történik, látszólag a Tamás-féle ható okon alapuló istenbizonyítékot használja fel. De a ható-okon alapuló istenbizonyíték egészen átalakul, és új formát ölt nála. A skolasztika ugyanis az okság elvét alapvetően következetlenül alkalmazta. Feltételezett egy első okot, amelyre nem vonatkozik az okság. Descartes-nál azonban isten sem kivétel az okság alól. Ha mindennek van oka, istennek is kell, hogy legyen. Ha istennek nincs oka, akkor nem lehet mondani, hogy minden dolognak van oka, és így nem lehet isten létét sem bizonyítani az okság alapján. *Ezért a descartes-i ható ok alapján történő istenbizonyíték nem annak a bizonyítéka, hogy van egy első ok, amelynek nincs oka, hanem annak, hogy az első ok önmagának oka.* Isten tehát nem a skolasztika actus purusa, hanem önmagának oka, *causa sui.* A lényeges tehát az, mint Descartes az első ellenvetésre adott válaszában kifejti, hogy *a ható okon alapuló istenbizonyíték nem kielégítő.* Descartes kiemeli, hogy az ő *isten-*

bizonyítékában sokkal inkább arra épít, hogy valami lehet önmagának oka, és nem elsősorban arra, hogy az ok különbözik a hatástól. Descartes második istenbizonyítéka, amely tulajdonképpen az elsőnek *a kiegészítése* és a maga korában közérthetőbb változata, az, hogy az ember önmagát mint tökéletlen lényt sem létre nem hozhatta, sem fenn nem tarthatja. Descartes az első ellenvetésre írt válaszban ezt mondja: „aki nem talál olyan erőt önmagában, hogy magát megőrizze, azt kell feltételeznie, hogy más tartja fenn, és *ez a más önmaga által van.*" Tehát Descartes kiemeli, hogy szemben az *önmagának oka* kifejezés negatív értelmével, amely a teológia értelmében azt jelenti, hogy valaminek *nincs oka*, ő a *causa sui*-nak pozitív értelmére támaszkodik.

Descartes az *Ellenvetések*ben adott válaszaiban istenről mint önmaga okáról két helyen beszél, az első és a negyedik ellenvetésre írt válaszában. Arnauld, a negyedik ellenvetés írója szerint ugyanis a *természetes ész megkívánja, hogy az ok különbözzék a hatástól. Arnauld szerint tehát, ha isten önmagának oka, ez azt jelenti, hogy istent úgy fogjuk fel, mint egy teremtett dolgot, amely mindig teremti önmagát.* Ezenkívül — folytatja Arnauld — a dolog lényegét a *formális ok határozza meg, és a ható ok csak a létét.* A matematika pl. nem a dolog létével foglalkozik, csak a lényegével. Ezért istennel kapcsolatban is lényegében a formális ok kategóriáját kell használni, a ható ok kategóriáját pedig a teremtett dolgokkal kapcsolatban. Tehát, mondja Arnauld, arra a kérdésre, hogy isten miért létezik, nem a ható ok kategóriájával kell felelni, hanem azzal, hogy isten végtelen lény és semmiféle ható okot nem igényel. Descartes válasza Arnauld-nak a következő: a ható ok kategóriáját istennel kapcsolatban is lehet használni. Minden dolognál meg kell kérdezni ugyanis, hogy önmaga által vagy más által van-e. Ezenkívül, ha a formális okot és a ható okot elválasztjuk, akkor ha valamit önmagából akarunk megérteni, ez annyit jelent, hogy ok nélkül akarjuk megérteni. Ha a ható okot és a formális okot egynek vesszük, akkor egy dolgot önmagából vizsgáljuk és megértjük, hogy *az oksági vizsgálat kiterjesztése nem igényel feltétlenül olyan okot, amely a hatástól különbözik.* Isten is — mondja Descartes — *önmagának oka, de nem önmagának a hatása.*

Descartes tehát az oksági magyarázat új formájával isten fogalmát megváltoztatta, közel hozta Spinoza szubsztanciájához, de nem adott neki olyan tartalmat, mint Spinoza. Descartes ugyanis vigyázott arra, hogy *isten és a világ különállását megőrizze.* Arnauld-nak írt válaszában is kiemelni, hogy istenre a ható okot csak analógiaképpen alkalmazta, mert isten önmagát nem a ható ok által tartja fenn, mint a dolgokat, istenhez tehát lényegében csak a formális ok tartozik. Tehát egyrészt Descartes kiemeli, hogy az „önmagának oka" kifejezés csak akkor érthető meg, ha feltételezzük, hogy a kettő egybeesik, mégis kieemli, hogy istenhez a formális ok, a világhoz a ható ok tartozik. (Descartes fizikájában semmiféle formális ok nincs, metafizikájában a teológia és a tudomány összeegyeztetésének a kísérlete mondatja vele azt, hogy a kettő egybeesik, de az *egybeesés mellett is a különállás megmarad.)*

Az okság problémájának az istenbizonyítékot is érintő materialista továbbvitelét Gassendinél látjuk. Gassendi ugyanis a következőképpen érvel Descartes ellen: Descartes szerint a ható okban legalább annyi realitás kell, hogy legyen, mint a hatásban. Az eszme okának legalább annyi formális realitása kell, hogy legyen (tehát a skolasztikus kifejezés értelme szerint kell, hogy formával bírjon, valóságosan létezzék), mint amennyi objektív realitása az eszménck van. Gassendi erre így felel: az a tétel, hogy ami nincs az okban, az a hatásban sincs, sokkal inkább a materiális okra, mint a ható okra

értendő. A ható ok ugyanis külsőleges, és általában más természetű, mint a hatás. De azt sem helyes mondani, hogy a hatás a realitását a ható okból veszi. Van ugyanis a hatásban olyan realitás is, amely nem a ható okból származik. A ható ok nem is mindig magasabbrendű mint a hatás, az eső nagy növényeket hoz létre. Gassendi ezután a materiális ok szerepét hangsúlyozza. A ható ok, mondja Gassendi, csak annyiban tartalmazza a hatását, amennyiben ezt bizonyos anyagból képezi és ennek a végső tökéletességét megadja. Az igazi ható-ok tehát, Gassendi szerint, az *anyagi ok*. Gassendi ugyan az ellenvetéseiben nem tagadja közvetlenül az isten létét, de annak hangsúlyozásával, hogy a *ható ok az anyag* (ugyanezt írja a filozófiai főművének az okságról szóló fejezetében is), a reneszánsz materialista filozófusainak, elsősorban Giordano Brunónak a vonalát folytatja. Az anyag mindennek a létrehozója, mindenféle forma tőle származik, amiből következik, hogy az anyagtól független forma, formák formája, isten nincs. Filozófiai főművének oksági fejezetében azt írja, hogy az *arisztotelészi ható ok azonos a formával és egyszersmind azonos az anyaggal is, mert mind a három a természetet jelenti. Mind a hármat keressük, amikor azt mondjuk, hogy valaminek a természetét keressük.* — Gassendi tehát, noha isten létét közvetlenül nem utasítja vissza, *megmutatja azt az utat, amely egyrészt a Descartes-féle causa sui belső ellentmondásosságának* (a formális ok és ható ok kettősségének, az isten és a világ kettősségének bizonyos fenntartása) kiküszöbölése felé és *isten létének a természet vizsgálatából kiinduló cáfolata felé mutat.* Ezt a vonalat követték Brunón kívül a XVIII. századi mechanikus materializmus ateista filozófusai is, akik *természetfilozófiájukban* Descartes-ra támaszkodva vetették el isten létét, Descartes fizikáját összekapcsolva az atomisztikus materializmus vonalával.

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ДОКАЗАТЕЛЬСТВ СУЩЕСТВОВАНИЯ БОГА У ДЕКАРТА

Маргит Режё

Автор рассматривает прежде всего соотношение физики и метафизики Декарта, указывая на то, что в процессе развития воззрений Декарта, частично в период после осуждения Галилея, его метафизика начала все более и более превалировать. Основное положение физики Декарта — отрицание учения о субстанциальных формах — связано с основным положением декартовской метафизики, с учением о принципиальной двойственности тела и души. Уже до осуждения Галилея обнаруживается у Декарта тенденция доказать основные положения физики метафизическими аргументами, и уже сначала проявляется у него стремление согласнова в определенной степени физику с метафизикой. Это обусловлено взглядами Декарта на общество. С точки зрения, изложенной в «Трактате о методе», истины веры, метафизики и науки — т. е. физики и философии — двоякого рода. Однако Декарт уже сначала стремится к тому, чтобы сохранить эту двойственность и, в то же время, согласовать обе области друг с другом. В период после осуждения Галилея подчеркивается тенденция согласования. Эта попытка согласования религии с наукой и обозначает выдвижение метафизики на первый план.

Потом автор исследует проблем врожденных идей, как попытку согласования религии с наукой, откровения особой формы с рациональным познанием. Врожденные идеи так же двуликие, как и вся система Декарта: они двойственны по своему содержанию. В ранней стадии развития Декарта они обозначали только основные понятия, не поддающиеся дальнейшему анализу, и способности разума. В то же время учение о врожденных идеях проникнуто объективно-идеалистической тенденцией, проявляющейся то более, то менее. Эта тенденция становилась подходящим исходным пунктом для доказательства существования бога.

У Декарта все доказательства существования бога основаны на врожденной идее о боге. По мнению автора, однако, врожденная идея о существовании бога представляет

собой не сущность, а только основу этих доказательств. Существенным вопросом в случае доказательств о существовании бога для Декарта является применение принципа причинности в области идей.

Вслед за этим автор развивает ту мысль, что доказательства существования бога, происходящие от Фомы Аквинского и принятые схоластиками, Декарт считал несоответственными. Он отрицал «первопричину» схоластиков, основанную на представлении о конечности вселенной, и в то же время он отвергает и целевую причинность. Декарт стремится обходить проблему исследования первопричины, утверждая, что настоящим доказательством существования бога считается то, что мы исследуем причину идеи совершенного и бесконечного существа, существующего в нас самых. Здесь Декарт резко обращается против схоластиков, поскольку схоластики утверждают, что только акт понимания нуждается в внешней причине, а содержание идеи — нет. Исходным положением Декарта является то, что путем причинного исследования содержания идей мы должны добраться до действительного предмета, отражаемого идеей. И так, в различие от схоластики Декарт стремится сделать исследование причинности всеобщим, единодушным и применяемым ко всему.

Непоследовательность схоластического принципа причинности стала очевидной и в связи с проблемой первопричины. Согласно схоластикам причинность не относится к первопричине. Однако, у Декарта даже бог не представляет исключения, становясь причиной самого себя. Декарт подчеркивает, что его доказательство основано скорее на том, что что-нибудь может быть причиной самого себя, а не на том, на чем основаны доказательства схоластики, опирающиеся на действующую причину, т. е. на том, что причина различается от действия. В связи с тем автор анализирует воззрения некоторых участников дискуссии вокруг «Размышлений» например, воззрения Арнода. По Арноду сущность всякой вещи определяется формальной причиной, а действующая причина определяет только ее бытие. По Декарту же формальная причина и действующая причина должны рассматриваться как одно и то же, поскольку лишь так можно исследовать предмет, исходя из его самого. И так, с точки зрения причинности нет необходимости предполагать существование такой причины, которая различается от действия. Однако у Декарта «причина самого себя» не приобретает значения, как у Спинозы, поскольку у него бог и мир продолжают существовать отдельно. Принципиально Декарт признает, что — объединяя формальную и действующую причины — что-нибудь может быть причиной самого себя, однако он подчеркивает, что действующая причина по существу относится к миру, а формальная — к богу. И так, отдельное существование мира и бога сохраняется.

Потом автор излагает взгляды Гассенди. Проблему причинности Гассенди объяснял на основе материализма. Настоящей действующей причиной является материальная причина. Таким образом Гассенди оказывается продолжателем материалистической линии эпохи возрождения, объясняя, что действующая причина, форма и материя составляют единство в природе; исследуя природу одной из них, мы, собственно, исследуем все три стороны вместе. Таким образом, Гассенди, несмотря на то, что в дискусси вокруг «Размышлений» он непосредственно не отверг существование бога, указывает нам путь, ведущий к элиминированию внутренней противоречивости декартовского принципа «о причине самого себя» и к опровержению существования бога, основанному на исследовании природы.

SOME PROBLEMS OF DESCARTES'S EVIDENCES OF GOD

Margit Rezső

The author deals, first of all, with the relation of Descartes's physics and metaphysics. He points out that, in Descartes's development, especially in the period after Galilei's conviction, metaphysics got an ever increasing importance. The fundamental principle of Descartes's physics — the refusal of the doctrins of the substantial forms — is connected with the doctrine of the fundamental duality of body and soul, i.e. with the fundamental principle of Descartes's metaphysics. Even in the period before Galilei's conviction, there had been a tendency with Descartes to prove his physical principles through metaphysical demonstration, and he endeavoned, from the very beginning, to make physics to a certain degree consistent with metaphysics. This tendency was connected with Descartes's social views. According to the standpoint of the „Discourse on the Method", — the truths of faith, metaphysics and science, i.e. the truths of physics and philosophy are of dual character. But Descartes's tendency from the very beginning

was to preserve this duality, and, at the same time, to make these two fields consistent with one another. In the period after Galilei's conviction, the emphasis was laid upon this latter tendency. This tendency to make faith consistent with knowledge means metaphysics coming into prominence.

After this, the author examines the problem of the innate ideas as an attempt at coordinating faith with knowledge and a special form of revelation with mental cognition. The innate ideas are as double-faced as Descartes's whole system they are dual in their contents. In the earlier period of Descartes's development, they meant nothing more than fundamental conceptions defying further analysis and the different powers of the mind. However, at the same time, the doctrine of the innate ideas is imbued with an objective idealistic tendency sometimes more, sometimes less effective. It is this tendency that would become later suitable to serve as a starting-point for the evidences of God.

All Descartes's evidences of God are based upon the conception of God, born with us. However, in the author's opinion, the innate conception of God is not the essence, but only the base of Descartes's evidences of God. The essential problem in the case of Descartes's evidences of God is the application of the principle of causality in the field of the ideas.

After this, the author explains that Thomas Aquineus' scholastical evidences of God did not suit Descartes. Descartes refuted the scholastical "first cause" based upon the assumption of the finiteness of the universe, rejecting, at the same time, the principle of teleology. Descartes wants to avoid the problem of examining the first cause by stating that it is the real evidence of God to examine the cause of the idea of a perfect and infinite being in ourselves. Here Descartes turns sharply against scholasticism. Namely, from the point of view of scholasticism, an exterior cause is required only by the act of understanding, not by the contents of the idea. Descartes's starting point is that, through the causal investigation of the contents of the idea, one has to come to the real object reflected by the idea. Thus, in contradiction to scholasticism, Descartes wants to make causal investigation general, uniform and applicable for everything.

The inconsistence of the causality principle of scholasticism was shown also by the problem of the first cause. For, in the opinion of scholasticism, causality has no relation to the first cause. According to Descartes, however, even God is not an exception to causality, so here God becomes the cause of himself. Descartes emphasises that this evidence of God is based much more upon the assumption that something can be the cause of itself, than upon the basis, on which the scholastical evidence of God based upon the effective cause is built up, namely, upon the assumption that the cause is different from the effect. In connection with this question, the author explains the viewpoints of some of the participants of the discussion about the "Meditations", e.g. the viewpoint of Arnauld. In Arnauld's opinion, the essence of all matters is determined by the formal cause, only life is determined by the effective cause. But, according to Descartes, formal cause and effective cause are to be taken to be the same, because it is only in this way that a matter can be examined from itself. Thus, from the point of view of causality, there is not absolute necessity for a cause that is different from the effect. However, with Descartes, the isolation of God and the world remains, and the „cause of itself" does not get an explanation, as in Spinoza's philosophy. Descartes admits in principle that — taking formal and effective cause together — something can be the cause of itself, nevertheless he emphasises that effective cause belongs essentially to the world while formal cause essentially belongs to God. Thus, the isolation of God and the world continues in existence.

Then the author exposes the standpoint of Gassendi, who interpreted the problem of causality in a materialistic way. The real effective cause is the material cause. With this thesis, Gassendi continues the materialistic trend of the Renaissance, explaining that the effective cause, the form and the material constitute a unity in nature; investigating the nature of something, one searches for all the three of them. Consequently, Gassendi, though he does not refuse directly the existence of God in the discussion about the „Meditations", — shows the way leading to the elimination of the inner contradiction of Descartes's cause-of-itself-principle, and to the denial of God's existence starting from the investigation of nature.

A „társadalmi cselekvés elmélete" és a marxizmus

N. NOVIKOV

A mai nyugati szociológiában hagyománnyá vált, hogy a „társadalmi cselekvés" problémáit a szociológia általános elmélete, a „tiszta elmélet" határain belül vizsgálják. Ezzel kapcsolatban meglehetősen sok vád éri a „társadalmi cselekvés" iskoláját, s mindenekelőtt T. Parsonst, sémájának és általános megközelítésmódjának rendkívül absztrakt, elvont jellege miatt. Nyilvánvalóan értelmetlen dolog azonban azzal vádolni egy elméletet, hogy „túlzottan" elméleties. A társadalmi folyamatok és jelenségek analízise általános elveinek meghatározása, a kutatások általános metodológiai beállítottságának kidolgozása szükségszerűen megköveteli a társadalomról való ismeretek magas szintű általánosításait, s a legelvontabb kategóriák használatát. A kérdés „csak" az: *helyes*-e az elmélet, vagyis — ami ugyanezt jelenti —: megmagyarázható-e az általa nyújtott alapon a tanulmányozott jelenségek természete, feltárhatók-e azok a törvényszerűségek, amelyeknek e jelenségek alá vannak vetve.

Jelen cikknek az a célja, hogy felvázolja a marxizmus módszertani követelményeit a „társadalmi cselekvés" problémáinak vizsgálata terén. Nagyon fontos ezzel kapcsolatban, hogy tisztázzuk: mi a lényege azoknak az eltéréseknek, amelyek egyrészt a marxizmus álláspontja, másrészt a T. Parsons, E. Shils és mások által képviselt „társadalmi cselekvés elméletének" álláspontja közt fennállnak.[1]

Nem véletlen, hogy a *társadalmi cselekvés* kifejezést idézőjelben használjuk. Hiszen a valóságos „társadalmi cselekvés"-ről alkotott elképzelés, sőt az is, hogy mely tényeket és folyamatokat választunk ki és definiálunk „társadalmi cselekvés"-ként — mindez már az egyik vagy másik szociológiai elmélet általános módszertani előfeltevéseiből következik. Ezen előfeltevések különböző volta a marxizmusban, illetve a „cselekvés elméletében" — amint ezt Parsons iskolája képviseli — elkerülhetetlenül abban jut kifejezésre, hogy különbözők a társadalmi valóságnak azok a szférái, amelyeket Parsons a „társadalmi cselekvés" körébe, illetve a marxizmus a „társadalmi cselekvés"-sel leginkább analóg fogalmak körébe tartozónak tekint.

A „társadalmi cselekvés"-sel leginkább analóg fogalmaknak a *társadalmi mozgalom* és a *társadalmi tevékenység* kategóriákat tekintem.

A társadalmi (vallási, forradalmi, migrációs stb.) mozgalmakról szóló tanítások nem képezik a marxizmus valamilyen külön, speciális fejezetét.

[1] A „cselekvés elméletén" azt értjük, ahogyan ez a következő művekben kifejtést nyert: T. Parsons: „The Structure of Social Action", 1937.; T. Parsons: „The Social system", 1952.; „Toward a general Theory of Action", edited by T. Parsons and E. Shils, 1951.

A társadalmi mozgalmak problémáit a marxizmus különböző összefüggésekben és különböző kontextusokban — az osztályharc, a társadalom gazdasági életének folyamatai, a politikai fejlődés stb. elemzése során — vizsgálja.

A fő módszertani elv, amelynek alapján a marxista szociológiában a társadalmi mozgalmak kutatása folyik, az a követelmény, hogy e mozgalmakat *az adott társadalom társadalmi viszonyainak rendszerében elfoglalt helyükkel összefüggésben* kell tanulmányozni. Ez az elv mindenekelőtt azt jelenti, hogy a társadalmi mozgalmak megértéséhez a résztvevők céljának konstatálása önmagában nem elegendő. Például — ha a múltat tesszük vizsgálat tárgyává — a középkor paraszti vallási mozgalmainak megértéséhez nem elég programjukat megállapítani; meg kell még érteni e mozgalmakat mint a feudális társadalom gazdasági és politikai struktúráját bomlasztó erők érvényesülésének mozzanatait. Csak ez teszi számunkra lehetővé, hogy az akkori idők vallási jelszavaiból „kiolvashassuk" a hűbéri rendszer megsemmisítésére irányuló követelést. Annak a kérdésnek a tisztázására is csak az ilyen megközelítésmód nyújt lehetőséget, hogy mik az okai egyes társadalmi mozgalmak sikerének, illetőleg kudarcának. Ha egy társadalmi mozgalomban egyszerűen csak résztvevőinek tudatos szándékait konstatáljuk, ebből még nem tudjuk meghatározni sikerének illetve kudarcának eshetőségeit. Ehhez szükséges az is, hogy e társadalmi mozgalmakat társadalmi erőként fogjuk fel, a társadalom gazdasági és politikai életében végbemenő folyamatok elemeként, ha az első pillantásra, közvetlenül úgy tűnik is, hogy e folyamatokkal az adott mozgalom nincs is összefüggésben.

Ha most már meg akarjuk fogalmazni azt az általános módszertani elvet, amely nézetünk szerint alapja a társadalmi mozgalmak gyökerei és szélesebb társadalmi jelentősége feltárásának, úgy ez a következőképpen hangzik: az analízist feltétlenül olyan szinten kell folytatni, amelyen világossá válik, hogy a cselekvő egyének meghatározott tudatos céljai, szándékai a tudatuktól független tényezőktől függenek.

Ebből a szempontból a leírás lehető legrosszabb módszere az a nyugati szociológiában elterjedt nézet, hogy az olyan jelenségek, mint pl. a forradalmak és a háborúk, a társadalmon belüli érték-dezintegráció termékének tekintendők (R. MacIver, P. Szorokin). Az természetesen igaz, hogy a szemben álló barrikádok mögött különböző meggyőződésű emberek harcolnak. A forradalmi korszakok ideológiai kollizióinak leírását a végtelenségig részletezhetjük. De a kolliziók meglétének konstatálása még nem jelenti a forradalom magyazázatát. E kolliziók csak visszatükröződései — bonyolult s távolról sem mindig adekvát visszatükröződései — az adott társadalom osztályai közötti valóságos viszonyoknak; olyan gazdasági és politikai viszonyoknak, amelyek távolról sem ez osztályok tagjainak „akaratából" jöttek létre.

Ha a pusztán a társadalom tagjainak tudatára kiterjesztett vizsgálat nem is magyarázza meg a széles társadalmi mozgalmak lényegét és okait, talán elégségesnek bizonyul az egyének társadalmi tevékenységének magyarázatára?

Társadalmi tevékenységnek azokat a valóságos tevékenységformákat tekintjük, amelyeket az individiuum a társadalomban végez. Ilyen a termelő, a politikai, a művelődési tevékenység stb.

Ebben az összefüggésben részletesebben ki kell térnünk a „társadalmi cselekvés" iskolájának tulajdonképpeni programjára, amelyben egy arra irányuló következetes kísérlettel találjuk magunkat szemben, hogy az emberi

tevékenység, az emberek közti viszonyok szociológiai analízisének minden problémáját az emberek tudatának analízisére vezessék vissza.

Parsons, a „cselekvés vonatkozási körét" (frame of reference of action) meghatározva, többször is írja, hogy a „cselekvés" határai: általában a „társadalmi viselkedés" határai. Természetesen ez az utalás önmagában még mit sem mond arról, hogy voltaképpen mit tanulmányoz a társadalomban a „társadalmi cselekvés elmélete". Minden egyéni tevékenység egyben viselkedés is (az államfőé is, a kishivatalnoké is). A lényeges itt az, hogy Parsons a „cselekvés (viselkedés)" fogalomban a viselkedést elméletileg úgy „preparálja", hogy e fogalom valójában csak a cselekvő egyén tudatformáit foglalja magában: az indítékokat, az orientációt, az értékeket, a normákat, a célokat. Maga az egyén a „cselekvés elméleté"-ben nem más, mint orientációk puszta összegeződése.

Parsons a közlést (kommunikációt) tekinti a társadalmi folyamat és a társadalmi viszonyok lényegének. Ez a gondolat természetesen nem tőle ered — vörös fonalként húzódik végig Znaniecki, W. Thomas, G. H. Mead, Park s más európai és amerikai szociológusok munkáiban. Parsons és követőinek munkái csupán logikailag végig vitték e tételt. A „cselekvés vonatkozási köre" mindenekelőtt az úgynevezett „várakozások komplementaritása" (complementarity of expectations) elvén alapul: a cselekvő személynek várakozásai vannak arra nézve: milyen várakozásai vannak az ő várakozásaira vonatkozólag a másik cselekvő személynek. Ez az elv „a szituáció meghatározásának" következetesen végigvitt elvéhez kapcsolódik; a „társadalmi cselekvés elmélete" a külvilág minden tényezőjét és jelenségét olyannak tekinti, amilyenek ezek — a cselekvő személy szemszögéből. A „társadalmi cselekvés elméletének" ezt az „úgynevezett szubjektivizmusát" nem szünteti meg Parsonsnak az a legutóbbi megszorítása sem, amelyet a „Social system"-ben tett, hogy ti. itt a tárgyaknak — mint a kultúra jelenségeinek — csak szimbolikus jelentéséről van szó. A szubjektivizmus lényege továbbra is megmaradt, a társadalmi valóság tényezői csak annyiban gyakorolnak hatást az emberek életútjára és tevékenységére, amennyiben az embereknek azokról (ti. e tényezőkről) alkotott elképzeléseiként (értékekként), azaz teljesen az individuális tudat szférájában léteznek. Az, hogy Parsons a „cselekvés" összes kategóriáját a „kölcsönös cselekvés" kontextusban elemzi, csak ezt a szubjektivizmust „rendszerezi": a cselekvő személyeknek („ennek" és „a másiknak") a viszonyait csak egymásról való elképzeléseik összefüggésében vizsgálja.

Fontos kérdés vetődik itt fel: de hiszen az embert tényleg minden tevékenységében a tudata hajtja, célokat tűz ki maga elé, s a környező emberekről és dolgokról való elképzeléseiből indul ki. A biológiai mechanizmusok nem játszanak lényeges szerepet az ember tevékenységében. Mindez igaz. Van azonban a problémának egy másik aspektusa is. Az ugyanis, hogy az emberek tudatos tevékenységük folyamatában olyan viszonyok között vannak kezdettől fogva, s közé kerülnek fokozatosan, amelyek függetlenek e viszonyokra vonatkozó elképzeléseiktől. Nehéz lenne tagadni ilyen viszonyok létezését. A munkás függetlenül attól, hogy „jó főnöknek" vagy „gonosz kapitalistának" képzeli-e gazdáját, bérmunkás, és a tudatában élő értékek csupán e helyzetének visszatükröződései. A „szürke flanell-öltönyös ember", akár abban a hitben él, hogy ő szabad vállalkozó, akár egyszerűen lelkiismeretes hivatalnoknak tartja magát, eme elképzeléseitől függetlenül a korporációk (monopóliumok) bürokratikus rendszerének eleme, és éppen ez a tény határozza meg mindazokat

a célokat és várakozásokat, amelyek a tudatában élnek. Szándékosan hoztunk fel olyan példákat, amelyekben a társadalmi struktúrák egy és ugyanazon helyén álló individuumok tudatában élő értékek különbözők. Ez a különféleség — a szélesebb, általános típusok kétségtelen megléte mellett — szintén nem magyarázható mással, mint azzal, hogy az adott egyének helyzete bizonyos változatokat képvisel a társadalmi viszonyok rendszerében elfoglalt közös helyük határain belül. Ez az „egyén *helye* a társadalmi struktúrában" — nem pedig „status"-a, vagyis összmegítélése a környező emberek által, hanem az emberek bizonyos csoportjához (osztály, réteg) való tartozása, amely csoportok mindenekelőtt a termelőeszközökhöz való (tulajdonosi, illetve nemtulajdonosi) viszonyuk és a termelés rendszerében elfoglalt helyük tekintetében különböznek egymástól.

Az emberek valóságos tevékenységének megértéséhez teljességgel elégtelen az, amit a „cselekvés elmélete" tesz, hogy ti. a tevékenységnek a társadalomban való funkcionális jelentősége gyanánt arra mutat rá, hogy az egyéntől a környező emberek *elvárnak* egy bizonyos tevékenység-formát. Vagy talán érthetővé válik-e már az adott társadalom elemeként a businessman tevékenysége — midőn pl. tönkretéve a kisvállalkozókat, dömpinget szervez — azzal, ha rámutatunk arra, hogy sok olyan ember van, aki ugyanígy lép fel az adott esetben? Az ilyen megközelítésmód lapos ténymegállapításon kívül semmit sem nyújt. Az ilyen és ehhez hasonló tevékenység magyarázata csak akkor lesz lehetséges, ha ezt a kérdést tesszük fel: melyek azok, az adott egyén hangulataitól és érzelmeitől független körülmények, amelyek a tevékenység conditio sine qua non-jai. Ilyennek bizonyul elsősorban az adott egyén mint vállalkozó társadalmi helyzete, s a többi vállalkozóval szemben fennálló konkurrenciaviszonyok, amelyekbe kikerülhetetlenül bele kell elegyednie, amennyiben az adott helyet foglalja el a társadalmi struktúrában. Az ilyen megközelítésmód esetén tárul fel az individuumok tényleges, valóságos kapcsolata a társadalomban, tevékenységük nemei, fajai szerint. E kapcsolat minden egyes egyéni cselekvésnek a társadalomba mint egységes rendszerbe való bekapcsolódását jelenti.

Az individuumok közötti ilyen kapcsolatra és adott tevékenységformájuk szükségszerű voltára sem derül fény, ha — miként a „cselekvés elmélete" teszi — arra szorítkozunk, hogy megállapítsuk az individuális értékeknek a kollektív normákkal való összhangjának mechanizmusát. A valóságban, mint ismeretes, a konkurrenciaviszonyokba nemcsak a laisser faire hívei sodródnak bele, hanem az össznemzeti tervezés tudatos hívei is. Ez utóbbiak nyilvánvalóan „rákényszerülnek" e tevékenységre, a társadalmi mechanizmusba való e „bekapcsolódásra", annak ellenére, hogy tevékenységük egyáltalán nincs összhangban („csoport"-) értékeikkel.

Van a szociológiának egy olyan problémaköre, amelyben különösen nyilvánvaló, hogy a problémák megoldásához feltétlenül szükséges az individuumok — erre vonatkozó elképzeléseiktől független — társadalmi helyzetének figyelembevétele csakúgy, mint a közöttük fennálló viszonyoké, amelyek alakulása nem függ az individuumoknak a „kellő"-ről, a „normatív"-ról való elképzeléseitől.

Ez a kör — az egyén *tudatára* mint a viselkedés tényezőjére vonatkozó problémák köre: a tudatformák — értékek, orientációk, indítékok, normák, várakozások stb. — természetének és dinamizmusának kérdése. A marxizmus egyáltalán nem tagadja azt a banális tényt, hogy az egyén a tudatának tevé-

kenysége alapján hajtja végre a cselekedeteit. A probléma ott van, hogy maguk a tudatformák s következőleg a viselkedés alakulása sem magyarázhatók meg, ha a (jóllehet: kollektív, csoport-) tudat területére korlátozzuk a vizsgálatot. Lehetetlen pl. az individuális értékek dinamizmusának gyökeréig hatolni, ha csak azt állapítjuk meg, hogy az egyén elfogadja az új kollektív értékeket. Kérdésfeltevésünk csak abban az esetben irányul az egyéni tudat mozgásfolyamatának *okára*, ha ezt a problémát vetjük fel: milyen, az egyén tudatától független körülmények következménye az, hogy az egyén ezeket az új kollektív értékeket elfogadja?

Az embernek a valósághoz való tudatos viszonyát mindig az általa végzett valóságos tevékenység alakítja; tudati típusának és tudati formáinak specifikuma társadalmi helyzetének specifikumából, illetve — konkrétabban — az individuum társadalombeli tevékenysége funkcionális jelentőségének specifikumából, az általa megoldandó feladatok specifikumából fakad. Bizonyos tudatformáknak csoport- vagy kollektív normává való kiemelődése és megszilárdulása mindig azt jelenti, hogy ez a tudatforma feltétlenül szükséges azoknak a feladatoknak a teljesítéséhez, amelyeket az illető csoporthoz való tartozás állít az egyén elé. A mindennapi életben ezek a feladatok természetesen az individuum kötelességeinek, illetve jogainak formáját öltik magukra. Nézetünk szerint csakis az individuális értékek és a kollektív (csoport-) normák összefüggésének ilyen felfogása alapján érthetjük meg az individuális értékek változásfolyamatának társadalmi lényegét. Az egyéni értékek nem egyszerűen azért pusztulnak el s lépnek mások a helyükbe, mert az egyén az új kollektív normát fogadja el; azért fogadja el ezt, mert változik valóságos társadalmi helyzete, s ezzel együtt változnak az előtte álló feladatok is (munkájában, családjában, élettevékenységében általában). A viselkedés elmélete csak mindeme tényezők figyelembevételével alkothat helyes koncepciót a viselkedés olyan tényezőjéről, mint a tudat.

Jellemzők azok az eredmények, amelyekre a „tudatot a tudatból" megmagyarázni próbálkozó Parsons „cselekvés-elmélete" jut.

Mint ismeretes, Parsons és Shils az orientáció-típusoknak egy egész sor sémáját adják meg. De soha nem elemzik az okait annak, hogy az individumnál miért éppen ilyen vagy olyan orientáció-típus jelentkezik. Szélső esetben — mikor az értékekről van szó — annak a ténynek a konstatálása lép fel magyarázat gyanánt, amelyet magát is az adott összefüggésben kellene megmagyarázni, ti. az individuális értékek alárendelődését a kollektív normáknak. Az orientációk alaptípusai azonban a cselekvés elméletében mindig — és principiálisan — „adatok"-ként, „független változók" minőségében lépnek fel. Ugyanez vonatkozik az ismert öt dichotomiára — az orientáció-módok Parsons által kidolgozott alternatív sémarendszerére (a parsonsi „pattern variables"-re) is.

Végeredményben ez az álláspont azt jelenti, hogy a viselkedést úgy állítják be, mint az individuum valamiféle „szubsztanciális", eleve meglévő, „természetéhez tartozó" hajlamainak és beállítottságainak „megnyilvánulását". A „társadalmi környezet" ezeknek az „eleve adott" hajlamoknak csupán bizonyos formát ad.

Nem szükséges bizonygatni, hogy ez a megközelítésmód magyarázat nélkül hagyja a legsúlyosabb problémákat. Ezen álláspont alapján pl. teljességgel lehetetlen a viselkedés tudományos előrelátása. Hiszen a hajlam mindig csak az után állapítható meg, miután már megnyilvánult a viselkedésben, azaz éppen abban, amit előre kellene látni. Az „ösztönelmélet" fogyatékosságai

egyébként túlságosan világosan láthatók és általánosan elismertek ahhoz, semhogy itt elemeznünk kelljen őket. Maga Parsons is — akárcsak a vele együttműködő szociológusok bármelyike — elég nagy teret szentel a szociológiai „ösztönelmélet" és „pszichologizmus" bírálatának. Annál jellemzőbb szimptoma azonban nézetünk szerint az, hogy viselkedés-elméletében olyan álláspontra jut, amely úgy hasonlít az általa elvetett „klasszikus" „ösztönelméletre", mint egyik tojás a másikra. Bár ezt az álláspontot a társadalomtudomány már régen leküzdötte, s a pszichológusok és a szociológusok között már alig akadunk nyílt védelmezőire, mégis logikusan következik „a cselekvés vonatkozási köré"-ből, amely a „cselekvés" és okai kutatását a tudati jelenségek analízisére korlátozza.

Ha most összegezni akarjuk az eddig kifejtetteket, megállapíthatjuk, hogy a társadalmi tevékenység tudományos elemzéséhez a társadalmi valóság következő három elemének analízise szükséges feltétlenül: az egyén — erre vonatkozó elképzeléseitől függetlenül elfoglalt — társadalmi helyzete mint kiindulópont; az egyén tudatformái mint az előbbi származéka; az egyén tevékenysége (tág értelemben véve, ide értve lelki tevékenységét is) mint tudata megnyilvánulásának egységes szférája. Ez a három alkotóelem (a maga konkrét, tényszerű formájában) képezi a társadalmi valóságnak azt a különös szféráját, amely a társadalmi tevékenység fogalmában tükröződik.

Ama módszertani elvnek — hogy az emberek tudatos céljainak és szándékainak meglétét magát kell, mégpedig az egyes individuumok tudatából független tényezők bevonásával megmagyarázni — következetes végigvitelét jelenti az, hogy a marxizmus az egyének társadalmi tevékenységének forrását végső fokon nem individuális tudatukban látja, hanem annak a társadalmi csoportnak közös tevékenység-irányában, amelyhez az egyén tartozik. Hamis mindenfajta olyan próbálkozás, amely a társadalmi tevékenység lényegét kizárólag a individuumok pszichikai életének mechanizmusával magyarázza. Minden egyes individuum meghatározott társadalmi réteg, osztály, csoport *perszonifikálódása*, társadalmi tevékenysége pedig e réteg, osztály, csoport társadalmi funkciójának *perszonifikálódása*.

E társadalmi csoportok, osztályok — mint egészek — jellemvonásaiban, valóságos társadalmi funkcióik természetében kell végső fokon keresni az egyes individuumok társadalmi tevékenységének lényegi forrásait és vonásait is.

Ez az a néhány általános módszertani követelmény, amely feltétlenül szükséges alapja a társadalmi tevékenység és a társadalmi mozgalmak tudományos elméletének.

ТЕОРИЯ «СОЦИАЛЬНОГО ДЕЙСТВИЯ» И МАРКСИЗМ

Н. Новиков

Критикуя «теорию социального действия» Т. Парсонса, автор характеризует главные методические требования марксистской социологии в области исследования «социального действия» — общественных движений и прежде всего индивидуального социального действия.

Анализируя основные принципы и категории системы Т. Парсонса («референтативная область действия», «комплементарность ожиданий», «определение ситуации»), автор показывает, что их сущность заключается в сведении человеческой деятельности и всех проблем, возникающих при социологическом анализе отношений между людьми, к (индивидуальному и групповому) сознанию. Марксизм, — не оспаривая непосредственную направляющую роль сознания (и тем самым и форм сознания: мотиваций, целей, норм, ценностей) в деятельности человека, — указывает на то, что независимое от сознания общественное положение человека, его принадлежность к определенной группе (классу, слою) определяют общественную деятельность индивидов с одной стороны непосредственно (вроде внешнего принуждения несмотря на их индивидуальные или групповые интересы) а, с другой стороны, посредственно — через разные формы сознания.

Соблюдение объективных детерминирующих факторов, — общественных отношений или же общественной ситуации — является весьма важным особенно в области явлений сознания, при раскрытии природы и динамики индивидуальных и коллективных форм сознания. Отрицание этой зависимости, и объяснение сознания из самого сознания — как на это указывает автор в связи с «теорией поведения» Парсонса — с необходимостью ведет Парсонса к непризнанному принятию социологического инструктивизма, критикуемого им самым.

THE STRUCTURE OF SOCIAL ACTION AND MARXISM

by N. Novikov

In his criticism of Parsons' theory the author summarizes the main methodological requirements of Marxian sociology concerning the research on social action, movements and especially the individual's social activity.

In his analysis of the basic principles and categories of T. Parsons' system, such as the "frame of reference of action", the "complementarity of expectations", the "determination of situation", N. Novikov points out the essence of Parsons' view. This is that in his analysis of human activity and interrelation Parsons finds the root of all sociological problems in human (individual and group) consciousness. Without doubting the immediate orienting role of consciousness and of its forms (motivations, goals, norms, values) Marxism holds that social situation — independent of man's consciousness — and membership in a certain group (class or social strata) determines the social activity of an individual. This may be brought about directly by a sort of external force, opposite to individual or group values and in an indirect way precisely through the various forms of consciousness.

In the realms of conscious phenomena it is especially important to consider the objective determining factors, social relations or situations when attempting to disclose the nature and dynamism of the individual and collective forms of consciousness. The writer proves in his criticism of Parsons' theory of behaviourism that Parsons, by overlooking these interconnections and explaining consciousness through consciousness, unadmittedly accepted the sociological instructivism he criticized.

AZ OKTATÁS KÉRDÉSEI

A logika oktatásának áttekintése és a logikai képzés megoldatlan problémái az általános gimnáziumban

A Művelődésügyi Minisztérium és az Országos Pedagógiai Intézet 1962. őszén a társadalom elé tárta, vitára bocsátotta az általános gimnázium tantervi tervezetét. A tervezet — mint előre várható volt — kiiktatta az általános gimnázium tananyagából a logika tantárgyszerű tanítását. Úgy látszik, hogy az általános gimnáziumban jelenleg folyó logikaoktatás átmeneti jellegű, az új tantervek fokozatos bevezetésével néhány tanév múlva megszűnik. Az 1957-ben bevezetett logikaoktatás tényleges megszűnése előtt időszerű áttekinteni a logika-tantárgy útját, elsősorban azok köré a problémák köré csoportosítva a tantárgy történetét, amelyek bár szaktárgyi határok között alakultak ki, de — a középiskola oktatási-nevelési rendszerének egészét érintik. Aktuális az áttekintés azért is, mert a tantervi tervezet sehol sem látszik pótolni a kiiktatott logika-tantárgy feladatait, s az országos vita — tudomásunk szerint — nem igényelte ezeknek a feladatoknak megfogalmazását és a tervezetbe való felvételét.

Az alábbiakban nem vállalkozunk arra, hogy a logika gimnáziumi oktatását minden vonatkozásban feldolgozzuk és értékeljük, inkább *általános tájékoztatást adunk* a tantárgy hatéves történetében felmerülő és általunk leglényegesebbnek tartott problémákról.

1957-ben az új tantárgy bevezetésével járó természetes nehézségek mellett (tanári garnitúra kialakítása, szakmódszertan kidolgozása, a tankönyvek) rögtön koncepcionális probléma is jelentkezett: a tanítás már folyt, a tankönyvek elkészültek s azonnal vitatottá vált a tantárgy jellege. A vita során tágult ki a probléma — közben megindultak az iskolareform előkészületei — a tantárgy jövője, a logikai képzés feladatai, lehetőségei, majd a középiskolai filozófiaoktatás lehetőségei irányába. A logika-tantárgy ügye végeredményben a világnézeti nevelés és ettől elválaszthatatlanul a gondolkodásképzés kérdésének általános szintjére emelkedett.

I. *A problémák kialakulása*

Mint azt a pedagógiai sajtóban az e kérdésben megjelent cikkek több ízben megállapították, a logika tanítása 1957-ben komoly tehertétellel indult. Nem történt meg a tantárgy oktatási céljának, a gimnázium oktatási-nevelési rendszerében elfoglalt helyének meghatározása, s emiatt óratervi elhelyezése sem alakult megfelelően. A logika-tanítás hatodik tanévében megállapíthatjuk, hogy bevezetése ennek ellenére helyes volt, kezdeményező lépést jelentett, s a tantárgy, minden hiányossága ellenére, alkalmasnak bizonyult arra, hogy ezekben az átmeneti években hézagpótló szerepet töltsön be. 1957-ben a logika oktatásától az illetékesek a tanulók logikai képzésében megmutatkozó hiányok felszámolását és azt várták, hogy komolyan segíteni fogja az iskolában a materialista világszemlélet kialakítását.

Már az első tanévben megmutatkoztak azok a problémák, amelyek bizonyították, hogy a logika tanítása nem felel meg a várakozásnak. A logika valamilyen szervesen oda nem tartozó nyúlványnak mutatkozott a gimnáziumi oktatás testén.

Először: az általa megtanított törvények és szabályok egészükben nem váltak a tanulók által felhasználható ismeretté, készséggé, nem jelentettek többet a megtanult szabályok puszta felmondásánál. A logika tanítását nagyfokú verbalizmus jellemezte. Ezért a logikai tananyag világnézetileg sem volt hatékony.

Másodszor: a tanulók a logikában a logikai tananyag bevezetéseként megkapták a marxista filozófia bizonyos elemeit, de ezek az ismeretek nemcsak minimálisak voltak, hanem végső soron el is szigetelődtek a logikai tananyagtól s a gimnáziumi tananyag egészétől.

Összefoglalásként azt lehetne mondani, hogy a logikától nem fejlődött különösebben a tanulók világnézete, s gondolkodásuk sem lett különösebben tudatosan logikusabb.

Természetesen pozitivumok is jelentkeztek. Ezek között kettőt emelek ki.

Bár igen szűken tudtunk a tanterven belül filozófiai kérdésekkel foglalkozni, félreérthetetlenül megmutatkozott a tanulók érdeklődése ezek iránt a kérdések iránt. A tanárok egy része igyekezett minden alkalmat megragadni a direkt világnézeti hatások kialakítására akkor is, ha ezt a tanterv nem támogatta.

A második pozitivum: a logika bevezetése előtt a gimnázium tantervében a gondolkodásról szóló ismeretek nem szerepeltek önálló diszciplínaként és még ilyen viszonylagos teljességel sem. Az első év tapasztalatai szerint a logika tanulmányozása feltétlenül tágította azt a képet, amely az objektív valóságról a tanulókban mindeddig kialakulhatott.

A fent vázolt helyzetben indult meg a logikai vita, amely magyarázatot keresett a bemutatott negatívumokra, de lényegesen továbbment ennél, mert valamennyi tanulmány igyekezett megadni az 1957-ben elmaradt célmeghatározást, igyekezett beleilleszteni a tantárgyat a gimnázim oktató-nevelő rendszerébe. Két esetben konkrét tananyagtervezetet is közrebocsátottak a vitában.

Világos volt, hogy a logikatanítás ügye nincsen megoldva, sem tananyaga, sem tankönyvei nem véglegesek. A vita — ezen túlmenve — azt is kiderítette, hogy a logika tanításában mutatkozó problémákat vissza kell vezetni ugyan a tanárok tapasztalatlanságára, gyakorlatlanságára, a tantárgyi didaktika kidolgozatlanságára, de ezek az okok másodlagosak, a probléma gyökerei mélyebbre nyúlnak.

A logikai vita a Pedagógiai Szemle hasábjain zajlott. Az 1959. évi 2. számban Tamás György, a 4. számban Balázs Béla, a 6. számban Berky Imre és Vág Ottó írt tanulmányt. A Művelődésügyi Minisztérium és a Tankönyvkiadó Vállalat által 1958-ban kiírt logikatankönyv-pályázat bíráló bizottsága a 9. számban zárta le a vitát, a Művelődésügyi Minisztérium Középfokú Oktatási Főosztálya és a Tankönyvkiadó Vállalat kérésére. (A bíráló bizottság tagjai voltak: Kanizsai Nagy Antal — MM, Faludi Szilárd — PTI, Munkácsi Gyula — KPTI, Zoltai Dénes — Főv. Ped. Szem. és Csoma Gyula — MM.)

A vitacikkeket eltérő szaktudományi szemléletmód különböztette meg egymástól és ezen alapuló eltérő szaktárgyi szemlélet is. Az egyik oldalon a dialektikus logika állt a szemlélet központjában (Tamás György és Vág Ottó), a másik oldalon egy a metafizikus korlátoktól megszabadított hagyományos, formális logika (Balázs Béla).

A vita eredménye a következő volt:

A cikkek szerzői a lényeges pontokban egyetértően fogalmazták meg a logikaoktatás célját, amely alapvetően a világnézeti nevelés és a helyes gondolkodás eljárásainak, szabályainak elsajátítása, illetve a helyes gondolkodás készségeinek tudatosítása irányába mutat.

E cél megvalósítása a logikaoktatás adott keretei között csupán fogyatékosan volt lehetséges, mert a tantárgy nem épült bele szervesen a gimnázium oktató-nevelő rendszerébe, elsősorban a hagyományos formális logikán felépülő tananyaga miatt. El kell fogadjuk Tamás György megállapítását arról, hogy *ellentmondás áll fenn a szaktárgyak és a logika oktatása között.* Amíg a szaktárgyak oktatásában következetesen a dialekikus gondolkodás kifejlesztésére törekszünk, tanterveinkben és tankönyveinkben következetesen mutatunk rá a objektív valóság dialektikájára, addig a tanulók logikai képzését formális logikával fejezzük be, nem a dialektikus, hanem a formális gondolkodás tudatosítását igyekszünk megvalósítani.

A hagyományos formális logika önmagában világnézetileg közömbös. Ezért a hagyományos formális logika anyagának kifejtésére épülő tantárgy sem tehet eleget a világnézeti nevelés terén eléje állított követelményeknek, nem szolgáltat elég anyagot konkrét világnézeti következtetések levonásához, nem jelent olyan eszközt a gimnázium oktató-nevelő rendszerében, amellyel növelni lehetne e rendszer világnézeti hatékonyságát. A vitában kialakult megoldás: *dialektikus jellegű logika tanítása* a középiskolában. Mivel a középiskolai tantárgyak nem lehetnek egy-egy szaktudomány középiskolai színvonalra redukált megfelelői, *nem szaktudományi értelemben vett dialektikus logikát kell a gimnáziumba bevezetni, hanem a dialektikus logika már kidolgozott anyagát kell felhasználni a logikatanítás tananyagának kialakításához olyan mértékben, hogy az megszabja a tantárgy jellegét.* A logika oktatásának a tanulók dialektikus gondolkodási készségeinek kialakítását, tudatosítását kell előkészítenie. Ilyen módon illeszthető be a logika a logikai képzés vonatkozásában a gimnázium oktató-nevelő rendszerébe. Ezt a feladatot csak dialektikus jellegű logikai tananyaggal lehet teljesíteni, a formális logikán alapuló tananyag nem válhat a dialektikus gondolkodási készség kialakításának és tudatosításának eszközévé.

Dialektikus jellegű logikai tananyag kidolgozása olyan tananyag kidolgozását jelenti, amely egységben vizsgálja a gondolkodás tartalmi és formai oldalát, s ezzel feloldhatja a meglevő helyzet egyoldalúságát és az ebből fakadó ellentmondásokat. Ugyanakkor olyan ismeretkört jelent, amely önmagában hordozza világnézeti nevelő hatását.

A vitában résztvevő két első tanulmány szerzői (Tamás György és Balázs Béla) egymással is vitázva, megmaradtak a tantárggyá szervezett logika keretei között. Berky Imre az önálló tantárgyként szervezett logikaoktatás lehetőségeit fenntartva, megmutatja a logikai ismeretanyag más tantárgyakban történő feloldásának lehetőségét. Vág Ottó pedig egy filozófiai tantárgy kialakítását tartja szükségesnek, amelyben helyet kapnának a logikai ismeretek is.

Berky Imre abból a praktikus lehetőségből indul ki, hogy az 5 + 1-es oktatási forma megvalósítása kérdésessé teheti a logika tantárgyszerű oktatását, hiszen a tanulók iskolai munkaidejének van felső határa, nem lehet az óraszámokat és a tantárgyak számát nagymértékben megnövelni. „Abban az esetben tehát — írja — ha nem volna módunk a logikát mint tantárgyat oktatni, *a logikai tudás követelménye továbbra is fennmaradna* (kiemelés tőlem — Cs. Gy.), csak éppen nem volna módunk ezt a követelményt megvalósítani... áthídaló javaslatként hozom fel ebben az esetben, hogy... az új tankönyvekben lényegesen nagyobb gondot fordítsanak a szerzők a logikai összefüggések ismertetésére... Fontolóra veendő tehát, hogy az egyes szaktárgyak anyagában ott, ahol erre par excellence alkalmazható összefüggéseket tárgyalunk, tárgyaljuk ezek logikáját is, pl. a felosztás, osztályozás, rendszerezés logikáját a biológia rendszertanában". (Pedagógiai Szemle 1959. 6. sz. 563. o.)

Vág Ottó a gimnázium világnézeti nevelőmunkája egészének vizsgálatából indulva jut el a logikaoktatás problémáihoz. Megállapítja, hogy a középiskolai oktatás célrendszerében elhanyagoltuk és a logikaoktatás bevezetésével sem hoztuk előtérbe a marxista

gondolkodás tudatosítását. Ezt a célt a következőképpen fogalmazta meg: „*A gondolkodás elemzése, a következetes (logikus) dialektikus materialista gondolkodás alapvető készségeinek tudatosítása érdekében*. . . A fenti cél azt jelenti, hogy a tanulóktól. . . meg kell követelni: a dialektikus materializmus, az ismeretelmélet és a logika alapvető fogalmainak ismeretét, tudatos használatát; az objektív valóság legáltalánosabb törvényeinek ismeretét, és azok felismerését a különböző szaktárgyakban megismert természeti és társadalmi jelenségekben; a megismerés főbb törvényeinek ismeretét, és tudatos alkalmazásukat a természeti és társadalmi jelenségek vizsgálatában; a gondolkodás alapformáinak ismeretét és a velük végezhető alapvető műveletek gyakorlásának készségét; a gondolkodás főbb műveleteinek ismeretét és azok elemzésének készségét". (Pedagógiai Szemle 1959. 6. sz. 567. o.) Ezt a feladatot a gimnázium oktató-nevelő rendszere egyetemesen kell megvalósítsa, de nem tudja megvalósítani az utolsó évfolyamra bevezethető filozófiai tantárgy nélkül, amely a dialektikus materializmus, az ismeretelmélet és a logika alapvető ismeretanyagát tartalmazza, és összefoglaló, szintetizáló szerepet tölt be. Vág Ottó tervezete eleve feltételezi a tisztán formális jellegű logikaoktatás megszűntetését, a logikai képzés dialektikus alapokra helyezését, ugyanakkor nem szakít a formális logika elemeinek tanításával.

A filozófia-tantárgy jellegével foglalkozva, a vitát bezáró bíráló bizottsági cikk két alapelvet szögezett le:

1. Ahhoz, hogy a tanulók szert tegyenek a dialektikus materialista gondolkodás készségeire, hogy biztosítsuk a dialektikus materialista szemléletmód kialakulását, meg kell ismertetni a tanulókat a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás legáltalánosabb törvényeivel.

2. A világnézeti nevelést nem lehet kizárólag szaktárgyi oktatásra alapozni. A világnézeti nevelés indirekt módszerei önmagukban nem elégségesek, nem nélkülözhetjük a direkt eljárásokat. „Közvetlen, rendszeres, egy külön világnézeti tantárgy keretei között szervezett világnézeti hatás érvényesítésére van szükség, amely egyben összefoglalását adja a többi tantárgy közvetett és esetenként közvetlen világnézeti hatásának". (Pedagógiai Szemle 1959/9. sz. 873—874. o.)

A logikai vitában megjelent az első konkrét elképzelés a filozófiai tantárgy témaanyagáról. Vág Ottó tanulmánya egy programtervezetet is tartalmazott, ez centrálisan a gondolkodás problémáit szerepeltette. Egy tantárgy tananyagának kialakításakor mindenkor szükséges válogatás szempontja, itt *a marxista filozófiának azokat az elemeit ragadta meg, amelyek a gondolkodás problémájának összefoglalásához szükségesek*. Ez határozza meg a kiemelt filozófiai elemek tárgyalásának módját és csoportosítását.

A logikai vitát követően — a vita tanulságait felhasználva — meg kellett szilárdítani a logika-tantárgy helyzetét a gimnázium jelenlegi oktatási rendszerében, másrészt az iskolareform előkészítése, majd kidolgozása kapcsán fel kellett vázolni a logikai képzés prespektíváit, meg kellett keresni a logikai ismeretek helyét a gimnázium kialakuló új oktatási rendszerében. A vita eredményei befolyásolták a tantárgyi keretben történő logikaoktatás továbbfejlődését és a prespektíváról kialakuló elképzeléseket. A két irányú munka ezért természetszerűen összefonódott: a logikaoktatás adott keretek között történő tökéletesítésének iránya és a perspektíva egybeesett; *a közvetlen igényeket kielégíteni kívánó törekvések egy ideig a reformtervek előkészítését jelentették*. (A munkálatok az MM Középfokú Oktatási Főosztálya mellett 1959-ben alakult Filozófia-logika Tantárgyi Bizottságban, majd az 1960-ban kinevezett Filozófia Tantárgyi Bizottságban folytak.)

A vita után a tantárgyi bizottság leszögezte annak szükségességét, hogy a formális logika elemeinek bizonyos körét a logikai tananyagnak tartalmaznia kell. A dialektikus jellegű logikatanításának igénye nincs ellentmondásban a formális logika szempontjainak

érvényesítésével, hanem feltételezi ezt. A formális és a dialektikus logika objektív viszonya a dialektikus gondolkodás fokán nem tartalmaz egymást kizáró ellentmondást. A formális logika szempontjainak érvényesítését a gondolkodás formai oldala megismertetésének, a dialektikus gondolkodási törvények formai megalapozása értelmében igényeljük. A formális logika elemeinek tanítása fenn kell tartsa annak lehetőségét (annak irányába kell mutasson), hogy *a gondolkodás dialektikájának megismertetése során a tartalmi és a formai vonatkozások a maguk természetes, dialektikus egységében kerüljenek a tanulók elé.*

Ez az alapelv érvényesülni kívánt az érvényben levő tananyag módosítása és az új tankönyv elkészítése során, de az iskolareform új logikai tananyagában is.

II. *Törekvés a logikaoktatás színvonalának emelésére*

A logika tantárgyszerű oktatásának második tanévében (1958—1959) a tanítási tapasztalatok összegyűjtése és a logikai vita lehetővé tette, hogy az MM javítson a tantárgy helyzetén s az elkövetkezendő tanévben a lehetséges mértékig növelje hatékonyságát. Abból az elvből kellett kiindulni, hogy bár a logikai képzés rendszere az iskolareform során esetleg megváltozik, a jelen feladat nem a logikaoktatás elsorvasztása, ellenkezőleg, emelni kell a logikaoktatás színvonalát, képessé kell tenni a tárgyat arra, hogy a vitathatatlanul meglevő korlátok között a maximálisat nyújtsa. Később ez az elv úgy módosult, hogy a logika tantárgyszerű tanításának megszüntetéséig hátralevő években a lehető legnagyobb mértékben fel kell használni a tantárgyat a tanulók gondolkodási készségeinek fejlesztésére és olyan világnézeti nevelő funkciók ellátására, amelyeket a gimnázium jelenlegi tanterve másutt nem tud teljesíteni.

A logikaoktatás színvonalának emelése elsősorban megfelelő tananyag összeállítását és megfelelő tankönyv kidolgozását követelte meg. Fel kellett számolni a logika tanításában meglevő kettősséget, amelyet a két — szaktudományi és pedagógiai koncepciójában is kétféle — tankönyv okozott. (1957-ben, a logika bevezetésének idején az MM két szerzővel két tankönyvet íratott: egyet a humán, egyet a reál tagozat számára). A megírandó tankönyvnek, amelynek szerzőjét a minisztérium pályázat útján kívánta kiválasztani, meg kellett oldania a gondolkodás tartalmi és formai oldalának egységes bemutatását. Ekkor még nem volt eldönthető az a kérdés, hogy az új tankönyv milyen mértékben nyúljon hozzá a dialektikus logika anyagához, rendszere egészében dialektikus logika legyen-e, vagy alkalmazkodjék-e a hagyományos logika rendszeréhez és ezen belül nyújtson maximális lehetőséget a gondolkodás tartalmi oldalának bemutatására. A pályázatot Tamás György nyerte meg, aki így megbízást kapott az új tankönyv megírására. (Megjegyezzük, hogy a beérkezett pályaművek jelentős része elvetette a formális logika hagyományos rendszerben történő tanítását, a tananyagot egészében valamilyen dialektikus rendszerben képzelte el. Ezek között Tamás György pályaműve volt a legjobb. Hagyományos formális logikai pályázat mindössze kettő érkezett).

Az 1960—61. tanévben 16 iskolában megkezdődött a pályanyertes Tamás-féle könyv kipróbálása. Ebben a tanévben a szerző — a logikai vita tanulságaként — egy, a dialektikus logika felé mutató, döntően ismeretelméleti jellegű tananyag és tankönyv kidolgozásával próbálkozott meg. Így kívánta növelni a tantárgy világnézeti hatásfokát, nevelő értékét és szerepét a tanulók logikai képzésében. Ennek a kísérleti tankönyvnek a rendszere, felépítése egészében dialektikus logikai jellegű volt. *A tankönyv hivatva volt választ adni arra a kérdésre, hogy a kialakítandó filozófiatantárgyban meg lehet-e teremteni a logikai anyagrész és a dialektikus materializmus szerves kapcsolatát* — lehet-e úgy és olyan logikai ismeretanyagot nyújtani, hogy a dialektikus materializmus tan-

anyagával tartalmilag és didaktikailag egyaránt szerves egységet alkosson, feltételezze ezt, és viszonylag teljes képet adjon a gondolkodás dialektikájáról, nem hanyagolva el annak formai vonatkozásait sem.

A kipróbálást végző tanárok bírálataikban rámutattak arra, hogy egyrészt a tankönyv rendszerét, felépítését jobban kellene közelíteni a hagyományos logika rendszeréhez, másrészt tovább kellene növelni a tankönyv didaktikai, metodikai színvonalát.

A logikatankönyv végleges változatában Tamás György teljesítette a fenti követelményeket. A könyv jellegét a következő ismérvek határozzák meg: tananyaga tartalmában közelebb került a mindennapi gondolkodáshoz, az élet által felvetett gondolkodási problémákhoz, ezzel együtt közelebb került a gondolkodás tartalmi oldalához, így közelebb jutott ahhoz, hogy a gondolkodás folyamatát mint jelenséget a logika oldaláról lehetőleg a maga teljességében mutassa be; a tankönyv anyaga lényegében a formális logikát adja — de nem a hagyományos kifejtésben — pedagógiailag jól megalapozott és jól körülhatárolt kitekintéssel a dialektikus logika bizonyos elemei felé; emelkedett a tankönyv pedagógiai (metodikai) színvonala, a deduktív gondolatvezetés vált uralkodóvá, és tananyaga a kifejtés módszerét tekintve is közelebb került a tanulókhoz.

Ez a tankönyv lényegében megszüntette az eddigi tankönyvek egyoldalú formális logikai szemléletét, de nem vált olyan mértékben ismeretelméleti jellegűvé, amilyen mértékben ezt a logikai vita összegezésekor még elképzeltük. Ennek oka a kísérleti tankönyv kipróbálásának tapasztalatai, illetve a kérdés többoldalú vizsgálata után az a belátás, hogy a gimnázium tantervének jelenlegi adottságai között nincs mód megfelelően összefoglalni és általánosítani az objektív valóság dialektikájáról nyújtott részismereteket és adatokat, nincs mód egységes, általános képpé alakítani a különböző tantárgyakban nyújtott részleteket, s így nem jöhet létre az az integráció, amelyre egy döntően dialektikus jellegű ismeretanyag ráépülhetne. A logika ideiglenesen sem vállalkozhat az integráció megteremtésére, a szükséges minimum fokán sem, elsősorban szűk óratervi keretei miatt. Ezért a szaktárgyak és a logika oktatása között fennálló ellentmondás maradéktalan megszüntetésével várni kell a filozófiába oltott logikai ismeretek bevezetéséig.

A tankönyvet az 1961—62 tanévben végleges és egységes tankönyvként vezették be valamennyi általános gimnáziumban.

*

A logikai vitát követő években az új, egységes tankönyv bevezetéséig a logika tanításának meg kellett bírkóznia azokkal a nehézségekkel, amelyeket a logikaoktatás fenntebb vázolt helyzete okozott. Az adott lehetőségek keretei között, a meglevő eszközök felhasználásával kellett megfelelő eredményeket elérni. A logika tanáraira ez a feladat sok és nagy önállóságot kívánó munkát rótt. Az oktatómunka alapelveit, irányát, didaktikai feladatait az MM tantárgyi direktivái foglalták össze, abból a tényből kiindulva, hogy a logikatantárgy tananyaga lényegében formális logika, amely a gondolkodás formális összefüggéseit ragadja meg és elvonatkoztat a gondolkodás tartalmától. Ez a formális logikai tananyag éppen ezért egyoldalú, nem ad teljes képet a gondolkodásról és önmagában világnézetileg közömbös. A használatban levő két könyv azonban lehetőséget kínál arra, hogy a tantárgy kereteit tágítsuk valamivel teljesebb kép és a pártos világnézeti hozzáállás irányába. A tanítás során túlmutathatunk a formális logikán annyiban, amennyiben érinteni tudjuk néhány vonatkozásában a gondolkodás tartalmi oldalát is.

A fentieknek megfelelően a tanítás során azokat a tananyagrészeket kellett a tanároknak központba állítaniok, amelyek a gondolkodás tartalmi vonatkozásait érinteni tudták. Ilyen anyagrész volt az ismeretelméleti bevezetés, gondolataink igazságának problémája, a formális logikai helyesség és az igazság viszonyának meghatározása.

A tantárgy világnézeti nevelőhatását megfelelő feladat- és példaanyag kiválogatásával fokozhatták.

A használatban levő tankönyvek módot nyújtottak arra is, hogy a rendelkezésre álló óraszám szűk keretei között a tanulókban viszonylag teljes kép alakuljon ki a gondolkodás formai oldaláról, s ezen túl — a gondolkodás formális törvényeinek, szabályainak ismeretében — olyan eszköz birtokába jussanak, amelyet használni is tudnak általában minden helyzetben és különösen a többi tantárgy tanulása során. E lehetőség megvalósításához a logikát tanító tanároknak egyrészt meg kellett oldaniok a szabályok bőséges és sokrétű feladat- és példaanyagon történő gyakorlását a tanórán és a tanulók otthoni munkája során; másrészt lehetőségeikhez mérten fel kellett oldaniok a logikatanítás és a többi tantárgy tanításának elszigeteltségét. Ez azt jelentette, hogy a logika tanításában érvényesülnie kellett más tantárgyak szempontjainak és viszont: a feladat- és példaanyagnak más tantárgyak ismeretanyagát is tartalmaznia kellett, hogy a logikai szabályok felhasználása szempontjából létrejöjjön a kapcsolat a gimnázium ismeretanyagának egészével. A logika tanárainak fel kellett hívnia a IV. osztályban tanító tanárok figyelmét arra, hogy szaktárgyaik tanítása során — a logika tanmenetével összhangban — mutassák ki a formális logikai szabályok alkalmazását szaktudományukban, s követeljék meg a tanulóktól a tárgyalt anyagrész logikailag is pontos kifejtését. (E munka segítésére adta ki a Tankönyvkiadó a „Logikai példatár és feladatgyűjtemény"-t. Kardos Jánosné és S. Molnár Edit munkája — 1960.)

A logika tanításának a tantárgyi direktívákban megszabott iránya természetesen a problémák részleges és ideiglenes megoldását eredményezhette csupán, de a megvalósítása mértékétől függően növelte az oktatás hatékonyságát. A logikát tanító tanárok nagyobb része, felismerve a logikaoktatás problémáit és tapasztalva az áthidaló megoldás korlátait, amellett foglalt állást, hogy a tanulók világnézeti nevelésének és gondolkodásuk képzésének elengedhetetlen eszközét egy olyan logikai tananyag alkothatja csupán, amely a gondolkodás tartalmi és formai oldalát egységesen mutatja be, mert csak ilyen jellegű tananyag képes kapcsolatot teremteni a tanulók mindennapi gondolkodási feladataival s így életközelbe hozni a helyes gondolkodás törvényeit és szabályait, tudatosítva az iskolai nevelés egész rendszere által nyújtott gondolkodási készségeket.

A logikatanárok munkájához az 1962-ben megszüntetett Központi Pedagógus Továbbképző Intézet tanfolyamok szervezésével (1958., 1959., 1960. — Cinkota) és a logikát tanító tanárok budapesti, illetve megyei munkaközösségeinek működésén keresztül nyújtott, elsősorban metodikai segítséget. Mivel a logikát tanító tanárok nagyobb része nem logikaszakos (a többség rokonszakot végzett: filozófiát, pszichológiát, pedagógiát), s mert az oktatás feladatai mindenképpen megkívántak bizonyos, a formális logika hagyományos anyagán s szemléletén túlmutató ismeretanyagot és szaktudományi szemlélet — a továbbképzés a szaktudomány alapterületeire és újabb eredményeinek, problémáinak bemutatására is kiterjedt. A cél az volt, hogy a szaktudományos képzettség esetleges hiányainak pótlásával a régen megszerzett ismeretek felelevenítésével együtt a logikát tanító tanárok szaktudományi és szakdidaktikai szemléletében s ezen keresztül tanítási gyakorlatában kialakuljanak, tudatosuljanak a logika dialektikus felfogását tartalmazó vonások. Innen elindulva lehet a logika tanításának szerepét, feladatait, a gimnázium oktató-nevelő rendszerében elfoglalt helyét (kapcsolatait e rendszer más tényezőivel) megérteni.

A Központi Pedagógus Továbbképző Intézet pszichológia- és logikatanárok számára indított segédanyag-sorozatának a Pedagógiai Tanszék kiadásában megjelent több száma foglalkozott speciálisan logikai problémákkal, mindig az előbb vázolt célokat tartva szem előtt. A sokszorosított anyagot valamennyi általános gimnázium hivatalos úton kapta meg. A sorozatban 1962. dec. 31-ig a következő dolgozatok jelentek meg:

Zoltai Dénes: A logika történetének vázlatos áttekintése. I.
Zoltai Dénes: A logika történetének vázlatos áttekintése. II.
Kardos Jánosné — Tunkli László: Útmutató a gimnáziumi logikatankönyvekhez.
Dr. Balázs Béla: A fogalom helye és szerepe a megismerés folyamatában.
Tunkli László: A világnézeti nevelés módszertani problémái a logika tanításában.
Kiss György: A magyarországi logikatanítás történetének áttekintése.
Dr. Kelemen László: A logika szerepe a gondolkodás fejlesztésében a különböző tantárgyakban.
Dr. Tamás György: Az összehasonlítás módszerének alkalmazása a dialektikus logikában.

III. *Kísérletek a logikatanítás perspektívájának meghatározására*

A logikai vitát követő tanévben megkezdődött a gimnáziumi filozófia-tantárgy alapkoncepciójának kialakítása. A Filozófia-logika Tantárgyi Bizottság több tervezetet dolgozott ki, amelyek lényegében Vág Ottónak a logikai vitában elhangzott javaslatát tekintették alapnak: a tantárgy ismeretanyaga a gondolkodás problémái körül csoportosul, s így jelentős logikai anyagot foglalt magában. Olyan logikai ismeretkör kidolgozása volt a feladat, amely egységben vizsgálja a gondolkodás formai és tartalmi oldalát és összhangba kerül a filozófia tervezett tananyagának gerincét alkotó objektív dialektikával.

Az elképzelés tehát egy ún. „gondolkodásközpontú" filozófiai-logikai tantárgy konstruálása volt. A logika elvesztette volna önálló tantárgyi jellegét, de a dialektikus materializmus bizonyos körének középiskolai tantárggyá történő formálásával összhangban, mennyiségileg is jelentős logikai ismeretanyagnak jutott volna hely az új tantárgy keretében, amelynek óraszáma a jelenlegi heti egyről két órára emelkedett volna.

Hamarosan felmerült a tantárgyi tematika kitágításának szükségessége társadalmi-erkölcsi irányban. Elkészültek azok a javaslatok, amelyek megszüntették a tantárgy gondolkodás-központúságát, csökkentették a logikai ismeretanyagot, s helyt adtak a történelmi materializmus megfelelően kiválasztott körének és ezen belül etikai ismereteknek is. A tantárgy szintetizáló jellege így konkrétebb formában érvényesült a társadalmi kérdésekkel kapcsolatban, s tematikájába vehetett olyan ismereteket, amelyek a filozófiai szintézis alapjául szolgálnak, de a gimnázium ismeretanyagában másutt nem szerepelnek.

Mind az első, mind a második elképzelés a tantárgy feladatának tekintette a tudatos, dialektikus materialista gondolkodás kialakítását. A dialektikus materialista gondolkodás kialakításának folyamata végighalad a gimnáziumi képzésen, megvalósítása nem egyetlen tantárgy műve, de a rendszerezés és a tudatosítás funkciója, amely nélkül a folyamat befejezetlen marad, erre a tantárgyra hárulna. A gondolkodás logikai törvényeinek megismertetése, természetes didaktikai összhangban az objektív dialektika bemutatásával, a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás legáltalánosabb törvényeinek bemutatása feltétlenül szükséges ahhoz, hogy a megkívánt dialektikus gondolkodásmód a középiskola befejeztekor többé kevésbé kialakuljon. Számításba véve, hogy a középiskolával a tanulók nagyrészének rendszeres iskolai oktatása befejeződik, erre a mozzanatra különösen szükség van még abban az esetben is, ha tudjuk, hogy a középiskola nem kész, kiforrott világnézettel bocsátja ki tanulóit az életbe.

A második variáció kidolgozásakor csökkent a felvehető logikai anyag terjedelme. Már ekkor felvetődött a kérdés, hogy nem lehetne-e a szükséges logikai ismeretek egy részét a gimnázium tantervi keretei között valahol másutt elhelyezni. Más felépítésben

talán olyan rendszer konstruálható, amely megjelenésük körülményei között mutatja be a gondolkodás logikai szabályait, s a legáltalánosabb problémák (pl. a logikai törvények) filozófiai keretben történő bemutatásával — már sokkal kisebb terjedelemben — foglalja össze, rendezi őket. A tudatosítás ily módon két szinten történhetnék: először a gimnáziumi tananyag különböző területein, a különböző tantárgyakban; másodszor — mint eredetileg — egy egységes, teljes világkép nyújtásának keretében.

A logikai ismeretek új módon történő elhelyezése igényének másik — praktikus — oka a filozófia-tantárgy koncepciójának újabb megváltozása volt. Az iskolareform más jellegű igényeinek kielégítésére az illetékes szervek határozatai alapján a filozófia „társadalmi ismeretekké" alakult át, s e tárgy központjában nem a gondolkodás kérdései, hanem a társadalom kérdéseinek, a történelmi materializmus és korunk alapvető politikai kérdéseinek, hazánk gazdasági-társadalmi rendjének áttekintése állanak. A tantárgy ebben a stádiumban is megtartotta szintetizáló jellegét, a legáltalánosabb összefüggéseket ragadta meg, de a dialektikus materializmus kategóriái didaktikailag már nem központi, hanem megalapozó szerepet játszottak. A társadalmi ismeretek konstrukciójának első változatai a dialektikus materializmus ismeretelméletének rövid áttekintése során magukba tudtak olvasztani annyi logikai elemet, amennyi elégséges a másutt nyújtott logikai ismeretek összefoglalására és egy világnézeti szintézisbe való elhelyezésére.

A praktikus szükséglet kényszerítő ereje egyrészt valóban „mentési munkálatok" elvégzésére késztette a Tantárgyi Bizottságot, másrészt azonban hozzásegítette néhány speciális didaktikai tényező tüzetesebb megvizsgálásához.

A logikatanítás tapasztalatai hangsúlyozzák azt a követelményt, hogy a logikai ismereteknek szerves kapcsolatot kell kiépíteniök az iskolai tananyaggal, kölcsönösen hatva egymás tanítására. A logikai eljárások, törvények felhasználható, készségformáló ismereteket kell jelentsenek, nem holt, verbális tananyagot. E követelmény megvalósítása nélkül valóban eredménytelen a logikai ismeretek tanítása, s ezért felesleges megterhelés is, hiszen nem vezet a tudatosan logikus gondolkodás kialakulásához.

Ezért vetődött fel az a kérdés, hogy szükséges-e a logikai ismereteket önálló tantárgyként tanítani, akár egy önálló logika, akár egy erősen logikai jellegű filozófiai tantárgy keretében. Elképzelhető, hogy a logikai ismeretek tanításának pedagógiailag legoptimálisabb megoldását *a logikai ismeretek szétosztása jelentené más tantárgyak keretei közé.*

E kérdés megvizsgálását 1959-ben foglalta először határozatba a középiskola művelődési anyagának és tantervének kialakítását végző Tantervi Bizottság, majd a határozat alapján a Filozófiai Tantárgyi Bizottság vitatta meg, s 1962. márciusi üléséről javaslatot terjesztett az illetékes szervek elé, amelyben felvázolta a kérdés megoldásának alapelveit.

Berky Imre a logikai vitában legelsőként fogalmazta meg ezt a lehetőséget, de a Tantervi Bizottság és a Filozófiai Tantárgyi Bizottság nem egészen az ő aspektusából vetette fel ismét. Egyetértettek Berky Imrével abban, hogy a logika tanítása mindenképpen szükséges, de az önálló tantárgyon kívül szervezhető logikai képzés lehetőségét nemcsak az iskolai órarend határai által megszabott szükségmegoldásként, hanem pedagógiailag optimálisan kihasználható megoldásként vizsgálták. Nem válik-e szervesebb alkotórészévé a logika a gimnázium oktató-nevelő rendszerének, nem illeszkedik-e jobban bele a gondolkodás képzésének többéves folyamatába, ha a logikai szabályok és törvények az egyes szaktárgyak tananyagában kerülnek ismertetésre és par excellence alkalmazásra? Ezt a gondolatot a logikai ismeretek és a gimnáziumi tananyag nagyfokú koncentráltságának szükségessége sugallja. Elképzelhető, hogy a koncentráció megvalósításának ezt az eddig kevésbé járt, de igen kézenfekvő módját választjuk, a tantárgyi koncentrá-

ciót ilyen értelemben a végletekig visszük az által, hogy maradék nélkül valósítjuk meg az ismeretanyagok koncentrációját. A logikai tananyag szétosztásával a logikai ismeretek felhasználása konkréttá és kézenfekvővé válhat, természetes kapcsolat alakulhat ki a logikai eljárások, szabályok, törvények és alkalmazásuk lehetősége között. Megszűnik a logikai ismeretek elszigetelődésének minden veszélye. A verbális szabályismeret alól így húzzuk ki legkönnyebben a talajt. Egy-egy logikai törvény, eljárás, szabály több vetületben, a tantárgyak természetéhez alkalmazkodva kerülne a tanulók elé. Olyan pedagógiai szempontok ezek, amelyek feltétlenül megfontolandók.

A tantárgyak dialektikus szemlélete megteremti annak lehetőségét, hogy a logika formális elemeit ne önmagunkban, a dialektikus valóságtól elszigetelten tanítsuk, hanem már eleve a dialektikus valóságba ágyazva. Nem ellentmondás, hanem kölcsönhatás alakulhat ki a logikai elemek és a tantárgyak tananyagának együttes tanítása során.

A logikai ismeretek ilyen szétosztása lényegében azt jelentené, hogy *az egyes tantárgyak tananyagában tudatosan figyelünk a logikai összefüggésekre, ezeket kihangsúlyozzuk, tudatossá teszük, de ezen túl, azokban a tantárgyakban, amelyek erre alkalmasak, direkt módon bevezetjük a logika egyes eljárásainak, szabályainak, törvényeinek tanítását.*

Valószínűen nem minden tantárgy s a kiválasztott tantárgyak nem minden része alkalmas arra, hogy a logika elemeit direkt módon magábafoglalja, de bizonyára a legtöbb tantárgynál vannak erre alkalmas anyagrészek. A logikai összefüggések tudatos feltárására azonban valamennyi tantárgy alkalmassá tehető, ha a tantervekben, a tankönyvekben és a szaktanárok továbbképzésében erre figyelmet fordítunk.

A Művelődésügyi Minisztérium Középfokú Oktatási Főosztálya megbízásából Rada Sándor tanár Törökszentmiklóson, majd Szolnokon két tanéven keresztül a matematika keretei között tanított logikai alapismereteket a gimnázium első osztályában. E kísérlet tanulsága szerint néhány logikai művelet megtanítása az erőltetettség és mesterkéltség minden jele nélkül beilleszthető az első osztályos matematika anyagba. Rada Sándor módszere nem okozott megterhelést a tanulóknak, ellenkezőleg, megkönnyítette a befogadó tantárgy tananyagának megértését. A matematika és a kiválasztott logikai elemek között természetes kapcsolatot alakított ki anélkül, hogy egyetlen matematikaórán logikaórát tartott volna. A logika mint a matematikai problémák megértésének és megoldásának segédeszköze jelent meg.

A logikaoktatás újfajta rendszeréről alkotott hipotézis szerint viszonylag teljes ismeretkör egy-egy logikai műveletről, szabályról, törvényről csak több tantárgy együttes munkája nyomán fog kialakulni. Rada Sándor óráin volt szó a fogalom tartalmáról és terjedelméről, a meghatározásról, a felosztásról. Ugyanezekről a témákról az első osztályban szó kell essék még pl. a magyar nyelvtan keretében is. A magasabb évfolyamokon a meghatározásról ismét szó kerül majd pl. a biológiában, a fizikában és a történelemben stb.

A Rada-féle kísérlet útmutatásai szerint a logikai műveletek, szabályok, törvények közvetlen megismertetése koncentrikus linearitással felépülő rendszert alkothat. Az erre a célra kiválasztott tantárgyak (elsősorban a matematika, a magyar nyelvtan, a biológia, a fizika, a kémia, a történelem) évfolyamonként, meghatározott anyagrészhez kapcsolva megtanítanak egy-egy logikai ismeretelemet. A logikai elemek minden esetben az adott tantárgy aspektusában kerülnek a tanulók elé. Ezért egy-egy szabály, művelet megismertetéséhez esetleg több tantárgy és több évfolyam munkája szükséges. Ugyanakkor gondoskodni kell arról, hogy minden logikai törvény, művelet tantárgyaként és évfolyamonként megfelelő sorrendben ismétlődjék, hogy ezeket a különböző tantárgyak tananyagában a legkülönbözőbb oldalakról lehessen megvilágítani, a tanulók mindig újabb körülmények között találkozhassanak velük, sokféle konkrét anyagon tanulmányozhassák megjelenésüket és alkalmazásukat.

A logikai tananyag szétosztása szigorú rend szerint kell megtörténjék, s szétosztottsága ellenére is jól szerkesztett, egységes tantervet kell alkosson anélkül, hogy a befogadó tantárgyak érdekeit sértené, didaktikai felépítésüket megzavarná.

A szétosztott logikai ismeretanyagot az utolsó évfolyamon kellene összefoglalni, rendszerezni. Ez az összefoglalás és rendszerezés, erőteljes dialektikus irányultságával, megszabná a logikai elemek végső helyét a tanulók tudatában. Ahhoz, hogy a gondolkodás tartalmi és formai vonatkozásai a maguk természetes egységében kerüljenek a tanulók elé, két tényező együtthatását tudnánk biztosítani:

1. A logika formális műveleteit, törvényeit az élő gondolkodás folyamatába építve mutatjuk be, sokoldalúan s formális voltuk természetes korlátaival együtt (a formális logika elemeit befogadó tantárgyak gondolatmenete lényegében dialektikus);

2. az objektív dialektika törvényeinek, a valóság dialektikus lényegének bemutatásával, a megismerés dialektikus útjának bemutatásával, a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás legáltalánosabb törvényeinek bemutatásával általánosítjuk mindazt, amit a tanulók a természetről, a társadalomról és a gondolkodásról megismertek, tudatosítjuk azt a szemléletet, amely tanulmányaik folyamán kialakult bennük. A különböző tantárgyak tananyagában elrejtett logikai ismeretek, a gondolkodás tudatosságának kialakult színvonala itt válnék az egységes dialektikus materialista világkép szerves részévé, a tudatos, dialektikus materialista gondolkodási mód nélkülözhetetlen alapjává.

IV. *A logikai képzés megoldatlan problémái*

A gondolkodás képzésének célja a tudatosan logikus, dialektikus gondolkodásmód kialakítása, amely a gondolkodás alapvető készségeinek megfelelő fokú fejlettségén nyugszik. E cél megvalósítását (pontosabban: középiskolai szintű megközelítését, a cél elérésének megalapozását), a gondolkodás képzésének feladatát a gimnázium oktatási-nevelési rendszerének egésze teljesíti. Arra a kérdésre, hogy a logikai ismeretkör hol foglal helyet ebben a folyamatban, a logikai vitában Tamás György a következőképpen válaszolt: „A logika-oktatásnak tudatosítania kell a tanulókban a *helyes gondolkodás* (eredeti kiemelés — Cs. Gy.) eljárásait és szabályait. A tanulók ösztönösen többé-kevésbé helyesen gondolkodnak, a logikával való foglalkozás azonban elősegíti, hogy a gondolkodási folyamat *tudatosan* menjen végbe bennük. *A logika nem tanít meg gondolkodni* (a kiemelések tőlem — Cs. Gy.), de tudatossá teszi a gondolkodás törvényeit és ezzel szélesíti, elmélyíti és szilárdítja a gondolkodást. A logika ismerete lehetővé teszi, hogy a tanulók kiküszöbölhessék a gondolkodásuk során fellépő hibákat és megszokják a módszeres gondolkodást". (Pedagógiai Szemle 1959/2. sz. 166. o.) A tanulók azzal, hogy logikát tanulnak, még nem tanulnak meg gondolkodni, de a gondolkodás kifejlesztésében a logikai ismeretek speciális szerepére feltétlenül szükség van.

A logikai vitában és a tantervkészítési munkálatok során eljutottunk a *logika funkciójának meghatározásáig*, s ezen túl odáig, hogy a logikai ismeretek képzési funkciójának működtetése elképzelhetetlen ugyan a gondolkodás formai oldalának bemutatása nélkül, de ennél tovább kell lépni a gondolkodás dialektikája bemutatásának irányába. Ehhez azonban az objektív dialektika megismertetésére van szükség. *Sikerült tehát meghatároznunk a logikai ismeretanyag jellegét is.* Ennél tovább azonban sem elméletileg, sem gyakorlatilag nem juthattunk, mert azokat az utakat, amelyek a logikai képzés perspektívájának meghatározásához voltak hivatva elvezetni, nem járhattuk végig. Bár a logikai vita elég erőteljesen bizonyította a logikai képzés szükségességét, az utóbbi időben sokan és sokféleképpen vonták kétségbe a logikai ismeretek nyújtásának a gondolkodás képzése folyamatába való bekapcsolásának szükségességét. (Logikai képzésen mindenkor

konkrét logikai ismeretanyagon keresztül történő képzést értünk.) A további bizonyítás akkor válnék lehetővé, ha a kísérletek segítségével tovább juthatnánk a gondolkodás képzése és a logikai képzés viszonyának kidolgozásában, s eljuthatnánk az ismeretkörök koncentrációjának egy konkrét rendszeréhez, amelynek alapján pontosan meghatározhatnánk a logikai ismeretek legoptimálisabb és legreálisabb helyét a gimnáziumi tanterv strukturájában.

Egy másik kérdéscsoport, amely elméleti tisztázásra vár, a logikai képzés és a világnézeti nevelés viszonya. Egzisztenciális szempontokból azért fontos vele foglalkozni, mert 1957-ben a logika-tantárgytól — amint szó volt róla — bizonyos világnézeti nevelő feladat teljesítését is várták, másrészt azért, mert a „társadalmi ismeretek" vagy bármilyen hasonló világnézeti tantárgy bevezetésének híre a köztudatban úgy oldotta meg a direkt világnézeti ismeretkör szükségességének problémáját, hogy a logikát a megoldásból teljesen kirekesztette. A logika és a világnézeti nevelés összefüggésének lehetősége lekerült a napirendről, pedig ez olyan didaktikai probléma, amelynek megoldása előreláthatóan elsősorban a világnézeti nevelés pozícióját erősítené.

Van-e speciális szerepe a logikai képzésnek a tanulók világnézeti nevelésében? A logikai ismeretanyag jellegének meghatározásakor s a kísérletek megindításakor erre a kérdésre hipotetikusan igennel feleltünk, azokat az összefüggéseket igyekeztünk kimutatni, amelyek között a logikai képzés nélkülözhetetlen világnézeti nevelő tényezővé válik.

Úgy látjuk, hogy a társadalmi vitára bocsátott gimnáziumi tanterv-tervezet nem számol a logikai képzéssel sem mint a gondolkodás képzése, sem mint a világnézeti nevelés egyik tényezőjével. A társadalmi ismeretek tantárgy vitára bocsátott tanterve pedig nem nyújt teret semmiféle logikai összefoglalásra, s ezzel elveti a logikai ismeretek „szétosztásának" lehetőségét is, mert ez a megoldás — bár végeredményét még nem láthatjuk pontosan — csak a IV. osztályban, a dialektikus materializmus keretei között történő rendszerezéssel és összefoglalással együtt válhat pedagógiailag reálissá. A filozófia tantárgy koncepciójának a társadalmi problémák irányában történő megváltozása teljesen indokolt. Ugyanilyen indokolt azonban a gondolkodás fejlesztése kapcsán a logika bizonyos elemeinek megtanításáról gondoskodni.

Csoma Gyula

FIGYELŐ

Romániai tapasztalatok

1962 őszén egyhónapos tanulmányúton jártam a Román Népköztársaságban az ott folyó ateista propagandamunka tanulmányozására. Vendéglátóim azonban lehetővé tették a filozófiai front és az egyetemeken folyó filozófiai oktatás részletes megismerését is. Az alábbiakban igyekszem tapasztalataim összegezését adni.

I. A filozófiai front általános helyzete

A marxista filozófia vezető szerepének kialakulása a Román Népköztársaságban is komoly ideológiai harc eredménye. Az idealista filozófia elleni harc együtt járt a filozófiai örökség átértékelésével, a dialektikus materialista filozófia kidolgozásával.

Bár a román filozófiai gondolkodás történetében megtalálhatók a materialista hagyományok (N. Balcescu, V. Conta, A. I. Cuza és mások), a két világháború között azonban, mivel a feudálkapitalista román oligarchia apológiáját csak az idealista alapvetésű elméletek tudták biztosítani, katedrán és katedrán kívül ezek uralkodtak el.

Az idealista filozófiai talaján virágoztak ki a szociológiai irányzatok is. Ezeknek — bár egymással is vitatkoztak — közös alapjuk és közös céljuk volt: az idealista kiindulási pont a társadalmi jelenségek vizsgálatában, illetve abban van, hogy a legkülönbözőbb aspektusokból igazolják a kapitalista berendezkedés örökkévalóságát.

A szociológiában uralkodó „bukaresti iskolára", D. Gusti idealista-voluntarista monografikus szociológiájára — módszertani szempontból pozitív befolyása mellett — éppen úgy igaz a fenti megállapítás, mint a különböző csoportok, pártok által finanszírozott többi iskolácskára. A liberális színezetű Zeletin szociológiája, a narodnyik befolyás alatt álló parasztpárti caranista szociológia, a De Man reformista szociológiájának alapelveit átvevő S. Voinea, J. Moscovici és mások reformista szociológiája egymással versengve igyekezett a tőkés berendezkedés védelméért járó elismerést kiérdemelni. Mehedinti földrajzi determinizmusból táplálkozó geopolitikája, az I. Moldován által képviselt biopolitikai iskola már a fasiszta ideológiának készítette elő a talajt. A. Cuza fajelmélete, Manoilescu korporatív szociológiája, Crainic etnográfiai korporatizmusa és a vasgárdista szociológiát megalkotó Braileanu zárják a sort, illusztrálva a polgári szociológiának a fasiszta szociológiába torkolását.

A rekaciós ideológiai irányzatokkal az illegalitásba kényszerített Kommunista Párt vette fel a harcot. Az illegalitás éveiben megtartott kongresszusok határozataiban, illegális folyóiratában a „Lupta de Classa"-ban és az irányítása alatt álló, legálisan megjelenő „Era Nouá"-ban bírálta a szociológiai iskolák reakciós tevékenységét. A párt körül tömörült marxista filozófusok — az ismert okok miatt — azonban csak csökkenteni tudták az uralkodó filozófia hatását, megsemmisíteni nem voltak képesek.

A felszabadulás utáni években a párt tömöríteni igyekezett az erőket az idealista filozófia elleni harcra. Az illegalitás éveiben a párt köré tömörült marxista filozófusok

(Bugnáriu, Micle és mások) mellett teret kaptak a polgári filozófia balszárnyához tartozó személyek is (a marxistává fejlődött Joja, Gulian, továbbá D. D. Rosca és mások). A marxista filozófia talaján álló front, a filozófia mai szervezett irányítása és eredményei hosszú türelmes munkában alakult ki.

A román filozófia mai eredményeinek, problémáinak bemutatására három csomópont kínálkozik: a Filozófiai Intézet munkája, a filozófia-szakos képzés, valamint az egyetemeken, főiskolákon működő filozófia-tanszékek munkája.

II. A Filozófiai Intézet munkája

A Filozófiai Intézet a tudományos kutatómunka irányítója. Igazgatója Gulian, az Akadémia elnöke, vezető munkatársai Breazu, Wald, Belu, valamennyien résztvesznek az egyetemi oktató munkában: Gulian a bukaresti filozófiai kar professzora, a többiek szintén valamelyik tanszék vezetői vagy munkatársai. Nagy gondot fordítanak arra, hogy az Intézet munkájába bevonják az egyetemi oktatókat is.

Az Intézetben filozófiatörténet, dialektikus materializmus és történelmi materializmus tagozat működik. Ezek fogják össze a tudományos kutatás tervezését és szervezését. A vezető munkatársak egyéni témákon dolgoznak, de az Intézet munkatervében kollektív témák is szerepelnek. Minden tagozat élén egy vezető munkatárs áll.

A filozófiatörténet tagozat két csoportból áll. Az egyik az egyetemes filozófiatörténet (beleértve a marxista filozófiatörténetet is), a másik a román filozófiatörténet kutatásával foglalkozik. A tagozat munkájának eredménye a „Román Filozófiatörténet" megírása. E munka elkészítésében jelentős szerepet vállalt Joja és Gulian akadémikus. Filozófiatörténeti vonatkozásban jelentősek azok a monográfiák, melyek az elmúlt években jelentek meg: Guliantól „A hegeli rendszer és módszer", valamint a klasszikusok kritikai kiadásai.

A dialektikus materializmus tagozat a természettudomány filozófiai problémáival, az ismeretelmélet kérdéseivel és a logikai kutatásokkal foglalkozó csoportra tagolódik.

A tagozat nem annyira nagy terjedelmű művekkel, mint inkább cikk-gyűjtemények kiadásával jeleskedett. 1957-ben megjelent „Probleme de filozófie a stiintelor naturii" c. kötetben a természettudományok filozófiai kérdéseinek újszerű felvetésével találkozunk. Az 1960-ban megjelent „Probleme filozófice ale stiinteler naturii" az 1959 júniusában megtartott akadémiai ülésszak anyagát gyűjtötte össze. 1962-ben jelent meg a „Dialectica cunoasteri stiintifice" c. kötet, melyben ismeretelméleti kérdésekkel foglalkoznak.

A logikai kutatás terén a dialektikus és a matematikai logika problémáinak kidolgozására koncentráltak. A dialektikus logika kidolgozásában Joja, a matematikai logika kutatásában pedig különösen Gr. C. Moisil akadémikus eredményei váltottak ki nagy visszhangot.

A történelmi materializmus tagozat keretében az esztétika-, az etika- és a történelmi materializmus-csoport végzi munkáját. Az utóbbi keretében egy szociológiai részleg működik.

Az esztétika-csoport „A hétköznapi élet esztétikája" című komplex téma több aspektusból történő vizsgálatával foglalkozik. A kutatás kapcsán kidolgozzák az ipari esztétika, a lakásépítkezés és -berendezés, továbbá a ruházkodás esztétikája, valamint az emberek közötti kapcsolat esztétikai problémáinak kérdéseit.

Az etika-csoport kollektív kutatási témája „A közvélemény mint etikai tényező", de az etika általános összefüggésein túl a kategóriák kidolgozását is célul tűzte ki.

A történelmi materializmus csoport tervében a társadalmi tudatformák kategóriáinak kidolgozása, valamint a polgári szociológiai irányzatok kritikája szerepel. Szocio-

lógiai vonatkozásban a szocialista tudat kialakulásának konkrét felmérésen alapuló kutatását irányozták elő. (Itt jegyzem meg, hogy tervbe vették a szociológiai részleg önálló csoporttá alakítását.)

A Filozófiai Intézet irányítja a Tudományos Akadémiai kolozsvári részlegének keretében működő filozófiai csoport munkáját is.

Az Intézet gondozásában jelenik meg a „Cercetări filozofice" című havi folyóirat. Ez megfelel a magyar Filozófiai Szemlének, ebben adják közzé a kutatások részeredményeit.

III. A filozófia-szakos képzés

A Román Népköztársaságban három egyetemen folyik filozófia-szakos képzés: A bukaresti „Parhon" Egyetemen filozófiai kar, a jassyi „A. I. Cuza" Egyetemen és a kolozsvári „Babes—Bólyai" Egyetemen filozófia szak működik.

A kar és a szakok munkája hármas: a filozófia-szakos egyetemi oktatáson kívül végzik a nem filozófia-szakos hallgatók oktatását, valamint az aspiránsképzést.

A három egyetemen folyó filozófia-szakos képzés a hallgatott tárgyak óraszámában különbözik. A bukaresti filozófiai kar elsősorban egyetemi és főiskolai oktatókat képez, egyszakos képesítést nyújtva, míg a jassy és a kolozsvári egyetem a középiskolák filozófia-szakos tanárait képzi. Az utóbbi egyetemeken csökkentett óraszámban adják le a filozófiai tárgyakat, lehetővé téve ily módon a pedagógia-szak elsajátítását is.

Minthogy a bukaresti filozófiai kar nem bocsátotta rendelkezésemre oktatási tervét, a jassy egyetem filozófia-szakán használt oktatási tervet mutatom be.

1. A Jassyi „A. I. Cuza" egyetem filozófiai szakának oktatási terve

Évfolyam	I.		II.		III.		IV.		V.	
Félév	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.
Előadás; Szeminárium	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S
Tud. szoc.	2 2	2 2								
RMP tört.						2 2	2 2			
Pol. gazd.	2 2	2 2	2 2	2 2						
Dial. mat.	2 2	2 2	2 2	2 2						
Tört. mat.					2 2	2 2	2 2	2 2		
A Marx előtti fil. tört.	2 2	2 2	2 2	2 2	2 2					
A marxista fil. tört.						2 2	2 2			
Román fil. tört.								2 2		
Logika			2 2	2 2						
Logikatört.					2 1	2 1				
Matematikai logika							2 1			
Marx-len. esztétika								2 1	2 1	
Marx-len. etika								2 1	2 1	
Irod. és műv. tört.					2 1	2 1	2 1			
Vallás- és ateizmustört.									2 1	
Pszichológia				2 1	4 2					
Pedagógia						2 1	2 1			
Metodika							2			
A matem. alapjai és tört.	2 1	2 1								
A kémia alapjai és tört.			2 1	2 1						
A fizika alapjai és tört.			2 1	2 1						
A biológia alapjai és tört.		2 1	2 1							
Speciál-előadások: (egy tárgy kötelező)										
a) Gazd. elm. tört.								4		

Évfolyam	I.		II.		III.		IV.		V.	
Félév	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.
Előadás; Szeminárium	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S
b) Pol. elm. tört.*										
c) A term. tud. fil. probl.*										
d) A dial. és a t. mat. akt. pr.								2	2	
e) Jelenkori burzs. szoc. és fil. kritikája								2	2	
Fakultatív tárgyak :										
Modern nyelv	2	2	2	2	2	2				
Latin v. görög nyelv	2	2	2	2	2	2				
Testnevelés	2	2	2	2	2	2				

* Előadóhiány miatt nem kerül leadásra.

Aspiránsképzés. A filozófia-szakos oktatók aspiránsképzésének irányítója a bukaresti filozófiai kar, a gyakorlati képzés azonban inkább a Szovjetunióban történik. A Romániában aspiranturán levő oktatók levelező úton végzik tanulmányaikat, függetlenített aspiráns kis számban található.

A nálunk kialakult gyakorlattól eltérően aspiránsvizsgát filozófiából kizárólag a három egyetem filozófia tanszékén lehet tenni. Ez a koncentráció talán az egyik magyarázata annak, hogy bár az aspiránsok számára kiadott irodalomjegyzék sokezer oldal anyag feldolgozását követeli meg, nagyon kevés természettudományos szakirodalmat ír elő. A klasszikus irodalmon és a párthatározatokon kívül I. P. Pavlov, Garaudy, Haszhacsih, Kedrov, Kiszelinov, Omeljanovszkij szerepel egy-egy és a bolgár T. Pavlov néhány cikkel, továbbá a „Lupta de Classa" (a párt elméleti folyóirata), a „Cercetări filozofice" és a román nyelvre lefordított „Kommunyiszt".

IV. Az egyetemeken, főiskolákon működő filozófia tanszékek munkája

A Román Népköztársaságban a felsőfokú oktatási intézmények egy részét egyetemnek, másik részét főiskolának nevezik. Az egyetemi elnevezést az orvosi, továbbá a hagyományos tudományszakokat magukban foglaló felsőfokú oktatási intézményekre használják; minden más felsőfokú intézményt főiskola elnevezéssel illetnek.

Az egyetemeken és a főiskolákon működő filozófiai tanszékek helyzetét alapvetően meghatározza a hallgatói létszám állandó növekedése. Az MTI. és az Agerpress Románia felszabadulásának 18. évfordulójára kiadott külön kiadványában ezt olvashatjuk: „Az UNESCO egyik nem régi statisztikája szerint Románia jelenleg a világon az első helyek egyikén áll az egy főre jutó oktatási és kultúrális ráfordítások tekintetében. Ez a tény igen jelentős, ha figyelembe vesszük, hogy a Népszövetség egyik statisztikája szerint Románia 1935-ben a vizsgált 56 ország közül az 55. helyen állott az írástudatlanság tekintetében". (Cikkek a Szocialista Sajtóból, VI. évf. 60. sz. 37. o.).

Az UNESCO 1962. júliusi genfi konferenciáján a román bizottság a beszámolójában foglalkozott az egyetemi intézmények és az egyetemi hallgatók számának alakulásával. E beszámoló szerint az 1961/62-es tanévben 12 egyetemi központban 45 intézet működött, szemben az 1961. évi 9 központtal és 42 intézettel. 1961/62-ben 151 kar 220 szakon végezte a szakemberképzést, az 1961 évi 131 karral szemben. 1938-ban összesen 33 karon folyt egyetemi és főiskolai képzés.

A hallgatók létszámának alakulásáról a beszámolóban a következőket olvashatjuk: 1961/62-ben 83 749, 1960/61-ben 71 989, míg 1937/38-ban 26 849 hallgató folytatott egyetemi tanulmányokat. A 10 000 lakosra jutó egyetemi, főiskolai hallgatók száma

1962-ben 45, 1961-ben 38 és 1938-ban 17 volt. (Vö. Rapport présenté à la XXV. Conférence internationale de l'Instruction publique. Geneve, juillet 1962. — 10. o.)

A filozófia-szakos képzés az elmúlt években nem készült fel a hallgató létszám nagyarányú növekedésére, így az egyetemi filozófia-oktatásban alapvető probléma a szakemberhiány. Az alacsony oktatói létszám miatt nagy az óraterhelés (tanársegéd: heti 10—12, adjunktus: 6—8, docens, professzor: 4—6 óra), ami viszont a tudományos továbbképzésben jelentkezik negatív hatással.

A szakemberhiány miatt a minisztérium társadalomtudományi oktatási osztálya olyan intézkedések megtételére kényszerült, amelyek a nálunk ismert rendszertől eltérőek. Két ilyen intézkedést kell különösen kiemelni: az egyik — azon túl, hogy azt érinti: két vagy három marxista tárgyat adnak-e elő — főleg a marxista—leninista tárgyak oktatási sorrendjére, a másik a filozófiai tematikára vonatkozik.

A marxista tárgyak oktatási sorrendje a három, illetve a két marxista tárgy egymásutániságát jelenti. Az egyetemek és a főiskolák többségén a marxizmus mindhárom ágát tanítják. Néhány karon azonban nem tanítanak politikai gazdaságtant. A nálunk kialakult sorrendtől eltérően valamennyi egyetemen és főiskolán a tudományos szocializmus tárggyal kezdik az oktatást.

A tudományos szocializmus tematikája azonban felöleli a mi történelmi materializmus tematikánk néhány előadását is. Ez tükröződik a jassyi A. I. Cuza" Egyetem tudományos szocializmus tanszékének programjában. A tudományos szocializmus tematikája az alábbi témákat tartalmazza:

1. A marxizmus-leninizmus — a munkásosztály forradalmi elmélete.
2. A társadalom materialista felfogásáról.
3. Osztályok és osztályharc. Az állam. A proletáriátus történelmi szerepe.
4. A társadalmi tudat és formái.
5. A társadalmi forradalom. A NOSZF nemzetközi jelentősége. A népi forradalom hazánkban.
6. A marxizmus—leninizmus tanítása a proletárdiktaturáról. A népi demokrácia a proletárdiktatura formája.
7. A marxizmus—leninizmus a munkásosztály forradalmi pártjáról a politikai hatalom meghódításáért és a kommunista társadalom felépítéséért folyó harcban.
8. Az RMP politikája a munkásosztály és a dolgozó parasztság között a munkásosztály vezetésével megvalósuló szövetség erősítéséért.
9. A marxizmus—leninizmus tanítása a nemzeti és a nemzeti-gyarmati kérdésről. A nemzeti kérdés marxista—leninista megoldása az RNK-ban.
10. A marxizmus—leninizmus tanítása a háborúról és a békéről.
11. A szocializmus világméretű győzelmének szükségszerűsége.

Ahol politikai gazdaságtan oktatás folyik, ott a második tárgyként a politikai gazdaságtant adják le, és utolsó tárgyként a filozófiát.

A sorrend ilyen kialakulásában nem elvi, hanem gyakorlati tényezőket vettek figyelembe. 1957-ben bevezették a filozófiai oktatást, akkor azonban a mainál is nagyobb oktatói létszámproblémával küzdöttek, és a különböző területeken működő filozófia-oktatóknak időt kellett adni a felkészülésre. A tudományos szocializmus tárggyal való kezdést megkönnyítette, hogy a korábban a Szovjetunió párttörténetét oktatók kevesebb „átállási idővel" tudták végezni munkájukat.

A sorrend ilyen kialakítását megkönnyítette, hogy a középiskola utolsó két évében heti 2 órában a marxizmus mindhárom ágazatát magában foglaló képzést kapnak a hallgatók.

(Megjegyzem, hogy romániai tartózkodásom utolsó napjaiban hívták össze Bukarestbe az egyetemeken oktató vezető marxista szakembereket a tárgyak új sorrendjének kialakítására.)

A filozófia tematika a mienktől eltérő. Az 1961/62-es tanévre kiadott és az 1962/63-as tanévre változatlan program két változatot foglal magában: 60 órás tematika egyetemek és főiskolák számára, és egy speciális, 30 órás tematika a mérnök- és agronómusképző főiskolák számára. (A program csak az előadások óraszámát tünteti fel, mivel pedig a szemináriumok és az előadások aránya 50%-os, a tárgyra fordított összes órák száma a tematikában feltüntetettek kétszerese).

60 órás tematika (2 félév)

I. Bevezető

1. A filozófia a világ megismerésének általános elmélete. A filozófia alapkérdése. A filozófia osztályjellege és pártossága ..... 2 óra
2. A Marx előtti filozófia története ..... 4 „
3. A marxista filozófia keletkezése. A filozófia lenini szakasza ..... 2 „

II. Dialektikus materializmus

1. A világ anyagisága. Az anyag és létezési formái ..... 4 óra
2. Anyag és tudat ..... 4 „
3. A dialektikus materializmus a jelenségek egyetemes összefüggéséről. Törvény és törvényszerűség ..... 2 „
4. A dialektika alaptörvényei.
   a) az ellentmondás egysége és harca törvénye ..... 4 „
   b) a mennyiségi változás minőségi változásba való átcsapásának törvénye ... 2 „
   c) a tagadás tagadásának törvénye ..... 2 „
5. Marxista—leninista ismeretelmélet ..... 6 „
6. A dialektikus materializmus néhány kategóriája ..... 6 „

III. Történelmi materializmus

1. A történelmi materializmus a társadalom fejlődésének általános törvénye ..... 4 óra
2. A társadalom alapja és felépítménye. A szocialista alap és felépítmény kialakulása hazánkban ..... 4 „
3. A történelmi materializmus a személyiség és a néptömegek történelmi szerepéről ..... 4 „
4. A társadalmi tudat és formái ..... 8 „
5. A burzsoá szociológia bírálata ..... 2 „

Összesen 60 óra

30 órás tematika (1 félév)

1. A filozófia tárgya, a filozófia pártossága, a Marx előtti filozófia története .... 2 óra
2. A marxista filozófia keletkezése. A filozófia lenini szakasza ..... 2 „
3. A világ anyagisága; az anyag és létezési formái ..... 4 „
4. Anyag és tudat ..... 2 „
5. A dialektikus materializmus a jelenségek egyetemes összefüggéséről. Törvény és törvényszerűség. Lehetőség, valóság. ..... 4 „
6. A dialektika alaptörvényei.
   a) az ellentmondás egysége és harca törvénye ..... 4 „
   b) mennyiségi változás minőségi változásba való átcsapásának törvénye .... 2 „
   c) a tagadás tagadásának törvénye ..... 2 „
7. Marxista—leninista ismeretelmélet ..... 6 „
8. A materialista dialektika és a természettudományok ..... 2 „

Összesen 30 óra

A tematika kapcsán az oktatók két kérdés körül vitatkoznak: A kolozsvári egyetem oktatói kevésnek tartják a filozófiatörténet óraszámát; általában azt az elvet képviselik, hogy a filozófiatörténetnek nagyobb óraszámban történő tanítása komoly segítséget jelentene a marxista filozófia elmélyült tanulmányozásához. A marxista filozófia felszínes ismerete egyik okának a filozófiatörténet alacsony óraszámát tartják.

A másik vitatott probléma a történelmi materializmus tematikája. A vezető filozófusok egyértelműen a tematikában felsorolt témákat tartják a történelmi materializmus tárgyába tartozóknak. Ez az álláspont általában elfogadott, és az egyetemi oktatásban kötelező jelleggel szerepel.

A marxista tárgyak oktatási sorrendjének és a filozófiai tematikáknak az ismeretében vizsgáljuk meg néhány oktatási intézmény óratervezetét.

A 60 órás tematikával dolgozó egyetemeken és főiskolákon a filozófiai oktatást meghatározza a kar jellege, illetve a szakok közti különbség. Mindezt figyelembe véve, bemutatom a bölcsészkaron, a jogi karon és külön a természettudományos karon folyó képzés óraelosztását.

A jassyi „A. I. Cuza" Egyetem 1962-es évkönyve szerint a karokon, illetve a szakokon a filozófiai oktatás a következőképpen alakult.

Filológiai kar

Évfolyam	I.		II.		III.		IV.		V.	
Félév	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.
Előadás; Szeminárium	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S
Tud. szoc.	2 2	2 2								
Pol. gazd.			2 2	2 2						
Dial. és tört. mat.							2 2	2 2		
Irod. elm. és a ma.-le. eszt.									2 1	

Történelmi kar

Évfolyam	I.		II.		III.		IV.		V.	
Félév	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.
Előadás; Szeminárium	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S
Tud. szoc.	2 2	2 2								
Pol. gazd.	2 2	2 2	2 2							
Dial. és tört. mat.							2 2	2 2		
RMP tört.									2	

Pedagógia-nyelv szak

Évfolyam	I.		II.		III.	
Félév	1.	2.	3.	4.	5.	6.
Előadás; Szeminárium	E S	E S	E S	E S	E S	E S
Tud. szoc.	2 2	2 2				
Pol. gazd.			2 1	2 1		
Dial. és tört. mat.					2 1	2 1
Logika	2 2	2 2				
Filozófiatörténet			3 2	3 2		

Jogi kar

Évfolyam	I.		II.		III.	
Félév	1.	2.	3.	4.	5.	6.
Előadás; Szeminárium	E S	E S	E S	E S	E S	E S
Tud. szoc.	2 2	2 2				
Pol. gazd.	2 2	2 2	2 2			
Dial. és tört. mat.					2 2	2 2

*Matematikai kar**

Évfolyam	I.		II.		III.		IV.	
Félév	1.	2.	3.	4,	5.	6.	7.	8.
Előadás; Szeminárium	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S
Tud. szoc.	2 2	2 2						
Dial. és tört. mat.							2 2	2 2
Matemat. logika**							2 1	2 1

* Megegyezik a fizikai karral.
** Csak az algebra szakon.

Kémiai kar

Évfolyam	I.		II.		III.		IV.	
Félév	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
Előadás; Szeminárium	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S
Tud. szoc.	2 2	2 2	2 2					
Dial. és tört. mat.							2 2	2 2

A konzultációk során nem kaptam egyértelmű választ arra a kérdésre, hogy miért nem tanítanak ezen a karon politikai gazdaságtant. Egyik elvtárs előadóhiányról, a másik bizonyos elvi megfontolásokról beszélt, mondván, hogy ez a kar nem igényli a politikai gazdaságtan oktatást. Amikor azt a véleményemet fejeztem ki, hogy a marxista világnézet a három ágazat összeségéből tevődik össze, csak általános bólogatás volt a felelet. Érdemi vitát a kérdésben nem tudtam folytatni.

Meglepő ugyanakkor, hogy a kémiai kar geokémia szakán, valamint a geográfiai-fizika szakon leadják a politikai gazdaságtant is. E két szak óraelosztása a következőképpen alakul:

Évfolyam	I.		II.		III.		IV.	
Félév	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
Előadás; Szeminárium	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S	E S
Tud. szoc.	2 2	2 2						
Pol. gazd.			2 2	2 2				
Dial. és tört. mat.							2 2	2 2

A 30 órás temetikával dolgozó főiskolák egyike a temesvári Műszaki Főiskola. Ebben az intézményben 4 karon (gépész, villamos, vegyész, agrárgépész) azonos az óraelosztás, és csak az építészkar képvisel sajátos arculatot: nem az első, hanem a második évfolyamon kezdi a marxista tárgyak oktatását.

A négy kar közös óraelosztása

Évfolyam	I.		II.		III.	
Félév	1.	2.	3.	4.	5.	6.
Előadás; Szeminárium	E S	E S	E S	E S	E S	E S
Tud. szoc.	2 2	2 2				
Pol. gazd.			2 2	2 2		
Dial. mat.*						2 2

* A villamos karon az 5. félévben.

Építész kar

Évfolyam	II.		III.		IV.	
Félév	3.	4.	5.	6.	7.	8.
Előadás; Szeminárium	E S	E S	E S	E S	E S	E S
Tud. szoc.	2 2	2 2				
Pol. gazd.			2 2	2 2		
Dial. mat.					2 2	

*

Tapasztalataim összegezéseképpen a Román Népköztársaságban a filozófiai élet általános fellendülése állapítható meg.

A gyakorlati élet igényeihez való közeledés a kutatási témákban, az oktatás területén jelentkező ellentmondások megoldásának keresése egyaránt sok tapasztalatot szolgáltat a mi számunkra is.

E tapasztalatok elsajátítását igen célszerű lenne az eddiginél hatékonyabbá tenni pl. kiadványok szélesebb körű cseréjével, és főként a közvetlen tapasztalatcsere több lehetőségével a szakemberek számára.

Tiba Imre

Esztétikai tudományos konferencia a Szovjetunióban

1963. január 28-a és 31-e között Moszkvában tudományos konferenciát tartottak „A dolgozók esztétikai nevelése a kommunista társadalom szélesen kibontakozó építése időszakában" témáról. Ez volt az első össz-szövetségi esztétikai konferencia, s két-három évenként a folytatása sem fog elmaradni. Célja volt, hogy a szovjet élet tényleges helyzetéből kiindulva a kommunizmus építésének sajátos szükségletei szemszögéből megszabja az esztétika előtt álló feladatokat általában s az esztétikai nevelés kérdéseit különösen.

A konferencia munkarendje három előadásból, s a hozzájuk kapcsolódó felszólalásokból állott. A három előadás között sajátos munkamegosztás volt. A marxista esztétika előtt álló általános feladatokat A. G. Jegorov fejtette ki „A kommunizmus építése és a marxista—leninista esztétika kérdései" című előadásában. Jegorov hangsúlyozta, hogy soha nem volt ilyenjó talaja az esztétikai elméleti munkának. Az esztétikai nevelést nem szabad a művészi nevelés kérdésére leszűkíteni, bár a művészeti nevelés az esztétikai nevelés legjelentősebb területe. A marxista esztétika kategóriái, a szocialista realizmus, a művészet népisége, pártossága változatlanul érvényben maradnak, s bármily fontos is például a kibernetika és az információelmélet hozzájárulása az esztétika tudományához, ennek megvan a maga önálló területe. A művészettel kapcsolatban két véglet ellen kell harcolni, azok ellen, akik lakkozni akarják a szovjet életet, s azok ellen, akik szkepszist és pesszimizmust terjesztenek. Régebben Sztálinék olyan Scsedrineket és Gogolokat akartak, akik senkit sem támadnak; mi a szatíra elé egyetlen követelményt állítunk — mondotta —: azokat üsse, akiket ütni kell. Harcolni kell az ellen a tendencia ellen, amely Marx mondását megfordítva, a majomból, a puszta állati ösztönlényből akarja a szocialista embert megérteni és megrajzolni. A művészet minden ember számára felismerhetően s mélyen kell hogy tükrözze a világot. A szocialista realizmus alkotói módszer, amely összefér különböző irányzatokkal.

Az esztétikai nevelés kérdéseit V. K. Szkatyerscsikov elemezte „A dolgozók eszmei-esztétikai nevelése a kommunista társadalom szélesen kibontakozó építése időszakában" című előadásában. M. F. Ovszjanyikov „A marxista—leninista esztétika oktatása a főiskolákon és egyetemeken, szerepe a tanulóifjúság esztétikai nevelésében" című előadása szervezeti kérdésekkel foglalkozott. A számos hozzászólás közül különösen figyelmet keltett L. N. Kogan (Szverdlovszk) „A munka szerepe a dolgozók esztétikai nevelésében", R. A. Sein (Szverdlovszk) „Technikai esztétika és a tömegek esztétikai nevelése", V. A. Razumnüj „A művészet szerepe az esztétikai nevelésben", G. Z. Apreszjan „A tömegek művészi öntevékenysége", A. I. Ivanov (Szaratov) „A tanulóifjúság esztétikai nevelése és az egyetemi-főiskolai képzés" és A. B. Scserbó (Vinnica) „A tanító esztétikai nevelő tevékenysége tapasztalatából" című felszólalása. A konferencia munkájában külföldi vendégek is részt vettek, Bulgáriából, a Német Demokratikus Köztársaságból John, Romániából Moraru professzorok. Hazánkat dr. Szigeti József, a Filozófiai Intézet igazgatója képviselte.

Az értekezlet az esztétika és az esztétikai nevelés kérdéseit annak a három alapvető feladatnak a szempontjából vizsgálta, melyeket a szovjet népnek a kommunizmus építése folyamatában meg kell oldania, ezek: a kommunizmus anyagi-műszaki alapjának lerakása, új társadalmi viszonyok létrehozása és tökéletesítése, s a kommunizmust felépítő újtípusú, harmonikusan fejlett ember kialakítása. Az alábbiakban röviden ismertetjük azokat a kérdéseket, amelyek a konferencia figyelmének középpontjában álltak.

Sokat foglalkoztak az esztétika tárgyával, az esztétikum megnyilvánulásának különböző szféráival. Bírálták az erről eddig uralkodott felfogásokat, hangsúlyozták, hogy az esztétikát nem lehet csak a művészetekkel foglalkozó tudománnyá szűkíteni. Az esztétikum ugyanis nemcsak a művészetek területén jelentkezik, hanem a társadalmilag hasznos tevékenység valamennyi területén megnyilvánul, így elsősorban a termelő tevékenységben, de az emberek egymás közötti viszonyában, az életmódban, a magatartásban stb. is. Az esztétikának éppen ezért bővül a tárgya, s magába kell hogy foglalja az esztétikum valamennyi megjelenési szférájának a vizsgálatát. A konferencia számot is adott azokról a kezdeti sikerekről, amelyeket e téren már eddig elértek. A termelésben, a munkafolyamatban megvalósuló esztétikumot mint a következő három összetartozó vonatkozás egységét vizsgálták:

a) a munkatermék szépsége, a termelő tevékenység produktumainak esztétikai értéke,

b) az ember tevékenységének szépsége a természettel folytatott harcban, a munkafolyamatnak mint olyannak a szépsége, s e folyamatban a szaktudás alkotó jellegű megnyilvánulása,

c) a munka szociális feltételeinek, azon társadalmi viszonyok, konkrét munkakörülmények szépsége, amelyekben megvalósul a munka.

A termelő tevékenység kapcsán létrejövő esztétikum élesen ráirányította a figyelmet az esztétikumhoz való emberi viszony jellegére. Hangsúlyozták, hogy a munkafolyamatban megvalósuló esztétikum az alapja annak, hogy kiküszöböljük az esztétikaihoz való viszonyból a csak szemlélődő jelleget, azt, hogy az esztétikumot csak érzékelni, észrevenni törekszünk, nem pedig teremteni, létrehozni is. A munkafolyamatban létrejövő esztétikum lényege éppen az, hogy a széles dolgozó tömegek aktívan viszonyulnak hozzá, a saját maguk alkotó tevékenysége során hozzák létre. A kommunizmus felépítésének folyamatában ezáltal a munka a széles dolgozó tömegek esztétikai értékeket létrehozó tevékenységévé válik, a minden oldalúan fejlett személyiség benső szükségletéből fakadó alkotó tevékenységgé, amelyben kielégülnek és megvalósulnak a sokoldalú emberi igények és képességek, amiről évszázadok óta az emberiség legjobbjai álmodoztak.

E cél érdekében már eddig is jelentős eredményeket értek el. Kialakult az esztétikának egy sajátos ága, a technikai esztétika, a munka esztétikája, amely az esztétikum megnyilvánulásának ezt a területét vizsgálja. E kérdések kutatására létrehozták a technikai esztétika össz-szövetségi tudományos-kutató intézetét, 1961 októberében Szverdlovszkban konferencián tanácskoztak az ipari termelés esztétikai problémáinak kérdéséről; továbbá Szverdlovszkban egy művészeti főiskolát hoznak létre e terület speciális kádereinek kiképzésére. Az esztétikusoknak egy sajátos csoportja kezd kialakulni a termelési-esztétikusokban, ez megköveteli az esztétika, az illető termelési ág mérnöki szinten való ismeretét, s mindezekhez még párosulni kell művészi tehetségnek, mert a termelési-esztétikusok a kor bonyolultan komplex jelenségeinek testet öltői: mérnök-, esztétikus-, művésztulajdonságok sajátos ötvözetei. A konferencián számtalan példát említettek arra is, hogy ezek a követelmények még sokszor nem egy személyben jönnek létre, hanem sajátos szimbiózis alakul ki e területek képviselői között, bár már az sem

ritka, hogy e követelmények egy alkotó személyiségben összpontosulnak. Az itt érintett kérdések a kommunizmushoz való átmenet időszakában mind jelentősebbé válnak majd, ezért az esztétikai kutatásnak fokozott figyelmet kell rájuk fordítani.

A konferencia másik központi problémája az esztétikai nevelés kérdése volt. A vita kapcsán az esztétikai nevelés lényegét a maga bonyolult sokrétűségében vizsgálták, felvetődtek az esztétikai nevelés történetének, fogalmának és a jelenlegi időszakbeli feladatának a kérdései. Megmutatták, hogy az esztétikai nevelés egyrészt elősegíti a természetben és a társadalomban levő szép és általában az esztétikai érzékelése és megértése képességének a kifejlődését, másrészt elősegíti a szép létrehozása képességének a kialakulását az emberi tevékenység különböző területein. Az esztétikai nevelés fogalmának meghatározása kapcsán hangsúlyozták az esztétikai megismerő szerepének és valóságot átalakító, aktív oldalának az egységét. Az esztétikai megismerő szerepe sem merül ki a passzív szemlélődésben, hozzá tartozik a valóság jelenségeinek esztétikai értékelése. Az értékelés alapja a kommunizmus esztétikai ideálja. Az esztétikai aktív oldalának vizsgálatánál megmutatták, hogy az emberek törekvése bevinni az életbe a szépséget, a világot átalakítani a szép törvényei szerint. A világ átalakítása a szép törvényei szerint megvalósul az anyagi termelés területén és az emberek társadalmi viszonyainak átalakítása kapcsán. Az esztétikai aktív oldalának egyik legvilágosabb megnyilvánulása a művészetek különböző ágaiban való aktív művészi tevékenység, a műalkotások létrehozása. Az esztétikai nevelés eredményei megmutatkoznak az emberek esztétikai nézeteiben, ízlésében s ennek gyakorlati realizálásában az emberi tevékenység folyamán. Az esztétikai nézetek a világnézet fontos összetevői, magukban foglalják a szép lényegéről való elképzelés egész rendszerét, az emberek esztétikai tevékenysége értelmének és feladatainak, a művészet társadalmi szerepének és természetének, művésziség elveinek stb. osztályszerű felfogását.

A konferencia részletesen foglalkozott az esztétikai nevelés feladataival a kommunizmus építésének jelenlegi időszakában. A kommunizmus anyagi-műszaki bázisának létrehozásában nagy feladatok állnak a technikai esztétika s az általa megvalósítható esztétikai nevelés előtt. E nevelésnek elő kell segíteni a munkához való erkölcsi és esztétikai viszony kapcsolatának fejlődését, létre kell hozni az emberekben azt az igényt, hogy a munka esztétikai örömet keltő alkotássá váljék, s csak szép munkatermékeket hozzanak létre. Az új társadalmi viszonyok létrehozásában az esztétikai szorosan összefonódik az etikaival, s az esztétikai nevelés alapvető feladata a kommunista életmód szépségének a megmutatása. Az esztétikai nevelésnek különösen nagy a szerepe az újtípusú ember kialakításában, abban, hogy gazdag, sokoldalúan fejlett személyiséggé váljék, akinek öntudata és magatartása megfelel a kommunizmus eszméinek.

Az esztétikai nevelés kapcsán részletesen foglalkoztak a művészetek esztétikai nevelő szerepével, rámutattak, hogy a művészet az esztétikai nevelésnek egyik legfontosabb formája. Rendkívül nagy feladat a tömegek művészi ízlésének a nevelése, arra való nevelésük, hogy helyesen értelmezzék, értékeljék a művészet alkotásait.

A vita kapcsán élesen bírálták az egyes művészeti ágakban megnyilvánuló absztrakcionizmust, formalizmust mint a burzsoá ideológia megnyilvánulását. Hangsúlyozták, hogy az absztrakt, a formalista művészet nem egyeztethető össze a szocialista művészet társadalmi szerepéből fakadó feladatok szolgálatával, az ilyen alkotások képtelenek szolgálni a művészet eszközeivel a kommunizmus építését.

Számot vetettek azokkal az eredményekkel, melyeket az esztétikai nevelés kérdéseinek kidolgozásában eddig elértek. Ennek kapcsán megállapították, hogy e kutatásoknak a következő pozitívumai vannak:

a) Mind erősebb törekvés, hogy megmutassák a külső valóság (elsősorban a társadalmi valóság), a munka stb. esztétikai nevelő jelentőségét.

b) Annak megmutatása, hogy az esztétikai nevelés a kommunista nevelésnek egy része, s az esztétikai nevelésnek kommunista eszmeiségűnek kell lennie.

c) Törekvés arra, hogy a személyi kultusz időszakában létrejött ízlésbeli torzulásokat kiküszöböljék, s a kommunista ember korszerű ízlését alakítsák ki.

E kutatásoknak hiányosságait az alábbiakban foglalták össze:

a) Nem eléggé mélyen és sokoldalúan fejtik ki az esztétikai nevelés aktív hatását.

b) Egyes munkákban nem fordítanak kellő figyelmet az esztétikai nevelés sajátosságaira, sok esetben — különösen az erkölcsi neveléstől — nem határolják el megfelelően.

A konferencia vitájában dr. Szigeti József elvtárs is felszólalt. Felszólalásában a formalizmus két formája — az absztrakcionizmus és a naturalizmus — elleni harc problémáival foglalkozott. Rámutatott, hogy az absztrakt művészet hívei a többi között a zene lényegének helytelen értelmezésével, visszatükröző szerepe tagadásával akarják igazolni az absztrakt művészet létjogosultságát. Megmutatta e nézetek hamisságát, s kifejtette, hogy a zenei jelentés logikája konkrét történelmi logika, amit egészen a zenei formáig lehet bizonyítani. Éppen ezért az absztrakt művészet híveinek hivatkozása a zenére hamis, megalapozatlan hivatkozás; az absztrakt művészet hatása nem rokon a zene hatásával.

Az absztrakcionizmus mellett a formalizmusnak van egy másik formája is: a naturalizmus. A naturalizmus formalizmus abban az értelemben, hogy a valóság felszíni jelenségeihez szolgaian ragaszkodik. A naturalizmus képviselői nem értik, hogy a természeti formákon keresztül társadalmi tartalmakat kell kifejezni.

A szocialista realizmus útja nem a valóság felszíni formáinak másolgatása, nem is az elvont formai elemekkel való önkényes játék, hanem az emberi, a társadalmi valóság lényeges összefüggéseinek mély művészi feltárása. A szocialista realista művészet megteremtése megköveteli a kétfrontos harcot, melynél időlegesen előtérbe kerülhet a formalizmus egyik formája elleni harc — így a Szovjetunióban az absztrakcionizmus elleni harc —, de hosszú távon szemlélve a formalizmus mindkét formáját meg kell szüntetni, mert mindkettő akadálya az új szocialista művészet fejlődésének.

A tanácskozás központi kérdése volt az esztétikai oktatás, az esztétikai nevelés szervezeti vonatkozásainak megvizsgálása is. Az egyetemeken és a főiskolákon az esztétikai oktatás komolyabb fejlődése 1959-ben indult meg, amikor fakultatív módon mindenütt bevezették 32 órás programmal az esztétika oktatását. E három év alatt értékes tapasztalatokat gyűjtöttek az esztétika egyetemi és főiskolai oktatásával kapcsolatban, s a konferencián kicserélték e tapasztalatokat. Az esztétika oktatásában szélesen felhasználják az illusztráció eszközeit (filmek, diafilmek, magnetofon, reprodukciók stb.), kollektív múzeum-, színház-, film- stb. látogatásokat szerveznek, az előadásokra, szemináriumokra meghívják az alkotó művészeket (többször saját műveiket vitatják meg). A hallgatókat bevonják az esztétikai felvilágosító-propaganda munkába, saját előadásokkal lépnek fel üzemekben, iskolákban.

Nemrégen jelent meg az esztétika oktatásának 72 órás programja. Ez számolt az előző programok hiányosságaival, s a marxista—leninista esztétika fejlődésének legújabb eredményeit is magában foglalja. Az esztétikai helyes értelmezésének biztosítására új témát iktattak az új programba: „Az esztétikai megjelenésének szférája. Az ember esztétikai tevékenységének alapvető területei". Az új program részletesebben foglalkozik az esztétikai érzék, az esztétikai ideál, az esztétikai ízlés, az esztétikai nézetek és elméletek problémáival. Önálló téma a programban „A nép esztétikai nevelése a kommunista társadalom szélesen kibontakozó építése időszakában". E program alapján folyik az esztétika nem fakultatív oktatása.

Az egyetemi és főiskolai esztétika oktatás egyik legnagyobb problémája a káderhiány, ezért az utóbbi években nagy gondot fordítottak a káderek képzésére. 1962-ben

már négy doktori disszertációt védtek meg az esztétika tárgyköréből, két további védés előtt áll. Rendkívül széles méreteket öltött az aspiránsképzés. Csak a moszkvai Lomonoszov Egyetem esztétikai tanszékén több, mint 30 aspiráns tanul. Minthogy azonban még ez is kevés az esztétika iránt megnövekedett érdeklődés kielégítésére, az egyetemek filozófiai fakultásain a hallgatók egy részét esztétikára szakosítják. A konferencián hangsúlyozták, hogy az esztétikai nevelést nem az egyetemeken kell elkezdeni, s ezért javasolták: a pedagógiai főiskolákon hozzák létre az esztétikai nevelés tanszékét, hogy a tanítók, tanárok az esztétikai nevelési ismereteknek legalább az alapjait elsajátíthassák.

Az esztétika iránti növekvő érdeklődés abban is megmutatkozik, hogy mind több tudományos mű lát napvilágot e tárgykörből. 1960-ban megjelent a „Marxista esztétika alapjai" tankönyv és a „Vázlatok a marxista—leninista esztétika köréből" második, átdolgozott kiadása. Hozzákezdtek az esztétika története szöveggyűjteményének ötkötetes kiadásához, az első kötete már meg is jelent. Nyomdában van „Az esztétika történetének rövid összefoglalása", készül „Az esztétikai terminológia rövid szótára". „A marxista—leninista esztétika alapjai" tankönyvnek komoly hiányosságai szükségessé tették új, alapvető kézikönyv kidolgozását; a moszkvai esztétikusok egy csoportja már hozzáfogott ehhez a munkához. Az esztétika 32 órás programjának megfelelő tankönyv kidolgozását is szorgalmazzák.

A káderképzés alapvető problémáinak megoldásával az egyetemeken és főiskolákon a fakultatív esztétikai oktatást mindenütt kötelezővé teszik. Javítják az oktatás színvonalát, az általános esztétika alapjainak oktatása mellett mind nagyobb figyelmet fordítanak az illető főiskola, egyetem profiljából fakadó ágazati esztétikák oktatására. A konferencia csak az általános esztétika fakultatív oktatásának eddigi tapasztalataival foglalkozott, de nem mérte fel a különböző művészeti főiskolákon folyó esztétikai oktatás tapasztalatait. E terület áttekintése még jobban megmutatná, hogy az esztétikai képzés területén milyen nagy munka folyik a Szovjetunióban.

Az első össz-szövetségi esztétikai tudományos konferencia jó munkát végzett. Hozzájárult az esztétika tudománya előtt álló feladatok megoldásához, s tapasztalatai elősegítik, hogy a következő konferenciák még sikeresebbek legyenek. Eredményeit a következőkben foglalhatjuk össze:

a) Ez volt az esztétikusok nagy táborának első találkozója, ahol számot lehetett vetni a meglevő káderekkel, fel lehetett mérni felkészültségük általános színvonalát, érdeklődési körét stb., s szorosabb kapcsolatok épülhettek ki közöttük. Ez lehetővé tette a megfelelőbb káderképzést, elosztást stb.

b) A konferencia az eddig szerzett jó tapasztalatok csereközpontjává vált. De felhívta a figyelmet a hiányosságokra is, ezzel lehetővé téve a kiküszöbölésüket.

c) Jó alkalom volt arra, hogy felhívja a közvélemény figyelmét az esztétika, az esztétikai nevelés kérdéseire, a társadalmi és állami szervek számára hozzáférhetővé tegye mind a pozitív, mind a negatív tapasztalatokat az esztétikai élet területén, s ezáltal sarkallja a feladatok megoldására tett erőfeszítéseket.

d) A konferencia meghatározta az esztétikának, az esztétikai nevelésnek a társadalmi fejlődés adott szakaszából fakadó feladatait. Megjelölte a feladatok megoldásának elvi és gyakorlati kérdéseit, s javaslatot tett az ezzel összefüggő szervezeti intézkedésekre.

Milyen hiányosságai voltak a konferenciának?

a) Programja zsúfolt volt, teljesen betöltötték az előre előkészített előadások és hozzászólások. Így idő hiányában szabad vitára nem volt lehetőség, a résztvevők nem tudtak hozzászólni és kritikusan reagálni az elhangzottakra.

b) A konferencián az esztétikai kutatás, az esztétikai nevelés hiányosságai gyengén voltak feltárva, inkább a pozitív tapasztalatokat elemezték.

c) Az előadásokhoz kevés illusztráció volt, s ami volt — szervezési okok miatt — nem volt hatékony.

d) A felszólalók között kevés volt az alkotó művész; írók, rendezők, képzőművészek, a filmművészet képviselői nemigen hallatták hangjukat.

E hiányosságok nem homályosíthatják el a konferencia követésre méltó eredményeit. A konferencia anyagának ismerete fel kell hogy hívja a figyelmet a magyar esztétikai élet hiányosságaira, jelentős elmaradására. A Szovjetunióban azon dolgoznak (s ennek objektív és szubjektív feltételeit most teremtik meg), hogy a fakultatív esztétikai oktatást minden egyetemen és főiskolán kötelezővé tegyék. Hol vagyunk mi még ettől? Nálunk még fakultatíve sincs bevezetve mindenütt az esztétika! Hazánkban még egyes művészeti főiskolákon is gyenge az esztétikai képzés. A konferencia tapasztalatait fel kell használni saját okulásunkra, s minél előbb hozzá kell kezdeni az esztétika, az esztétikai nevelés területén levő elmaradás felszámolásához. Mindezek a problémák szerves részei a szocialista kulturális forradalomnak, amelynek megvalósításából a magyar esztétikusoknak is fokozottan ki kell venniök a részüket. *N. Z.*

A munkamegosztás és a személyiség sokoldalú fejlődésének kérdéséről

Az osztálytársadalmakban — főként a kapitalizmusban — nem fejlődhet ki a sokoldalú személyiség, mert a munkamegosztás megnyomorítja, eltorzítja, egyoldalúvá teszi. A kapitalista munkamegosztás (amelybe természetesen beleértjük a tőkés és munkás közti munkamegosztást is) a munkást alárendeli a gépnek, részműveletet végeztet vele, a termelés egy meghatározott szűk területére korlátozza, nem engedi meg, hogy ettől elszakadjon, erről felemelkedjék, s ezért a munkás nem látja munkája eredményét, nem képes áttekinteni az egész munkafolyamatot; ilyen körülmények között a munka csak teher lesz számára, elveszti alkotó jellegét. Minthogy az ember személyiségét a munkája formálja, a kapitalizmusban a személyiség elidegenedett, egyoldalúan fejlett személyiség.

Mivel a szocializmusban a munkamegosztás új alapokra helyeződik, a munka elidegenedett jellege is fokozatosan feloldódik. Így a személyiség fejlődésének óriási perspektívái nyílnak meg, a kialakuló kommunista személyiség viszont visszahat a társadalom fejlődésére, meggyorsítva ezt. A kommunizmus építésének gyakorlata tehát megköveteli a személyiség fejlődéstörvényeinek kidolgozását. A legalapvetőbb kérdések, amelyek itt felvetődnek: a kommunista munka lényege, a munkamegosztás és a személyiség viszonya, a szellemi és fizikai munka közötti különbség eltűnése, a munka életszükségletté válása. Ezek persze nem merítik ki a személyiség fejlődésének összes problémáit, de feltétlenül a legalapvetőbbek. A szovjet filozófusok vitája ezekre, a társadalmi gyakorlat által legsürgősebben felvetett kérdésekre korlátozódik, amelyeket először kell tisztázni a személyiség törvényszerűségeinek feltárása során.

A vitát tulajdonképpen Kuriljov cikke váltotta ki (Voproszi Filoszofii, 1961. 11. sz.) mely a személyiség sokoldalú fejlődésének és a munkamegosztásnak kapcsolatával foglalkozott. A Voproszi Filoszofii szerkesztősége fórumot adott a vitának: az 1962. évi 10. számában közölte Kuriljov összefoglalóját s még hat hozzászólást.

Kuriljov azt tekinti a legfontosabb kérdésnek, hogy a társadalmi munka specializációja, illetve megosztása milyen viszonyban van egymással és a személyiség sokoldalú fejlődésével. Vitatkozik egyes szovjet filozófusokkal, akik — arra a marxi megállapításra hivatkozva, hogy a munkamegosztás a kommunizmusban majd eltűnik — azt állítják, hogy a személyiség sokoldalú fejlődése és a munkamegosztás egymást kölcsönösen kizáró fogalmak. A kérdés, amelyet tisztázni kell: egyet jelent-e a specializáció a munkamegosztással, s ellentmond-e a személyiség sokoldalú fejlődés a specializációnak. Kuriljov a kérdés első részére úgy válaszol, hogy a munkamegosztás csak konkrét formáiban változik az egyes termelési módokban, s így nem tűnik el a kommunizmusban sem. Maga a munkamegosztás a társadalmi munka specializációjának kifejezője, azaz meghatározza azt a konkrét formát, amelyben az egyes ember munkája realizálódik. A munkamegosztás mai formája, mely tartalmazza a fizikai és szellemi, az ipari és mezőgazdasági, a vezető és nem vezető munka ellentétét, természetesen fokozatosan átadja a helyét a kommunista munkamegosztásnak, melyben ezek az ellentétek feloldódnak — mondja

a szerző. Ezzel együtt megszűnnek a társadalom különféle foglalkozású csoportjai közötti ellentétek, a kommunista társadalom homogén társadalom lesz, azaz a sokoldalúan fejlett személyiség kibontakozása és a társadalom osztálystrukturájának teljes eltűnése egyugyanazon folyamat két különböző oldala. Specializáció azonban a kommunizmusban is lesz, vagyis lesznek foglalkozási ágak, tehát a specializáció és a munkamegosztás egymástól elválaszthatatlan fogalmak.

A kérdés második felével, a specializáció és sokoldalúság viszonyával foglalkozik Kuriljov a legrészletesebben. Rámutat, hogy a tudomány és a technika rohamos fejlődésével azonos tempóban bővülő ismeretanyag teljességét az ember úgy sem sajátíthatja el. A mind jobban specializálódó munkaterülete ellátásához is szüksége van azonban széleskörű ismeretekre, arra, hogy saját szűkebb munkáján kívül ismerje és értse a többi fázist is, így átlássa a termelés egész menetét, s tudatos alkotóként felette álljon. Ugyanakkor növekszik a kommunista társadalom emberének általános technikai, tudományos és kulturális műveltsége. Azt a munkamegosztást, melyben a specializált tudás az általános képzettséggel összhangban alakul ki, amelyben megszűnik a fizikai és szellemi, az ipari és mezőgazdasági munka ellentéte, s már lehetővé teszi a személyiség sokoldalú fejlődését, nevezi a szerző kommunista munkamegosztásnak. A szerző is észreveszi azonban, hogy az általa olyan erőteljesen felvázolt specializáció tendenciája még így is határt szabhat a személyiség sokoldalú fejlődésének, ezért a munkamegosztással szembeállítja a munka megváltoztatásának törvényét, mint az előbbivel ellentétes és azt kiegészítő törvényszerűséget. Marx fejtegetésére utal itt, mely szerint a nagyipar szükségszerűen létrehozza a sokoldalú munkást, és alaptörvénnyé teszi „a munka változását". (Tőke I. 527—528. o. Szikra, 1949.)

Kuriljov megkülönbözteti tehát a termelő tevékenységet a társadalmi tevékenységtől általában. Arra hivatkozik, hogy a termelés egy adott területén végzett munka nem elégíti ki az emberek alkotó képességeit, nem meríti ki a lehetőségeiket, ezért egyrészt a társadalmi tevékenység más területén keresik sokoldalú törekvéseik kielégítését, másrészt a termelőmunkában elfoglalt helyüket változtatják meg. Az első tendencia azt jelenti, hogy az ember nem elégszik meg termelő munkájával, alkotó tevékenységét ki akarja bontakoztatni a társadalmi és a kulturális élet minden területén, egyre aktívabban bekapcsolódik a társadalmi életbe, résztvesz az irányításában a különböző társadalmi szervek tagjaként. A második tendencia viszont az ellen hat, hogy a munkamegosztás végérvényesen a termelés egy területéhez láncolja az embereket, mert foglalkozásukat váltogatják, átmennek a termelés egy másik területére. Kuriljov elemzi mindkét tendencia érvényesülésének jeleit a Szovjetunióban, s ki is mutatja egyes formáik (pl. a többszakmás mozgalom) kialakulását. Megállapítja, hogy a munka változtatása, a sokféle munka végzésére való képesség a sokoldalúan fejlett személyiség egyik legfontosabb ismérve, azaz Lenin szavaival: a sokoldalú személyiségek olyan emberek, „akik mindenhez értenek". (Lenin Művei 31. köt. 36. o., Szikra, 1951.)

Kuriljov fejtegetése rendkívül alapos és meggyőző, ezt vitapartnerei sem tagadják. Rá kell mutatnunk azonban néhány hibájára, olyanokra, melyeket a vita során később nem érintenek, persze figyelembe véve, hogy Kuriljov elemzése nem terjed ki a munkamegosztás és a személyiség fejlődése kapcsolatán túlra. Kuriljov túlhangsúlyozza a specializáció tendenciáját, túlságosan elszakítja az általános képzettségtől, s ezért komoly nehézségeket okoz számára a kettő összhangba hozása. Másrészt helytelenül állapítja meg a specializáció jellegét: az általánossá vált automatizáláson alapuló kommunizmusbeli specializáció nem távolabb viszi egymástól az egyes munkaterületeket, hanem éppen közelebb hozza őket egymáshoz. Az automatizálásnak ezt a jelentőségét Kuriljov nem ismeri fel eléggé. A kommunizmusban is lesznek tehát különböző munkák, de ezek döntően nem különböznek egymástól, közvetlenül tartalmazzák az általános

elemet, az általános képzettséget. S az ember még az így értelmezett specializált munkához sem kötődik véglegesen, váltogatja a munkahelyét, amit éppen az tesz lehetővé, hogy a munka másutt sem döntően más, hanem épp olyan automatizált irányító munka, mely éppúgy magasszínvonalú általános képzettséget tételez fel.

Kuriljov szerint a fizikai és szellemi munka közötti ellentét feloldása úgy történik meg, hogy a munka változtatása törvényének értelmében az ember felváltva fizikai és szellemi munkát végez a termelésben, vagy a termelésben fizikai tevékenységet fejt ki, a társadalmi élet más területein pedig szellemit. A szerző szerint tehát a szellemi és a fizikai munka csak külsődlegesen kapcsolódik össze, s a köztük levő különbség nem egy és ugyanazon munkafolyamaton belül tűnik el. Megemlíti ugyan, hogy a fizikai és szellemi munka közötti ellentét megszűnik, de továbbra is használja a két terminust különkülön a kommunizmusra vonatkoztatva, és csak a nehéz fizikai munka felszámolásáról beszél. Nem ismeri fel a szabad idő óriási jelentőségét sem; amikor ugyanis a közvetlen termelő munkában töltött idő egy pár órára csökken, akkor óriási jelentőséget nyer a személyiség alkotó tevékenységének szempontjából a társadalom más területein végzett munka. A munka változtatása nem a specializációt hívatott ellensúlyozni, hanem éppen ellenkezőleg: a specializáció kibontakoztatására szolgál azzal, hogy a széleskörű általános ismeretekre építve lehetővé teszi az egyes területekre vonatkozó ismeretek elmélyítését.

Jelmejev az, aki Kuriljov koncepcióját alapjában bírálja. Nem ismeri el, hogy a specializáció és a munkamegosztás elválaszthatatlan egymástól, szerinte a munkamegosztás a kommunizmusban eltűnik, s éppen ezzel válik lehetővé a személyiség sokoldalú fejlődése.

A munkamegosztásban két elemet különböztet meg. Az egyik a munkát a dologi oldaláról ragadja meg, arról az oldaláról, hogy konkrét formában használati értékek létrehozására irányul. A munkamegosztás ebben az értelemben véve „az emberi tevékenység fajainak minőségi differenciáltságát" jelenti, azt, hogy ténylegesen léteznek a munka különböző formái a társadalomban, amelyeket a munka társadalmi szervezése hangol össze. A termelő erők fejlődésében két tendencia érvényesül, a munka differenciálódásáé és integrálódásáé. Jelmejev Kuriljovval szemben kiemeli, hogy a kommunizmusban a munka integrációjának tendenciája kerekedik felül, ami nem jelenti azt, hogy a differenciáltságot végleg felszámolhatnánk.

Jelmejevnél így megfordul a viszony. Éppen a differenciáltság, azaz a munka fajainak sokfélesége — átfogva az integráció tendenciájával, amely biztosítja az egyes ember számára, hogy az adott munkaterületén elmélyülhessen s a többi elérhető közelségbe kerüljön számára — teszi lehetővé, hogy a személyiség sokoldalúan fejlett lehessen, különböző területeken kibontakoztathassa alkotó erejét.

A munkamegosztás másik jelentése Jelmejev szerint az, hogy a munka differenciáltsága alapján, meghatározott történelmi körülmények között a társadalom az embernek, illetve az emberek egész csoportjainak tevékenységét a termelés meghatározott szűk területére korlátozza, melytől egész életükben nem tudnak elszakadni. A munkamegosztás így válik emberek közötti munkamegosztássá, a munka differenciáltsága börtönné, mely a személyiség sokoldalú fejlődését lehetetlenné teszi az elidegenedett munka feltételei között. Kuriljov a munkamegosztás kétféle vonatkozását nem különbözteti meg, ezért nála a specializáció egyet jelent az emberek közötti munkamegosztással, mely örök időkre fennmarad.

Jelmejev véleménye az, hogy a szocializmusban még nem alakulhat ki a sokoldalú személyiség, mert a munka alacsony termelékenysége miatt fennmarad az emberek közötti munkamegosztás. Ahogy azonban haladunk a kommunizmus felé, az emberek közötti munkamegosztás egyre élesebben ellentétbe kerül a személyiség fejlődésével, s végül a kommunizmusban teljesen felváltja a munka változtatásának törvénye. Ezzel

megszünnek a foglalkozási ágak, a társadalmi csoportok felszámolódnak, a társadalom teljesen homogén lesz.

Fontos kérdésnek tekinti Jelmejev a fizikai és szellemi munka ellentétének eltűnését is, de ugyanabba a hibába esik mint Kuriljov: nem azért tűnik el a fizikai és szellemi munka közötti ellentét, mert a munka különböző fajain belül a két munka egyesül, hanem azért, mert az emberek külön fizikai munkát is, külön szellemi munkát is végeznek, mivel egyszerre a társadalmi élet különböző területein tevékenykednek.

Maszlov hozzászólása egyedül ezt a kérdést taglalja: a fizikai és szellemi munka „helyes összekapcsolását" tartja a személyiség sokoldalú fejlődése alapfeltételének. Bevezetőül megállapítja, hogy vannak olyan jelenségek is, melyek a fizikai és szellemi munka közti ellentét éleződésére mutatnak. Az automatizált berendezések a tervezőktől és a kezelőktől magas képzettséget követelnek meg, irányításuk ellenben rendkívül egyszerű. A problémát csak felveti, s azt fejtegeti, hogy mihez vezet ez a kapitalizmusban, a megoldásra — az irányítók képzettségének fokozatos emelésére — azonban nem mutat rá, pedig ez a fizikai és szellemi munka közötti ellentét felszámolásának döntő mozzanata.

Megpróbálkozik a fizikai munka meghatározásával: megállapítja, hogy az nem egyszerűen izommunka, hanem idegmunka is, s mint minden munka, szintén megköveteli meghatározott szokások, beidegzések kialakítását, az ennek alapjául szolgáló természetes adottságokat, s végül gondot és figyelmet. A fizikai munka fogalmának ez a kiterjesztése szerintünk nem helyes, egy díszpécser munkáját — Maszlovval ellentétben — nem nevezhetjük fizikai munkának. Mivel pedig nem tesz kísérletet a szellemi munka fogalmának meghatározására, így a fizikai és szellemi munka „helyes összekapcsolása" nem világos. Az bizonyos, ő fejti ki leghatározottabban, hogy a munka mindkét faja önállóan megmarad, az összekapcsolásról nem egy és ugyanazon munkán belül van szó, amit az összekapcsolás kifejezéssel is hangsúlyoz. Kuriljovot csak azért bírálja, mert az a munka két különböző fajtáját a termelésen belül akarta összekapcsolni, ő viszont rámutat arra, hogy ezt a problémát a társadalmi tevékenység egész területén kell megvizsgálni, hiszen az ember az idejének egyre kisebb hányadát tölti a termelésben. Nem veszi észre, hogy Kuriljov is említi a termelésen kívüli formákat, épp a helyes arány kialakítása érdekében. A megoldást azonban mindketten egyaránt a fizikai és a szellemi munka külsőleges „összekapcsolásában", nem pedig konkrét egyesítésében látják. Mivel a fizikai munkát nem azonosítja az izommunkával, s arról beszél, hogy a teljes gépesítés az izommunkát kiszorítja, nem válik világossá, hogy mit ért fizikai és szellemi munkán, hogyan s egyáltalán miért tesz különbséget köztük a kommunizmus relációjában, holott a kettő szerinte is egyesül majd a magasfokú irányító munkában, amelytől a tervezők és a tudósok munkája csak viszonylag magasabb képzettségben tér el.

Ezután azt fejtegeti, hogy az izommunkát fenn kell tartani, mert nélküle az emberiség elsatnyulna. A sport sohasem helyettesítheti a fizikai munkát (itt a fizikai munkát az izommunka szinonimájaként használja) — az egyedüli kiutat a természettel való közösségben, a mezőgazdasági munkában látja: kollektív kerteket kell létesíteni, ahol mindenki dolgozhat kedvére, fejlesztheti izmainak erejét. Ennek az erősen utópikus és spekulatív gondolatnak kizárólagosságot tulajdonít, viszont teljesen elhanyagolja a sport szerepét az ember testi adottságainak kifejlesztésében. Végül hangsúlyozza, hogy a fizikai és szellemi munka közti különbség eltűnésében s ezzel a személyiség sokoldalú fejlődésében döntő szerepet játszik a nevelés, mely harmonikusan összekapcsolja az elméleti és a gyakorlati ismereteket.

Manevics a társadalom osztálystrukturájának, illetve rétegeződésének a fizikai és szellemi munka közti ellentéttel való összefüggéséből indul ki. A szocializmusban is rétegeződik a társadalom, fennáll még a fizikai és szellemi munka ellentéte, mely a következőkben fejeződik ki: 1. a fizikai, elsősorban a nehéz fizikai munka túlságosan igénybe-

veszi az ember izomerejét, egyoldalúvá teszi az embert, értelmi képességeit nem engedi kibontakozni; a szellemi munka inkább lehetővé teszi a sokoldalúságot, viszont legtöbbször fizikai fejletlenséggel, a gyakorlati készségek hiányával jár együtt; 2. a szellemi munkások műveltségi foka jóval magasabb; 3. a szellemi munkások végzik a társadalom és a termelés irányítását, nagy részük nem vesz részt a közvetlen termelésben, jobban részesednek a nemzeti jövedelemből, mint a fizikai munkások. Manevics a társadalmi különbségek eltűnése oldaláról vizsgálja a kérdést, ettől tartja függőnek a sokoldalú személyiség kibontakozását, melyhez az út a fizikai és szellemi munka közti ellentét eltűnésén keresztül vezet. Szerinte a fizikai és a szellemi munka elemei egybeépülnek egy és ugyanazon munkán belül, s együttesen alkotják a kommunista munkát.

Manevics bírálja Sztálint, aki azt írja „A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban" című munkájában, hogy a fizikai és szellemi munka közti ellentét oka a kizsákmányolás, s ezért az ellentét már a szocializmusban eltűnik, de „lényegtelen különbségek" megmaradnak a kifejlett kommunizmusban is. Marx határozottan megmondja „A gothai program kritikájá"-ban, hogy a fizikai és szellemi munka közti ellentét csak a kommunizmus felső fokán tűnik el, s Manevics hangsúlyozza, hogy akkor viszont teljesen eltűnik, a kettő egybeolvad, s nem marad fenn semmi különbség.

De Manevics is csak a kommunista munka kialakulását és a társadalmi különbségek eltűnését tárgyalja, a munkamegosztást ő is azonosítja a specializációval, s amikor az emberek közti munkamegosztás fennmaradásáról beszél, fel sem vetődik előtte, hogy az ellentétben áll a szociális különbségek eltűnésének általa helyesen kiemelt tételével. Kuriljovot bírálja a munka változtatása szerinte utópikus tételének felvetéséért. Szerinte a munka változtatása nem általános érvényű tétel, a munkamegosztás fennmarad, s nem szabad a mindenhez értő emberről szóló lenini kifejezést szó szerint értelmezni. A szerző helyesen állapítja meg, hogy az egységes kommunista munka a fizikai és szellemi munka egybeolvadásából alakul ki. Nem veszi azonban észre, hogy ez az automatizálással összefüggésben történik, mely egységesítve a munkát, a munkamegosztás helyett a munka változtatásának törvényét juttatja érvényre, s így valóban eltűnteti, felszámolja a szociális különbségeket, s lehetővé teszi a sokoldalú személyiség kibontakozását.

„A sokoldalúan fejlett személyiség legfontosabb vonása a magas termelékenységű munkára való képesség" — írja cikkében Kurakov. Helyes, hogy a társadalmi gyakorlat legsürgetőbb kérdését emeli ki, de ezt csak egy szűk területre értelmezi, s az elméleti következtetéseket nem vonja le. A termelőerők elemzéséből indul ki: a termelőerőket a technikai berendezések és a szakképzett ember együtt alkotják, s ezért a termelőerők fejlődése egyrészt a berendezések növelésével és fejlesztésével, másrészt irányításuk és felhasználásuk tökéletesítésével érhető el. A termelékenység növelése mind jobban az utóbbi módon valósul meg, s ez megköveteli az olyan munkás megjelenését, aki nemcsak irányítani tudja a berendezéseket, hanem maximálisan kihasználni is, ami magasfokú képzettséget követel meg. A termelés és a tudomány mind jobban összekapcsolódik, a tudomány közvetlen termelőerővé válik, a munka különböző kategóriái közt a különbség lassan elmosódik. Jelenleg e kategóriák a következők: szervező, kutató, tervező, mérnöki, automatizált termelő, mechanizált termelő, kézi termelő munka. A fejlődés útját ő is a fizikai és szellemi munka egységesülésében látja, s Kuriljovot bírálva határozottan utal arra, hogy a két utóbbi munkakategória eltűnik, s a munka általánosan az automatizált termelő és a mérnöki munka színvonalára emelkedik. Hangsúlyozza az ismeretek univerzális jellegének szükségességét, s emellett a specializáció fontosságát, az előbbit különösen a szervezőknél, az utóbbit a kutatóknál és a tervezőknél. Az univerzális és speciális képzettség harmóniája az alapja nála a sokoldalúan fejlett személyiségnek, s egyúttal a magas termelékenységű munkának. A többi elméleti kérdéssel nem foglalkozik.

Talán Andrejev és Timoskov cikke tartalmazza a legvitathatóbb koncepciót, bár a szerzők a fizikai és szellemi munka kommunizmusban való egységesülésének helyes tételéből indulnak ki. Ebből azonban azt a következtetést vonják le, hogy az egység az egyes ember munkáján belül csak úgy lehetséges, ha a specializáció rendkívül elmélyül, s ennek következtében a munkamegosztás nemhogy fennmarad, hanem tovább fokozódik. Az ebből a felfogásból adódó következtetéseket ők viszik végig legmesszebb: a kommunizmusban fennmaradnak a foglalkozási ágak, s mivel a kiélezett specializáció miatt a munka változtatásának törvénye sem érvényesül, a munkamegosztás foglalkozás szerinti társadalmi csoportokat hoz létre, melyek határozottan elkülönülnek egymástól. A kommunista társadalom szerintük tehát nem lesz homogén társadalom, sőt azt állítják, hogy alapvetően két nagyobb csoportra fog oszlani, a termelők és az irányítók csoportjára, bár ezt az állításukat enyhítik azzal, hogy az irányítók csoportja nem állandó, mindig mások végzik az irányítást, vagyis kénytelenek ebben a vonatkozásban a munka változtatásának törvényét feleleveníteni, amelyet pedig teljes egészében elvetettek. A sokoldalú személyiség kialakulását csak érintik, szerintük a specializáció mélyülése vezet majd a sokoldalúsághoz, ezt az álláspontjukat azonban nem támasztják alá.

Egyetlen kérdéshez, a fizikai munka jellegének kérdéséhez szól hozzá Bobnyev. Azt fejtegeti, hogy az ember fizikai képességeinek felhasználása a termelésben nem szükségszerűen azonos azzal az eltorzított formával, hogy az ember csak fizikai testként vesz részt a termelésben, csak tárgyként funkciónál benne, s tevékenysége csak az izomerő kifejtésére korlátozódik. Amíg így van, addig persze teljesen alá van vetve a termelés menetének, a tárgyi világ törvényei abszolut módon uralkodnak rajta, s ilyen körülmények között a személyiség természetesen eltorzul, passzív elem marad. A termelés új alapokra helyezésével — az automatizálással — megszűnik az ember szolgai függése a termelés törvényeitől, már nem puszta technikai komponense lesz a termelésnek, hanem munkája megtelik intellektuális tartalommal, a gépeket irányítja majd, tudatos alkotó munkát végez. Az ember a fizikai képességeit és készségeit még a kifejlett kommunizmusban is felhasználja majd, egyes határesetekben fizikai erőfeszítésre is sor kerül (űrrepülők stb.), de mindez munkájának csak egyik, alárendelt oldala lesz. Bobnyev szerint a munka intellektuális tartalommal való megtelése és a fizikai készségek kibontakoztatása együttesen adják az alapot a személyiség sokoldalú fejlődéséhez.

A vita résztvevői egyértelműen meghatározottnak, általánosan elfogadottnak feltételezett fogalmakból indulnak ki — a sokoldalú személyiségből, a munkamegosztásból, a kommunista munkából — a továbbiak során azonban kiderült, hogy fogalmak tartalmának felfogásában, értelmezésében jelentős véleménykülönbségek vannak közöttük. A fenti három fogalomhoz kapcsolódva megpróbálunk hozzájárulni a felvetődött kérdések kifejtéséhez.

A vitázók a sokoldalú személyiség elvont általános fogalmából indultak ki, a fogalom tartalmának feltárására azonban nem történt kísérlet. Ezért nem vetődött fel az, hogy a sokoldalú személyiség a sokoldalúság és a specializáltság dialektikus egysége, vagyis az, hogy a sokoldalúság feltételezi a személyiség egyes oldalainak az egyéni adottságokon alapuló fokozottabb kibontakozását, azt, hogy az egészen belül egyes vonások jobban kidomborodnak, a kommunista társadalom minden embere sokoldalú személyiség lesz, de mindegyik másképp bontakoztatja ki sokoldalúságát, így lesz mindegyik „eredeti" személyiség. Ebből két dolog következik. Egyrészt az, hogy minden egyes ember a sajátos adottságai és fejlettsége szerint kapcsolódik majd a társadalmi munka, a termelés egyes területeihez, de nem a szűk specializáció, hanem a többirányú érdeklődés alapján választ konkrét munkát, s egyszerre a társadalom különböző területein fejt ki tevékenységet. Többirányú érdeklődése és általános képzettsége az alapja a munka változtatásának, melyet lehetővé tesz a termelés jellege is. A különböző területeken folytatott tevékenység a személyiség teljes kifejlődésével biztosítja a tehetség kibontakoztatását is minden

egyes emberben, mindenki megtalálja azt a területet, ahol realizálhatja tehetségét, adottságait. Másrészt, ha a személyiség specializált jellegét is figyelembe vesszük, akkor semmi ellentmondást nem látunk majd a társadalmi munka specializációja és a személyiség sokoldalú fejlődése között, sőt megtaláljuk a kettő összhangját. A társadalom különböző területein végzett munka, s a munka változtatása megalapozzák a sokoldalúságot, a konkrét munkák és tevékenységi területek különbözősége kibontakoztatja a specializációt, a személyiség sajátos tehetségét, s a két vonatkozás együttesen a sokoldalú személyiséget.

A munkamegosztás fogalma már jóval bonyolultabb kérdés. Mi Jelmejev felfogását osztjuk a munkamegosztás kettős jellegéről. A termelőerők szintjén a munkamegosztás mint a konkrét munkák differenciáltsága jelenik meg, amely megköveteli a megfelelő képzettséggel rendelkező embereket, s a szervezésüket. Ez még nem vezet az emberek közti munkamegosztáshoz, csak sajátos történelmi körülmények között, melyeket a magántulajdon megjelenése vált ki, s ennek felszámolása után a termelőerők óriási fejlettsége, automatizáltsága szüntet meg, mely feltételezi az általános képzettségű, magas termelékenységgel dolgozó ember tevékenységét, azaz a kommunista munkát.

A kommunizmus vonatkozásában szerintünk is a konkrét munkák differenciáltságáról helyes beszélni, mely csak a munka szervezését kívánja meg, nem pedig munkamegosztásról. Ezt szintén csak a nem kommunista termelési viszonyok szintjén s csak az emberek között — foglalkozás szerinti rétegeződésben kifejezésre jutó — állandósult viszonyokra értelmezzük, amelyek valóban egyoldalúságra kárhoztatják az embert, megakadályozzák sokoldalú fejlődését, s ezért is meg kell szünniök a kommunizmusban.

A munkamegosztás megmaradásának vallói és tagadói egyaránt Marxra hivatkoznak. Az előbbiek szerint Marx kijelentéseit a munkamegosztás megszüntetéséről nem kell szó szerint venni, különben is Marx és Engels a munkamegosztás kapitalista formáinak felszámolásáról írnak. Megemlítenénk ezzel szemben, hogy Marx a „Német ideológia" egy helyén határozottan arról beszél, hogy a munkamegosztás emberek közötti munkamegosztás, a termelés egy helyéhez rögzítést jelent („Amint ugyanis a munkát elkezdik megosztani, mindenki egy meghatározott kizárólagos tevékenységi kört kap, amelyet ráerőszakolnak, amelyből nem tud kikerülni. . ."), s a kommunista társadalomban eltűnik, megszünnek a foglalkozások, csak a termelés szabályozása marad meg („. . .a kommunista társadalomban viszont, ahol mindenkinek nem csak egy meghatározott tevékenységi köre van, hanem bármely tetszőleges tevékenységi ágban kiképezheti magát, a társadalom szabályozza az általános termelést, és éppen ezáltal lehetővé teszi számomra, hogy ma ezt, holnap azt tegyem, reggel vadásszam, délután halásszam, este állattenyésztéssel foglalkozzam, ebéd után kritizáljak, ahogy éppen kedvem tartja — anélkül, hogy valaha vadásszá, halásszá, pásztorrá vagy kritikussá válnék". MEM III. 34. Kossuth, 1960).

A vitát persze nem idézetekkel kell eldönteni, de szerintünk a fenti példából s még más helyekből is nyilvánvaló, hogy Marx és Engels a munkamegosztás általában való megszüntetéséről beszélnek, bár látják, hogy mielőtt a munkamegosztás általában eltűnnék, a kapitalista munkamegosztást még új munkamegosztás váltja fel, mely a kizsákmányolást felszámolja. Még nyilvánvalóbb Lenin konkrét utalása az emberek közötti munkamegosztás megszüntetésére a „Baloldaliság"-ban, amikor az ipari szövetségekről mint a munkamegosztás megszüntetésének eszközeiről beszél: „s azután ezeken az ipari szövetségeken át fognak áttérni az emberek közötti munkamegosztás megszüntetésére, arra hogy *minden irányban fejlett és minden irányban iskolázott* embereket, olyan embereket neveljenek, tanítsanak és képezzenek ki, akik *mindenhez értenek*. A kommunizmus e felé a cél felé halad, e felé a cél felé kell haladnia, és *el is fogja érni ezt a célt*, de csak sok-sok év múlva". (Lenin Művei 31. köt. 36. o. Szikra, 1951.) Nem véletlen,

hogy Kuriljov a fenti idézetnek csak a „minden irányban fejlett" személyiségre vonatkozó második részét idézi, s a munkamegosztás megszüntetésére vonatkozót nem, amitől pedig Lenin éppen függővé teszi a sokoldalú személyiség kialakulását.

Végezetül vizsgáljuk meg a kommunista munka kérdését. A vitában ezzel a fogalommal jelölik a magas termelékenységű, magas képzettséget kívánó termelőtevékenységet, amely egyesíti magában a fizikai és a szellemi munkát. Ez a kommunista munka az alapja a személyiség sokoldalú fejlődésének, kibontakozásának. Jellegére nézve fontos az a folyamat, ahogy a fizikai és a szellemi munka egyesülése konkréten lezajlik. A kapitalista termelésre a kvalifikálatlan (nehéz testi) fizikai munkát végző dolgozó volt a jellemző, aki „mindenre" alkalmas, mert semmihez sem ért, képességeitől jórészt független, hogy a termelés melyik területére sodorják körülményei. A jövő munkása a termelés minden területén elhelyezkedő és konkrét munkáját a saját adottságai szerint megválasztó mérnök-munkás, aki „mindenhez ért", mert elsajátította az automatizált termelés alapjait, s ezért a termelés más területeire is áthelyezhető.

Az embernek egyaránt vannak fizikai és szellemi adottságai, mindkettőt realizálnia kell a személyiség teljes kibontakoztatásához. A fizikai és szellemi munka közötti ellentét azonban nemcsak egy emberen belül, hanem egy munkán belül is eltűnik. Azok a formák, melyek a kettőt különböző munkaterületek összekapcsolásával egyesítik, nem a kommunizmusra jellemzők, hanem átmeneti formák a kettőnek ahhoz a teljes egységéhez, amelyben egyazon munka igényli majd mindkét adottság felhasználását. Az átmeneti fokon válik a fizikai és szellemi munka ellentéte különbséggé, hogy majd a kifejlett kommunizmusban egységgé alakuljon át.

A kommunista munka, azaz a fizikai és a szellemi munka egyesítése az elméleti és gyakorlati ismeretek, jártasságok és készségek összekapcsolását jelenti magas termelékenységű tudatos alkotómunkává. A fejlődés útja az, hogy a fizikai munka oldaláról eltűnik annak alapvetően izommunka jellege, és csak a gyakorlati készségek felhasználása marad meg, ami kevés fáradságot követel; a szellemi munka pedig elveszíti merőben elméleti jellegét, közvetlen kapcsolatba kerül az élettel, a gyakorlattal, abban a mértékben, amint a tudomány közvetlenül termelő erővé válik.

Ágh Attila

A modern agyfiziológia és pszichológia eredményeinek és új kutatási irányainak elméleti-filozófiai problémái

Helyénvalóak és nem túlzók a szavak, ha a múlt évben Moszkvában megtartott nagyszabású fiziológus-pszichológus-filozófus találkozót az utóbbi évek egyik kiemelkedő eseményeként üdvözöljük. E találkozót a Szovjetunió Tudományos Akadémiája közel ezer résztvevővel, a szovjet tudomány képviselőinek színe-javával rendezte meg, s feladata a magasabbrendű idegműködés fiziológiája és pszichológiája fejlődése során felvetődött elméleti-filozófiai problémák megvitatása volt. A tanácskozás nemcsak méreteiben volt impozáns, hanem a referátumok magas színvonalában, a munka tartalmában is. Olyan fórumot jelentett, ahol a természettudósok és a filozófusok tartalmi kérdésekben működtek együtt, és kölcsönösen áthatotta őket a kutatási eredményeknek a dialektikus materializmus alapján történő elméleti általánosításáért érzett felelősség. Ilyen jellegű találkozó ma már nem egyedül álló jelenség a szovjet tudományos életben. Folytatása ez a szovjet filozófiai élet 1957—58 óta tapasztalt megélénkülésének, realizálása annak a mély és igaz lenini gondolatnak, hogy a marxista filozófia továbbfejlődése csak a filozófusok és a természettudósok szövetsége, tényleges együttműködése alapján lehetséges, és azon újszerű formák egyike, amelyekben ez az együttműködés megvalósul.

A magasabbrendű idegműködés fiziológiája és pszichológiája filozófiai problémáiról folytatott tanácskozás munkája egészében e szövetség helyes felfogásán alapult. Maga a témaválasztás aktuális és szükségszerű. A modern agyfiziológia és pszichológia felgyülemlett új kutatási tényanyaga kívánja ma leginkább meg a tudományos fogalmak tisztázását, összehangolását és az új kutatási eredmények elméleti általánosítását. E feladat megoldását különösen aktuálissá teszi, hogy a kommunizmus építése nagy programjának megvalósításában, mint ahogy ezt az SZKP XXII. kongresszusa is leszögezi, különösen megnő a szubjektív tényező, az ember szerepe. „Az ember nevében, az ember javára" történő nagy társadalmi átalakulásban kiemelkedik azoknak a tudományágaknak jelentősége és felelőssége, amelyek az emberekkel közvetlenebbül foglalkoznak. Ezért e tanácskozás a fiziológia, a pszichológia és a filozófia további fejlődését elősegítő eseményként is értékelendő.

A tanácskozás elvi, filozófiai jelentőségű központi kérdései a következők voltak: hogyan értékeljük *a fiziológiai és a pszichikai kölcsönhatását* az újabb eredmények fényében? Milyen legyen *a fiziológia és a pszichológia egymáshoz való viszonya?* Végső soron, mit jelent *az anyagi és az eszmei fogalma és kölcsönhatása?*

E kérdések különböző problémakörökben, eltérő aspektusokban jelentkeztek, mint pl. a reflexelmélet fejlődésének értékelése, a reflex szerkezetéről alkotott konkrét elképzelések elemzése, a kibernetika és a fiziológia, pszichológia kapcsolatának vizsgálata stb., de mindenütt úgy voltak jelen, mint az adott területen jelentkező feladatok megoldásának kulcskérdései.

Az egyik fő problémakör, amelyre a tanácskozás figyelme irányult, *a reflextevékenységről, különösen annak szerkezetéről alkotott elmélet továbbfejlődése.*

Köztudomású, hogy a *reflexelmélet* kialakulásától, Descartes-tól kezdve *visszatükröződési elmélet* volt, azaz a szervezet életjelenségeit, reakcióit a környező valóság hatásainak tükröződéseként fogta fel. A reflexelmélet a fiziológiai folyamatok síkján, a visszatükröződési elmélet a filozófia síkján vizsgálja és fogalmazza meg a környezet és szervezet, az objektum és szubjektum kölcsönhatását. E kérdésnek elméleti szempontból két egymással szorosan összefonodó oldala van: egyik az objektum tükröződése a szubjektumban, azaz a visszatükrözés adekvát volta, másik a szubjektum részvétele a reflextevékenységben, aktív visszahatása az objektumra. A két oldal annyira összefügg, hogy az egyik megoldási módja szükségszerűen determinálja a másik oldalra adott választ. Így pl., mivel a descartes-i felfogás materialista kiindulópontból ugyan, de leegyszerűsítve, mechanikusan fogta fel a szervezet környezeti hatásra történő reakcióját, s ennek adekvát voltát, ebből eredően nemcsak megoldatlan, de a materializmus vonalán már megközelíthetetlen lett számára a szubjektum aktivitásának ténye, így magyarázatához már dualista, végső soron idealista tételeket kényszerült segítségül hívni.

A szervezet reakciói adekvátságának és a szervezet aktivitásának gondolatát, mint egy és ugyanazon probléma, a szervezet és környezet kölcsönhatásának két oldalát a reflextevékenységen belül *Pavlov és iskolája* kapcsolta össze először materialista alapon, és ezzel új korszakot nyitott a reflexelmélet fejlődésében. Először kerültek a fiziológiai kutatás körébe olyan jelenségek, amelyek a külső inger által nem közvetlenül determináltak, hanem a szervezet múltbeli reakciójától is függőek. A feltételes reflex és az idegtevékenység plaszticitásának feltárása alapján először lehetett következtetni arra, hogy a szervezet feltételes reakciója megelőzi a környezeti változást, és így a feltételes reflex a környezet változó feltételeihez történő dinamikus alkalmazkodás eszköze.

Mindez mint a modern agyfiziológiai kutatás alapvetése és a dialektikus materializmus ismeretelméletének természettudományos megalapozása — Pavlov elévülhetetlen érdeme.

Ugyanakkor megállapítható, hogy a Pavlov számára ismert tények, elérhető kísérleti eredmények még nem tették lehetővé a visszatükrözési folyamatban a szubjektum részvételének behatóbb elemzését, a mechanikus determinizmus teljes felszámolását a reflextevékenységről alkotott elképzelésben. A klasszikus elképzelés a reflextevékenység konkrét szerkezetéről a szubjektum aktivitásának tényét inkább csak a mozgatómotoros funkciókra szorította, bár Pavlov egész koncepcióját nézve az aktivitás jelentősége a feltételes reflexek célszerűségében, megszilárdulásában sokkal hangsúlyozottabb.

Pavlov további elemzést és igazolást kívánó gondolatai azonban a későbbiek során, különösen a Szovjetunió Tudományos Akadémiája 1950-es pavlovi ülésszaka után a pavlovi fiziológia hivatalos tolmácsolásában és a közfelfogásban elsikkadtak. Előszeretettel hivatkoztak Pavlov egyes kijelentéseire, és elhanyagolták munkája egészének szellemét. Így történhetett meg az, hogy a pavlovi koncepció megmerevült és iskolás sémává vált. Az egész idegrendszer fiziológiáját a magasabbrendű idegtevékenység fiziológiájával próbálták felcserélni, az idegrendszer összes törvényszerűségeit legmagasabb szerve, az agykéreg törvényszerűségeire vezették vissza, ilyenképpen egy túlzott centralizmust érvényesítve. A reflextevékenység konkrét szerkezetéről vallott elképzelésben ez azt jelentette, hogy a reflex minden láncszemét a puszta inger által szigorúan meghatározottnak tartották. Az ilyen elképzelés nem tükrözte kellőkép a cselekvés eredménye értékelésének jelentőségét a tevékenység további fejlődése számára. Így a kutatók komoly nehézségek elé kerültek az aktív viselkedés fiziológiai és pszichológiai elemzésénél.

A dogmatizmus azonban minden tudományban megteremti a maga ellenlábasát; ez történt a fiziológiában is. Egyes kutatók az újabb eredményekre hivatkozva s ezeket

a megmerevített pavlovi felfogással szembeállítva olyan következtetésre jutottak, hogy maga a reflexelmélet nem elégséges a szervezet bonyolultabb reakcióinak, magasabbrendű viselkedési formáinak megértéséhez, ezért helyébe újabb elméleti koncepciót kell keresni. Ilyen törekvés volt tapasztalható pl. N. A. Bernstein felfogásában, aki az ún. „aktivitás fiziológiáját" bizonyos fokig szembeállította a reflexelmélettel.

Az elméleti-metodológiai problémák tisztázását, ezen belül a reflexelmélet értékelését azonban elsősorban maga a fiziológiai és pszichológiai kutatás továbbfejlődése tűzte napirendre. Az utóbbi évtizedekben ugyanis a modern agyfiziológiai kutatások igen széles területen bontakoztak ki és különböző kutatási irányok jelentkeztek. (Így pl. N. A. Berstein munkássága a kibernetika és a fiziológia határ területén, a „vezérlés fiziológiája" terén kiemelkedő; P. K. Anohin kutatásaiban az „előzetes tükrözés" eszméje került előtérbe, D. N. Uznadze és F. V. Basszin munkásságában kiemelkedik az előrelátás folyamatai jelenlétének feltételezése az agyban stb.)

E kutatási irányok kialakulását az újabb kísérleti technikai berendezések és eljárások, elsősorban az elektrofiziológiai módszerek alkalmazása tette lehetővé, és a magasabb viselkedési formák „titkai" megfejtésének vágya serkentette.

Feltétlenül ösztönzően hatott a fiziológiai kutatásra a termelő tevékenység automatizálása és a kibernetika „színrelépése". A fizikai munka arányának csökkenése a munkafolyamatban, a munka intellektualizálásának, a vezérlés racionalizálásának stb. szükségessége a kibernetikával kb. egyidőben alakította ki a vezérlés fiziológiáját, amelynek megalapozása terén a tanácskozás különösen kiemelkedőnek ismerte el E. A. Bernstein munkásságát.

Új kutatási vonal alakult ki az *érzékszervek fiziológiájában* is, sőt a kutatás itt vezetett leginkább meglepően új és érdekes eredményekre. Az elektrofiziológiai módszerek segítségével egyrészt az érzékelés folyamatában résztvevő új területeket tártak fel, amelyek közül kiemelkedő a formáció reticulárisnak, mint az agykéreg aktíválója szerepének feltárása. Még fontosabb azonban, hogy e kutatások során bebizonyosodott: az érzékelés folyamata nemcsak annyiban aktív, hogy a receptor felfogja és az idegpályákon továbbítja a kérgi képviselethez a környezeti ingerhatásokat. A kutatások azt mutatják, hogy az érzékelés egész folyamata aktív, kezdve attól, hogy aktívak a szervezet létezéséhez feltétlenül szükséges információk kiválasztásának folyamatai. A receptorokban az észlelés minden szakaszában nemcsak afferentáció, de efferentáció is megy végbe, vagyis nemcsak a receptortól haladnak idegingerületek az agykéreg felé, hanem ezzel egyidejűleg az agykéreg is küld állandóan idegimpulzusokat a receptorhoz, s ezzel mintegy szabályozza az inger felfogó képességét, ingerküszöbét. Ezt az a morfológiai tény is bizonyítja, hogy a periferiális receptorok mindegyike efferentációs végződésekkel és nagyrészt izomzattal is ellátott. A funkcionálás aktív folyamatainak jelentősége magától értetődően a központi agyi folyamatokban, az információk feldolgozásában és végső soron a külvilág dinamikus képmásának felépítésében a legnagyobb.

Kiderült továbbá az, hogy az érzékelés fiziológiai folyamatainak megértéséhez nem elég a külső inger fizikai, mennyiségi jellemzése, feltétlenül szükség van annak a pszichikai tényezőnek számbavételére is, hogy a külső környezeti hatás mennyire tér el a szervezet beállítottságától, várakozásától, azaz, milyen az inger *információs jelentősége* a szervezet számára. Az érzékelési folyamatok ugyanis nemcsak a külső inger fizikai természetétől, hanem a jelzés információs jelentőségétől együttesen függnek. Az információ mérése megvalósítható az un. információelmélettől vett mérési módszerekkel. Az összefüggés lényege itt az, hogy az információ mennyisége annál nagyobb, minél kisebb az adott jelzés várása. Másképpen megfogalmazva, minél váratlanabb ingerhatás éri a szervezetet, annál nagyobb az információs jelentőség, annál lényegesebbet közöl a szervezet számára a környezetben beállott változásról. Ez azonban lánc-

szerűen egy másik nagy jelentőségű belátáshoz vezetett: valamilyen esemény előrelátásának lehetőségéről csak akkor beszélhetünk, ha korábbi tapasztalatok halmozódnak fel. Így az érzékszervek fiziológiájának fejlődése elkerülhetetlenül az ingerek információs mutatóinak felméréséhez és annak felismeréséhez vezetett, hogy feltétlenül be kell vonni a vizsgálat körébe az előrelátás idegrendszeri folyamatainak tanulmányozását. Ezek a folyamatok pedig minden valószínűség szerint az élő szervezet múltbeli tapasztalatain alapulnak — állapítják meg N. I. Grasenkov, L. P. Latas, S. M. Feigenberg „A reflextevékenység szerkezete" c. referátumukban.

Ugyanilyen következtetésekre jutottak a reflextevékenység célszerűségét tanulmányozó más kutatók is (pl. N. A. Berstein, E. N. Szokolov). Ahhoz, hogy a reflex valóban célszerű legyen, a szervezet a cselekvés minden szakaszában információt kell, hogy kapjon az épp történő cselekvés eredményéről. Ez pedig csak akkor lehetséges, ha *állandó visszajelentés* megy a cselekvés tárgyától és az effektortól a receptorokon keresztül a kérgi központba. Az állandó visszajelentés feltételezését az idegpályákra és az idegsejtekre vonatkozó morfológiai kutatási eredmények is teljességgel indokolttá teszik. Ezért a reflextevékenység korábbi reflexívként való ábrázolását (ami helyes, de csak egy szakaszát képezi a reflex-tevékenységnek) ki kell egészíteni a *visszajelentés mechanizmusának* ábrázolásával, így a reflextevékenység pontosabb ábrázolása csakis állandó cirkuláris alakban képzelhető el.

Nincs hely, mód és szükség arra, hogy a modern agyfiziológia minden eredményét és kutatási vonalát ismertessük. De az eddig ismertetett eredményekből is látható, hogy a különböző területekről kiinduló kutatások, az érzékelés fiziológiája, a feltételes reflexet tanulmányozó ún. pavlovi iskola, a „vezérlés fiziológiája", valamint az itt nem ismertetett munkalélektan és a mérnöki pszichológia kutatásai egyaránt olyan következtetésekre vezettek, hogy a reflextevékenység elméletében is érvényesíteni kell a determinizmus dialektikus materialista elvét: a reflextevékenységet valóban mint az anyagi által determináltat kell tanulmányozni, de mint olyat, ahol a determinizmus az objektum és szubjektum kölcsönhatásában érvényesül, ami tehát nem zárja ki, sőt feltételezi a szubjektum aktivitását a reflextevékenységben. Így a vizsgálat munkahipotézisében elvileg feltétlenül el kell ismerni az *előrelátás folyamatainak* jelenlétét az agyban és szerepét a reflextevékenységben. Az előrelátás folyamatai végső soron „kívülről determináltak", a felhalmozódott múltbeli tapasztalatokon alapulnak és feltételezhetően a statisztikai valószínűségszámítás elve szerint működnek (Grasenkov, Latas, Feigenberg).

A tanácskozás résztvevőinek többsége határozottan állást foglalt amellett, hogy a modern agyfiziológia fejlődésének továbbra is a *reflexelv* képezi alapját, mint a magasabbrendű idegműködés, tudományos megközelítésének *változatlanul érvényes módszertani-filozófiai elve*. E. A. Asztratyán, P. K. Anohin, F. V. Basszin, N. I. Grasenkov, M. B. Mityin a tanácskozás záróülésén a vita összefoglalásaként megállapították, hogy Pavlov tanításának elméleti alapjai változatlanul érvényesek a fiziológia fejlődésének jelenkori szakaszában is. A reflexelvet feladni nem lehet, mert ez egyben a biológiai-fiziológiai folyamatok dialektikus materialista alapon való megértésének, a tudományos megközelítés egyedül lehetséges módszerének feladását jelentené. Meg kell azonban különböztetni a reflexelvet mint a kutatás általános filozófiai módszertani elvét és a reflextevékenység fiziológiai szerkezetéről és mechanizmusáról alkotott konkrét elképzeléseket. Ez utóbbiak az újabb kutatási eredmények alapján természetszerűleg változnak, fejlődnek, pontosabbakká válnak. E fejlődés éppoly törvényszerű, mint amennyire az a konkrét fizikai elképzelések változása az anyag fizikai szerkezetéről, és változásuk épp annyira nem jelenti a reflexelv megcáfolását, mint amennyire az atom oszthatóságának feltárása nem jelentette az „anyag eltűnését". Ezért visszautasításra találtak a kongresszuson azok a törekvések, amelyek a reflexelv idejétmúltságát, elavult

voltát próbálták hangsúlyozni, de ugyanakkor nem talált támogatásra a többségnél az a hang sem, amely megtagadta a fiziológia jelen fejlődési szakaszától a *továbbfejlődés* elismerését. Feltétlenül el kell ismerni — fejtette ki zárszavában F. V. Basszin — hogy a reflex szerkezetéről alkotott jelenlegi elképzelések előrehaladást jelentenek a régi elképzelésekhez képest.

Mindez ismételten felveti a fiziológia és pszichológia egymáshoz való viszonya, végső soron az anyagi és eszmei egymáshoz való viszonya tisztázásának szükségességét.

Az anyagi és eszmei viszonyának tisztázása e tanácskozás másik problémaköre. Közvetlen világnézeti jelentősége folytán méltán tekinthető fontosságban első számú problémának is, hiszen mind a három tudományág alapfogalmainak tisztázásáról van itt szó. Így természetes, hogy a tanácskozók minden referátuma kivétel nélkül foglalkozik e kérdéssel, legközvetlenebbül M. B. Mityin akadémikus, aki erről tartotta meg a tanácskozás nyitó előadását. A fiziológiai és a pszichológiai kutatások értékelésében, a fiziológia és pszichológia kölcsönös viszonyának felfogásában jelentkező téves felfogások ugyanis legnagyobbrészt abból fakadnak, hogy helytelenül fogják fel az anyagi és eszmei egymáshoz való viszonyát.

Az utóbbi évtizedek kutatási eredményeiből logikus és szükségszerű következtetés, hogy még inkább törekedni kell a fiziológia és pszichológia szoros együttműködésére, sokkal határozottabban kell lebontani az e két tudományágat elválasztó régi — nagyrészt az idealista lélektani felfogásokon alapuló — korlátokat, megerősítve a materialista pszichológia alapvetően helyes, a fiziológiai kutatásokra támaszkodó, építő vonalát a pszichikus jelenségek tanulmányozásában. Ez az együttműködés ma már mindkét tudományág számára létkérdés, ugyanakkor a tanácskozás határozottan leszögezte, hogy ez nem jelentheti teljes egybeolvadásukat, specifikus tárgykörük feladását. A magasabbrendű idegtevékenység fiziológiájának tárgya az agyműködések fiziológiai törvényszerűségeinek kutatása, míg a pszichológia önálló minőséggel rendelkező jelenségköre a pszichikumot alkotó lelki jelenségek keletkezésének, fejlődésének, kölcsönhatásának vizsgálata, az elemi érzékeléstől egészen a tudatig — különösen kiemelve a tudat társadalmi meghatározottságát.

A fiziológia és pszichológia együttműködésének szükségességét, ugyanakkor e két terület viszonylagos önállóságát már Pavlov is felismerte. A későbbiekben azonban részben a dogmatizmus, részben bizonyos ideológiai tisztázatlanság következményeképp főként a SZU Tudományos Akadémiájának 1950-ben tartott pavlovi ülésszaka után e két tudományág egymáshoz való viszonyának értékelésében helytelen szélsőséges nézetek kaptak lábra. Az eszmei szerepét, helyét egyesek vulgármaterialista módon értelmezték és minden vonatkozásban azonosítani kívánták az anyaggal (ismeretelméletileg is), azzal érvelvén, hogy az eszmei az agy terméke, az anyagnak viszont nem lehet nemanyagi tulajdonságot tulajdonítani. Ebből a hamis nézőpontból indultak ki a pszichológiát a fiziológiába „olvasztó", feloldó törekvések. Mások reakcióképpen azt hirdették, hogy a pszichológia teljesen független a fiziológiától és a pszichikum specifikus törvényszerűségeit az agy reflexes folyamatain kívül keresték. E nézetek filozófiai, módszertani alapja az eszmei lényegének meg nem értése, az anyag és eszmei viszonya természettudományos és ismeretelméleti oldalának összekeverése, a minőségileg különböző területek közötti összefüggés érvényesülésének tagadása.

Ebben a helyzetben különösen időszerű és nélkülözhetetlen feladatot teljesített a tanácskozás, amikor ismételten leszögezte, hogy a dialektikus materializmus a pszichikum, a tudat jelenségeit az objektív valóság tárgyai, jelenségei, összefüggései tükröződésének tekinti. A tükröződés az idegrendszer reflexes tevékenységének eredménye. Az így létrejövő *eszmei, a képmás* sem többet, sem kevesebbet nem jelent, mint *a tárgy, az objektum mindjobban megközelítő hűségű tükröződését az emberi agyban.* Az *eszmei tar-*

talmát a megismerő *szubjektum* és a tárgy, az *objektum kölcsönhatása determinálja.* Az *eszmei adekvát* tükrözés, amennyiben objektív tartalma van, és megközelítő hűséggel kifejezi a tárgy lényegét. Ugyanakkor nem teljesen adekvát tükrözés, csak egyre pontosabb, egyre mélyebb, megközelítő hűségű tükrözés, amely a szubjektum és az objektum közötti állandó és fejlődő kölcsönhatás eredménye, s *az ember* történelmileg—társadalmilag meghatározott *tevékenysége folyamatában valósul meg.* A pszichikus tükrözés a legmagasabbrendű idegműködés reflexes tevékenységén alapul, de ennek egyben sajátos megnyilvánulását képezi, minőségileg magasabbrendű jelenségkört alkot, ezért az eszmeit az idegrendszer élettani folyamataival azonosítani elvileg helytelen.

Ugyanakkor legalább annyira hamis és veszélyes az eszmei elszakítása a fiziológiai folyamatoktól, s a pszichológiának a fiziológiától való teljes függetlenségének hangoztatása. Ez nélkülözhetetlen alapjától fosztaná meg a pszichológiai kutatást, s mindhárom tudományág számára káros felfogást, az eszmei helytelen, önálló, „szubsztancionális" értelemben vett létezőkénti értelmezését sugalmazná.

Az eszmei fogalmának tisztázáshoz nem kevésbé lényeges kérdés, hogy a szóban forgó tudományágak milyen aspektusból tanulmányozzák, melyik oldalról közelítik meg az anyagi és eszmei viszonyát.

Magában a kérdés filozófiai megvilágításában is több szempontot kell figyelembe venni, ha el akarjuk kerülni e viszony leegyszerűsítését, ill. egyoldalú torzítását. Először is az ún. *ontológiai nézőpontból az anyag elsődlegessége és az eszmei leszármazott,* az anyagi fejlődése során szükségszerűen *keletkezett* volta állapítható meg, *az eszmei így az anyag legmagasabbrendű megnyilvánulásaként* jelentkezik a valóságban. Ugyanakkor a kérdés *ismeretelméleti megközelítésében az eszmei* mint a tárgy, *az anyagi mind jobban megközelítő hűségű tükörképe,* mint az ember fejébe átültetett és ebben átalakult anyagi fogható fel. Itt tehát az anyagi és eszmei ellentéte a szembetűnő, de mint arra Lenin is többízben felhívta a figyelmet, ez az ellentét nem abszolutizálható, nem terjeszthető ki az eszmei ontológiai vagy természettudományos megközelítésére.

A *fiziológia* az anyagi és eszmei viszonyának természettudományos megközelítését adja, feladata elsősorban a visszatükrözés mechanizmusa törvényszerűségeinek vizsgálata.

A *pszichológia* feladata a reflexelv révén az ember és környezet kapcsolatában az eszmei keletkezésének, a visszatükrözés formáinak, fejlődésének és a környezetre való tudatos visszahatásának vizsgálata, valamint a tudat társadalmi meghatározottságának és aktív, viselkedés-, cselekvés-szabályozó szerepének tanulmányozása. A pszichológia sajátos kutatási területe ép az a terület, ahol a visszatükröző eszmeinek, a különböző szintű és minőségű lelki jelenségek körének tartalmi vizsgálatában az anyagi és eszmei mozzanatok *kölcsönhatása,* szerves összefonódása a domináló.

A tanácskozás határozottan érvényre jutatta azt az álláspontot, hogy a pszichológiának feltétlenül támaszkodnia kell — mint nélkülözhetetlen alapra — a magasabbrendű idegműködés fiziológiájára, ez azonban nem jelentheti a fiziológiába való „beolvadást". Ellenkezőleg, a tanácskozáson megfogalmazódott az az igény, hogy a pszichológia még erőteljesebben és határozottabban töltse be saját specifikus jelenségköre tanulmányozásának feladatát, különös tekintettel a technikai és a társadalmi haladás által az ember elé állított új követelményekre.

A mai pszichológiai kutatás egyik ilyen sajátos, specifikus területe *„az ember és a technikai haladás", „az ember és a gép" viszonya,* amely a tanácskozáson szereplő harmadik nagy problémakört képezte. A. N. Leontyev és D. J. Panov „Az ember pszichológiája és a technikai haladás" c. referátumában elemezte, milyen káros és milyen pozitív örökséggel kell számolnia a mai pszichológiai kutatásnak az „embergép" probléma megoldásánál. Megállapította, hogy a polgári lélektani kutatásban a lélektan tárgyának hamis

felfogása érvényesült, amennyiben csak az ember „tiszta szellemi" tevékenységét tekintették a kutatás tárgyának, elszakítva az anyagi tevékenységtől. Egészen a XX. sz. elejéig az embert mint az anyagi termelés szubjektumát nem vizsgálták. Ez a felfogás csak első megközelítésre tűnhet jogosnak, mélyebb elemzésnél kiderül, hogy a fizikai és szellemi munkának az osztálytársadalmakra jellemző ellentétét abszolutizálja, valamint végleges következtetési alapként kezeli a munka sorsát a kapitalizmusban, a munka elszegényedésének, mechanikussá válásának folyamatát. Valójában az anyagi tevékenység, a munka már az ember kialakulása óta döntő faktor az ember fejlődésében; a munka nemcsak az anyagi javak termelésének folyamata, hanem végső soron mindig az ember pszichológiai fejlődésének megtestesítője, kifejezője is. Ezért a materialista pszichológia fejlődésében mindinkább előtérbe kerül az a törekvés, hogy az emberi cselekvés két formáját, az anyagi és a szellemi tevékenységet egymással összefüggésben, egymásba való átmenetében vizsgálja.

Az ember és a technika viszonya a kapitalista termelés fokozásának szükségletéből következően a 20-as, 30-as években válik először a pszichológiai kutatás tárgyává. A polgári munkalélektan és pszcichotechnika azonban ezt csak korlátozottan, elsősorban a tőkés termelés érdekeinek alárendelten vizsgálja, így míg a munka intenzitásának fokozásában, a munka racionalizálásában, stb. részleges eredményekre jut, maga a dolgozó ember és képességeinek sokoldalú fejlesztése háttérbe szorul. A szovjet munkalélektan és mérnöki pszichológia kezdettől fogva más előjellel tanulmányozza az ember és a technika kölcsönhatását. Elsősorban az érdekli, hogyan tud a dolgozó ember a modern technikai haladás által támasztott követelményeknek megfelelni, továbbá milyen képességek fejlesztését teszi szükségessé és milyen emberi képességek kibontakozását segíti elő ez a folyamat. E feladatok megoldására nem elegendők a munkalélektan régi módszerei, az „ember és a gép" viszonya ma már mélyebb elméleti elemzést és specifikus kísérleti módszerek kialakítását kívánja. Az ember és a technikai haladás kérdése így jelentőségében messze túlnő a munkalélektan keretein; ez a kérdés az általános lélektannak is alapproblémája.

Az „ember és a gép" viszonya az utóbbi évtizedekben a termelés viharos gyorsaságú automatizálásának, a kibernetika előrehaladásának, az „értelmes gépek", az egyre bonyolultabb feladatokat teljesítő (irányító, fordító, számító, stb.) automaták megjelenésének és diadalútjának eredményeként került a közérdeklődés és a tudományos kutatás homlokterébe. E folyamatból nőtt ki olyan kérdések tanulmányozásának szükségessége, mint például: milyen alapon végezhetnek a gépek „emberi" feladatokat, „emberi cselekvéseket"? Mennyiben egyezőek és mennyiben különbözőek az ember és a gép lehetőségei? Mit jelent e hatalmas technikai haladás az ember számára?

A gépi automata önszabályozó és önvezérlésű berendezések működési elvükben és teljesítményeikben azonosak az emberi pszichikum egyes működéseivel. Létrejöttüket annak köszönhetik, hogy felismerve az emberi tevékenység szabályozásának, vezérlésének mechanizmusát, az ember bizonyos funkciókat átruház a gépre, amely e funkciók felgyorsított, komplex elvégzésével hallatlan mértékben nagy segítséget nyújt a termelőtevékenységben résztvevő embernek.

Az embereket világszerte foglalkoztatja az a kérdés, hogy vajon az egyre tökéletesebb kibernetikus gépek konstruálása perspektivikusan azt jelenti-e, hogy a gépek idővel átveszik az emberi tevékenység összes funkcióit, esetleg a mesebeli palackból kiszabadított szellem módján az ember fölé nőnek? Egyesek úgy gondolják, hogy az ember csak egy idővel kiküszöbölhető láncszem a komplex, autonom gépek működésében. Ezek egyrészt túlértékelik a kibernetika lehetőségeit, s ami talán még fontosabb, szem elől tévesztik az emberi munka társadalmi természetét, s magának az embernek mint a munkafolyamat szubjektumának társadalmi lényegét. Már pedig e tényező mellőzésével

az ember és a gép teljesítményének értékelésében csak a felületi hasonlóságig jutunk el. Látszólag az emberi cselekvés és a gépi teljesítmény megegyezik, valójában a gép csak a már megtanult, begyakorolt, mechanikussá vált cselekvésegységek, az ún. operációk elvégzésére képes, amelyek természetesen lehetnek külsődleges, mozgásos és értelmi operációk. El kell ismerni, hogy e téren határtalan lehetőségek állanak a kibernetika előtt, egyre bonyolultabb, komplexebb operációs műveleteket teljesítő gépeket képes létrehozni.

Az emberi cselekvés és a gépi teljesítmény, az emberi lehetőségek és a gépi lehetőségek között azonban *elvi különbség* van: a gép nem képes a cselekvés céljának és értelmének felismerésére, alakítására, változtatására a fejlődő szükségleteknek megfelelően. Ez olyan elvi különbség, amely a jövőben sem tűnik el, így a gép a jövőben sem nélkülözheti az embert mint a gépek irányító urát.

Helytelen azonban azt képzelni, hogy a gépek határtalan fejlődési lehetőségeivel az emberi értelem mint lényegében változatlan, mozdulatlan, fejlődésre képtelen tényező áll szemben. A technikai haladás fejlődése az emberi gondolkodás fejlődése előtt is új távlatokat nyít. Azzal, hogy a tulajdonképpeni munkafunkciókat az ember a gépekre ruházza át, szellemileg felszabadul az irányítás funkcióinak magasabb szintű elvégzésére. Alaptalan tehát az a vélemény, hogy az ember pesszimisztikus érzéssel kell, hogy szemlélje a technika előrehaladását. Az ember és a technikai haladás problémája a jövőben nem csak a munkalélektan feladatkörébe tartozik, hanem általában a pszichológia jelentős fejezetét alkotja. A szovjet pszichológia kiemelkedő szerepe abban áll, hogy segítsen azoknak a pszichikus képességeknek aktív formálásában, amelyeket a technikai haladás tesz szükségessé és lehetővé az ember további fejlődésében, a kommunista társadalom embere személyiségének sokoldalú alakításában.

A tanácskozás negyedik problémaköre a *pszichikus működések tudatos és tudattalan formáinak értékelése* volt. F. V. *Basszin* e kérdésről tartott referátumában hangsúlyozta, hogy a tudatos és a tudattalan lelki jelenségek szerepének tisztázása rendkívül aktuális, átfogó világnézeti jelentőségű feladat. Ennek megoldásában a szovjet orvostudomány és pszichológia elvileg elfogadhatatlannak, tudománytalannak tartja a freudizmus összes régi és mai változatait. Basszin a következőkben foglalta össze ezen elvi szembenállás okait: a freudizmus összes irányzatai a tudattalan tanulmányozásában idealista világnézeti alapon állanak, és spekulatív úton misztikus és önkényes következtetésekre jutnak; ezen alapszik hamis, biológizáló társadalommagyarázatuk és reakciós társadalmi tendenciájuk is. Mindezek szükségessé teszik a freudizmus világnézeti alapjának s reakciós társadalmi tendenciáinak mélyreható bírálatát. Basszin azonban hangsúlyozta, hogy a szűkebb értelemben vett *pszichoanalizis* is bírálatra szorul, semmiképp sem tekinthető egyedül célravezető megoldásnak, hanem csak a tudattalan lelki jelenségek tanulmányozásában egy speciális, vitatható értékű megközelítési módnak, amelynek egész módszertana spekulatív, önkényes, dogma jellegű, teljesen ellentétes az általánosan elfogadott tudományos módszerekkel. Ellentét van a tudattalan freudista interpretációja és a kísérleti pszichológia között abban is, hogy az előbbi áthidalhatatlan szakadékot lát a tudatos és a tudattalan tényezők között, míg az utóbbi hangsúlyozza a tudatos és nem tudatos lelki jelenségek szoros összefüggését, egymásba való átmenetét. F. V. Basszin emlékeztetett arra a tényre, hogy a magasabbrendű idegműködés fiziológiájának pavlovi koncepciója sohasem tagadta a nem-tudatos lelkijelenségek létezését, ellenkezőleg, felhívta a figyelmet a tudattalan szerepének tisztázására. Basszin beszámolt a tanácskozásnak azokról az eredményekről, amelyeket a szovjet pszichológia ezen a téren elért. A jelenlegi kutatások azt mutatják, hogy a tudattalan előkészítő szerepet játszik a szervezet cselekvésében, képessé teszi, előkészíti a gyors válaszreakciókra. A tanácskozás kifejezésre juttatta azt a véleményét, hogy a tudattalan vizsgálatában tovább kell

fejleszteni a kísérletes statisztikai módszerekkel ellenőrzött vizsgálatok alkalmazását. E téren a konferencia elismerte D. N. Uznadze pszichológus és iskolája, valamint F. V. Basszin tudományos érdemeit.

*

Az említett problémakörök elvi-filozófiai kérdéseinek áttekintése a természettudósok és filozófusok moszkvai tanácskozásán nemcsak bizonyos számbavételét, összegezését jelentette a fiziológia és a pszichológia megtett fejlődési útjának, hanem programadó jelentőségű e tudományok továbbfejlődésében és e fejlődésben döntő szerepet játszó elméleti kérdések további kidolgozásában. Nem oldott meg mindent ez a tanácskozás, mint ahogy ez nem is egy tanácskozás feladata, de a magas színvonalú vita eredményeként tisztázódtak azok az alapelvek, amelyeknek figyelembevételével a tudományos tapasztalatok dialektikus materialista szellemben való általánosítása lehetséges. A közeljövőben hasonló tanácskozást hívnak össze a pszichológia és a szociológia, a pszichológia és a tecnika közös elméleti problémáinak tanulmányozására. A tanácskozás határozatot hozott arra vonatkozóan, hogy a jövőben keresni kell azokat a formákat, ahol a természettudósok és filozófusok együttműködése még inkább megvalósítható.

Véleményem szerint e tanácskozás nemcsak a fiziológia és a pszichológia továbbfejlődésére, hanem a marxista filozófiai gondolkodás fejlődésére is termékenyítőleg hat. A filozófiában a visszatükrözési elmélet értelmezése és főként tolmácsolása szintén nem volt mentes a dogmatizmustól. Ez talán az érzéki megismerés interpretálásában, valamint a szubjektív idealizmus bírálatának sematikus, leegyszerűsített voltában mutatkozott meg leginkább. A tanácskozás anyaga ebben a vonatkozásban a filozófusok számára is elgondolkoztató, érdekes és hasznos anyagot tartalmaz. E vita anyagának ismerete megerősíti a filozófusokat a modern természettudományok ismerete és a természettudósokkal való együttműködés igénylésében. Ez pedig elengedhetetlen feltétele annak, hogy eleget tudjanak tenni a marxista filozófia továbbfejlesztése és helyes alkalmazása követelményének, megfeleljenek annak a komoly feladatnak, amelyet az SZKP programja, valamint az SZKP XXII. kongresszusa jelölt ki számukra a természettudományok metodológiai problémáinak a dialektikus materializmus alapján történő kidolgozásában.

Vári Györgyné

VITA

Az elmúlt évek képzőművészeti vitáiról

I.

Az ellenforradalom leverése után a kulturális forradalom területén is nagy eredményeket értünk el. Ezek elsősorban annak köszönhetők, hogy az MSZMP a kulturális-ideológiai életben is nagy munkát végzett, különböző állásfoglalásai a kulturális forradalom fontos területein jelölték ki az előrehaladás útját. (Mindenki előtt ismeretesek ezek a dokumentumok, ezért nem soroljuk fel őket.) Pártunk helyes politikája következtében művészeti közéletünkben egészséges viták bontakoztak ki, ezek előmozdították a szocialista kulturális forradalom feladatainak jobb megértését, s ezzel az alkotó művészeknek jelentős segítséget nyújtottak.

A különböző művészeti ágakban azonban nem egyformán ment végbe ez a tisztázódási folyamat. Vannak olyan művészeti ágak, melyek általános elvi-esztétikai problémáinak tisztázása elmaradt a kulturális-ideológiai fejlődés egészétől s ahol még nem tisztázódtak megfelelően a problémák, ezekben most bontakoznak ki a viták. Hazánkban a képzőművészet az a művészeti ág, melynek általános elvi-esztétikai problémái még nincsenek megnyugtatóan megoldva. Ezért volt különösen nagy jelentősége annak, hogy esztétikusok, alkotó művészek a legutóbbi években hozzákezdtek a képzőművészet elvi kérdéseinek megvitatásához.

Az elmúlt évek képzőművészeti vitáiról írni nem könnyű dolog. Sokan azt gondolják, hogy befejeződtek, a feledés szürke fátylával lehet borítani őket. A vita azonban csak formálisan ért véget, s aki csak egy kissé is ismeri az anyagát s komolyan veszi a szocialista képzőművészet problémáit, az tudja, hogy a vitával valami csak elkezdődött, amit feltétlenül folytatni kell. A vita megmutatta, hogy a képzőművészet elvi-esztétikai problémái mennyire tisztázatlanok, hogy e megoldatlanság hátráltatja a korszerű szocialista képzőművészet kialakítását, s ezzel valójában feltárta: itt az ideje, hogy a marxista esztétika általános elveire támaszkodva kimunkáljuk a képzőművészet konkrét esztétikai problémáit. A vitában végletek csaptak össze, s a formális befejeződéssel nem kerültek közelebb az álláspontok, nem született megnyugtató megoldás a felmerült kérdésekben.

Mindez nem jelenti azt, hogy nem volt értelme, eredménye a vitának. Ha nem is oldódtak meg e vitában a problémák, de felvetődtek, s ezáltal tudatosultak azok a fontos kérdések, amelyek megoldása nélkül nem tudjuk megteremteni szocialista képzőművészetünket.

A vita 1961-ben kezdődött különböző folyóiratok hasábjain. A Magyar Képzőművészek Szövetségének folyóirata, a Művészet 1961/5. száma közölte Molnárné P. Mária vitaindító cikkét „A művészeti dekadenciáról" címmel. A szerkesztőség tizenhárom hozzászólást közölt, s az 1962/3. számban lezárta a vitát.

Az Új Írásban az 1961/8. számban Németh Lajos „Megjegyzések a képzőművészetünk helyzetéről" c. cikkével kezdődött a vita, mely tíz hozzászólás után az 1962/5. számban zárult le.

A vita elsősorban e két folyóiratban zajlott le, úgy hogy a hozzászólók kölcsönösen reagáltak mindkét lap cikkeire. De más folyóiratokban és hetilapokban is jelentek meg hozzászólások, s ezzel a vita kilépett a két folyóirat keretéből, széles tömegeket mozgatott meg, országossá vált.

Véleményünk szerint a két vitaindító cikk nem tudott megfelelni feladatának, mindkettő egyoldalú, egymástól különböző, de egyaránt hibás álláspontból nyúlt a kérdésekhez. Molnárné P. Mária cikke — tiszteletre méltó jó szándéka mellett — a problémákat a végletekig leegyszerűsítve kelt harcra a dekadencia ellen, s próbálta kifejteni a szocialista képzőművészet társadalmi szerepét. Németh Lajos cikkére az ellenkező véglet volt jellemző. Úgy harcolt a képzőművészeti konzervativizmus ellen a korszerű képzőművészetért, hogy kérdésessé vált a képzőművészet szocialista eszmeisége, figyelmen kívül maradt a képzőművészet szerepe a szocializmusért folyó harcban.

Ha voltak is olyan törekvések, hogy leküzdjék a két vitaindító cikk helytelen kiinduló pontjait, a vita egészére e két véglet volt jellemző. Ez megmutatja, hogy a két vitaindító cikk nem véletlenül, szubjektív okok miatt íródott így, hanem pontos lázmérője a hazai képzőművészeti életben meglevő állapotoknak. A vita anyaga rendkívül változatos, tarka volt. Ez abból eredt, hogy a vita szabadon zajlott le, s hogy hozzászóltak képzőművészek, esztétikusok s a képzőművészet laikus kedvelői. Így nemcsak a szakemberek nézeteiről kaptunk képet, hanem a közönségnek a képzőművészethez való viszonyáról is.

Jelen írás célja e képzőművészeti vita kritikai ismertetése s a szerző véleményének kifejtése a vitában felmerült legfontosabb kérdésekről. A cikk nem tart igényt arra, hogy a vita minden hozzászólójának valamennyire is lényeges mondanivalóját ismertesse. Amennyire ez lehetséges, inkább a vitában felmerült általános elvi-esztétikai problémák ismertetésére és bírálatára törekszünk, semmint annak leírására, hogy az egyes hozzászólások mit tartalmaztak. A cikk szerzője nem tudja magát azonosítani a vitában kialakult két véglet álláspontjának egyikével sem. A vita elemzése alapján létrejött meggyőződése az, hogy a képzőművészeti életben is kétfrontos harcot kell folytatni, le kell küzdeni a személyi kultusz időszakából örökölt dogmatikus-konzervatív művészetszemlélet maradványait épp úgy, mint a burzsoá dekadencia képzőművészetfelfogásának megnyilvánulásait. Csak e kétfrontos harc sikeres megvívása eredményeként alakíthatjuk ki a marxista—leninista képzőművészeti esztétikát, csak ez által tudjuk az esztétika eszközeivel támogatni a korszerű szocialista képzőművészet kialakulását. E feladat még előttünk áll, s e cikk szerény hozzájárulás akar lenni ehhez a munkához.

II.

A vita a magyarországi képzőművészeti élet valamennyi lényeges problémájára kiterjedt. Történetileg és elméletileg vizsgálták a képzőművészet kérdéseit. Különösen sok hozzászóló foglalkozott a magyar képzőművészet felszabadulás utáni történetével. Gazdag és összetett időszak ez, tele nagy eredményekkel és hibákkal, s ez különösen bonyolulttá teszi a képzőművészeti élet értékelését. Ezen időszak általános forradalmi változásainak értékelését nem lehet közvetlenül mechanikus módon átvinni a képzőművészeti életre, konkrét vizsgálatra van szükség.

Németh Lajos a vitaindító cikkében jelentős terjedelemben foglalkozik a magyar képzőművészet felszabadulás utáni problémáival. A felszabadulás utáni időszakot három részre osztva elemzi. Az első az 1945—48-as időszak. A magyar népi demokrácia a demokratikus fejlődés időszakát élte, s ez a társadalmi tartalom meghatározta a képzőművészet helyzetét is. Németh Lajos kiemeli e korszak képzőművészetének sokrétűségét,

amely jellemezte mind az alkotó művészek világnézetét, mind a képzőművészeti alkotó módszert és stílust. Különböző iskolák voltak, amelyek a szocialista-realista alkotó módszertől a sajátos magyar posztimpresszionizmuson keresztül az absztrakt művészetig terjedtek. E csoportok között alapvető világnézeti, alkotó-módszerbeli különbségek voltak, ami tükrözte a társadalom osztályszerkezetének bonyolultságát, ellentmondásait. A Magyar Kommunista Párt ebben az időszakban a képzőművészet terén a demokratikus hagyományok ápolását és a dekadencia elleni harcot tekintette fő feladatnak. E fő feladat mellett a szocialista hagyományok ápolását is szorgalmazta, népszerűsítette Derkovits Gyula, Dési-Huber István, Goldmann György művészetét.

A második időszak: az 1948—56-os évek. A magyar népi demokrácia 1948-cal a szocialista forradalom következetes megvalósításának útjára lépett. Ezt az időszakot a nagy társadalmi, kulturális, gazdasági eredmények jellemzik. Kivívtuk a proletariátus diktatúráját; az üzemek államosításával szocialista termelési viszonyok jöttek létre az iparban, hozzákezdtünk a szocialista kulturális forradalom megvalósításához, amely az iskolarendszer, a művészeti élet stb. területén rövid idő alatt jelentős eredményeket hozott létre. A nagy eredmények mellett lényeges hibák is voltak. Különösen súlyos hibák történtek a képzőművészet területén a művészet többi ágához viszonyítva. A vitában többen kifejtették, hogy a párt akkori vezetése a képzőművészek eszmei nevelése helyett adminisztratív intézkedésekkel egy túlhaladott stíluseszmény zászlaja alatt létrejövő képzőművészetet erőltetett. A példakép a kritikai-realista Munkácsy lett, eluralkodott egy akadémikus szellemű történeti festészet és egy naturalista zsánerképfestészet.

A hivatalos pártvezetés nem a modern szocialista hagyományokra támaszkodott, sőt a forradalmi magyar képzőművészet európai rangú képviselőinek munkásságát igyekezett kiiktatni a magyar képzőművészetből. Olyan óriásokat, mint Derkovits Gyula, Dési-Huber István, Goldmann György, Mészáros István stb. Derkovits Gyula után Munkácsyhoz mint példaképhez visszatérni lehetetlen, tartalmi és formai okból egyaránt. Derkovits művészetét Munkácsyétól egy egész társadalmi-történelmi korszak választja el. Derkovits művészete a kizsákmányolt magyar proletariátus életét ábrázoló szocialista művészet. Munkácsyhoz visszatérni, ez tartalmilag azt jelenti, hogy lemondunk a munkásosztály életét megjelenítő szocialista képzőművészetről. Az új tartalom adekvát kifejezésére Derkovits felhasználta a megelőző korok formai-technikai vívmányait, s e téren is progresszív fejlődést képvisel, amelytől visszatérni Munkácsyhoz regresszió lenne. A Munkácsyhoz való visszatérés jelszavának legdöntőbb hibája a tartalom és a forma dialektikájának helytelen felfogása volt. Hogy ki legyen a követendő példakép, stiláris problémának fogták fel. Ezzel felbontották a tartalom és a forma dialektikus egységét, nem a tartalmiság oldaláról — amely végső fokon meghatározza a forma, a stílus kérdéseit — közeledtek a problémákhoz, hanem a stílus, a forma oldaláról. Ezzel a művészeti tartalom és forma dialektikáját a feje tetejére állították, s így történhetett meg, hogy a kritikai-realista Munkácsy példaképpé válhatott a szocialista-realista Derkovitscsal szemben. Sajnos, ennek hatása máig is érezhető. Nem tettünk meg azóta sem mindent e művészek hazai és külföldi népszerűsítésére. (Pl. a Szovjetunióban alig-alig ismerik őket. E téren még rosszabb a helyzet, mint József Attilával kapcsolatban.) Nem használjuk fel megfelelően gazdag elméleti-esztétikai örökségüket. Pl. kiadtuk Dési-Huber István esztétikai írásait, de valóban jelentős értékelés nem jelent meg elméleti nézeteiről. (Az egész képzőművészvita ékes bizonyítéka, hogy nem sokat használtak fel esztétikai nézeteiből.) Említésre méltó kísérlet sem történt arra, hogy művészetüket elemeznék, megmutatnák helyüket a magyar képzőművészet történetében, követendő példaképként állítanák a létrejövő korszerű szocialista képzőművészet elé. Különösen nagy hiányosság ez, ha figyelembe vesszük, hogy ez a vita a magyar képző-

művészet továbbfejlődésének irányát akarta kijelölni. Egy ilyen vitában az orientáció, a példaképek megmutatása, a művészetük fő jegyeinek elemzése rendkívül fontos. Meg kellett volna mutatni, hogy a korszerű szocialista képzőművészetnek milyen magyar hagyományai vannak, s a fiatal képzőművész generációt afelé kellett volna orientálni, hogy a Derkovitsék megkezdte utat folytatva, eredményeiket felhasználva munkálkodjanak a korszerű szocialista képzőművészet létrehozásán. A vita egyik nagy hiányossága: nemhogy megoldotta, de ki sem jelölte ezt a feladatot.

Németh Lajos rámutat e korszak sok problémájára. De az ő elképzelése sem mentes a hibáktól. Sokan megjegyezték, hogy Németh Lajos bizonyos nosztalgiával tekint az 1945—48-as időszak képzőművészeti viszonyaira. Nem látja, hogy a szocialista forradalom időszakában az 1945—48-as évek állapotán túl kellett haladni a képzőművészet terén is, hozzá kellett kezdeni a szocialista képzőművészet kialakításához. Németh Lajos azt sem látja, hogy 1953-tól kezdve a revizionizmus támadásának hatására a képzőművészetben a burzsoá dekadencia is kezd jelentkezni. A szocialista forradalom a kulturális élet területén is végbemegy. Ezért 1948-ban a képzőművészeti életben is hozzá kellett kezdeni a szocialista képzőművészet megteremtéséhez. Németh Lajos nem látja világosan, hogy e társadalmi változásból milyen feladatok hárulnak a képzőművészetre. Az akkori hivatalos pártvezetés pedig a szocialista képzőművészet fogalmát értelmezte helytelenül, szektás-dogmatikus módon. A helyzet szomorú paradoxona az volt, hogy a párt akkori vezetése akkor is megtagadta a szocialista hagyományokat, amikor a korszerű szocialista képzőművészet megteremtése gyakorlati feladattá vált. E hibák a párt szektás-dogmatikus torzításaiból, voluntarizmusból fakadtak. A képzőművészetben e hibák ellenére is jöttek létre kiváló alkotások ebben az időszakban.

Az 1956 utáni időszak a harmadik szakasz. A hozzászólók többsége foglalkozik ezzel az időszakkal, s értékelésében különösen megnyilvánul a nézetek polarizációja. Kezdődik ez az 1957-es „Tavaszi Tárlat" értékelésével. Ez volt az ellenforradalom utáni első kiállítás, s művészeti csoportok szerint rendezték meg. A hozzászólók egy része e kiállítást annak igazolásául fogja fel, hogy az alkotó művészek jelentős része leszámolt az 1948—56 közötti alkotó módszerével, amelyet nem érzett sajátjának, mert idegen volt számára. A hozzászólók másik része arra hivatkozott, hogy a közönségnek nem tetszett a kiállítás, s ezért az absztrakcionizmus csődjének bizonyítékát találja meg az 1957-es „Tavaszi Tárlat"-ban.

Ha hinnénk bármelyik végletnek is, akkor az ellenforradalom utáni időszak magyar képzőművészetéről a következő két különböző véleményt kellene elfogadnunk. Egyesek szerint a magyar képzőművészeti életet elöntötte a burzsoá dekadencia, az absztrakcionista művek vannak túlsúlyban. Garay Gitta ennek kapcsán a következő szomorú képet festi képzőművészeti életünkről: „Sajnos vannak olyan komolyan díjazott 'művészeink' is, akik még a rajzolás, vagy színkezelés legelemibb törvényeivel sincsenek tisztában."[1]

A másik rész véleménye szerint ilyen veszély egyáltalán nincs, egyetlen veszély a giccs, a realizmus mögé bújt naturalizmus. A két véglet, nézeteinek megfelelően, különböző jelszavakat adott ki, másban látta a fő veszélyt. Az egyik csoport jelszava: a fő veszély a burzsoá dekadencia, az absztrakcionizmus. (Ez Molnárné P. Mária vitaindító cikkének a jelszava.) A másik csoport szerint, minthogy ilyen veszély nincs, a fő veszély a giccs. (Ez az értelme a Németh Lajos vitaindító cikkének, amely azon kívül, hogy komoly engedményeket tesz a formalizmusnak, nem fogalmazza meg a szocialista képzőművészet létrehozásának követelményét.)

[1] Művészet II. évf. 10. sz. 48. o.

A vitában több hozzászóló kifejtette, s a szerkesztőségek a zárszavaikban ezzel egyetértettek, hogy ténylegesen mind a két veszély megtalálható. A giccs hatása szélesebb tömegeket érint, mert a tömegek ízléskultúrája elmaradott, s ezért ebben a vonatkozásban ezt lehet tartani a fő veszélynek. A képzőművészeti életben, a művészek, az esztétikusok között mind a két veszély megtalálható, s ezért itt a kétfrontos harcot kell hangsúlyozni. Az MSZMP kijavította az előző időszak súlyos hibáit. A szocialista képzőművészeti hagyományokat tekinti követendő példának. Az adminisztratív irányítgatás helyett előtérbe kerül az eszmei nevelés, az elvi bírálat. Nagyobb tér nyílt a különböző stílusirányok tevékenységére, a művészi egyéniségek kibontakoztatására. Pártunk VIII. kongresszusa megerősítette a művészi életben eddig folytatott politikát. A párt dokumentumai a kulturális forradalom általános elvi-esztétikai kérdéseivel, illetve bizonyos művészeti ágak (pl. az irodalom) és az ideológiai élet néhány konkrét kérdésével (pl. az irodalomkritikánk feladatai) foglalkoznak. A képzőművészet konkrét elvi-esztétikai problémái azonban még nincsenek megfelelően kidolgozva, s ez lehetőséget ad arra, hogy a párt általános kultúrpolitikájának helyessége ellenére a képzőművészet elvi kérdéseiben helytelen elképzelések érvényesüljenek, amelyek nem veszik figyelembe pártunk kétfrontos harcát, az ebből adódó feladatokat nem értik, s ezért nem tudják alkalmazni a képzőművészet területén.

A vitában eluralkodott két véglet mellett voltak a valóságot helyesen tükröző megnyilatkozások is. A vita egészére még is a két véglet nyomta rá a bélyeget. Hogy ennek mi az oka, a számunkra nyilvánvaló: a képzőművészet alapvető esztétikai fogalmainak tisztázatlansága, helytelen felfogása. A marxista—leninista esztétika tételeinek a képzőművészet területén való kidolgozatlansága, ami azt eredményezte, hogy táptalajra talált mind a szektás-dogmatikus felfogás, mind a burzsoá dekadencia eszmevilága.

E megjegyzések igazsága világossá válik, ha részletesen megvizsgáljuk, hogy a vita milyen esztétikai problémákat vetett fel, s milyen színvonalon oldotta meg őket.

III.

A vita egyik központi problémája a képzőművészeti korszerűség értelmezése volt. Ennek kapcsán felvetődött a nyugati képzőművészethez való viszony kérdése.

Molnárné P. Mária a vitaindító cikkében magát a korszerűség létét, igényét tagadja a képzőművészet területén, s kijelenti: „*A korszerűség nem esztétikai fogalom, csupán divatos kifejezés*, mely legtöbbször arra jó, hogy a kompromittált dekadencia szót helyettesítse,...”[2] Másutt ehhez hozzáteszi, hogy „... a dekadencia a 'modernség' álarcát veszi fel.”[3] Molnárné P. Mária e véleménye nem helytálló, helytelen kijelenteni azt, hogy a „korszerűség nem esztétikai fogalom”, összeegyeztethetetlen a marxista—leninista esztétika felfogásával. Más dolog ugyanis a korszerűség, s más dolog a helytelen értelmezése, az, hogy ténylegesen megtörténhet, hogy a dekadencia a korszerűség álarcát akarja ölteni. Ez a tény azonban nem jelentheti azt, hogy magát a korszerűség követelményét küszöböljük ki a művészetből, hanem „csak” azt igényli, hogy képesek legyünk a dekadenciát akkor is felismerni, ha „korszerűséget” tettetve (s ennek a korszerűségnek nincs semmi köze az igazi művészet mindenkori korszerűségéhez) jelenik meg. A legnagyobb baj, hogy Molnárné nem határozza meg, mit ért a dekadencián. Nála, mint az előbbiekben is kiderült, korszerű és modern csak dekadens lehet. A vitaindító cikkében található más megjegyzések is ezt igazolják. Pl. azt írja: „Nem egy bálványt

[2] Uo. 5. sz. 18. o.
[3] Uo.

állítottak a talpára a formalizmus világnagyságainak népszerűsítésével. Matisse és társai hazánkban is helyet kaptak a 'legkiválóbbak' Pantheonjában."[4] Jó lett volna, ha a Matisse társait is megnevezi, de ennek az egy névnek a megemlítése is sok mindenről árulkodik. (Csak mellesleg szeretném megjegyezni, azért is, mert másutt Molnárné a szovjet művészeti életre hivatkozva akarja nézetét bizonyítani, hogy ez a „formalista világnagyság" a Szovjetunióban is helyet kapott a legkiválóbbak panteonjában; minden bizonnyal a Molnárné értelmezte társai is.) Most már könnyen érthetővé válik, hogy Molnárné véleménye szerint hazánkban 1956 után miért vannak többségben a formalista művek, s miért tartja fő veszélynek a dekadenciát. Hisz számára minden dekadens, ami kívül áll az általa szűken értelmezett realizmuson. Általános koncepciójába teljesen beleilleszkedik — s ezért nem vélhetjük elírásnak — a következő megjegyzése: „...harc indult a vulgáris naturalizmus silány fajtái... ellen."[5] E megállapítást mi nem tudjuk másként értelmezni, csak úgy, hogy a vulgáris naturalizmusnak vannak nem silány fajtái is, ezenkívül van nem-vulgáris naturalizmus is, s minden bizonnyal ez Molnárné stíluseszménye.

Molnárné P. Mária nézetében tömény formában nyilvánult meg a korszerűhöz mint a marxista—leninista esztétika egyik lényeges kategóriájához való helytelen viszony. Sajnos ezzel a nézetével nem állt egyedül. Igaz, mások nem fogalmaztak ennyire egyértelműen, de mint látni fogjuk, végső fokon elutasítják a korszerű szocialista képzőművészet megteremtésének igényét. Molnárné P. Mária számára és az e táborba tartozók számára a szocialista képzőművészetnek nem kell korszerűnek lennie; a szomorú az, ha nem látják, hogy ezáltal ez a képzőművészet szocialista sem lesz. Mert napjainkban a szocialista képzőművészet csak akkor igazán szocialista, ha korszerű, és az igazán korszerű képzőművészet csak a szocialista képzőművészet lehet. E megállapítások következnek a marxista esztétikának a művészi korszerűségről vallott felfogásából. A marxista esztétika a korszerűséget társadalmi-történelmi értelemben fogja fel, oly módon, hogy a társadalmi-történelmileg meghatározott művészi tartalmak csak a nekik adekvát formákon keresztül tudnak művészileg igazán hatni. Ezáltal a korszerűség mind a tartalmi, mind a formai oldalakra vonatkozó kategória, melyben a meghatározó az új társadalmi-történelmi tartalom.

Németh Lajos vitaindító cikkének egyik célja a korszerű képzőművészet helyes értelmezése volt. Rá is jellemző, hogy nem fogalmaz világosan, egyértelműen. Magát a problémát is úgy veti fel, hogy nem derül ki véleménye a maga konkrét meghatározottságában. Kifejti, hogy a különböző művészeti ágakban különbözőképpen értelmezik a modernet. Ami a lírában modern, írja, az a festészetben dekadens. Másik példája, s elemzésének alanya Bartók Béla. Hibának tartja, hogy a korszerűségnek az a foka, melyet Bartók megvalósított a zenében, az a képzőművészetben dekadenciának minősül.

Más hozzászólások is érintik e problémát, s kiegészítik olyan megjegyzésekkel, hogy a képzőművészeten belül sem egyforma kritériumai vannak a korszerűségnek. Felhozzák ennek igazolására az iparművészet és a festészet viszonyát. Ami az iparművészetben elfogadott, az a festészetben sok esetben modernizmusnak minősül. Sokan hivatkoznak arra a viszonyra, amely fennáll egyfelől az építészet, másfelől a képzőművészet többi ága között, rámutatva arra, hogy az építészet a maga fejlődésével mindig meghatározta a képzőművészet fejlődését. Az itt felsorolt problémák körül széles vita támadt. Sajnos az e kérdések körüli vita is megmaradt a rossz általánosság szintjén. Kevés kísérlet történt arra, hogy megmutassák: melyek a tényleges jegyei a korszerűségnek a felsorolt művészeti területeken. A konkrét elemzés után kellett volna össze-

[4] Uo.
[5] Uo.

hasonlítani e területeket, s levonni a következtetéseket. A vita megmaradt azon a fokon, hogy egyesek siránkoztak annak megállapításával, hogy ami az iparművészetben megengedett, az miért dekadencia a festészetben.

Németh Lajost azért bírálták, hogy nem világos, mit ért a korszerűségen, s hogy felfogása azt sejtteti: számára a korszerű szocialista képzőművészet jövője az absztrakcionizmus. Németh Lajos újra hozzászólt a vitához, s itt a kérdést részben ismét megkerüli, de azért konkrétabban válaszol. Azt írja: „...amit Bartók zenéjében, Picasso 'Emberpár'-ában, Le Corbusier épületében vagy Babel novelláiban ... ízleltem, az más mint a szubjektív tetszés, az már a tetszik, nem tetsziken túli valami, ami talán úgy fogalmazható meg: az embernek akarja, nem akarja, vállalnia kell korát."[6] Németh Lajos itt sem pozitív meghatározását adja a korszerűségnek, olyan művészekre hivatkozik, akiknek művészete problematikus bonyolultságánál fogva lehetőséget ad a többértelműségre; legjobb esetben is a korszerűség fogalmának egy olyan mozgási teret enged, amely bizonyos esetekben túlmehet a korszerűség marxista értelmezésén.

Szecsődi László a Társadalmi Szemlében írott cikkében Németh Lajost elmarasztalja azért, hogy a zene területén megvalósuló esztétikai kritériumokat át akarja vinni a képzőművészet területére. Szecsődi László kifejti, hogy: „Minden művészeti ágnak megvannak a maga valóságból fakadó, speciális tükrözési törvényszerűségei, s ezek nem cserélhetők fel egymással... A látás és a hallás között az elvontság fokát illetően jelentős különbség van."[7]

Németh Lajos erre azt válaszolja: „A bartóki korszerűség számonkérése nem a modern zene formanyelvének transzponálása a képzőművészetbe, hanem a korral adekvát, korszerű művészet követelése."[8]

Az, hogy minden művészeti ágnak megvannak a maga speciális törvényszerűségei, az az esztétika történetében régen ismert tény. (Lessing a Laokoónjában különös élességgel domborítja ki ezt a problémát.) Ugyanakkor a különböző művészeti ágak hatnak is egymásra, egy adott művészeti ág speciális törvényszerűsége bizonyos fokig, bizonyos módosulásokkal, nem uralkodó mozzanatként megjelenhet egy másik művészeti ágban, műfajban, az adott műfaj esztétikai sajátosságainak keretében. Így találhatók pl. a zenében festői részletek (Debussy zenéje vagy Muszorgszkij „Egy kiállítás képei" c. műve stb. ilyen esztétikai meggondolásokon alapszik), vagy a lírában találhatók zenei hatások stb. Németh Lajos, amikor a bartóki korszerűséget kéri számon a képzőművészettől, akkor nem arra gondol, ez világosan kiderül hozzászólásában. A probléma csak az, hogy Németh Lajos miért csak akkor fogalmaz viszonylag pontosan, ha sarokba szorítják; ugyanis ekkor tudja, hogy a bartóki korszerűség „a korral adekvát korszerű művészet követelése". Ezzel, véleményünk szerint, megragadta a korszerűség lényegét, bár általánossága miatt még ez a meghatározás is magyarázó kiegészítésekre szorul. Ha Németh Lajos a vitaindító cikkében konkréten elemezte volna a bartóki korszerűség lényegét, tartalmilag határozta volna meg a korszerűséget, s e tartalmak megvalósulását kérte volna számon a képzőművészet speciális törvényszerűségein keresztül, akkor világossá vált volna felfogása. Az alapvető hiányossága Németh Lajos ezen megjegyzésének, hogy hiányzik a k o r konkrét elemzése, s ezért általánossága mögött többértelműség rejtőzhet. A helyzet az, hogy Németh Lajos tartózkodik a konkrét és világos meghatározásoktól, ezek azonban nyilvánvalóvá tennék a felfogásában rejtőző ellentmondásokat.

Más művészeti ágak egymáshoz való viszonyának elemzésében is nagyon sok helytelen megállapítás található. Az iparművészet és a festészet különbségét illetően Aradi Nóra olyan véleményt hangoztatott, hogy pl. az ötvösművészetben azért enged-

[6] Új Írás II. évf. 5. sz. 493. o.
[7] Társadalmi Szemle 1962. márc. 43. o.
[8] Új Írás II. évf. 5. sz. 492. o.

hető meg a néger plasztika hatása, mert ennek termékeit az egyének viselik vagy nem viselik (tehát saját maguk a felelősek esztétikai ízlésük milyenségéért), míg egy szobor kiállítva egy forgalmas térre, ha nem megfelelő, a tömegek esztétikai ízlésének fejlődését akadályozza. Szecsődi László már említett cikke a következőkben látja a különbség lényegét: „A díszítő és iparművészetek feladata nem a valóság megismerési célból történő ábrázolása, hanem olyan környezet teremtése, amely összhangban van az ember szépérzékével, kellemes pszichológiai hatásokat kelt a mindennapi tevékenység során."[9]

Az eddigi példák is igazolják: komolyan meg kellene vizsgálni azt a problémát, hogy a korszerűség hogyan jelentkezik a különböző művészeti ágakban. Csak ez a vizsgálat tenné lehetővé, hogy a korszerűség fogalmának mint a marxista—leninista esztétika egyik fontos kategóriájának a tartalmát konkrétebbé, gazdagabbá tegyük. Ez megmutatná, hogy a szocialista művészet, amely az igazán korszerű művészet, a korszerűségnek egységes, minden művészeti ágra és műfajra jellemző általános fogalmával valóban rendelkezik. A korszerűség a különböző művészeti ágakban, műfajokban különböző módon jelentkezik, speciális sajátosságokkal is rendelkezik, s e speciális sajátosságait nem lehet egyik művészeti ágból a másikba vetíteni. A különböző művészeti ágak korszerűség-kategóriái (a szocialista művészetről beszélünk) megfelelnek a marxista esztétika korszerűség-kategóriájának, s ugyanakkor speciális esztétikai sajátosságokat is magukba zárnak, amelyek nem teszik lehetővé, hogy mechanikusan átültessük pl. a zenei korszerűség esztétikai sajátosságait a képzőművészet területére.

A korszerűség kérdésének a felvetése elkerülhetetlenné tette a mai nyugati képzőművészethez való viszony tisztázását. Minthogy a XX. századi nyugati képzőművészet nem egységes, ezért a hozzá való viszony tisztázásának is konkrétnak kell lenni. A vitában sajnos épp ez a konkrétság hiányzik.

Az egyik véglet a nyugati képzőművészetet sommásan absztrakt művészetnek tartja. A hozzászólók a magyar képzőművészetnek a nyugati képzőművészethez való viszonyát fejtegetik. Szerintük vitatkozhatunk arról, hogy mi a szocialista művészet viszonya az absztrakt művészethez, de úgy vélik, hogy ez semmiképpen sem tartozik a különösen időszerű kérdések közé.

Németh Lajos harcol az ellen, hogy az egész nyugat-európai művészetet a burzsoá dekadencia válságszimptómájának fogják fel. Ugyanakkor nem sokat tesz annak érdekében, hogy elhatárolja magát a nyugat-európai művészetben ténylegesen meglevő dekadenciától. Ezáltal álláspontja többértelművé válik, s a maga elvont általánosságában helytelenné. Nemcsak Németh Lajos képviseli így ezt az álláspontot.

Ezen álláspont ellenfelei, kihasználva azt, hogy nem konkrét művészekről, irányokról folyik a szó, az ábrázolási eszközök korszerűvé tétele követelését úgy értelmezik, hogy ez egyet jelent a formalista, az absztrakt irányzatok elismerésével. Ezért hallani sem akarnak arról, hogy lehetne egyet-mást tanulni a nyugati képzőművészet olyan alakjaitól, mint Picasso, Siqueiros, Orosco, Rivera, Guttuso, Matisse stb. E nézet képviselői számára nem igen létezik az a probléma, hogy a képzőművészet ábrázolási eszközeit — az új forradalmi tartalom kifejezése érdekében — korszerűvé kell tenni. Voltak olyan hozzászólások, melyek ki is fejezték, hogy az ábrázolási eszközök korszerűvé tétele követelésén a dekadencia elismerésének követelését értik. Itt megint tartalmatlan, rossz általánosságba ütközünk. Megtörténhet-e, hogy a formalista absztrakt művek létezését, „felsőbbrendűségét" azzal indokolják, hogy meg kell újítani az ábrázolási eszközöket? Nyilvánvaló, hogy megtörténhet. Indokolja-e ez, következik-e ebből, hogy az ábrázolási eszközök megújítására irányuló minden törekvést azonosítsunk a formalizmus, a dekadencia létjogosultságának elismerésének követelésével? Nyilvánvaló, hogy

[9] Társadalmi Szemle 1962. márc. 44. o.

ezt a logikai hibát nem követhetjük el, nem helyezkedhetünk erre a szektás-dogmatikus álláspontra. Ez a körülmény „csak" azt követeli tőlünk: legyünk képesek meglátni, hogy az ábrázolási eszközök korszerűvé tételének jelszava a dekadencia takarójává válhat — és legyünk képesek ez ellen harcolni. Különben is az ábrázolási eszközök korszerűvé tétele olyan feladat, melyet állandóan napirenden kell tartani a goethei „halj meg és szüless újjá" szellemében.

E kérdések kapcsán a vitában elkerülhetetlenül szólni kellett a dekadencia, a formalizmus néhány problémájáról. Molnárné P. Mária a vitaindító cikkében, anélkül, hogy törekednék a dekadenciát meghatározni, a fő veszélyt benne látja, s megállapítja, hogy napjaink magyar képzőművészetében uralkodnak a burzsoá dekadenciával telített művek. Ezt írja: „A tárlatokon az unalomig többségben vannak a depresszió szülte, sötétbeágyazott, pesszimizmust, áporodott misztikumot lehelő vásznak... *Mi okozza, hogy oly nehezen tudunk szabadulni a polgári kultúrának ettől a betegségétől?* A magyarázat a *burkolt formalizmus erős pozícióiban* van..."[10] Nem egyedül áll ezzel a nézetével, többen osztották felfogását. Pl. Szabados Ferenc a következőképpen támogatja Molnárné nézetét: „Mivel társadalmunk középpontjában az ember áll, így szerintem, a puszta tájképek, csendéletek festése is éppoly mellébeszélés, mint az absztrakt irányzat követése."[11] Az alapvető esztétikai fogalmak tisztázatlansága ide vezet, olyan megállapításokhoz, amelyeket nem lehet komolyan venni. Sokan azt mondhatnák, hogy nem korrekt dolog ilyen véleményekre hivatkozni, ezek legfeljebb kuriózumok. Nemcsak ezt az egy példát idéztem, már eddig is idéztem néhány olyan megállapítást, amely azt mutatja, hogy e „kuriózumok" őszintén és egyértelműen tükröznek bizonyos tényleges állapotokat. Elvileg úgy lehetne ezt az egész kérdést megfogalmazni, hogy a vitában megmutatkozott egy olyan irányvonal, amely a képzőművészet társadalmi szerepe és a realizmus védelmezésének ürügyén minden művészi törekvést formalizmusnak, dekadenciának minősített, amely nem fért bele egy szűken értelmezett realista stíluseszmény keretébe.

A másik véglet nem látja a formalizmust, a dekadencia veszélyét. Míg az előbbi véglet mindent dekadenciának minősített, addig e nézet képviselői vagy egyáltalán nem látják a dekadencia meglétét (a nyugati és a magyar képzőművészetben) vagy nem látják veszélyességét. E nézetek is sok hozzászólásban megmutatkoztak. Egyik világos megfogalmazásukat ifj. Klausz Gyulánál kapták: „Művészeink miért nem járhatják meg a dekadenciával 'fémjelzett' iskolákat, ha úgy tetszik stációkat — amit a legnagyobbak is megengedhettek maguknak —, hogy utána azok ismeretével és esetleg céltalanságával felvértezve érjenek igazi művésszé."[12] Lehetetlen, hogy ezen álláspont képviselői tisztában lennének a dekadencia fogalmával, látnák igazi lényegét: az imperialista burzsoázia érdekeinek szolgálatát, e „művészet" antihumanizmusát, embertelenségét, azt, hogy az absztrakt, modernista (nem a modern) „művészet" már nem is művészet a szó igazi értelmében, hogy ezek az irányzatok megszűntek művészet lenni. (Hogy a nagy művészek mit jártak meg, az konkrét történelmi elemzés tárgya lenne, nem ilyen sommás megállapításé.)

Molnárné P. Mária felfogását a dekadencia és a formalizmus kérdésében Somos Miklós bírálja a legbehatóbban. Miután foglalkozik a dekadencia meghatározásával, rámutat, hogy a formalizmust nem lehet azonosítani a dekadenciával. Szerinte a formalizmusnak több válfaja van, s egyik kapcsolódik a dekadenciához, a másik válfajt az újítók művelik, akik egy új művészet kialakulásában a módszer problémáját helyezik előtérbe.

[10] Művészet II. évf. 5. sz. 18. o.
[11] Uo. 10. sz. 47. o.
[12] Uo. III. évf. 1. sz. 48. o.

A nyugati képzőművészethez való viszony problémájával azért foglalkoztak olyan sokan, hogy fény derüljön arra: fel lehet-e használni az általa létrehozott formai kifejező eszközöket a magyar képzőművészet ábrázoló eszközeinek megújítására. A konkrét vizsgálat helyett a vita jellegét újra az általánosságok jellemzik. Nem derült fény arra, hogy mit is értünk a képzőművészet ábrázoló eszközein, mi a képzőművészeti forma és az itt felhasznált technika viszonya, mit és hogyan lehet felhasználni stb.

A hozzászólók egy jelentős része úgy véli, hogy a korszerű képzőművészet azzal teremthető meg, hogy a nyugat-európai képzőművészettől bizonyos formai-technikai elemeket átvesznek. Már Németh Lajos példáiból láthatóvá vált, hogy számára a korszerűség elsősorban a kifejezési eszközök korszerűségében, tehát a forma korszerűségében van. Németh Lajos bartóki korszerűséget követel a képzőművészettől. Tudjuk, hogy Bartók Béla zenéjének tartalma mélyen humánus, antifasiszta, a magyar és a szomszéd népek demokratikus vágyainak, érzésvilágának korszerű, nagy művészi tehetséggel való megszólaltatása. Bartók Béla zenéje nem szocialista zene. (Ezzel távolról sem akarjuk csökkenteni Bartók Béla zenei géniuszát, szerepét a XX. sz. zenei életében. A bartóki zene a magyarság és az egész emberiség demokratikus kultúrájának gazdag kincstára.) Amennyiben Németh Lajos szocialista képzőművészet megteremtéséért harcol, a bartóki korszerűség követelése még akkor is csak elsősorban formai, kifejezésbeli eszközök korszerűségének a követelése. S itt vetődik fel az ezen álláspontot vallók nézeteinek helytelensége. Tévedésük lényege az, hogy a korszerűség kérdését, a korszerű forma problémáját önmagában vizsgálják, számukra fel sem vetődnek tartalmi kérdések, hogy milyen tartalom, milyen mondanivaló számára kell a korszerű formát létrehozni. A tartalom-forma viszonyának dialektikája náluk elsikkad, nem is létezik. Ahol tartalmi problémák vetődnek fel, azok semmitmondóan általánosak. Pl. Németh Lajos arról beszél, hogy a XX. századi európai (görög-reneszánsz központú) kultúrába behatolt a keleti, a primitív néger kultúra, s ezek az új tartalmak megváltoztatták a képzőművészetet. (Németh Lajosnak igaza van abban, hogy ezek a kulturális hatások gazdagították az európai képzőművészetet, de amikor új tartalmak beáramlásáról beszélünk, akkor elsősorban az új társadalmi tartalmakat s ezek hatását a képzőművészetre kellett volna megmutatnia.) Mások — s ez még jellemzőbb e nézetek képviselőire — a tudományra hivatkoznak, arra, hogy a természettudomány a világ megismerésében új területeket tárt fel, s ezek az új tartalmak a képzőművészet tartalmaivá is válnak. E nézetek vallói különös előszeretettel hivatkoznak a természettudományra, példaképül tekintik, s azt hangoztatják, hogy amint a tudomány a számukra új valóságot feltárva kénytelen az eszközeit megújítani, úgy a képzőművészetnek is meg kell újítania az ábrázolási eszközeit egyrészt a természettudomány eredményeinek kifejezésére, másrészt azoknak a tartalmaknak a feldolgozására, amelyeket — a természettudomány példáját követve — sajátmaga tár fel. A lényeges társadalmi tartalmak kiküszöbölése, s helyettesítésük más, pusztán természeti tartalmakkal, egészségtelen jelenség a művészetben, a dekadenciának is egyik sajátossága. Említettem, hogy az új ábrázolási eszközök követelése jelentheti a formalizmus, az absztrakt művészet létének elismeréséért folyó törekvést is. Az új ábrázolási eszközöket ilyen értelműen nagyon sokszor a tudományos fejlődésre hivatkozva követelik.

E vitában is voltak ilyen hozzászólások. Különösen Papp Oszkár hozzászólása érdemli meg a figyelmet, mert nála ez a problematika egész elméletté szélesedett ki: „Ahogyan a tudomány, úgy a művészet is szembe találja magát a valóság új és új tar[illegible] leteivel és megszokott világunkat is átalakult tudattal vizs[illegible] ábrázolásproblémákat vet fel..."[13] E hozzászólások kifejtik

[13] Új Írás II. évf. 1. sz. 63. o.

sára nem csak a természetelvű, „naturális-szenzuális" ábrázolásmód alkalmas — ez a „horizontális" ismeretek közlését teszi lehetővé; vannak azonban olyan időszakok, amikor a megismerés elsősorban „vertikális", s ilyenkor a vizsgálódás a „kozmikus koncepciót", az objektív törvényszerűséget kutatja. Ekkor, Papp Oszkár szerint „... a racionális szemléletmód és az ennek megfelelő naturális, értelmező ábrázolásmód háttérbe szorul. A látható valóság elemei a művészi megjelenítésben járulékossá, szabadon kezelhető elemekké, jelkép-magyarázó eszközökké minősülnek."[14] „Saját mikrovilágunkba, a tudatalattiba nemcsak a modern pszichológia hatolt be, hanem a szürrealisták, expresszionisták is és a modern regény."[15] Papp Oszkár az általa értelmezett Picasso művészetében látja nézetei igazolását: „Picasso kifejezésmódja a kubista-absztrakt konstrukcióktól kezdve, a színes dekorativitáson, a tudatalatti elemeken épülő expresszionista és szürrealista látomásokon át, a görögös tisztaságú rajzokig terjed."[16] Papp Oszkár számára a műélvezés szokásos módja, a műalkotás felfogása, átélése is megváltozik. Itt is közeledünk a tudományhoz, a műélvezet hasonlóvá válik a tudomány eredményeinek elsajátításához. „... egy témakör ilyen jellegű művekben való analízise, körüljárása nemcsak élvezetes látvány hozzáértők számára, hanem didaktikai szempontból is rendkívül hasznos vertikális elemzés tanújává teszi a művészi megfogalmazás, transzponálás műhelytitkaiba beletanuló nézőt... Ilyen műhelymunkák, művészi 'levezetések' bemutatása és ismertetése azért is fontos lenne, mert köztudomású, hogy a modern művészet bonyolult analíziseken, merész, áttételes összefoglalásokon alapuló megformálásmódja a legtöbb ember számára első látásra érthetetlennek tűnik."[17] Papp Oszkár a nézeteit összegezve a következőket állapítja meg: „Ahogyan a tudomány egyre sokrétűbben és mélyebben hatol az anyag titkaiba újabb és újabb kísérleti módszerei segítségével, úgy a művészet is szokatlanul új megformálásmódok segítségével közelíti meg a valóság korszerű értelmezését és ábrázolását."[18] Sokat idéztünk Papp Oszkártól azért, mert nézetei tipikusak, s az absztrakcionizmus elméleti, esztétikai alapvetését szolgálják. Papp Oszkár bizonyos ténylegesen meglevő problémákból indul ki, de ezeket eltúlozza, s így nézete a maga egészében hamis. A természettudomány és a képzőművészet viszonyát s a természettudomány jelenlegi állásából levont következtetéseknek a képzőművészet területén való alkalmazását értelmezi helytelenül. A természettudomány és a képzőművészet kölcsönhatása régi keletű. Elég, ha Leonardo da Vinci tevékenységét idézzük. Ha nem akarunk a távoli történelmi múltba nyúlni, elég a múlt század végére hivatkozni, a természettudomány (különösen az optika) és a képzőművészet (az impresszionista festészet) viszonyával kapcsolatban. Anélkül, hogy részletesen elemeznénk e problémát, hangsúlyozni szeretnénk, hogy a természettudomány mindig sok segítséget nyújtott a képzőművészet fejlődésének. Ez a segítség két irányú volt, egyrészt közvetlen, mert a természettudomány fejlődése nagymértékben befolyásolta a képzőművészeti technika fejlődését, s ezen keresztül bonyolult módon az ábrázolási eszközök, a forma fejlődését. (Lásd pl. az építőművészetet, ahol a vasbeton, a vasszerkezet stb. forradalmat eredményezett.) Másrészt közvetett módon, mert a természettudomány fejlődése módosítja világképünket, az anyagról, az objektív valóságról kialakult felfogást, ez a megváltozott világkép hat a művészi világnézetre, ezen keresztül változik a művészi módszer. Papp Oszkár nézetei a természettudomány hatásának elsősorban e második problémájához kapcsolódnak, ezt a hatást abszolutizálják, értelmezik helytelenül. Papp Oszkár, aki bírálja a naturalizmust, a szűken értelmezett realista

stílus kizárólagosságát hirdető nézeteket, felismerte a képzőművészet fejlődésének bizonyos vonásait, de ugyanakkor el is torzította őket. Azt mondhatjuk, hogy nézeteiben önmagukban véve nagyon sok racionális mag van, de miután egységes elméletté gyúrta őket, részleges igazságuk is elveszett az egész elmélet hamisságában.

Papp Oszkár nem látja a tudományos és a művészi visszatükrözés lényeges különbségeit, különösen az absztrakciónak a tudományban, illetve a művészetben betöltött szerepe különbözőségeit. Ezáltal a művészetet „tudománnyá" akarja tenni, a művészi visszatükrözésből ki akarja küszöbölni a sajátosan csak a művészetre jellemző tulajdonságokat. Ez az alapvető hibája ellentmondásosan összefonódik a naturalizmus bírálatával. E bírálatban is elveti a sulykot, és a képzőművészeti visszatükrözés alapelvét tagadja meg, amikor kifejti, hogy: „A látható valóság elemei a művészi megjelenítésben járulékossá, szabadon kezelhető elemekké, jelképmagyarázó eszközökké minősülnek."[19] A képzőművészet megszűnik művészet lenni, absztrakt művészetté válik, ha lemond a valóság érzéki megjelenítéséről. Ez az érzéki megjelenítés, amely az értelemtől támogatott érzékszerveinkkel fogható fel, nem válhat „járulékossá". Mindez nem jelenti azt, hogy bizonyos esetekben a valóság adekvát tükrözésében, az érzéki megjelenítésnek alárendelt mozzanatként „a látható valóság elemei" nem válhatnak „jelképmagyarázó eszközökké".

Papp Oszkár nézetei önmagukban is ellentmondásosak. Míg egyfelől a művészetet „tudománnyá" akarja tenni (mint láttuk a műélvezést is mintegy „tudományos munkává", kísérletté akarja tenni, s ez következetesen fakad koncepciójából), másfelől a tudomány racionalizmusával ellentétben irracionalizálni törekszik a művészetet. Másként nem értelmezhetők szavai, hogy „...a racionális szemléletmód és az ennek megfelelő naturális, értelmező ábrázolásmód háttérbe szorul".[20] A művészet irracionalizálása, a „racionális szemléletmód háttérbe szorítása" a dekadencia egyik sajátossága. Papp a nézetét azzal akarja igazolni, hogy a művészetnek új területeket (a tudatalattit) kell feltárnia, s szerinte ez szorítja háttérbe a racionális szemléletmódot (példái is ezt igazolják, a szürrealizmus, a modern regény [Joyce] stb.). Papp Oszkár nem látja az értelmi és az érzelmi oldalak helyes viszonyát a művészetben. Lépre megy a freudizmuson nevelkedett esztéták és művészek elméleteinek, átveszi a racionális szemléletmód háttérbe szorulásáról szóló nézeteiket. A művészet irracionalizálása egybevág a XX. századi polgári esztétika törekvéseivel, amelyek lényegét Croce fogalmazta meg a maga sajátos intuicionista elméletével.[21] Papp Oszkár helyesen bírálja azt a naturalizmust, amely „... a jelenségvilágot mindenki által látható felületi megjelenésében szemléli és ábrázolja...",[22] de bírálatával túlmegy a jogos megjegyzéseken, kritikája a képzőművészet érzéki megjelenítése ellen irányul, nem érti, hogy a művészetben a lényeg is csak érzéki-képi módon jelenhet meg.

Papp Oszkár számára a művészet új tartalmai nem társadalmi tartalmak, hanem — mint az idézett példáiból látható — az ember tudat alatti világa, ösztönélete, avagy pusztán természeti tartalmak. Ezáltal Papp Oszkárnál a művészet területéről kiszorul az ember a maga lényeges problémáival; Papp Oszkár nem látja, hogy az ember, a személyiség lényege a konkrét társadalmi viszonyok összessége, s a képzőművészetnek is ezt kell ábrázolnia. (Ez nem jelentheti azt, hogy a művészetnek nem feladata az ember ösztönéletének az ábrázolása. Itt a hangsúlyozás a fontos. Azt *is* kell ábrázolni, jelentő-

[19] Uo. 62. o.

[20] Uo.

[21] A freudizmus hatásáról a művészetben, az értelmi és az érzelmi oldalak viszonyáról bővebb elemzést l. Novák Zoltán „Megjegyzések a művészet érzelmi és értelmi oldalának viszonyához" c. cikkében, Magyar Filozófiai Szemle, 1962/6. sz.

[22] Új Írás II. évf. 1. sz. 62. o.

ségének megfelelően, mint a társadalmi ember életének egyik alárendelt jelentőségű mozzanatát.)

Ezt a vonalat, különösen Papp Oszkár nézeteit, a vitában többen bírálták. (Érdekes, hogy ez a vonal nem egységes, Papp Oszkár nézeteit helyesen, nagyon sok bizonyító erejű érvvel bírálta pl. Németh Lajos, aki különben a nyugati képzőművészethez való viszony kérdésében e vonal képviselője.)

A másik véglet képviselői is sok helyes, bíráló megjegyzést tettek Papp Oszkár nézeteivel s e vonal képviselőinek általános nézeteivel kapcsolatban. E bírálatban azonban egy másik szintén helytelen véglet bontakozott ki. Egyesek — megint általánosságban — kijelentették, hogy a magyar képzőművészetnek nincs tanulnivalója a nyugat-európai képzőművészettől; a korszerűség követelése szerintük a burzsoá dekadenciának való teret engedés követelése. Más részük — megint általánosságban — elismerte, hogy van mit alkalmaznunk a nyugat-európai képzőművészet vívmányaiból. Ezek a kijelentések azonban a fellépésük lényegének mondanak ellent, s ezért csak puszta szavak. Molnárné P. Mária szintén kijelenti ezt egyik hozzászólásában, de ez nem akadályozza meg, hogy a vitaindító cikkében a következőket írja: „A történelmi fejlődést érzékelve elismerhetjük egyes formalisták etikai erényeit, helyüket a művészettörténelemben, de ki vállalkozna Picasso műveiben a realizmust keresni? *A korszerűség nem esztétikai fogalom...*" stb.[23]

Bírálják Németh Lajost is azért, hogy nem látja a művészet társadalmi szerepét, bírálják formalizmusáért, s a bírálatok e része igaz. Aradi Nóra fő vonalában helyes bírálatában azonban negatív elemek is előkerülnek. Aradi helyesen bírálja Németh Lajost, hogy nem látja a társadalmi változásokat, s a művészeti irányok harcát, változását csak stílusjegyek változásának látja. Aradi Nóra azonban úgy bírálja Németh Lajos felfogását, amely csak a képzőművészet immanens fejlődését veszi észre, hogy kérdésessé válik a képzőművészet viszonylagos önállóságának, immanens fejlődésének ténye. Többen bírálják Papp Oszkár nézetét azért, hogy nem látja a művészet visszatükröző szerepének sajátosságát, s a tudományban végbemenő változásokat mechanikusan a művészetre is alkalmazni akarja. Rámutatunk arra, hogy a művészetnek nem feladata közvetlenül visszaadni a természettudomány eredményeit. A művészet csak olyan módon ábrázolhatja a valóságot, ahogyan az emberi érzékszervek számára közvetlenül adott. Így a művészetben mindig jelen van bizonyos antropomorfizmus, meghatározott emberi mérték. Ezzel szemben a tudományra mindinkább bizonyos dezantropomorfizmus jellemző.

Papp Oszkár felfogásának többi elemét is bírálták. Nézeteivel szemben kifejtették, hogy szocialista képzőművészetben a realizmus nemcsak a tartalomra, hanem a formára is vonatkozik. Ezt azonban egyesek úgy értelmezik, hogy a valóság ábrázolása nem tűri meg az eltorzított formákat — esetleg indokolt lehet ez a kapitalizmus időszakában — s az absztrakciót, amelyet mint dekadens jelenséget fognak fel, mint a valósághű formákkal való szembenállást. E nézetek vallói még olyan tézisekkel is előállnak, hogy a művészetben nem jelennek meg új tartalmak, amelyek megkövetelnék a nekik adekvát forma kialakítását. Szerintük a képzőművészetben csak a realizmus-antirealizmus harca folyik, s ezt a harcot még le is egyszerűsítik, vulgarizálják — ami nem realista (egy szűken értelmezett realista stílus értelmében), az az ördögtől való, dekadens, formalista. Ezzel a képző-„művészet" köre leszűkül, s az ilyen esztétikai koncepciók nem tudnak mit kezdeni nagyon sok kiemelkedő művész (pl. Picasso) munkásságával. (Azért választottuk épp Picassot, mert művészete a legkevésbé tűri a sommás megállapításokat, az egy stílusirányba való skatulyázást. Egész életművét konkré-

[23] Művészet II. évf. 5. sz. 18. o.

tan kell vizsgálni, s ennek alapján kell megtenni az esetleges jogos észrevételeket, bizonyos problematikus vonásait bírálva, de művészete egészétől nem tagadhatjuk meg az elismerést.) E nézet képviselői szintén helytelenül értelmezik az absztrakció szerepét a művészetben, mindenfajta absztrakciót tagadnak, az absztrakciót eleve mint dekadens jelenséget fogják fel. A szocialista realizmust mint művészi alkotómódszert azonosítják egy szűken értelmezett realista stílusiránnyal, akarva-akaratlanul esztétikailag igazolják a képzőművészeti fotográfiát; stíluseszményük a múlt század végi realizmus (Munkácsy, az orosz „vándorkiállítók" művészete). Alapvető hibájuk a szocialista realizmusnak mint művészi alkotómódszernek az azonosítása egy stílussal, s a lehetséges stílusok közül is csak eggyel, a realista stílusirányzattal. Nem látják, hogy a szocialista realizmuson mint alkotómódszeren belül a stílusok sokfélesége létezhet, s e sokféleségben a realista stílusnak nem lehet kizárólagos szerepet tulajdonítani. Amikor realizmusról beszélnek, akkor ezen az esetek többségében nem művészi alkotó módszert értenek, hanem realista stílust, s ezt abszolutizálják; ami kívül esik ezen a realista stíluseszményen, az számukra nem realista a művészi alkotómódszer értelmében sem. S itt van a rendkívüli veszélye annak, hogy összekeverik a módszert a stílussal. Csak azokat ismerik el realistáknak, akik realista alkotómódszerük mellett stílus-realisták is; s a hangsúly náluk az utóbbin, a stílus-realizmus meglétén van. Ezáltal egy másodlagos tényezőt emelnek abszolút kritériummá. Ezek az alapvető hibáik vezetnek azután oda, hogy náluk a stílusrealizmus abszolutizálása átcsap a naturalizmusnak mint alkotómódszernek a védelmezésébe.

A nyugat-európai képzőművészethez való viszonyt illetően nagyon sok helyes, megszívlelendő megállapítás is elhangzott a vitában. Többen határozottan rámutattak a képzőművészet viszonylagos önállóságára, megmutatták, hogy eszmeiség és a stílusirány között nincs mindig olyan közvetlen kapcsolat, mint azt egyesek gondolják. Ennek tudatosítása fontos a nyugati képzőművészethez való viszony vizsgálata kapcsán, bár azt is hangsúlyozni kell, hogy ezt nem lehet olyan elvvé torzítani, mintha eszmeiség és stílusirány között nem lenne semmiféle kapcsolat. (Általános elvek megfogalmazása e kérdésben veszélyeket rejt magában, az eszmeiség és stílusirány viszonyának kérdését minden adott kérdésben konkrétan meg kell vizsgálni.) Murányi Mihály ezzel kapcsolatban ezt írja: „Mégis, *általában* fel kell vetnünk a stílusirányok eszmeisége és kifejezésmódja, formanyelve közötti összefüggés problémáját, amely a kortárs polgári irányzatokkal való kapcsolat megítélésének alapkérdése. Vajon elválaszthatatlan egységet alkot minden esetben az adott irányzat 'eszmei magva' és formanyelve? Véleményem szerint *nem*. A formanyelv, az ábrázolásmód alakulásának egyrészt megvannak a maga *autonóm* törvényei, másrészt kialakulásukban nem csupán a nevükkel fémjelzett irányzat ideológiája játszik szerepet... Vagyis a kifejezésmód bizonyos elemeinek átvétele, feldolgozása *nem jelenti szükségképpen adott irányzat eszmei tartalmának átvételét.*"[24]

Perneczky Géza, kapcsolódva e gondolatokhoz, írja: „Az eredmények egy része a szocialista társadalom számára is kikerülhetetlen, mert nem osztályviszonyokból, hanem az anyagi technikai kultúra fokából és természettudományos ismeretekből fakad, azaz olyan dolgokból, amelyek számunkra is adottak. Ezeket a szocialista művészet vagy belső fejlődéssel, vagy asszimilálással teszi magáévá."[25]

A vitában elkerülhetetlenül fel kellett vetődni olyan kérdéseknek, mint a korszerűség, a közérthetőség és a közönség viszonya. Különösen a közönség képzőművészeti kultúrájának a problémája váltott ki sok hozzászólást. Sokan megmutatták, hogy itt jelen van egy állandó ellentmondás. Olyan képzőművészeti alkotások kellenek, amelyek korszerűek, a közízlés nevelői, de ugyanakkor közérthetőek is, tehát igazodnak a köz-

[24] Új Írás I. évf. 10. sz. 943. o.
[25] Uo. II. évf. 3. sz. 255. o.

ízléshez. A frontok e kérdésben is megütköztek egymással. Garay Gitta azt írja: „Természetes szépérzéke minden normális embernek van... A különbség csak az, hogy a fejlettebb kultúrájú ember tudatosan, az egyszerű ember ösztönösen érzi meg a szépet."[26] Kristó Nagy István ezzel ellentétben azt írja: „...az a legfontosabb, hogy a tömegek félévszázados elmaradottságát a vizuális kultúrában végre egyszer felszámoljuk".[27] Perneczky Géza a hozzászólásában sokat foglalkozik e problémákkal, rámutat, hogy a közönség ízlése ténylegesen elmaradt. Nézetének lényegét tükrözi következő megjegyzése: „A szocialista képzőművészetnek a kor legmagasabb intellektuális színvonalán kell megszületnie és fejlődnie — de ugyanakkor azzal az igénnyel, hogy egyszer, és minél előbb, megnyerje a tömegeket, közérthetővé váljon."[28]

Ezek tényleg komoly problémák, melyeket nem lehet megoldani a „természetes szépérzékre" való hivatkozással, miként azt Garay Gitta megpróbálja. Nyilvánvaló, hogy itt kétirányú mozgásra van szükség, egyrészt emelni a széles tömegek vizuális kultúráját, másrészt el kell határolni magunkat az olyan „korszerű" művektől, amelyeknél nincs mit megérteni. Ezek „megértésének" színvonalára nem kell felemelni a tömegek vizuális kultúráját. (Vö. a Papp Oszkár által kifejtett „körüljárás"-sal stb.) A baj csak az, hogy nem hangsúlyozzuk eléggé e kettős feladatot, e feladatok egységét, még nagyobb baj, hogy nem sokat teszünk gyakorlati megvalósulásuk érdekében. (Pedig a tömegek is igénylik, a giccs elleni kiállítás országos sikere ékesszólóan igazolja ezt.) A vizuális kultúra színvonalának emelésében a fokozatosság elvét kell érvényesíteni, bizonyos szükségszerű fokozatokat nem lehet átugrani, a tömegek a maguk ízlésének fejlődésében rövidítve megteszik azt az utat, amelyet a képzőművészet a maga progresszív történelmi fejlődésében megtett.

Sok hozzászóló érintette azt a kérdést, hogy engedélyezhető-e Magyarországon az absztrakt művek kiállítása? Három fő csoportba oszthatók a nézetek: *a)* egyszerű intézkedésekkel megakadályozni kiállításukat; olyan zsűrit kell létrehozni, amely kirekeszti a neki nem tetsző, absztrakcionista-gyanús műveket; *b)* a másik véglet szerint meg kell engedni minden olyan mű kiállítását, amely művészi értékkel bír, s a tömegek spontán ízlésére kell bízni elbírálásukat; *c)* minden művészi értékű művet ki kell állítani, de eszmei harcot kell folytatni az absztrakt művek ellen, s a tömegek nevelésén, az alkotók eszmei nevelésén keresztül el kell érni, hogy benső indítékokból „haljanak ki" ezek az alkotások. E nézet képviselői arról beszélnek, hogy eszmei harcot nem kitalált és leírt művek ellen kell folytatni, nem szélmalomharcra van szükség, szerintük eszmei harcot nem lehet olyan művek ellen folytatni, melyeket nem engedünk kiállítani. Somlyó György ezt a problémát a következőképpen fogalmazza: „Ami nincs, azzal nem is kell vitázni. Ami azonban van, de meg van fosztva a megnyilvánulás minden lehetőségétől, azzal *nem lehet*. Ahhoz, hogy az absztrakt festészettel vitázzunk, előbb létfeltételeit kell biztosítanunk, mert ezek egyben a vele való vita létfeltételei is."[29] Hozzászólásában elmondja, hogy több fiatal festő túljutott volna az absztrakcionizmuson, ha megengedve műveik kiállítását, eszmei harcban bebizonyították volna az absztrakcionizmus értelmetlenségét, kiúttalanságát.

IV.

A vita másik központi problémája a képzőművészet társadalmi szerepe, a képzőművészek szocialista világnézete kialakításának fontossága. Különösen Aradi Nóra hozzászólása foglalkozott behatóan e kérdésekkel. Bírálva Németh Lajos vitaindító

[26] Művészet II. évf. 10. sz. 48. o.
[27] Uo. 8. sz. 33. o.
[28] Új Írás II. évf. 3. sz. 254. o.
[29] Uo. 2. sz. 174. o.

cikkét, a következőket írja: „A művészet társadalmi szerepének figyelmen kívül hagyásában látom annak fő okát, hogy Németh cikke félrevezető, ellentmondó és indokolt kérdésfeltevéseit is komolytalanná teszik az álproblémák."[30] Aradi Nóra a képzőművészet társadalmi szerepének tisztázásában, a képzőművészek szocialista világnézetének kialakulásában látja a képzőművészet legfontosabb problémáit, minden más probléma másodrangú kérdés, s ezeknek van alárendelve.

Szecsődi László, aki szintén behatóan foglalkozik a művészet társadalmi szerepével, másként látja a képzőművészet helyzetét. Kifejti, hogy a szocialista tartalom győzelmet aratott művészeti életünkben, hogy „...az alkotói szándékban már általánossá vált a szocialista tartalmú mondanivaló".[31] Ezért szerinte előtérbe került ezen szocialista tartalmi mondanivaló megformálásának problémája. Azt írja: „Igaz, hogy a műalkotás társadalmi hasznossága elsősorban a tartalom igaz voltától függ, de az igazság erejét, meggyőző hatását az ábrázolás művészi színvonala és megoldottsága adja meg."[32] A művészet feladatát a következőkben látja: „...az ember gondolatait a valóság lényeges sajátosságai felé terelje, reális érzelmeket ébresszen, olyan gondolatsorokat indítson el, amelyek megkönnyítik az ember tájékozódását, eligazodását a valóság objektív viszonyai között".[33]

Már Aradi Nóránál láttunk olyan törekvést, hogy a képzőművészet előtt álló feladatokat leszűkítse világnézeti problémákra; nem látja, hogy e feladatokat sikeresen csak úgy lehet megoldani, ha összekötik a képzőművészet sajátos művészi problémáinak megoldásával. Nem lehet ugyanis a világnézeti problémákat a képzőművészet társadalmi szerepéből fakadó kérdéseket elválasztani azoktól a sajátos esztétikai vonatkozásoktól, amelyek helyes megértése és gyakorlati megvalósítása nélkül nincs korszerű szocialista művészet. Szocialista világnézet önmagában még nem tesz senkit sem alkalmassá arra, hogy szocialista művész legyen. A félreértések elkerülése végett azonnal hozzá kell tenni, hogy e világnézet hiányában sem válik senki szocialista művésszé. A szocialista világnézet az a szükséges előfeltétel (s itt hangsúlyozni kell az előfeltételt), amely szükséges, de önmagában még nem elégséges. E világnézetnek művészi világnézetté, a tehetséggel s a művészeti ág formai és technikai problémáinak ismeretével párosulva (s enélkül nem megy a dolog) művészi módszerré kell válni. E művészi módszerben a világnézeti kérdések és a sajátosan esztétikai problémák már olyan szerves egységet alkotnak, hogy szétválasztásuk lehetetlen.

A világnézet, az eszmeiség szerepének helytelen felfogása különös élességgel nyilvánul meg Molnárné P. Mária vitaindító cikkében és hozzászólásában. Hozzászólásában írja: „... de a képzőművészetet is — mint minden emberi tevékenységet — társadalmi szempontok befolyásolják".[34] Hogyan értelmezi ezt, az kiderül néhány sorral alább amikor így folytatja: „Sokszor hallottuk már, s betéve tudjuk: 'A magas fokú eszmeiség a forma művészeti tökéletességével párosul'."[35] Úgy látszik, számára magától értetődő dolog, hogy az eszmeiség mintegy automatikusan létrehozza a művészi tökéletességet, ami eszmei, ez ezáltal művészi is. Ha ez ilyen könnyen menne, akkor elég lenne a marxizmus propagálása; egy elméleti mű, bármennyire eszmei is (s azt hiszem ezzel még Molnárné is egyetért), ezzel még nem válik műalkotássá. Az alapvető probléma az, hogy a művészet társadalmi szerepének hatékonysága egyenes arányban van az alkotás művésziességével. S a világnézet csak akkor tud pozitív szerepet betölteni, ha művészi világ-

[30] Uo. 1. sz. 57. o.
[31] Uo. 37. o.
[32] Uo. 36. o.
[33] Uo. 42. o.
[34] Uo. II. évf. 3. sz. 252. o.
[35] Uo.

nézetté tud válni, ha a műben kimondott világnézeti, politikai elvek az illető műalkotás esztétikai sajátosságain keresztül, ezekkel elválaszthatatlanul eggyé forrva hatnak a befogadóra.

Sokan foglalkoztak a szocialista állam és a képzőművészet viszonyával. Kassai János sok megjegyzést tesz a szocialista állam és a kézpőművészet viszonyáról. Azt írja: „Az állam olyan irányzatokat támogat, amelyek a társadalmi haladást a maguk művészi eszközeivel támogatják."[36] Ez azonban — véleménye szerint — nem jelentheti azt, hogy más irányzat nyilvánossága lehetetlen: „...Az állami kereteken belül, de állami támogatás nélkül..."[37] Úgy tűnik, hogy számára tisztázottak ezek a kérdések. Bár látja, hogy a szocialista állam elvárja a művészektől — a többi között — a politikai céljainak a művészet eszközeivel való támogatását is, de bonyolultabb esetekben tévútra kerül. Ezt bizonyítja egy másik hozzászólása: „Így az a látszat alakulhatott ki a közönség előtt, hogy ha egy nagy művész politikailag felénk hajlik, akkor azt is megbocsátjuk neki, ha absztrakt, viszont ha politikailag velünk ellentétes nézetet képvisel akkor tüstént sor kerül művészi irányzatának bírálatára is. Elsősorban a Picasso-elemzések hiánya, illetve kellő színvonalú elemzésének a hiánya kelthette sokakban ennek a rossz ízű politikai prakticizmusnak az érzetét."[38] Ebből az idézetből kiderül, hogy Kassai János nem érti azt, hogyha valaki „politikailag felénk hajlik", ha kommunista, s ezek az eszmék a művészetében is megnyilvánulnak (pl. mint Picassónál), akkor nem lehet absztrakcionista, mert az absztrakt művészet mint irányzat ellenségesen áll szemben a marxista világnézettel.

Pártunk elvárja a művészettől a politikájának a művészet eszközeivel való szolgálatát. Kádár elvtárs a VIII. kongresszuson a zárszavában ezt a következőképpen fogalmazta meg: „Felvetette Darvas elvtárs, hogy az irodalmat ne tekintsük egyszerűen a politika ábrázolásának. Ebben igaza van. Azt sem mondom, hogy az ilyen szemlélet már megszűnt. Van ilyen szemlélet, de nem a Központi Bizottságban. A Központi Bizottság nagyon jól tudja, hogy az irodalom és a művészet nem egyszerűen a politika ábrázoló eszköze. De egy politikai követelményt azért hangsúlyoznék: a pártosságot, de a jó értelemben, a helyes értelemben. A pártosság nem azt jelenti az irodalomban és a művészetben, hogy az MSZMP valamilyen alapszervezetének az álláspontját védjék vagy támogassák. A pártosságot itt abban az értelemben használjuk, hogy *ha a szocialista és a kapitalista rendszer ütközik össze valamely kérdésben, akkor álljanak a szocialista társadalom mellett.* Ha a gyarmatosító hatalom meg a szabadságért küzdő nép ütközik össze, akkor legyenek az imperialisták ellen. És ha gyalázatosságot vagy gaztettet látnak, akkor legyenek az igazság mellett pártosak. Mi ebben az értelemben mondjuk, helyeseljük és követeljük a pártosságot."[39]

Az igaz, hogy Picasso művészetét nem elemeztük megfelelően, holott épp ellentmondásos bonyolultsága miatt nagy szükség lett volna erre. Kassainak ebben igaza van, a megfelelő elemzés hiányának hatása az ő állásfoglalásában is megmutatkozik. A Picassóról vallott sommás ítélete azonban lényegében helytelen, s ennek mélyén szintén a művészi módszer és stílus viszonyának megnemértése rejlik. Ha Picasso ugyanis tényleg absztrakt művész lenne, azt mi nem nézhetnénk el neki, de akkor „politikailag sem hajlana felénk"; újra hangsúlyoznunk kell, hogy az absztrakt művészet nem a művészi stílus kérdése, illetve elsősorban és lényegében nem ennek a kérdése. Az absztrakt művészet mint művészi alkotómódszer meghatározott (reakciós) világnézet, politikai irány-

[36] Uo. 4. sz. 366. o.
[37] Uo.
[38] Uo. 2. sz. 174. o.
[39] Az MSZMP VIII. kongresszusa. Kossuth, 1962. Kádár János elvtárs vitazáró beszéde. 88. o.

zatosság kérdése elsősorban, s csak ezek által bonyolult módon meghatározott stílusprobléma is, s mindezek következtében egyenes ellentéte a szocialista realista alkotómódszernek. Bármennyire jogos kritikai megjegyzések is lehetségesek Picasso művészetének egyes korszakait, oldalait illetően (ezeket azonban komoly elemzés alapján kellene megtenni), művészetének egésze azonban nem teszi lehetővé azt a sommás megállapítást, hogy Picasso absztrakt művész lenne.

Molnárné nézetét a képzőművészet és a társadalom viszonyáról s más ehhez hasonló nézeteket Somos Miklós helyesen bírált. Kifejti, hogy: „A művészet fejlődésének egyes jelenségeit közvetlenül és kizárólag a társadalmi létre visszavezetni a marxizmus vulgarizálását jelenti, mivel a társadalmi lét és tudat viszonyát metafizikusan kezeli."[40]

A magyar képzőművészet csak akkor tudja betölteni társadalmi feladatát, ha szocialista eszmeisége magas művészeti színvonallal párosul, egyszóval ha korszerű szocialista képzőművészetté válik. E feladat megvalósításában nagy felelősség hárul a képzőművészekre. Benne kell élniök korukban, meg kell ismerniök a szocializmust építő magyar nép életét, örömét, bánatát, mert csak így tudják művészetükben feldolgozni korunk égető kérdéseit. A szocialista világnézetet nem holt szabályok gyűjteményeként kell elsajátítani, hanem mint fejlődő életünk gyakorlatát, melyben a képzőművészek is aktívan, mint szocializmust építő hazánk polgárai vesznek részt. A marxista világnézet ilyen elsajátítása, párosulva a művészet formaproblémáinak mély ismeretével, tehetséggel, élettapasztalattal, élményekkel, lehetővé teszi, hogy műveik elősegítsék a kulturális forradalom céljainak megvalósítását.

V.

Hazánkban a szocialista társadalom alapjainak lerakása, majd a szocializmus felépítése és a kommunizmushoz való átmenet mind parancsolóbban követeli, hogy a szellemi életben is egyeduralkodóvá váljék a szocialista ideológia. A művészeti életben ez a szocialista realizmusnak mint a szocialista társadalom művészi alkotó módszerének az egyeduralmát jelenti. Képzőművészetünknek korszerű szocialista képzőművészetté kell válnia, hogy betöltse társadalmi hivatását, hogy a művészet eszközeivel tudja szolgálni az új típusú ember kialakítását. Mindez nem megy egyik napról a másikra. Minimális követelmény, hogy a célok és a megoldandó feladatok világosan legyenek. A szocialista realizmust nagyon sok támadás érte, sokan hitték már, hogy megsemmisítették, s örömünnepet ültek. A szocialista realista alkotómódszert hívei közül is sokan kompromittálták, szektás-dogmatikus felfogásukkal holt sémákba akarták szorítani, s ezzel mérhetetlen károkat okoztak a szocialista művészet ügyének.

A korszerű szocialista képzőművészetet az alkotóművészek temetik meg, de nekünk, a művészet elvi-esztétikai kérdéseivel foglalkozóknak is segítséget kell nyújtanunk e nemes feladathoz. Amíg a legfontosabb esztétikai problémák nem tisztázódnak, addig ez a megoldatlanság akadályozza a korszerű szocialista képzőművészet kialakulását. A vita alapvető hiányossága, hogy ebben a vonatkozásban a szocialista képzőművészet általános elvi problémái, esztétikai fogalmai tisztázása irányában nem lépett előre, s így nem csoda, hogy olyanok is akadtak, akik „hivatalos" álláspontot követeltek e fogalmak értelmezésében.

A vitában azonban nemcsak ezek az alapvető problémák nem oldódtak meg, hanem az álláspontok sem kerültek közelebb egymáshoz. Kiderült, hogy az e vonatkozásban való továbbjutásnak is egyik alapvető feltétele a képzőművészet kategóriáinak a

[40] Művészet II. évf. 12. sz. 46. o.

marxista—leninista esztétika segítségével való tisztázása, szoros kapcsolatban a képzőművészeti alkotások tényleges problémáival.

A vita megmutatta, hogy a képzőművészeti életben is kétfrontos harcot kell vívni, mert csak így alakulhatnak ki a korszerű szocialista képzőművészet feltételei.

Mint láttuk, a kialakult álláspontok egyik pólusát a következőképpen lehetne összefoglalni: a korszerű képzőművészet megteremtésének kérdése kizárólag formaprobléma. E felfogás követői a képzőművészetnek csak immanens, viszonylag független fejlődését veszik figyelembe, ezt abszolutizálják. A nyugat-európai képzőművészethez való viszonyuk is tele van ellentmondással. Mivel nem konkrétan, hanem általában beszélnek arról, hogy a modern nyugati képzőművészet példakép, ezért nem határolják el magukat a nyugat-európai képzőművészetben ténylegesen meglevő formalizmustól, dekadenciától. Nem világos az sem, hogyan akarnak tanulni a nyugati képzőművészettől; megjegyzéseikből olyan kép derül ki, hogy a tanulást nem szerves fejlődésnek, hanem valami mechanikus átvételnek gondolják. Amikor nem értenek egyet azzal, hogy a képzőművészetben csak realista stílusirányzat lehet, és hivatkoznak a megváltozott viszonyokra és tartalmakra, a világ lényegmegismerése követelte új stílusirányzatok szükségességére, itt sem konkrétak, nem tudják elhatárolni magukat az értelmetlen absztrakciótól. Egyesek ennél is tovább mennek, és az absztrakt művészet elvi-esztétikai tételeinek hirdetésével akarják a magyar képzőművészetet tovább fejleszteni, példaképnek az absztrakt művészetet tekintik, és a szocialista képzőművészet jövőjét látják benne.

Nézeteikben van helyes mag is. Helyesen hangsúlyozzák, hogy korszerű képzőművészetre van szükség, ami nem létezik korszerű forma nélkül, és hogy a képzőművészetnek van immanens fejlődése is. Nyilvánvaló, hogy a nyugat-európai képzőművészet nem egészében dekadens, a korszerű szocialista képzőművészet kialakításában, szerves fejlődésében (mint ezt pl. Derkovits Gyula tette) sok minden eltanulható tőlük. Mindez azonban nem menti általános koncepciójuk tisztázatlanságát, tarthatatlanságát. Semmi sem menti, hogy nézeteikkel akadályozzák a harcot a burzsoá dekadencia, a formalizmus ellen, sőt egyesek az absztrakt művészetet propagálva, e kártékony jelenségeknek még szélesebb utat akarnak nyitni. Nézeteik egészének helytelensége és károssága akadályozza az igazán korszerű szocialista képzőművészet megteremtését (még ha egyesek közülük szubjektíve jóhiszeműen tevékenykednek ezért).

A másik véglet szocialista képzőművészetet akar, de nem látja megfelelően annak jelentőségét, hogy e szocialista képzőművészetnek korszerűnek kell lenni. Hangsúlyozva a szocialista világnézet szükségességét, a művészet társadalmi szerepét, nem látja, hogy az ebből fakadó tartalmi problémák a képzőművészetben csakis sajátosan, a művészi forma evokatív hatásán keresztül érvényesülhetnek, csak így tudnak ténylegesen hatni. Helyesen hangsúlyozzák a társadalom meghatározó szerepét, de a társadalom és a művészet között közvetlen viszonyt tételeznek fel. Nem látják, hogy a társadalmi meghatározottság csak végső fokon, számtalan áttétellel érvényesül, s hogy ezért a képzőművészet fejlődésének van viszonylagos önállósága.

A nyugat-európai képzőművészethez való viszonyuk szintén nem konkrét, hanem egészében elutasító. Számukra a korszerűség nem létezik, illetve a dekadencia takarója. Hitet tesznek egy szűken értelmezett realista stílusirányzat mellett, s ami ebbe nem férbele, helyesebben: amit ebbe nem tudnak belegyömöszölni, azt dekadensnek tekintik. Nézeteik helytelen szűkkeblűsége azonnal kiderül, ha olyan bonyolultabb jelenséggel kerülnek szembe, mint Picasso művészete — vagy dekadenssé minősítik, vagy hallgatnak róla —, az ilyen problémákat kikerülik. A művészetben megnyilvánuló absztrakciót általában elvetik, azaz eleve az értelmetlen absztrakció tartalmi meghatározása értelmében használják. Hiába küzdenek szubjektíve a szocialista képzőművészetért,

nézeteik a szocialista realizmust mint alkotó módszert objektíve kompromittálják, s ezért felfogásuk akadályozza a korszerű szocialista képzőművészet kialakulását.

E két véglet ilyen torzító szemüvegen keresztül vizsgálja a képzőművészet életet, s ennek megfelelően adják ki a jelszavakat, mondanak véleményt az élő magyar képzőművészetről.

Hiba lenne elhallgatni azt a tényt, hogy a vitában voltak olyan megfontolt vélemények is, amelyek igyekeztek leküzdeni e két végletet. Ezek a józan, a marxista esztétika tételeit helyesen alkalmazó elgondolások azonban nem tudták meghatározni a vita menetének jellegét. Ezek a hozzászólások — ha nem is minden esetben következetesen — a kétfrontos harc jegyében hangzottak el, bírálták a két véglet helytelen koncepcióit. Már az eddigiekben is hivatkoztunk ilyen megállapításokra, idéztük őket. Rajtuk kívül még voltak mások is, akik ilyen értelemben szóltak hozzá (Rényi Péter, Hadházi Kálmán, Timár László stb.). Rényi Péter pl. nagyon érdekesen és lényegében helyesen mutatott rá a Németh Lajos nézeteiben meglevő ellentmondásokra, kimutatta, hogy „két koncepció" vonul végig nézeteiben, s végeredményben az általunk is bírált válik uralkodóvá nála.

A korszerűség értelmezésében mind tartalmi, mind kifejezésbeli (formai) korszerűségről van szó. Nekünk szocialista képzőművészetre van szükségünk, a szocialista világnézet által tudatosan felismert tartalmak korszerű, magas művészi színvonalon való kifejezésére. A dolgozó osztályok, a munkásosztály gazdasági és politikai érdekei nem közvetlen módon határozzák meg a szocialista képzőművészet tartalmát, nem direkt módon fejeződnek ki benne, hanem pszichológiai, etikai, esztétikai stb. áttételeken keresztül hatnak. A társadalmi fejlődés végső fokon, rendkívül bonyolult áttételekkel határozza meg a képzőművészet fejlődését, s ezért a képzőművészet a maga fejlődésében viszonylagos önállósággal is rendelkezik. A politikai, világnézeti elvek nem tiszta formában jelennek meg, hanem szorosan összeforrva a képzőművészet ábrázolásbeli specifikumaiból fakadó esztétikai sajátosságokkal, ezeken keresztül hatnak. Olyan szerves egység jön létre, hogy most már nem az adott politikai vagy világnézeti tétel igazsága vagy hamissága a probléma önmagában, hanem az adott műalkotás egészében kifejezésre jutó s művészileg megformált politikai és világnézeti elvek hatékonyságáról, művészi befogadásának problémáiról kell beszélnünk. Mindebből következik, hogy az eszmeiség és a stílusirány között rendkívül bonyolult a kapcsolat. Egyrészt bizonyos politikai és világnézeti állásfoglalásokból, bizonyos társadalmi meghatározottságokból nem lehet közvetlenül levezetni a képzőművészet ábrázolási eszközeit, a stílust; másrészt a világnézet és a kifejezési eszközök közötti viszony a kész műalkotásban nem olyan, mint a keverék alkatrészeinek a viszonya, hogy mechanikusan szét lehetne őket választani. Szorosabb kölcsönhatás van közöttük, a műfaj esztétikai specifikumai megszüntetik a világnézet tiszta formában való megjelenését, s a világnézet, a társadalmi meghatározottság hat az ábrázolási eszközök, a stílus létrejöttének milyenségére.

Mindezt nagyon fontos figyelembe venni, amikor a XX. sz. nyugati képzőművészetéhez való viszonyt vizsgáljuk. Mindig konkrétan meg kell vizsgálni, hogy milyen irányzathoz, milyen művészegyéniséghez való viszonyról van szó. (Egész más a helyzet, ha az a kérdés, hogy mit lehet, teszem azt, Siqueirostól tanulni, vagy mit lehet pl. Paul Kleetől.) Mindig konkrétan meg kell vizsgálni, hogy mi a viszony a művész osztályhelyzete, politikai irányzatossága és a műveiben megvalósított ábrázolási eszközök között. (Ezt különösen azokban az esetekben kell figyelembe venni, amikor a stílusproblémák negatívan ideológiai vonatkozásúak; sok esetben e kapcsolat nem is közvetlen.) A döntő, amit hangsúlyozni kell, hogy bizonyos formai-kifejezésbeli eszközök eltanulása nem mechanikus átvétel, hanem a szocialista tartalomnak alárendelt mozza-

nat, amelynek az a feladata, hogy elősegítse a szocialista tartalom lehető legadekvátabb, legkorszerűbb művészi formában való kifejezését.

Különösen fontos hangsúlyozni — időszerűsége miatt — a művészi forma néhány történeti vonását. A művészi forma történeti produktum, meghatározott társadalmi-történelmi tartalmakkal függ össze. Néhány esetben ez különösen nyilvánvalóvá válik, pl. az eposz esetében. A különböző műfajok formajegyeinek változásai szorosan kapcsolódnak a társadalmi-történelmi változásokhoz, s ez is mutatja a tartalom meghatározó szerepét. A forma ezzel összefüggő problémáival kapcsolatban két helytelen felfogással találkozunk. Az egyik nem látja a művészi forma változásainak összefüggését a társadalmi-történelmi változásokkal, nem ismeri el a forma ilyen szükségszerű mozgását. Ez az elméleti alapja minden akademizmusnak, amely a formák megcsontosodását, konzerválását akarja. A művészetek története tele van az akademizmus elleni harccal, különösen a képzőművészet története szolgáltat erre gazdag bizonyító anyagot.

A másik felfogás nem érti a művészi forma objektív jellegét, nem látja, hogy a művészet lényeges formaproblémái a társadalmi tartalmak által bonyolultan determinálódnak, s nem az alkotó szubjektív önkényétől függnek. E felfogás az alapja a tiszavirág életű forma-forradalmaknak, a művészi divatoknak. A mai polgári művészetben mind a két tendencia megtalálható, az uralkodó tendencia az utóbbi, a forma objektív jellegének a tagadása, a szubjektivizáló önkény. (A szocialista képzőművészetben is hatnak ezek a tendenciák, s ezért e kérdések konkrét vizsgálata is rendkívül időszerű probléma.)

Szólni kell még egy problémáról, a technika és a forma viszonyáról. A formát nem lehet azonosítani a művészet technikai problémáival, bár sok esetben rendkívül bonyolult a viszony köztük, s bizonyos esetekben nehéz eldönteni, hogy meghatározott technikai vonatkozások mikor válnak az ábrázolás formai kérdéseivé. Különbségük azonban elvitathatatlan. A technika különböző vonatkozásai megtanulhatók, szorgalmas munkával elsajátíthatók, megvannak az általános szabályai, törvényszerűségei. A művészi megformálásnak nincsenek ilyen szabályai, ezeket nem lehet másoktól megtanulni, itt tehetség nélkül nem lehet előre haladni. Nagyon sokszor a technikát azonosítják a formával, s bizonyos technikai ismeretek eltanulását úgy értékelik, mint formai mozzanatok átvételét. Kétségtelen, hogy a technika elsajátítása pozitívan befolyásolhatja bizonyos formaproblémák megoldását; a művészi technika ismerete nélkül sincs nagy művészet. A vitában a formai és a technikai vonatkozások szétválasztása fel sem vetődött. Ez is mutatja, hogy nem folyt differenciált vizsgálat arról, hogy mi és hogyan tanulható el a nyugat-európai képzőművészettől.

Csak néhány elvi-esztétikai kérdést elemeztünk, s ezt is nagyon röviden, de már ez is megmutatta, hogy mennyire bonyolult, konkrét elemzést kívánó problémákról van szó, amelyeket nem lehet megoldani néhány, minden helyzetre alkalmazható általános szabállyal. Mindez megköveteli, hogy az alkotó művészek, esztétikusok otthon legyenek (persze, ez nem egyenlő mértékben valósul meg) a képzőművészet konkrét szakkérdéseiben, megfelelő általános esztétikai ismeretekkel rendelkezzenek, ezeket alkalmazni tudják a képzőművészet speciális problémáira. Ugyanakkor ettől elválaszthatatlan a magas fokú eszmei felkészültség, a marxizmus—leninizmus elsajátítása, mert csak ezek birtokában tudják felismerni a burzsoá dekadencia és formalizmus megnyilvánulásait, s csak ez által tudnak e káros jelenségekhez kritikusan viszonyulni.

Nem könnyű mindezt megvalósítani, de lehetséges. Nem egy példát lehetne erre felhozni a magyar képzőművészetből. Legnagyobb kommunista művészeink, Derkovits Gyula, Dési-Huber István (lehetne még sorolni a példákat) művészete a maga gazdagságában mutatja annak lehetőségét, hogyan lehet korszerű szocialista képzőművészetet

létrehozni, bár tehetségük kibontakozása elé leküzdhetetlen akadályok tornyosultak, s ezért nem tudták megvalósítani mindazt, amire képesek lettek volna.

Dési-Huber István művészeti írásai elemzik ezt a folyamatot. Nagyon sok megszívlelendő megállapítást tesz, amelyeket ki kellene ásnunk a feledés homályából. Elemezve Derkovits Gyula, saját maga és pályatársai művészi fejlődését, három időszakot különböztet meg. Az első időszakban a tartalmi problémák álltak előtérben, az új társadalmi-osztálytartalmak kifejezését tartották csak fontosnak, s a formaproblémák kutatását elutasították. Dési-Huber világosan látja e szemlélet egyoldalúságát: „A formaproblémák elutasításával a kísérletező kutatás jogát dobtuk el magunktól és ezzel a szemlélet módszerét, a mesterség, a műhelymunka gyakorlatát silányítottuk el. A valóság eltorzult szándékaink tükrében és csak lassan tört fel bennünk a megismerés, hogy ez a mechanikus osztályszemlélet alkalmatlan érzéseink kifejezésére."[41]

A második szakasz mintegy reakcióként jelentkezett az elsőre. Tevékenységük középpontjába a formaproblémák kerültek, s azt hitték, hogy ezek megoldásával létrehozzák a szocialista festészetet. Hosszú útkeresés után belátták e törekvés egyoldalúságát is: „Beláttuk, hogy az új művészet ebben a formában elvonatkoztatott líra, s mint ilyen, a tömegek számára megközelíthetetlen; ezen túl művészettörténeti kísérlet az alakító eszközök korszerű tisztázásához, s mint ilyen, elsősorban a szakemberekhez szól... Mi a tömegekhez kívántunk szólni... Az a sejtésünk ugyan igaznak bizonyult, hogy az izmusok méhében a jövő csírája szendereg, de hogy ebből a csírából a magunk élete is legyen, még sok mindenre volt szükség... Ezek: saját festészetünk kritikai feldolgozása; az egészséges tradíciók átmentése; a kísérletezések feltétlen szükségessége; s végül: a dolgozók közvetlen tanulmányozása."[42]

A harmadik szakasz volt a szintézis időszaka, amikor rájöttek, hogy a formaproblémákat hogyan kell alárendelni a társadalmi mondanivaló kifejezésének. Ez a szintézis magában foglalja annak tudatát, hogy tartalmilag újat, a munkásosztály művészetét kell létrehozni, s e művészetnek modern, korszerű szocialista művészetnek kell lennie. „Változatlanul vallom ma is, hogy művészetünk teste-lelke modern kell hogy legyen, de ez a modernség nem lehet egy mégoly forradalmi irány napi kérdéseinek ábrázolása, sem a szakma soron következő fázisa. Többre van szükségünk. Művészetünk gyökereinek az emberi lélek legtávolabbi zugába is el kell érnie, csak így szívhat fel minden életnedvet magába; emellett vissza kell állítanunk a kutatómunka becsületét is. Adatokra van szükségünk, s egy olyan festői módszerre, melyben él a múlt életrevalósága, de magába foglalja az új vívmányokat is, egyszóval valóban napjaink világszemléletét fejezi ki. Az ábrázolás már nem lehet valaminek puszta lerajzolása vagy lefestése, hanem mindama festői, téri, pszichológiai, társadalmi és más adatok összege, mely a megfigyelés, a tanulmányozás, majd az alakítás alatt a festői érzék-tudat, sőt tudatalatti világában képpé alakul. Az új festői szemlélet valahol itt érintkezik az új tudományos világszemlélettel..."[43]

Ha a képzőművészet felszabadulás utáni fejlődését vizsgáljuk, nem tudjuk megállni, hogy ne mutassunk rá a kínálkozó analógiára. A szocialista forradalom időszakával (különösen az 1948—53-as évekkel) kezdődött az első időszak, s ezt a tartalmi problémák túlsúlya jellemezte. A második időszak az ellenforradalom után bontakozott ki (részben a revizionizmus támadásának hatására már az ellenforradalom előtt elkezdődött, összefonódott az első időszakkal). Napjainkban sem tudtunk még túljutni ezen az időszakon, amely az esztétikai elmélet terén ellentmondásosan összefonódik az első

[41] Dési Huber I.: A művészetről. Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata, 1959. 55—56. o.
[42] Uo. 58. o.
[43] Uo. 64. o.

időszakot igazoló elvi tételekkel — ezért is kell ma kétfrontos harcot vívni. A harmadik időszak, a szintézis, még hátra van, ez lesz a korszerű szocialista képzőművészet megteremtésének és uralkodóvá válásának az időszaka. (Ezek az időszakok mint tendenciák nyilvánulnak meg, nem lehet abszolutizálni őket.)

A korszerű szocialista képzőművészet kialakításában különösen három összetartozó mozzanatát kell hangsúlyoznunk az esztétika törvényének. A művészet a valóság megismerésének specifikus formája. A művészetben megformált tartalmak a valóságot tükrözik vissza. Papp Oszkárnál láttunk egy olyan törekvést, hogy fellép a művészet racionalizmusa ellen. A művészet visszatükröző szerepét a különböző polgári esztétikák tagadják. Napjainkban különösen Croce nézetei hatnak, aki a művészet visszatükröző szerepével egy irracionális esztétikai elvet szegez szembe. Croce a visszatükrözést tagadva kifejti, hogy a művészet intuíció. Croce nézetei elméleti alapot szolgáltatnak a formalista esztéticizmusnak is. Ilyen okok miatt itt egy kissé bővebben kell a nézeteivel foglalkozni.

Croce az emberi megismerésnek két alakját ismeri el: az intuitív és a logikai megismerést. Az intuíciónak szerinte egyetlen funkciója van, a dolgok megismerését konkrét és egyéni mivoltukban megvalósítani. Ez az intuitív megismerés azonban nem egyéb, mint kifejező megismerés; az intuíció nem más, mint kifejezés. Croce a kifejezésen alakot ért, s az alak a számára szellemi tevékenységet, az anyag feldolgozását, a forma kialakítását jelenti. A művészet alkotásai ezen intuitív megismerés eredményei, a művész alakot öltött meglátásai, a művész bensejének alakot öltött lecsapódásai. Számára az esztétikai egyenlő az alakkal, a formával. Ez az intuitív megismerés független és önálló az értelmi megismeréssel szemben, közömbös a valóság és a nem-valóság tapasztalati megkülönböztetése iránt, a térben és időben végbement események iránt. A művész nem hazudhat, nem csal meg senkit, mert csak kifejezi azt, ami lelkében él, csak belső lelkiállapota tartalmainak ad alakot.

Croce tehát a művészetet önkifejezésként fogja fel, amelynek nincs semmi köze a valóság megismeréséhez, sőt az esztétikainak nincs egyáltalán semmi köze az értelemhez, az esztétikai nem más, mint intuíció, kifejezés, forma. Croce tagadja a művészi visszatükröződés elvét, kijelenti: „Ebből keletkezik a csalódás, hogy a művész *utánozza a természetet ;* ehelyett talán pontosabban mondhatnánk, hogy a természet utánozza a művészt és engedelmeskedik neki".[44]

Croce szerint az intuitív megismerés a megismerés fő formája, de nem az objektív valóság megismerésére irányul, hanem a művész belső lelkiállapotának önkifejezésére. A kifejezés crocei értelmezése velejéig tudománytalan, szubjektív idealista elmélet. Egyáltalán nem számol azzal az alapvető ténnyel, hogy az emberi személyiség lényege társadalmi lényeg, s hogy ez a társadalmi lényeg döntően a mindenkori konkrét társadalmi rend által formált. Ezért pl. a líra, amely a költő lényeges bensejét fejezi ki, ezáltal visszatükrözi a valóságot, az adott társadalmi konkrét valóságát, mert a költő lényeges személyiségében ez a társadalmi tartalom nyilvánul meg. Croce nézetei a képzőművészetre is is jelentős mértékben hatottak. Az a törekvése, hogy megtalálja az ún. tiszta esztétikait (amelyet ő az intuitív megismerésben, a kifejezésben, a formában vélt megtalálni), komoly hatást váltott ki a képzőművészet terén. A mai absztrakt művészet, amely lemond a valóság ábrázolásáról, a külső valóság minden tárgyi megjelenítésének igényéről, szintén hathatós elméleti támogatásra talál Croce nézeteiben. Az absztrakt festészet ezért a színek önmagukban vett, tiszta pszichofizikai hatásával akar tiszta esztétikait létrehozni. Itt a képek a szerzőik saját benső vízióit akarják kifejezni, amely víziók egyedüli igazsága az, hogy az alkotó „átéli" őket, mint ezt a szürrealizmus különböző alkotásairól állítják.

[44] B. Croce: Esztétika. Elmélet és történet. Rényi Károly kiadása, é. n. 109. o.

Röviden beszéltünk arról, hogy a művészet visszatükrözés, a valóság visszatükrözése. A valóság fogalmát kell egy kissé közelebbről megnézni. A művészet valósága a lényeges emberi tartalom. A szocialista képzőművészetben ez a lényeges emberi tartalom a szocialista ember társadalmi viszonyát jelenti, s a szocialista képzőművészet feladata ennek visszatükrözése. Ez a lényeges társadalmi tartalom a társadalmi fejlődéssel változik, napjainkban a szocializmus felépítéséből fakadó problémák jelentik e tartalmat. A vitában láttuk, hogy többen igyekeztek ezt a lényeges emberi tartalmat felcserélni más tartalmakkal. A társadalmi tartalmakat elsősorban pusztán természeti tartalmakkal igyekeznek felcserélni. Nem értik, hogy a természet mint olyan, az embertől független objektív létezésében, nem közvetítve társadalmi meghatározottságok által, nem válhat a művészet tartalmává. Ezt különösen a festészettel kapcsolatban (tájkép, csendélet) kell hangsúlyozni. Egy tájképben vagy csendéletnél nem a táj vagy a természeti dolog önmagában való léte a lényeges, hanem az a társadalmi viszony — az embereknek a tájhoz, a természeti dologhoz való konkrét viszonya —, amely meghatározza a természetlátás milyenségét, a természeti dolgok lényegének, mozgásának felfogását. (Senki sem állíthatja, hogy Van Gogh napraforgói pusztán természeti tárgyak képei, pusztán napraforgók képei — függetlenül a társadalmi meghatározottságtól. Van Gogh napraforgói sajátosan tükrözik alkotójuk társadalomhoz való viszonyát is.) Ezért a természet ábrázolása is társadalmi tartalmat, meghatározottságot kap a művészetben. A képzőművészetre különösen áll az, hogy tárgya a társadalmi ember, s a képzőművészetnek a társadalmi ember léte lényegéből fakadó kérdésekre kell válaszolni. A képzőművészet területén nagyon sok olyan burzsoá nézet hat, amely tagadja azt, hogy a művészet tartalma a lényeges emberi vonatkozások. Különösen az egzisztencialista filozófia az, amely tagadja e megállapítások helyességét. Az egzisztencializmusnak a művészi életben nagy a befolyása. Ennek két oka van. Egyik az, hogy az egzisztencializmus megalapítói körül sokan közvetlen kapcsolatban vannak a művészettel, filozófiai nézeteiket művészi alkotásokon keresztül is propagálják (Sartre, Simone de Beauvoir). Másrészt ez a hatás az egzisztencialista filozófia sajátos lényegéből fakad. Az egzisztencializmus ugyanis az emberi lét, létezés kérdéseivel foglalkozik, az ebből fakadó kérdéseket akarja a filozófia segítségével megoldani. Igaz, hogy az egzisztencializmus az izolált, az atomizált, tehát a nem-társadalmi emberből indul ki, s így akar választ adni az emberi lét lényegére. Az egzisztencializmus tehát nem a valóságos, társadalmi emberrel számol, hanem az izolált emberrel, s ebből filozófiai kategóriát teremt. A művészet nem az izolált, hanem a valóságos, a társadalmi embert ábrázolja, tehát ellentétes az egzisztencializmus emberfelfogásával. Sokan a művészek közül azonban ezt nem látják, s az egzisztencializmust olyan filozófiának tartják, amely az emberi lét kérdéseire megfelelő választ képes adni.

Ezek a problémák azonban a művészet legsajátosabb problémái is. A művészet a maga sajátos eszközeivel ugyancsak az emberi lét, létezés problémáira akar választ adni. Problémánk szempontjából az egzisztencialista filozófiának csak egy alapvető tanítását kell megemlítenünk. Heidegger és Sartre számára az élet beledobottság a a Semmiben, a Nincsenbe. Az emberről, az emberi létezésről, annak értelméről nem lehet semmit sem tudni, az elvileg megismerhetetlen. Nincsenek törvények, amelyek meghatároznák az emberi személyiség cselekvésének rugóit, amelyek az emberi létezés értelmére választ adhatnának. Az egzisztencialista irracionalizmus a művészet területén alkalmazva esztétikai irracionalizmussá válik, amely nem látja értelmét annak, s nem is tartja lehetőnek, hogy a művészet lényeges emberi tartalmakat tükrözzön vissza.

Az esztétika törvényének harmadik mozzanata az érzéki megjelenítés törvénye. Annak a követelését jelenti ez, hogy a képzőművészet a visszatükrözött valóságot úgy ábrázolja, hogy az ember az értelem által támogatott érzékszervei (a képzőművészetben

a látás) által tudja befogadni a műalkotást. Minden műalkotásban érzéki, szellemi, érzelmi és képzeleti elemek olvadnak össze, s ezeknek egymáshoz való viszonya nagyon sok tényezőtől függ. Ezen elemek egyikét sem szabad azonban abszolutizálni. Az absztrakt művészet a szellemi oldalt akarta abszolutizálni (lásd pl. Malevics törekvéseit), a szürrealizmus a képzeleti elemeket stb.

Az érzéki megjelenítés törvénye a művészi visszatükrözés egyik legalapvetőbb specifikus sajátossága, amely azt követeli, hogy a művészet a lényeget ne tiszta formában, jelenségvilágától megfosztva, hanem érzéki-képi jelenségformákon keresztül ábrázolja. A művészet és a tudomány között e téren alapvető különbségek vannak, egész más az absztrakció szerepe a tudományban, mint a művészetben. Míg a tudományban az absztrakció elvonatkoztatást jelent az egyestől, az esetlegestől, a jelenségtől, s az illető tudomány annál fejlettebb, minél inkább sikerül ezt megvalósítania (ezért bizonyos értelemben minden tudomány példaképe a matematika), addig a művészetben az absztrakció soha nem érheti el azt a fokot, hogy a lényeget önmagában, tiszta formában érzéki-jelenségvilágától megfosztva ábrázolja. A művészetben a művészi forma az a legmagasabb absztrakció, amely a tartalmat úgy dolgozza fel, hogy ezt a befogadó a maga sokoldalú képességeivel felfogja, s e képességekben az érzéki megismerés szerveinek is rendkívül nagy szerep jut. A tudományban az előrehaladás útja az érzéki konkréttól az elvont konkrétig tart. A művészetben is végbemegy ez az emelkedés, de itt nem az elvont konkrétig jutunk el, hanem egy magasabb rendű érzéki konkrétig, ahol a lényeg (az elvont konkrét) érzéki konkrétságban jelenik meg. Nem szabad azonban az érzéki elemeket sem elszakítani a többi oldalaktól és ezt abszolutizálni. (Ui. ha ezt tesszük, jön létre a fotografikus realizmus. Az érzéki megjelenítés törvénye szerint az absztrakciónak nemcsak a tárgyi elemektől nem szabad értelmetlenül elvonatkoztatnia, hanem — s ez a legdöntőbb — a lényeges társadalmi tartalmaktól sem. Az érzéki megjelenítésnek éppen ezeket a lényeges társadalmi tartalmakat kell láthatóvá tennie. Ezért általánosságban elmondhatjuk, hogy minden absztrakció megengedhető, értelmes, amely az adott társadalmi tartalom kifejezésének érdekében absztrahál, amely adekvát formát ad ennek a tartalomnak.) Az érzéki megjelenítés törvényének figyelembe vétele megóv bennünket az értelmetlen absztrakciótól, a művészetet „tudománnyá" tevő törekvésektől.

Az esztétika törvényének három összetartozó mozzanatával foglalkoztunk: a művészet visszatükröző szerepével, továbbá azzal, hogy a művészet lényeges emberi tartalmakat, társadalmi vonatkozásokat tükröz vissza, végül az érzéki-megjelenítéssel. Amikor a korszerű szocialista képzőművészet megteremtéséről beszélünk, akkor e három mozzanat egyikét sem lehet figyelmen kívül hagynunk. (Nem mintha e három mozzanat kimerítené a szocialista művészet sajátosságait; lényeges sajátosságairól, pl. a pártosságról csak implicite beszéltünk. Ezek vizsgálatával itt nem áll módunkban foglalkozni.) E három követelményt a szocialista képzőművészetben konkrétan kell megvalósítani. E meghatározások jelentik a képzőművészet korlátait, amelyeken belül minden forma, ha képes művészi módon kifejezni a tartalmát, megengedhető. Szabad teret kell engedni a stílusirányok kifejlődésének. Minden stílusnak létjogosultsága van, amely képes szocialista tartalmat magas művészi színvonalon kifejezni. A szocialista realizmus a képzőművészet terén sem jelentheti azt, hogy egy szűken értelmezett realista stílust tartsunk egyedül szocialista realizmusnak.

Az esztétika törvényének e három mozzanata eléggé konkrét ahhoz, hogy elhatároljon bennünket az absztrakt művészettől, s magába foglalja a szocialista művészet legáltalánosabb vonásait, de ahhoz eléggé általános, hogy gúzsba ne kösse az élő szocialista művészet fejlődését.

Láttuk, a vita nem oldotta meg a kérdéseket, de megmutatta, hogy milyen megoldatlan feladatok állnak előttünk, s ezzel elősegítette a szocialista képzőművészet előtt

álló feladatok jobb megértését s ezen keresztül a megoldásukban való előbbre jutást. Felélénkítette a kulturális-ideológiai életnek az e területen dolgozó munkásait, a közönség figyelmét ráirányította a képzőművészet problémáira. A vita a maga pozitívumain és hiányosságain túl ezzel is hozzájárult a szocialista kulturális forradalom feladatainak megvalósulásához.

Novák Zoltán

Modern szerelem vagy cinizmus?

A szexuáletikai vitában két különböző kérdés keveredik egymással: mai társadalmunk nemi erkölcsének és moralitásának kérdése egyfelől és a kommunizmus koráé másfelől. Az utóbbi kérdés felvetése és a lehetőségek keretén belüli megválaszolása nélkül lehetetlen tudományos igénnyel állást foglalni a másik kérdésben, a kizsákmányolásra épülő társadalom és a jövendő társadalom közötti átmenet korának nyilvánvalóan alakuló, nyilvánvalóan szintén átmeneti jellegű nemi erkölcsét illetően. Más dolog azonban a kérdést mint a perspektíva kérdését felvetni és a jelen problematikáját e perspektíva szemmel tartásával vizsgálni, és megint más dolog a jelent azonosítani a benne csírázó, de tőle mégis minőségileg különböző jövővel, akár úgy, hogy ma posztuláljuk azokat a követelményeket és lehetőségeket, amelyek akkor fognak az ember előtt állni, amikor a férfi és nő közötti kapcsolat elveszíti maradék gazdasági és gyermeknevelési funkcióját s tisztán két ember közötti emberi kapcsolattá válik, akkor, „amikor majd felnőtt egy új nemzedék, olyan férfiak nemzedéke, akik életük folyamán sohasem vásárolták meg a nő odaadását sem pénzért, sem más társadalmi hatalmi eszközökkel — és olyan nők nemzedéke, akik sohasem kénytelenek magukat más okból odaadni, mint igazi szerelemből, sem pedig a gazdasági következményektől való félelmük miatt visszautasítani azt, akit szeretnek"[1] — akár pedig úgy, hogy a mai kor erkölcsi követelményeinek és lehetőségeinek ajándékozunk örökkévalóságot, és a kommunista társadalom emberét is ezek korlátai közé zárjuk be képzeletben. Az eddigi vita során főleg ez utóbbi tendencia érződött, ha nem is szavakban kifejezve, de mindenesetre olyan hallgatólagos (talán „magától értetődősége" miatt ki nem mondott) premisszaként, amelyre vissza enged — sőt kényszerít — következtetni Dezséry, Nyirő egy-egy konklúziója. Az azonosítás másik tendenciája abban mutatkozik meg, hogy az ellentétes álláspont képviselői közül egyesek (Gyurkó, Heller) szintén hallgatólagosan elvonatkoztatnak a család gazdasági és gyermeknevelési funkciójától, úgy téve, mintha a gazdasági feltételek már ma, nem pedig csupán a kommunista társadalomban, lehetővé tennék objektíve ezt az absztrakciót, amelyen további fejtegetéseiket folytatják. Ezen álláspont hívei igenlik a házasságon kívüli (pontosabban: a házasság előtti) nemi kapcsolatot mint olyan pozitív jelenséget, amelyben a jövő társadalom szabadságát és felelősségét már ma vállalni tudó és akaró ember törekvése fejeződik ki a félfeudális kispolgári normák korlátjai közül való kiszabadulásra, a modern emberhez méltó igazán emberi páros kapcsolat kiépítésére. A másik póluson egyértelműen elvetik a házasságon kívüli szexuális kapcsolatot, amelyet „az állati szintre redukált, a pillanat gyönyörére törő egyszeri nemi aktus"-ként (Nyirő), „a nemi cinizmus valóságos lejtője"-ként (Dezséry) kezelnek, emberellenesnek és a társadalomra nézve szerfelett veszélyesnek tartanak.

Vajon csakugyan ilyen polarizáltan, vagy-vagyként kell-e felvetni és lehet-e megoldani a házasságon kívüli nemi kapcsolat értékelésének kérdését? Ami az egyes esete-

[1] Engels: A család, a magántulajdon és az állam eredete. Marx—Engels Vál. Műv. II. köt. Szikra, 1949. 236. o.

ket illeti, Nyirő elismeri, hogy „létezhetnek még és léteznek akadályok, amelyek komplikációkat, jogi nehézségeket okozhatnak, gátolhatják becsületes, tiszta szándékoknak a megvalósulását. S ha ilyen akadályok kényszerítenek házasságon kívüli együttélésre egyeseket, ezt a társadalom elfogadja, tudomásul veszi" — vagyis elismeri, hogy a házasságon kívüli nemi kapcsolatnak is lehet pozitív erkölcsi tartalma; hasonlóan vélekedik Dezséry is: „nyilvánvaló, hogy ez esetben is megvannak, legalábbis meglehetnek éppen azok a társadalmi-emberi feltételek, amelyek a nemi életet erkölcsi színvonalon tartják: a másik teljes megbecsülése, készség a hűségre, a másikról való gondoskodásra, a közös utódok nemzésére, a másik teljes és tökéletes vállalása, úgy amint az a házasság, a család keretében történik". Nyilvánvaló, hogy a másik fél sem fogja tagadni olyan egyes esetek létezését, amelyek nem egyebek az ösztön állatias, felelőtlen kielégítésénél. Az értékelés poláris, egymást kölcsönösen kizáró jellege azonban még így is fennmarad abban, hogy az egyik nézet ezt, a másik amazt tekinti a házasságon kívüli nemi kapcsolatra nézve tipikusnak, az ellentétes jelenséget pedig csupán lényegtelen véletlennek tartják. Ennek megfelelően homlokegyenest ellentétes az a következtetés is, amelyre a különböző álláspontón állók a szocialista erkölcs adekvát normáit illetően jutnak, tudniillik mindkét fél az általa lényegesnek tartott jelenséghez idomítja az általa kívánatosnak tartott normákat.

Annak a kérdésnek az eldöntése, hogy melyik álláspont híveinek van igazuk, ily módon meglehetősen bonyolult feladatot jelentene: igen extenzív és egyben társadalmi rétegekre bontott differenciált szociológiai és pszichológiai felmérést követelne olyan raffinált metodikával, amely javarészt maga sincs még tudományosan kialakítva, annak eldöntésére, hogy a házasságon kívüli nemi kapcsolatok létesítésénél ténylegesen milyen arányban szerepelnek a különböző motívumok. Ilyen vizsgálatok híján mindkét álláspont hívei arra kényszerülnek, hogy a számukra megadatott szűkebb vagy tágabb körű, de bizonyos fokig mindenképpen véletlen tapasztalatok alapján intuitíve döntsenek az arányok kérdésében, vagyis abban a kérdésben, hogy melyik indíték veendő ma már vagy ma még tipikusnak és melyik másodlagosnak, jelentéktelennek, lényegtelennek, elhanyagolhatónak.

Mi más úton próbáljuk ugyanezt a problémát megközelíteni, felismerve az objektív-adatszerű megközelítés ma még elháríthatatlan akadályait: bizonyos pszichológiai természetű megfontolások útján.

*

Igen figyelemre méltó a két szélsőségesen ellentétes álláspontnak egy közös vonása: tulajdonképpen *egyik sem tud mit kezdeni elméleti rendszerében a szerelemmel.* Mindkét fél hitet tesz mellette (sőt Nyirő még tanítani is akarja: „helyesebb volna, ha előbb megmagyaráznánk gyermekeinknek, fiataljainknak, hogy mi a szerelem"). De egyik fél sem tudja mire használni koncepciójához. Tulajdonképpen mindkét póluson csak sajátos önigazolásul szolgál: az egyik álláspont hívei jelzik vele, hogy nem akármilyen nemi kapcsolatot igenelnek, csak azt, amelyik szerelemmel jár — a másik álláspont hívei pedig nem akármilyen házasságot akarnak, hanem természetesen szerelmi házasságot. Hogy azonban mennyire nem tulajdonítanak komolyabb jelentőséget magának ennek a tényezőnek, azonnal kitűnik az egyik oldalon akkor, amikor a szerelem nem jár együtt határozottan kifejezett szexualitással, a másik oldalon pedig akkor, amikor nem házasság keretein belül nyilvánul. Az egyik fél az előbbit éppúgy hajlamos kimondva vagy hallgatólagosan erkölcsileg negatíve megítélni, afféle filiszterségnek bélyegezni, ahogyan a másik fél az utóbbit állatias cinizmusnak kiáltja ki, feledve egy bekezdéssel korábban hangoztatott költői szavait a szerelemről.

Az ellentétben és a mögötte meghúzódó azonosságban a szerelem azonos felfogása rejlik. A köznapi szóhasználat a „szerelem" szót gyakran alkalmazza a legközönségesebb, akár még az anyagilag megvásárolt nemi kapcsolatra is. A szóhasználat mögött az a közfelfogás rejlik, amely a szerelem lényegének éppen a szexualitást tekinti, legfeljebb ezen belül megengedi olyan járulékos mozzanatok létezését, amelyek sajátosan színezik, díszítik, hasonlóan ahhoz, ahogyan az iparművész által alkalmazott ornamensek kívülről tetszetősebbé teszik a lényegét tekintve ilyen vagy olyan hasznos célra szolgáló tárgyat. Szerelemnek legtöbbször ezt a felsallangozott szexualitást nevezik, de a kétféle szóhasználat lépten-nyomon keveredik egymással, jelezve, hogy a lényeget mégsem a sallang teszi. Mármost a szexuáletikai vitában jelentkező két nézet mindegyike magáévá teszi ezt a felfogást, és a vita kizárólag az ebben való hallgatólagos egyetértés alapján folyik. Az ellentét ott jelentkezik, hogy az egyik álláspont hívei a mai ember szexualitását magát humanizáltnak tekintik, következésképp a nemi ösztön szabad megnyilvánulásának pozitív emberi erkölcsi értéket tulajdonítanak, míg az üres, azaz teljessé fejlett szexualitást nem tartalmazó járulékos „ornamentikában" nem tudnak ilyent felfedezni — a másik álláspont hívei pedig a nemi ösztönt önmagában állatinak tekintik minden külső díszítés ellenére, és az emberi csak külső társadalmi korlátozásként, jogilag rögzített és jogilag számonkérhető kötelességként, nagyritka kivételképpen bensőleg korlátozó kötelességtudatként létezik számukra.

Szerintünk minden látszólagos, a felszín tanúságára támaszkodó és részben a megszokásból fakadó evidenciája ellenére magát a kölcsönösen elfogadott kiinduló pontot, a további következtetéseknek a szerelem felfogásában gyökerező alapját kell elvetni. Szerintünk *a szerelem monocentrikus — egyedül a szexualitás köré koncentráló — felfogását fel kell váltani egy bifokális — a jelenségeket két fókusz együttes hatósugarába elrendező — felfogással.*

„Az embernek az emberhez való közvetlen, természetes, szükségszerű viszonya" — írja Marx — „a *férfinak* a *nőhöz* való viszonya. Ebben a *természetes* nembeli viszonyban az embernek a természethez való viszonya közvetlenül az emberhez való viszonya, mint ahogy az emberhez való viszonya közvetlenül a természethez való viszonya... a férfinak a nőhöz való viszonya az embernek az emberhez való *legtermészetesebb* viszonya. Benne tehát megmutatkozik, mennyire lett az ember *természetes* viszonyulása *emberivé*,... mennyire lett az ember *szükséglete emberi* szükségletté, mennyire lett neki tehát a *másik* ember mint ember szükségletté..."[2]

Marx szerint tehát *a férfinak a nőhöz (és nyilvánvalóan ugyanígy a nőnek a férfihoz) való viszonyában két különböző viszony nyilvánul meg : a természethez való viszony, amelyben természeti szükséglet fejeződik ki, és a másik emberhez való viszony, amelyben emberi szükséglet, a másik embert mint embert igénylő szükséglet nyer kifejezést.*

Miben áll a másik emberhez való emberi viszonynak és a benne kifejeződő emberi szükségletnek a lényege?

Felfogásunk szerint, mint minden specifikusan emberi, úgy ez is a munkából, nevezetesen a munkából mint társas, a másik emberrel együttesen — közös célokért és közös eszközökkel — végzett tevékenységből érthető meg logikailag, minthogy belőle származott történetileg.

A közös cél megvalósításáért folytatott együttműködés során az egyes emberek ereje, képességei, ismeretei együttesen testesülnek meg a sikeresen megvalósított célban, amely a továbbiakban közös eszközt nyújt az egyes emberek szükségleteinek, vágyainak rövidebb vagy hosszabb kerülő úton való kielégítéséhez. Mivel az embernél az ilyen jellegű célok kitűzésére és megvalósítására, az ilyen természetű eszközök elkészítésére

[2] Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok. Bp., 1962. 68. o.

és használatára irányuló tevékenység viszonylag önálló szükségletté vált,[3] az emberre nézve jellemző, specifikusan emberi alapszükségletté, ez által az ember fogékonyságot nyert a másik ember képességei, illetve szükségletei iránt, utóbbiakat kezdte saját céljaiként, előbbieket saját eszközeiként igényelni. *Ez az igény, amely a másik ember sokoldalú, gazdag, differenciált „lényegi erői"-re, a másik emberre mint a „lényegi erők" ilyen gazdagságával bíró totális lényre irányul, nem egyéb, mint a Marx által megjelölt szükséglet a másik emberre mint emberre.*

E szükséglet, miután a kollektív munkában kialakult, viszonylagos önállóságot nyer, és különböző személyek vonatkozásában megnyilvánulhat valóságos közös célokhoz és közös eszközökhöz kapcsolódó tevékenységen kívül is. Megnyilvánulásának két alapformája, valamint ezek különböző kombinációja lehetséges: megnyilvánulhat a másik ember segítségének igényeként, a másikra való ráutaltság, a zálogát a másik személy erejében, képességeiben, ismereteiben bíró biztonság érzésében, valamint törekvésként a másik individuum tetteinek és élményeinek együttérző átélésére, a másik ember személyében való önfeledt feloldódásra.

A másik személy elsősorban a maga elevenségében — közvetlenül látható, illhallható, vagy emlékezetben, képzeletben felidézhető mozgásában, mimikájában, ének- és beszédhangjában, —amelyekben ereje, képességei, ismeretei, valamint szükségletei, vágyai és az ezek teljesüléséből, ill. nem teljesüléséből eredő érzelmei, érzelmileg színezett élményei nyilvánulnak meg — adott az őt igénylő szubjektum számára. E megnyilvánulások utánzása, szemlélése vagy elképzelése, utóbbinak közvetítésével pedig a „lényegi erők" legkülönfélébb objektivációinak szemlélése vagy elképzelése is — függetlenül attól, hogy jelentenek-e tényleges segítséget az egyéni célok megvalósításához, vagy sem — szimbolikus kielégüléshez juttatja a munkatevékenységben kialakult specifikusan emberi szükségletet.[4]

A szimbolikus kielégülés foka egyrészt az erőnek, a képességeknek, az ismereteknek, másrészt a vágyaknak és kielégülésüknek vagy kielégületlenségüknek a másik ember tetteiben, beszédében, mimikájában stb. megnyilvánuló mértékétől függ. Ez az összefüggés azt eredményezi, hogy a másik ember iránti igény kiegészülhet egy ösztönös törekvéssel a megnyilvánuló „lényegi erők" növelésére. A törekvés két formát ölthet: segítő tett formáját, amely a másik ember vágyainak, kívánságainak teljesülési mértékét növeli, élményeit teszi szebbé valóságosan, vagy azt a formát, amelyet Stendhal „kristályosítás"-nak nevez és a szerelem lényeges mozzanataként ír le,[5] és amelynek lényege a másik ember erejének, képességeinek, ismereteinek, általában minden pozitív tulajdonságának képzeletben való növelésében áll.

Ezen a szükségleti alapon bontakoznak ki a másik emberhez való érzelmileg színezett emberi viszony különböző formái az olyan egyenlőtlen viszonyoktól kezdve, mint a patriarchális úr—szolga viszony, vagy a különböző korokban fellelhető személyi kultusz, ill. sztár-kultusz (amelyek közül az előbbiben a valóságos segítség igénye, az utóbbiban pedig a tettek és élmények együttérző átélésére való törekvés dominál, mindkettő nagyfokú „kristályosítás"-sal párosulva), vagy a felnőtt és a gyermek közötti intimebb kapcsolat (akár családon belül, akár családon kívül), olyan egyenlő viszonyokig,

[3] Vö.: A szabadság-szükséglet néhány elvi kérdése. (Pszichológiai Tanulmányok IV. Akad. Kiadó, 1962.); A vallási elidegenedés pszichológiája. (Magyar Pszichológiai Szemle, 1962/2. sz.); A szép pszichológiája. (Magyar Filozófiai Szemle. 1962/4. sz.)

[4] A specifikus emberi szükségletnek, a szabadság-szükségletnek szimbolikus kielégülését behatóan vizsgálta „A szép pszichológiája" c. idézett tanulmány. Az ottani fejtegetések jelen fejtegetésekkel egybevetve rávilágíthatnak a szerelem és az esztétikum közötti közismert, de tudományosan távolról sem tisztázott összefüggés mélyebb meghatározóira, amelyek figyelembevétele szintén nem lényegtelen jelen vita tekintetbéen.

[5] Lásd Stendhal: A szerelemről. Bibliotheca, 1957.

amelyek skálája a futó szimpátiától a testvéri szeretetig, a mély barátságig és a szerelemig terjed.

A szerelem esetében tehát egyáltalán nem arról van szó, hogy a természeti, szexuális tartalom magára vesz bizonyos emberi formákat, hanem arról, hogy a természeti és az emberi tartalom, a szexuális ösztön objektumához való természeti viszony és a másik emberhez való emberi viszony kapcsolódik össze egymással. Ilyen összekapcsolódás esetén a másik ember szexuális jegyei par excellence emberi jegyekkel párosulva keltik fel az érdeklődést, a vonzódást; a „kristályosítás" kiterjed a szexuális jegyekre is; végül a segítség-igénybe és a másik ember megsegítésére irányuló ösztönös törekvésbe beépül a szexuális ösztön is, amely ezáltal átalakul ösztönös törekvéssé egymás szexuális gyönyörének kölcsönös fokozására, valamint az esetek jelentős részében az utódápolási ösztön is.

Az ösztön ezáltal humanizálódik. Hellernek tehát igaza van, amikor Dezséryvel és Nyirővel szemben kimutatja, hogy a szexuális ösztönt nem kell a társadalomnak külső korlátokkal, tilalmakkal és követelményekkel humanizálna, mert az ember nemi ösztöne maga a történelmi fejlődés során emberivé válik. Ugyanakkor helytelen volna az ösztön emberiesülését úgy képzelni, hogy a humanizálódásnak az a foka, amelyet a társadalom történetileg elért, automatikusan adva van a társadalom minden egyes tagjának, mintha az ösztönnel együtt veleszületne, vagy mintha a történelmi fejlettség adott fokán a társadalom minden egyes tagja humanizált nemi ösztönnel születnék.

Valójában a szexualitás humanizálódásának mind össztársadalmi, mind egyéni szinten ugyanazok a jól körülhatárolható feltételei vannak. Az emberiesülés mértéke attól függ, hogy a társadalom, az osztály, ill. az egyén létfeltételei mennyiben teszik lehetővé az ember számára, hogy a másik személy iránti emberi igény kifejlődjék nála, hogy ez az igény az ellenkező nem felé irányuljon, hogy az igény, a konkrét tartalmát tekintve, milyen emberi „lényegi erők"-re irányul és hogy az igényen belül az egyes mozzanatok (pl. a „kristályosítás"-ra és a valóságos segítésre irányuló törekvés) milyen arányban vannak meg stb. Olyan korban pl., mint amilyen az athéni demokrácia virágkora volt, amikor az emberi igény irányát a szabad férfiaknál társadalmi átlagban a közéleti tevékenység során szövődött személyes kapcsolatok szabták meg, amikor a nők — kivéve a hetérákat — a gyermekszülésnek és a háztartás ellátásának eszközeivé degradálódtak, nem kapcsolódhatott a képességeiben és szükségleteiben differenciált, gazdag lelki világgal rendelkező ember iránti igény a férfiaknál a nőkhöz, hanem — egyes kivételektől eltekintve, társadalmi átlagban — szükségszerűen realizálódott a férfiak közötti barátságban; koncepciónk szemszögéből nem tekinthető véletlennek az sem, hogy a férfiak ilyen feltételek között „a fiúszerelem útvesztőjébe tévedtek" (Engels).

A kapitalista társadalomban a feltételek, mint ismeretes, egyáltalán nem kedveznek a másik ember mint ember iránti igényen alapuló intímebb interperszonális viszonyok kialakulásának. Az a tény, hogy a másik ember képességei áruvá váltak, pénzért bérbevehetők, és aki bérbeveszi, az sajátjaként használhatja azokat, gátolja már magának az igénynek a kibontakozását a másik ember iránt, önzetlen segítő tette iránt, korlátozza a másik emberre való ráutaltság érzésének a kibontakozását. Az árutermelő társadalom versenyharca minimálisra redukálja másfelől a másik ember segítésére irányuló ösztönös törekvést is. E két tendencia természetesen kölcsönösen erősíti egymást. „Én a magam számára termeltem és nem a te számodra" — írja Marx az árucserére épülő társadalomról —, „mint ahogy te a magad számára termeltél és nem az én számomra... Ami az én dolgom iránti szükségletednek számomra *értéket, méltóságot, hatékonyságot* ad, az egyedül a te *tárgyad*, az én tárgyamnak az *egyenértéke*. A mi kölcsönös termékünk tehát a mi egymásra való kölcsönös szükségleteink *eszköze, közvetítése, szerszáma, elismert hatalma*... Mint puszta ember, e nélkül a szerszám nélkül a

te keresleted kielégítetlen törekvés részedről, számomra pedig egy nem meglevő ötlet... Az egyetlen érthető nyelv, amelyen egymáshoz beszélünk, a tárgyaink a maguk egymásra való vonatkozásában. Emberi nyelvet nem értenénk meg, és az hatástalan maradna; *az egyik oldalról kérésnek, könyörgésnek és ezért megalázkodásnak tudnák, éreznék, és ezért szégyenkezve, a meghunyászkodás érzésével hozakodnának elő vele, a másik oldalról szégyentelenségként vagy eszelősségként fogadnák és visszautasítanák.*"[6]

Emellett és egy sor más — közismert — tényező mellett, amelyek akadályozzák, hogy a másik ember iránti igény valóságos (segítség-jellegű) mozzanata kibontakozzék, több tényező gátolja az igény képzeleti („kristályosító" és a másik személy tetteinek és élményeinek együttérző átélésre törekvő) mozzanatának kibontakozását is. Ezek közül a gátló tényezők közül a leglényegesebb az az uniformizáló hatás, amelyet a polgári társadalom gyakorol tagjaira, elsősorban a pénz hatása révén, amely a dolgok, közvetítésükkel pedig a megfelelő emberi „lényegi erők" — képességek és szükségletek — minőségi sokszínűségét szürke mennyiségi különbségekre redukálja; ehhez az alapvető hatáshoz egy sor — lényegesebb vagy kevésbé lényeges járulékos hatás kapcsolódik: a polgári demokratikus állam a formális egyenlőség elvével és az elv bürokratikus érvényre juttatásával, a technika bizonyos fokú standardizáló szerepe, a sajtó, a rádió és a televízió széles tömegekre nézve egyforma hatása stb. Az uniformizálás következtében az egyes emberek jelentős mértékben kölcsönösen érdektelenekké válnak egymás számára. Az egyik ember tettei és élményei között ugyanis ritkán akad olyan, amelyhez hasonló ne szerepelne a másik ember életében is, s így az egyik ember élménynek együttérző átélése nem képes szimbolikusan kitágítani a másik életének a korlátait, azaz nem juttathatja a másik embert olyan szimbolikus kielégüléshez, amelyet ez a saját valóságos élettevékenységével ne tudna megszerezni magának. Ugyanez az uniformizálás akadályozza a „kristályosítás"t is, hiszen több-kevesebb valószínűséggel, pontossággal a másik ember a priori ismerését jelenti, és a másik emberről való minden valóságos ismeret korlátozza a lehetőségét vonásai képzeletbeli kiegészítésének.

A kapitalista társadalom e vázlatosan érintett hatása problémánk vonatkozásban igen sajátos paradox, önellentmondó eredménnyel jár.

Egyfelől az egymástól elidegenült, egymás iránt gyanakvóan közönyös emberek között valamelyest is bensőségesebb, emócionálisabb kapcsolatot társadalmi átlagban csak a szexuális ösztön létesíthet. Ez megszabja azt az egyetlen irányt — a tipikus kivételekre még kitérünk —, amelyben a másik emberre irányuló igény kibontakozhat és realizálódhat. Így a kapitalista társadalomban társadalmi átlagban — nem pedig pusztán partikuláris kivételként, mint korábbi korokban — létrejön a másik ember iránti természetes szükséglet és emberi szükséglet történelmi jelentőségű összekapcsolódása, *kialakul az individuális szerelem.*

Másfelől ugyanekkor a szexuális szükséglettel történelmileg a kapitalista társadalom feltételei által korlátolt emberi igény — egy képességeiben és szükségleteiben, egész élményvilágában korlátozott embernek egy másik hasonlóan korlátozott emberre irányuló szükséglete — kapcsolódott össze .

Ami a másik ember iránti igény képzeleti mozzanatát illeti, ez korlátozódik a szimpátia kisebb vagy nagyobb fokú kibontakozására. A szimpátia „kristályosítás": a másik eleven személy érzékileg adott képébe, annak egy-egy nem tudatosított eleme köré kirakódnak a nem tudatosuló fantáziamüködés „kristályai", a tudati kép ilyen nem tudatos képzeleti elemekkel szinezve jelenik meg. A másik személy érzéki képében kifejeződnek ezek a nem tudatosuló tartalmak, ez pedig mindig az emberi szük-

[6] Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok. Id. kiad. 145—146. o. Az idézetvégi kiem. tőlem, G. L.

séglet szimbolikus kielégülésével jár együtt.[7] Normálisan a szimpátia a szerelemben a „kristályosítás" kezdete, és megindít egy láncreakciót: az ember fokozottabban keresi a közelséget az esztétikai természetű élvezetet, szimbolikus kielégülést nyújtó másik személlyel, a közelség újabb támpontokat szolgáltat a fantáziának nem tudatos „kristályosító" működéséhez, a fokozott „kristályosítás" fokozza az esztétikai természetű szimbolikus kielégülést, tehát növeli a vágyat az esztétikai élmény forrása iránt. A fokozódó közelség ugyanakkor természetes módon korlátot szab a „kristályosító" fantáziaműködésnek, hiszen a másik ember valóságos vonásainak a megismerése csak egy ideig nyújthat újabb támpontokat a fantáziának, a továbbiakban korlátja lesz a fantázia szabad kibontakozási terének. A másik ember iránti igény képzeleti mozzanatának helyét fokozatosan átveszi a valóságos mozzanat: a másik ember segítésére való ösztönös törekvés és a másik ember segítségének igénye, amely — mint már jeleztük — magába foglalja, méghozzá centrális elemként egymás szexuális kielegítését. A szinpátiával kezdődő szerelem tehát normálisan egy természetes kibontakozási folyamaton megy keresztül, amíg eljut a szexuális és emberi kiteljesüléshez és beteljesüléshez. Ennek során belsőleg, valóságos emberi tartalmából kiérlel bizonyos esztétikai jellegű formákat — koronként, népenként, osztályonként és (ami igen fontos) egyénenként is többé vagy kevésbé eltérőeket, amelyek azonban nem nélkülöznek bizonyos közös vonásokat —, amelyekben harmonikusan jelenik meg az emberi tartalommal egységbe fonódva a szexuális tartalom is; ezek a formák legpregnánsabban a különböző művészeti alkotásokban öltenek testet a szerelmi líra műveitől az ötvösművészet alkotásaiig. Mármost a polgári társadalomban társadalmi átlagban — mint jeleztük — lehetetlenné válik a „kristályosító" fantáziaműködés kibontakozása, tehát lehetetlenné válik a szerelem vázolt fejlődési útjának normális végigjárása az emberi tartalmat kifejező és ezáltal esztétikai jellegű formák egyéni kialakításával. Ezért az átlagpolgár, amikor szerelmes, szerelmének esztétikai formáját csak kívülről veheti, a művészeti alkotások által közkinccsé tett formák között válogatva; e formák természetesen elvesztik igazi esztétikai jellegüket, amikor elszakítják őket a bennük eredetileg kifejezésre jutó különös emberi tartalomtól és külsődlegesen összekapcsolják egy egészen másfajta, számukra tehát inadekvát, jelentős mértékben uniformizált belső tartalommal; az esztétikai forma átalakul konvencionális, banális formalitássá, amelyhez az átlagpolgár rendszerint már készen, ilyen állapotban jut hozzá, nem eredeti művészi alkotásokból, hanem ilyenek giccses utánzataiból, és amely formák a tényleges belső tartalom külső felsallangozására szolgálnak. Így jön létre az a polgári beállítottság, amely egyfelől igényli és értékeli az ilyen „ornamentikát" másfelől ugyanakkor lényegtelennek tartja az általa burkolt belső tartalommal szemben.

Ami mármost a polgári szerelem ezen belső tartalmát illeti, ezt az a funkció határozza meg, amelyet a tartalom két, egymással összefonódó komponense — a kölcsönös segítség iránti emberi igény és a szexualitás — a magántulajdonra épülő társadalomban nyer. A szexualitás alapvető funkciója ilyen társadalomban — mint erre Engels nyomán a vita több résztvevője rámutatott — az életképes és biológiai leszármazását tekintve kétségbevonhatatlan örökösöknek a létrehozása. Ennek megfelelően a szexualitással összekapcsolódó emberi igényen belül is háttérbe szorul a szexuális kielégülésre való öncélú törekvés emberi megfelelője, az egymás kölcsönös szexuális kielégítésére irányuló törekvés: a polgári pár asszonyától igényelt segítség elsősorban nem a szexuális szükséglettel kapcsolatos, hanem éppen a kívánt örökös létrehozásával és a célnak megfelelő felnevelésével, valamint a magánjellegű fogyasztás igényeivel (háztartásvezetés) — ugyanígy a férfitől is elsősorban a magánjellegű termelésből következő segítséget igényelnek

[7] A folyamat részletesebb elemzését lásd „A szép pszichológiája" c. idézett munkában.

(eltartás). A kölcsönös segítség-igény homlokterébe tehát gazdasági funkciók kerülnek. Ezzel azonban paradox helyzet áll elő. Mint fejtegetésünk elején jeleztük, az állampolgár éppen gazdasági okok következtében és gazdasági vonatkozásban szigetelődik el a másik embertől, éppen e tekintetben képtelen vele egymás kölcsönös kielégítésén, segítésén alapuló emberi kapcsolatot létesíteni — ezért válik az emberi kapcsolat társadalmi átlagban kizárólagos bázisává a szexualitás. A szexualitás azonban általában a továbbiakban alárendelődik a gazdasági kapcsolatnak, és ezzel magába az emberi kapcsolat egyetlen lehetséges közegébe is bekerül az a tényező, amely az emberi viszonyt bomlasztja, a másik ember iránti igényt elfojtja. Ilyen körülmények között a férfi és nő kapcsolata nem épülhet kellő biztonsággal egymás kölcsönös együttérző segítésének spontán, belülről fakadó tendenciáira, hiszen a kölcsönös segítésen belül akármikor eltolódhat a hangsúly arról, amit én adok, arra, amit a másiktól megkövetelek, a másik emberre való ráutaltságom érzéséről a másik ember rámutaltságának tudatára, ami a másik fél számára állandó létbizonytalanság forrása lenne. Kellő kölcsönös biztonságot csak az teremthet, ha az egymás segítségére irányuló belső hajlandóságot külső kötelezés támasztja alá, ha a felek kölcsönös szolgálataikat jogilag számonkérhető formában, kölcsönös kötelességekként rögzítik. Így a polgári szerelemhez fogalmilag hozzátartozik a házasság is, *a polgári szerelem saját lényegét tekintve csak szerelmi házasságként létezhet*; a házassági szerződésben csak azt rögzítik biztonságot nyújtó formában, külső kötelességként, amit a szerelmesek bizonytalanul — bizonytalan ideig — belső hajlandóságként éreznek.

A kapitalista társadalom tehát problémánk vonatkozásában azt a paradoxont produkálja, hogy amikor történelmileg első ízben egyesíti a szexualitást az emberi szférával, amikor ennek folytán társadalmi átlagban humanizálódik a nemi ösztön, ugyanakkor az emberi szférát elidegeníti önmagától, aminek folytán a nemi ösztön humanizációja a dehumanizáció általános keretein belül megy végbe. Az emberi mozzanatok ilyen körülmények között szükségszerűen vannak elidegenült alakban képviselve a szerelemben: konvencionális formaként, illetve jogi szerződésként.

Az elidegenült forma azután igen tág kereteket ad a legkülönfélébb tartalmi arányoknak: mély érzelmeken alapuló, egymásnak szerzett és egymással megosztott mély élményekkel járó tartós belső hajlandóság egymás kölcsönös segítésére az egyik póluson és nyílt vagy képmutatóan, belső hit nélkül leplezett érdekházasság a másikon, a felek egyenjogú viszonya egyfelől és az egyik fél — rendszerint a férfi — abszolút uralma másfelől stb. Az olyan járulékos tartalmakról, mint a prostitúció és a házasságtörés, már sok szó esett a vitában.

Az elidegenülés polgári bírálói mindig az elidegenült formára irányították kritikájuk tüzét. Bírálták a vallást, szem elől tévesztve, hogy „az a tény, . . . hogy a világi alap elválik önmagától és mint önálló birodalom a fellegekben rögzítődik meg, csakis azzal magyarázható, hogy ez a világi alap meghasonlott önmagával és ellentmond önmagának".[8] Az anarchisták megakarták szüntetni az államot, nem véve tudomást a társadalom azon belső tartalmi ellentmondásáról, amely létrehozta. Ugyanígy indított támadást az anarchizmus a házasság ellen is.

Az elidegenült formáknak ilyenkor mindig két védelmezőjük akadt. Az egyik kimutatta, hogy vallásra, államra, házasságra stb. szükség van, mert nélkülük az emberek állatok lennének. Ami a házasságot illeti, eddigi fejtegetéseink alapján támadhatatlannak kell elfogadnunk ennek az álláspontnak a premisszáját: *olyan körülmények között, amikor a szerelem emberi mozzanata elidegenült formában fejlődik ki, e forma felszámolásával ténylegesen nem maradna más, mint az állati mozzanat.* A „pohár víz"-elmélet, amelyet Lenin bírál, nyíltan hírdette is, hogy ezt az állati mozzanatot, ennek a szabadságát követeli.

[8] Marx: 4. Feuerbach-tézis. Marx—Engels Vál. Műv. II. köt. Id. kiad. 400. o.

A Dezséry—Nyírő-féle álláspont hívei pedig viszonylagos jogosultsággal járnak el, amikor elkövetik azt a logikai hibát, hogy ezzel a nyílt anarchista nézettel azonosítják hallgatólagosan az elidegenült forma ellen indított támadást, amikor a házasságon kívüli nemi életről úgy beszélnek, hogy fogalmát közben önmaguk számára is észrevétlenül felcserélik az állati, a szerelem nélküli szeretkezés fogalmával,[9] hiszen ami a polgári átlagszerelemből az állati ösztönökön kívül magmaradt, ha absztrahálunk a házassági szerződésben jogilag rögzített kötelességektől, az — a kezdeti szimpátia, a giccses „ornamentika" (amely elidegenült voltánál fogva szintén régóta áll irónikus támadások középpontjában) és a segítőkész szeretet, amelynek hangsúlya fokozatosan eltolódhat a kölcsönös önzés irányába — igazán méltó az ignorálásra. Azok az ideológusok, akik a szerelemnek ebből az első össztársadalmi méretekben megjelent formájából indulnak ki, nem is juthatnak más következtetésre, mint hogy az emberit szinte kizárólagossággal képviselő elidegenült formák támadása, tagadása cinizmus. A marxizmus klasszikusai egyébként több ízben kimutatták, hogy az effajta cinikus tagadás csak visszájára fordítása a filiszteri igenlésnek, és közös forrásuk az elidegenült, az önmagával meghasonlott kíbékíthetetlen belső ellentmondásba került alapok elfogadása.

Létezik azonban az elidegenült formáknak egy más álláspontról való „megvédelmezése". Így ismeretes pl., hogy Lenin megvédte az anarchista követelésekkel szemben az államot. Tudunk olyan esetekről is, amikor polgári gyökerű „baloldali" túlkapásoktól a vallást kellett megvédeni, és így tovább, általában valamennyi olyan formát, amelyben elidegenülten fejeződött ki valamilyen emberi tartalom. Hasonló módon megvédte Lenin azokat az elidegenült formákat is, amelyekben a polgári társadalomban önmagával meghasonlott ember nemi élete lezajlik, és a korábbi álláspontról védelmezők léptennyomon hivatkoznak Lenin idevágó nyilatkozataira. Csakhogy itt nyilvánvalóan nem az állam, a vallás, a házasság stb. igenléséről van szó, hanem a marxizmusnak arról a felismeréséről, hogy az elidegenülés felszámolását a tartalommal kell kezdeni, hogy a meghasonlott, önellentmondó „alapot kell ... először a maga ellentmondásában megérteni és azután az ellentmondás kiküszöbölésével gyakorlatilag forradalmasítani. Így pl. miután felfedeztük, hogy a földi család a szent család nyitja" (és problémánk vonatkozásában hozzátehetjük: az átlagpolgár családról kialakított eszményvilágnak, családi és nemi erkölcsének és jogszabályozásának a nyitja), „az előbbit magát kell elméletileg bírálat alá vetnünk és a gyakorlatban forradalmilag átalakítanunk."[10] A forradalmi bírálatot a formával kezdeni nyilvánvalóan nem több következetes, esetleg forradalmian radikális polgári fellépésnél, hiszen a polgárság a maga forradalmában éppen a feudális formák ellen lépett fel, érintetlenül hagyva a tartalmat, a kizsákmányolást. Hasonló fellépés az egész emberi életet forradalmasító szocialista forradalom idején bármilyen másodlagos kérdésben — tehát pl. nemcsak az állam kérdésében, hanem a házasság kérdésében is — forradalomellenes lehet, elterelhet a lényeges, a tartalmi jellegű forradalmasítástól, amelynek megvan a maga belsőleg szükségszerű szukcesszivitása. Ezért és ilyen értelemben lépett fel Lenin a hasonló kísérletek ellen. Ezt nem árt figyelembe venni azoknak, akik nyilatkozatait történelmi (és olykor szövegi) összefüggéseikből kiragadva idézik, azt sugallva, mintha Lenin szerint soha, a tartalom forradalmasításának későbbi szakaszán sem kellene felvetni a forma kritikájának kérdéseit.

*

[9] „Egyesek a *házasságon kívüli nemi viszonyt* 'modernség'-nek nevezik. De bármennyire változzék is körülöttünk a világ, egy biztos: — *a szeretkezés szerelem nélkül valóban 'állati' dolog.*" (M. Berényi Eta hozzászólásából — kiem. tőlem, G. L.) Hasonló azonosítás végigvonul Dezséry és Nyirő hozzászólásaiban is, csak illusztrálásához hosszabb idézetekre lenne szükség.

[10] Marx: 4. Feuerbach-tézis. Id. hely.

A kérdés tehát, amely a vita tárgyát képezi, most így vetődik fel: Mennyiben érkezett el a tartalom alakulásának következtében az ideje a szerelmi viszony (nem a nemi kapcsolat, hanem a bifokálisan felfogott szerelmi viszony, a humanizált szexualitás!) formáival kapcsolatos kérdés új felvetésének, kritikus vizsgálatának? Másképpen fogalmazva: A szocialista társadalom építésének tizennyolcadik évében mennyire lehet és kell társadalmi átlagnak tekinteni a szerelem történetileg első ízben általánossá vált polgári alakját, mennyiben lehet és kell ma a szexualitás humanizáltságának abból a fokából kiindúlni, amelyből Lenin negyven évvel ezelőtt kiindult, és amelyből azok, akik léptennyomon idézik, ma kiindulnak? Ha korábban viszonylag jogosultnak ismertük el azt a logikai hibát, amelyet tulajdonképpen a szerelem és a házasság hallgatólagos azonosításával követnek el a polgári szerelemből kiindulva, akkor most felvetődik magának a kiindulópont jogosultságának a kérdése.

Ezzel visszakanyarodtunk ahhoz a kérdéshez, amelynek konkrét megoldását korábban szociológiai és pszichológiai felmérések hatókörébe utaltuk, jelezve egyben a felmérés nehézségének a fokát. A szerelem bifokális felfogása azonban most módot nyújt a válasz bizonyosfokú elméleti megközelítéséhez.

A kérdés e felfogás szemszögéből így vetődik fel: Mennyire fejlődhetett ki új társadalmunkban a másik ember iránti szükséglet és az ennek alapján létesülő, érzelmileg színezett emberi viszony a másik emberhez, továbbá mennyire kapcsolódott össze ez a szükséglet és ez a viszony a szexualitással és a ráépülő természeti viszonnyal, belsőleg humanizálva ezt?

Egészen elvontan szemlélve, a proletariátusnál már a kapitalista társdalomban újfajta szerelmi kapcsolatnak kellene kialakulnia, mivel a magántulajdon hiánya miatt sem a szexualitásnak, sem az emberi igénynek nem kell gazdasági funkciók alá rendelődnie. Valójában azonban a klasszikus kapitalizmus idején a pauperizálódás, amely a munkás életét egészében állati szintre szorította, akadályozta a szexualitás humanizálódását is. Ma egyes munkáskategóriák magasabb életszínvonala mellett pedig az jön számításba, hogy olyan társadalomban, ahol a termelőeszközök és a fogyasztási cikkek azonos formában jelennek meg, nevezetesen pénzvagyonként, különösképpen a tartós fogyasztási cikkek, illetve a tulajdonuk bizonyos mértékig produkálhatják ugyanazon pszichológiai hatásokat, amelyeket a termelőeszközök magántulajdona előidéz (a gyarapítás és az öröklés kérdésének, a család gazdasági funkciójának előtérbe kerülése). Különben kapitalista társadalomban a proletárra nagyjából ugyanazok a másik embertől elidegenítő hatások érvényesülnek, mint a polgárra. Az elidegenítő hatást csak fokozza a nő munkába állítása, amellyel az elidegenülés a családon belül is jelentős tért nyer (a polgári családokban ez a fejlemény tömegméretekben jóval később, csak századunkban következett be).

A döntő lépést az újtípusú szerelem pszichológiája tekintetében a forradalmi munkásmozgalom kibontakozása jelentette. Persze távolról sem közélet és magánélet párhuzamának olyan merev felfogása értelmében, amilyennel a szerelmi állhatatlanság és a társadalmi ügy elárulása közötti kapcsolat feltételezése esetében találkoztunk (l. Nyiri). Tény azonban az, hogy a nagy közös cél érdekében folytatott mindennapi tevékenység létrehozta a lelki diszpozíciót olyan érzelmi színezetű emberi kapcsolatok létesítésére, amelyek filogenetikailag először éppen a közös célért közös eszközzel folytatott tevékenység során és hatására alakultak ki, a másik ember iránti szükséglet kifejlődésére, amelynek kibontakozását a kapitalizmus vázlatosan említett tényezői akadályoztak. Persze a másik ember iránti szükséglet, az emberi interperszonális kapcsolatok eleinte igen szorosan kötődtek a tényleges közös célhoz, különösen az illegalitás nehéz, veszélyes, embertelen körülményei között, így elsősorban elvtársi, bajtársi kapcsolatokban realizálódtak, legfőképpen pedig interperszonális kapcsolatok helyett az egyénnek a kollektíva, az osztály egészéhez, a nemzetközi proletariátushoz fűződő más

természetű, intellektuálisabb jellegű viszonya fejlődött ki. Másfelől ott, ahol a mozgalomban a reformizmus kerekedett felül, ott maga a nagy közös cél említett pszichológiai hatása csökkent vagy szűnt meg teljesen, e tekintetben is a polgári tendenciák erősödtek. Magyarországon a munkásosztály szerelmi és házassági pszichológiájával kapcsolatban mindkét hatást figyelembe kell venni.

Ott és akkor, ahol és amikor a társadalmi feltételek lehetővé tették, hogy a másik ember iránti szükséglet, az interperszonális kapcsolatok létesítésére irányuló lelki diszpozíció viszonylag önállósuljon magától a tényleges közös céltól, anélkül, hogy ez megszűnnék az ember mindennapi tevékenységében és élményeiben eleven célként funkcionálni, lehetővé válik, hogy ez a mélyebb és gazdagabb emberi szükséglet, az erre épülő emberi viszony egyesüljön a szexualitással, ez humanizálja a nemi szférát. Ez a lehetőség a feltételekből adódóan jelentős mértékben fokozódik a szocialista forradalom után, a szocializmus viszonylag békés építésének szakaszában; ugyanekkor jelentősen bővül azoknak a köre is, akik a közös célt magukénak vállalják és belső hajlandóságból kapcsolódnak be a megvalósításáért folytatandó tevékenységbe, akikben tehát e közös tevékenység kialakítja a jelzett diszpozíciót, a másik ember mint ember iránti szükségletet. Természetesen itt nem egy csapásra bekövetkező fejleményekről van szó, hanem hosszabb fejlődési folyamatról, amelyet egy sor ellentendencia akadályoz. A legfőbb akadály a pénzgazdálkodás, a magánkeresetre épülő személyi fogyasztás fennmaradása, különös tekintettel arra az imént jelzett hasonló pszichológiai hatásra, amelyet a fogyasztást szolgáló magánvagyon felhalmozása, ill. a termelőeszközként funkcionáló magánvagyon felhalmozása gyakorol az emberre. Fel kell itt ismernünk a szocializmus építése során elkövetett hibákból fakadó ellentendenciákat is: a baloldali hibák csökkentették a nagy cél vonzóerejét a szélesebb tömegekre, azokkal szemben pedig, akik bensőleg vállalták a célt, túl szigorú követelményeket támasztottak, túlzott áldozatvállalást követelve rendelték alá a magánéletet a közös cél érdekében — vagy vélt érdekében — folytatandó tevékenységnek; később a revizionizmus fokozta a fogékonyságot a növekvő jólétben rejlő említett kispolgári pszichológiai hatások iránt stb.

Mindezek együttes hatásaként ma igen ellentmondásos a helyzet. Az újtípusú szerelem, a magas szinten humanizált szexualitás kétségbevonhatatlanul kialakult. Ez már a kapitalista társadalom keretein belül sem véletlen kivétel volt, hanem szükségszerű kivétel, mert a társadalomnak egy szükségszerű tendenciájából fakadt. Magától értetődik, hogy még kevésbé lehet véletlennek tekinteni ma, amikor társadalmunk alaptendenciájából adódik. Ugyanakkor kétségtelen, hogy vannak melléktendenciák — köztük a pénzgazdálkodással kapcsolatos szükségszerű tendencia is —, amelyek a polgári szerelmet, egy alacsonyabb szinten, dehumanizált keretek között humanizált szexualitást konzerválják.

Hogy a kétfajta, a tartalmilag modern és a tartalmilag konzervatív szerelem számszerűleg milyen arányban van egymással, ennek mai eszközeinkkel való eldönthetetlenségéről már szólottunk. Eldöntése azonban teljesen lényegtelenné is válik ezek után, ha a kérdést úgy vetjük fel, hogy *van-e valamilyen tudományos-ideológiai alapja annak, hogy két egyaránt meglevő, minőségileg különböző tartalmat ugyanabba a formába kényszerítsünk bele, ráadásul a történelmi fejlődés alacsonyabb fokát képviselő tartalom formájába. Nyilvánvaló, hogy ilyen felfogás tudományos dialektikus világnézet alapján tarthatatlan.*

A konzervatív tartalom formáinak híveit azonban szemmel láthatóan nem elméleti megfontolások vezetik, hanem elsősorban a pedagógiai gyakorlat szempontjai, a társadalom felfogásuk szerint való gyakorlati érdeke.

Ezzel kapcsolatban nem kívánunk itt annak elemzésébe belemenni, hogy mennyiben engedhet meg éppen a proletariátus egy olyan, a pragmatizmuséra emlékeztető

módszert, amely a gyakorlati érdeknek megfelelő követelményeket az objektív elméleti igazságra való tekintet nélkül akarja meghatározni. Eltekintünk annak taglalásától is, hogy milyen összefüggései vannak a cinizmussal és ennél fogva milyen cinifikáló hatásai lehetnek egy olyan beállítottságnak, amely az igazság figyelembevételét egyáltalán az aktuális érdektől teszi függővé (ha természetesen nem is az egyéni érdektől).

Feltétlenül rá kell azonban mutatnunk arra, hogy materialista nézőpontból szemlélve gyakorlatilag is kivihetetlennek kell tartani a jelzett szándékot: a régi formák és normák hivatalos rögzítésével lehet késleltetni, lehet derekasan megnehezíteni, lehet rengeteg felesleges egyéni szenvedéssel megkeseríteni, de nem lehet megakadályozni, hogy az új tartalom kialakítsa a maga adekvát formáit. Ugyanakkor természetesen az a veszély sem fenyeget, hogy a kommunista szerelmi kapcsolat formáit sikerülni fog ráerőszakolni valaha is olyan párra, amelynek szerelmi kapcsolata polgári tartalmú. Ilyen veszély pillanatnyilag azért sem fenyeget, mert a szóban forgó új formák még távolról sem alakultak ki. Ma inkább csak az világos még, hogy a régi formák nem felelnek meg: sem az álesztétikus „ornamentika", amely eltakarja, ahelyett, hogy kifejezné, a tartalmat; sem a magánjövedelemre és a magánfogyasztásra épülő házasság, amely a két fél közül legalább az egyik — természetesen a nő — számára lehetetlenné teszi, vagy csak egy harmadik személy (valamelyik nagyszülő, háztartási alkalmazott, vagy sajnos nagyon sokszor a gyerek) rovására teszi lehetővé a társadalmi tevékenységben — munkában, közéletben, művelődésben, kulturált szórakozásban — valóban részvételt, a modern szerelmi kapcsolat egyik lényeges tartalmi mozzanatát.[11] Ebben a tekintetben nem lehet egyetérteni Nyirővel, amikor úgy véli, hogy „a rombolás korszakán már túl vagyunk". Márpedig a megszokott formák rombolása nem vonzhatja a kispolgárt, mert távolról sem nyújtja azt a biztonságot, amelyet minden területen, így az általa létesített páros kapcsolatban is első helyen igényel. De a kispolgári párnak nyilvánvalóan nem felelne meg készen, végső kicsiszolt állapotában sem egy olyan forma, amelynek adekvát tartalmában lényeges mozzanatot képez az össztársadalmi célért tudatosan folytatott tevékenységben való közös részvétel, a tevékenység során szerzett sokrétű élmények megosztása egymással, hiszen a kispolgárnál ilyen igény hiányzik. A kispolgári szerelmi kapcsolat formája továbbra is, mindaddig, amíg ilyen tartalmú szerelmi viszony egyáltalán létezik, a monogám házasság lesz, jogilag garantált biztonságával és magánjellegű, az anyagi javak gyarapításának, a szórakozásnak és a pihenésnek szűk körében mozgó céljaival. Akkor is így lesz, ha a monogám család létesítését nem tesszük külön erkölcsi követeléssé. Sőt a monogám család létesítésére való spontán törekvés fenntartja az ilyen család erkölcsi normáit, sőt az ilyen normák uralkodó helyzetét is a köztudatban anélkül is, hogy e normákat a hivatalos ideológia szintjén az egyedül üdvözítő, a társadalom érdekét és az egyén boldogságát egyedül szolgáló erkölcs feltétlen követelményeiként, vagy éppenséggel a kommunista erkölcs örökérvényű törvényeiként rögzítenénk, misztifikálva az általános emberi erkölcs távolról sem kidolgozott kérdését.

Vagyis a férfi és a nő közötti kapcsolat régi formáinak az új tartalomra való feltétlen rákényszerítése nemcsak hogy lehetetlen, hanem szükségtelen is. Hiszen a régi formák szívósságát mi sem bizonyítja jobban, mint hogy különböző spontánul ható okok kényszerű következményeként — elsősorban ezért, mert a gyermeknevelésnek a gazdasági és pedagógiai lehetőségek mai keretein belül szükségszerűen a családon belüli nevelés és anyagi gondoskodás az uralkodó formája — ma még az új tartalom is az esetek

[11] A házasság a mai jogi formájában már csak azért sem felelhet meg a felszabadult ember által kialakított tartalmának, mert a két fél szabad megegyezésével köthető ugyan meg, de nem bontható fel ugyanígy kölcsönös szabad megegyezéssel.

döntő többségében a régi formát veszi fel, anélkül, hogy ezzel akár csak távolról is feltétlenül garantálná az emberi és nemi viszonyba lépő pár és gyerekeik boldogságát vagy a társadalom érdekét.

Ne kerüljük meg azonban a cinizmus kérdését. Hiszen voltaképpen arról van szó, hogy ha megengedjük akár csak ritka kivételképpen is a szerelem régi, elidegenült formáinak a megszegését, nem ássa-e alá ez a formák tekintélyét annyira, hogy lehetővé váljék tagadásuk és rombolásuk olyan esetben is, amikor kizárólag ezek képviselik az emberi mozzanatot. Megengedheti-e a társadalom az új tartalomnak, hogy szétfeszítse a régi formákat, anélkül, hogy ugyanezt engedélyezni kényszerüljön a régi tartalomnak, az alacsony szinten humanizált szexualitásnak is, amely a formarombolással cinikus módon tör megnyilvánulásra?

A kérdés feltevésének naiv voltát (vagyis azt, hogy az új formák kialakítása bárkinek az engedélyétől is függhetne) már jeleztük. Az összefüggésnek helyes tisztázása céljából azonban rá kell még mutatni a cinizmusnak egy olyan vonására, amelyet a kérdés ilyen feltevésekor teljesen figyelmen kívül hagynak.

A cinizmus, lényegét tekintve, a társadalmi fejlődés során kialakult és a további fejlődést elősegítő emberi értékek tagadása és rombolása. Az értéktagadás és az értékrombolás lehet pusztán eszköze az egoista érdekek, az alacsony szinten humanizált ösztönök érvényrejuttatásának, amit a kultúra értékei korlátoznának. Ez jellemzi általában az átlagpolgár cinizmusát. Maga az értéktagadás mozzanata azonban különböző hangsúlyt kaphat a cinizmuson belül. *A cinizmus parazita válfajában éppen ez a tagadás és rombolás válik öncéllá.*

Ez a hangsúlyeltolódás a szexualitáson belül úgy jelentkezik, hogy maga a nemi kapcsolat realizálása az értéktagadás céljából eszközévé fokozódik le. Ilyen eszköz szerepére a szexualitás két szempontból is igen alkalmas. Egyrészt a szexualitáson alapuló viszony, ha nem vált emberivé, akkor egy olyan lényhez való viszonyt jelent, aki valóságosan *ember*, e viszonyban azonban degradálódik pusztán *szexuális partnerré ;* aki valóságosan sokoldalú képességekkel, gazdag élményvilággal bír, e viszonyban azonban csak néhány tulajdonsággal: elsődleges és másodlagos nemi jellegekkel; aki valóságosan saját céljait szabadon megválasztó lény, a nemi ösztön által meghatározott szemléletben csak önálló akarat nélküli, a partner akaratának alávetett tárgy, akinek egyetlen rendeltetése, hogy a partner szexuális szükségletét kielégítse. Tehát a pusztán szexuális kapcsolat létesítésében intenzíven élhető át a másik ember emberi értékeinek tagadása és rombolása, az ember degradálása állattá. A parazita cinizmus raffinált metodikát alakított ki a célból, hogy a szexuális jellegű együttlétekben éppen ez a negatívim kapjon kihívó hangsúlyt, az, ami a kapcsolatban elpusztul, ne pedig pusztán a kapcsolat pozitív oldala, vagyis pusztán a nemi ösztön, amelynek kielégítése a kapcsolatban megvalósul. Másrészt a nemi szférát igen szigorú, az emberek széles körében örök emberi értékeknek tekintett erkölcsi normák korlátozzák, amelyek megszegése olyan csábító esete az értéktagadásnak, amellyel többnyire nem jár együtt a jogi büntetés komolyabb kockázata, mint más, pl. a tulajdonnal kapcsolatos törvények esetében.

Az elmondottakból világosan kitűnik, hogy az ilyen indítékokból fakadó szexuális cinizmus ellen teljesen hatástalan a nemi ösztön korlátozásával, szigorú erkölcsi normák hirdetésével harcolni, mivel főforrása nem a nemi ösztön, a szigorú erkölcsi normák pedig még erősebb ösztönzést nyújthatnak irányában. Márpedig Dezsérynek, aki önálló könyvben foglalkozik a cinizmussal, és Nyirőnek, aki ezt a könyvet szerkesztette, tudnia kell, hogy a mai magyar fiatalok között a cinizmusnak nem a lét bizonytalanságból eredő átlagpolgári változata, hanem éppen a céltalanság érzéséből eredő parazita változata jelenti a fő veszélyt. Azt pedig, hogy a parazita cinizmussal szemben a szigorú

erkölcsi normák teljesen hatástalanok, bizonyítja az a jólismert tény, hogy a cinikus beállítottságú kollektívák kialakítják saját ellen norma- és értékrendszerüket, és megvetnek, kiközösítenek mindenkit, aki — akár a legmélyebb belső hajlandóságból — a „hivatalos" normákat követi. Nem ritkán találkozhatnánk iskolai osztályokban és más „makrostrukturális" csoportokban olyan személyekkel, akik erőszakot kényszerülnek elkövetni egyik vagy másik spontán érzelmi tendenciájukon, hogy valamelyik általuk elfogadott norma megsértésével kiérdemeljék a „mikrostrukturális" csoportba való bekerülést. Komikusan hangzik, de találkozhatunk „ellen-képmutatással" is, amikor csak kifelé színlelik az erkölcsi norma megszegését. A cinizmus ilyen jelenségeivel szemben az erkölcsnevelés síkján a pozitív normák hirdetése helyett sokkal hatásosabbnak látszik *a cinikus normarendszer rombolása maga a cinikus értékrombolás irónikus eszközeinek igénybevételével.*

Egészében véve azonban a cinizmusnak és általában az ifjúság páros kapcsolatainak a problémája *nem kizárólag, még csak nem is elsősorban erkölcsi probléma.* Jellemző, hogy tulajdonképpen maguk a moralisták sem tekintik annak, hiszen olyan erkölcsi normák mellett kardoskodnak, amelyek a nemi vonatkozású kapcsolatot jogi szabályozásnak vetik alá, beismerve ezzel, hogy a csupán erkölcsi szabályozásban nem bíznak. A probléma teljes megoldását alapvetően a társadalom gazdasági fejlődése fogja magával hozni, átalakítva a felépítmény és társadalmi tudat különböző formáit. Meggyőződésünk, hogy e megoldás nem a páros kapcsolatok régi formáinak megszilárdításában, hanem az új tartalom általánossá válásában és kifejlődésében, a szexualitás teljes humanizálásában fog állani, egyszersmind *a gazdasági lehetőségek megteremtésében az új tartalomnak megfelelő új formák kibontakozásához.*

A tudat, általában a társadalmi és az egyéni pszichológia céltudatos alakításának is ebben az irányban kell haladnia, ezt a folyamatot kell elősegítenie.

A leglényegesebb feladat ezen a síkon, a nevelés síkján sem ilyen vagy olyan normák hirdetése.

Néhányan felvetették a vita során a munkára és a munkával való nevelés kérdését, anélkül, hogy a tulajdonképpeni problémával szervesebb kapcsolatba tudták volna hozni. Nos, az az összefüggés, amely egyfelől a kollektív munkatevékenység és a másik ember iránti szükséglet, a másik emberhez való emberi viszony között, másfelől ez utóbbi és a szexualitás humanizálása, az emberi szerelem között megmutatkozott, egyértelműen kijelöli a munka központi szerepét az ifjúság szexuális vonatkozású nevelésében. A *koedukált* kollektíva által rendszeresen folytatott közös tevékenység olyan, lehetőleg szukcesszíve kapcsolódó célok megvalósítása érdekében, amelyet a közösség többsége, vagy legalábbis magja bensőleg magáévá fogad, nemcsak a kollektívát kovácsolja össze, hatékonnyá téve ezáltal az egyes személyek viselkedésének erkölcsi szabályozását, hanem kialakítja az egyes emberekben a fogékonyságot egymás emberi „lényegi erői" iránt, gazdagon kifejleszti magukat ezeket a „lényegi erőket", az egyes emberek élményvilágát, vagyis az érzelmileg színezett interperszonális kapcsolatok, a többi között a szerelem alapját.

Igen fontos, hogy ezt a nevelő célzatú munkatevékenységet minél szorosabban tudjuk a társadalom valódi céljaihoz, méghozzá minél lényegesebb céljaihoz kapcsolni az imént említett feltétel szigorú betartásával, vagyis úgy, hogy e célokat a kollektíva alapjában bensőleg magáévá fogadja. Itt már jelentkezik azoknak az ideológusoknak a szerepe is, akik írásban szólnak az ifjúsághoz: meg kell találni vagy — dialektikusan — akár át kell venni azokat a *megfelelő* módszereket, amelyek révén a leghatásosabban sikerül megismertetni és elfogadtatni az ifjúsággal ezeket a célokat. Ezen belül feltétlenül szükséges fejlődésünk távolabbi perspektíváinak, a többi között a problémánkkal kapcsolatos perspektíváknak is az ismertetése olyan összefüggések evidens megvilágí-

tásával, mint amilyen a kommunista társadalom és a hozzá való átmenet, a kommunista társadalom emberének nagyfokú szabadsága és ugyanolyan nagyfokú felelőssége stb. között szükségszerűen fennállnak.

Ezen a bázison bontakozhat ki a tulajdonképpeni erkölcsi nevelés, ezen belül a nemi erkölcs normáinak elfogadtatása. Ahhoz, amit Somogyi Zoltán az ifjúságnak hirdetendő normák kérdésében elmondott,[12] csupán egyet lehet és kell hozzátenni. Serdülő korban a szerelem kibontakozása, az a folyamat, amíg a szimpátiától a kristályosításon és egymás megismerésén keresztül eljut egymás kölcsönös szexuális kielégítésének igényéig, normálisan lényegesen hosszabb, mint a későbbi életkorban. A serdülő szerelmében lényegesen több helyet és időt foglal el a „kristályosítás", az esztétikum, még akkor is, ha nem ún. „bakfisszerelem"-ről van szó, vagyis egy távoli személy idealizálásáról és eszményített alakja iránti plátói vonzódásról, hanem két eleven ember kölcsönös kapcsolatáról. Mármost a leghatározottabban fel kell lépni az ellen az egyes kollektivákban, elsősorban némely középiskolai osztályban uralkodó szellem ellen, amely e harmonikus kibontakozási folyamat erőszakos lezárására kényszerít azáltal, hogy a szerelmi viszony kiteljesedett szexuális tartalmát az ember erkölcsi értékességének kritériumává, „ellen-normává" teszi. Fel kell lépni ez ellen a szellem ellen akkor is, ha indítékait tekintve nem cinikus, mivel a szexualitás jogát csak a szerelmen belül ismeri el, de ez esetben egyszersmind kötelezővé is teszi a „modern szerelem" jelszavával, elfojtva a másik ember mint ember iránti szükségletéből eredő belső tendenciákat, ennyiben tehát emberi értékeket romboló kihatását tekintve mégis cinikusnak bizonyul. *Még meg nem érett szerelemre szexuális funkciókat kényszeríteni éppen olyan embertelen, mint a normálisan kibontakozott szerelem szexuális igényét indokolatlanul elfojtani.*

A szexuális vonatkozású erkölcsi nevelést végül esztétikai és tudományos neveléssel kell kiegészíteni. Az esztétikai nevelés a közvetlen élmény, az önfeledt érzelmi azonosulás síkján ismerteti meg az embert a művész által ábrázolt személyek szerelmével, segít elsajátítani ezek szerelmének pozitív érzelmi tartalmait, egyben segít kialakítani a belső tartalomnak megfelelő adekvát esztétikai formát. Problémánk vonatkozásában igen fontos, hogy az esztétikai nevelés kiterjedjen az ember külsejének (öltözködés, hajviselet stb.), mozgásának és beszédének, egész viselkedésének esztétikájára is. A tudományos nevelés problémánk vonatkozásában a nemi élettel, a nemi higiéniával kapcsolatos alapos felvilágosításból áll, amelynek feltétlenül ki kell terjednie a terhességmegelőzés kérdéseire is. E komplex felvilágosítás nevelő és nem pusztán oktató jellege magától értetődik, hiszen jobb iránymutatást nyújthat a tekintetben, hogy a nemi kapcsolatban mitől kell tartózkodni, mint a legszigorúbb erkölcsi követelmények.

Csak az ilyen komplex nevelés képes a társadalom általános gazdasági és a felépítményben bekövetkező fejlődése alapján elősegíteni annak a társadalomnak a megteremtését, amely „a két nem viszonyát tisztán magántermészetű viszonnyá fogja tenni, amely csak a részvevő személyekre tartozik, és amelybe a társadalomnak semmi beleavatkozni valója nincsen".[13]

Garai László

[12] L. Magyar Filozófiai Szemle. 1963. 3. sz.
[13] Engels: A kommunizmus alapelvei. MEM 4. köt. Bp., 1959. 361. o.

ISMERTETÉS ÉS BIRÁLAT

Tőkei: A kínai filozófia

Ókor, I. kötet[1]

A magyar filozófiai irodalomban a keleti filozófia sajnálatos módon egészen a legutóbbi időkig periferikus jelenség volt. A filozófiatörténet leghivatottabb művelői és értői számára is félig-meddig terra incognitának számított. Ennek a hiányosságnak a kiküszöbölését segíti elő az Akadémiai Kiadó új vállalkozása, amely a kínai filozófia legjelentősebb forrásműveit ismerteti. Egészen mostanáig, néhány kisebb szemelvénytől eltekintve, a magyarra fordított kínai filozófiai munkákat sohasem közvetlenül az eredeti szövegből ültették át nyelvünkre,[2] hanem mindenkor valamely nyugati fordítás alapján dolgoztak a vállalkozó szellemű fordítók. Ez sokszor az eredeti szövegtől erősen eltérő fordításokat eredményezett. Az új kiadvány azonban mint ezt már a megjelent első kötet is bizonyítja, mentes ettől a hibától. Tőkei Ferenc, aki a textusokat kiválogatta, és minden műhöz kommentárt is csatolt, a közvetlenül az ősi kínai művekből való fordítást a kellő filológiai gondossággal végezte. A tudományos igényű interpretáció lehetőségét a feltétlenül szükséges világnézeti megalapozottság mellett éppen az eredetihez hű, magyaros fordítás adta meg.

A kínai filozófia történeti helyét és alapvető vonásait Tőkei „Az ókori kínai társadalom és filozófia" címet viselő bevezetésben vázolja fel. A kínai filozófiát a klasszikus hegeli—marxi koncepcióval összhangban a görög filozófiai fejlődés prelúdiumaként fogja fel. A kínai bölcselet karakterisztikus vonásait a kínai társadalom alapvető társadalmi-történeti kategóriáiból kiindulva elemzi. A marxi elemzés eredményeiből kiindulva helyesen látja meg az ókori kínai — s általában az antik keleti — társadalom fejlődésének legfontosabb specifikus jellemzőjét, ti. azt, hogy a termelőerők alacsony színvonala miatt fejletlen társadalmi munkamegosztás következtében a földmagántulajdon nem tudott kifejlődni, hanem a föld az ősi nemzetségi szervezetből kialakult faluközösségek kezében maradt.[3] A faluközösség az arisztokrata kizsákmányolásnak és az uralkodó despotizmusának mindig biztos támasza volt. Adóinak beszedése alkotta ugyanis az arisztokrácia legfontosabb társadalmi funkcióját, s ez igyekezett is a régi tulajdonviszonyokat megőrizni. Az ókori faluközösség mindig változatlan formában termeli újra önmagát; egyidejüleg változatlan módon reprodukálódnak a társadalmi viszonyok is, minden társadalmi változás csupán személycsere. Ez az évszázadokon át — kb. a XIX. sz. végéig — csaknem változatlan gazdasági alap olyan stagnáló társadalmi formációt alakított ki, amely átmeneti típus az ősközösség és a klasszikus görög—római típusú rabszolgatársadalom között. A társadalmi stabilitás azonban állandó küzdelmek eredője volt, tehát nem szüntette meg az ellentmondásokat, nem zárta ki a politikai és az ideológiai harcot, csupán sajátos megjelenési formákat kényszerített rájuk.

Ilyen sajátos, ellentmondást rejtő forma a patriarkális arisztokrácia által szervezett államhatalom. A patriarkális arisztokrácia a dolgozó tömegek elnyomása céljából megteremti először a fejedelemségek, majd pedig a császárság központosított államgépezetét, ez a központi hatalom azonban szükségképpen korlátozza a patriarkális arisztokrácia helyi hatalmát. Ez az ellentmondás tükröződik — amint azt Tőkei is kiemeli — az állam még ma is használatban levő kínai elnevezésében, a kuo kia fogalmában, amelynek a szó szerinti jelentése: az ország, azaz a fejedelemség és a (patriarkális-arisztokratikus) család. Az állam fogalma tehát magában foglalja saját ellentétének, a patriarkális arisztokratikus családnak, vagyis annak fogalmát,

[1] Akadémiai Kiadó, 1962., 401. o.

[2] Kivétel az 1958-ban megjelent Tőkei és Weöres Sándor fordította Taoteking.

[3] Formálisan az összes földek tulajdonosa a közösség megszemélyesítője, „az ég fia", a császár.

amit negálnia kellene — hiszen az államnak ahhoz, hogy valódi központi hatalommá válhasson, mindenekelőtt a patriarkális arisztokrácia hatalmát kell megtörnie, sőt mint osztályt is fel kell számolnia. A hatalmat azonban az utóbbi társadalmi osztály az egész ókori kínai történelem folyamán állandóan a kezében tartotta, szilárdan támaszkodva a faluközösségekre. A másutt átmeneti korszakot alkotó patriarkális rabszolgaság Kínában permanens alakot öltött. Ez okozta a kínai történeti-társadalmi fejlődés mélységes tragikumát, mert éppen emiatt lett a társadalomnak hosszú ideig domináló vonása az átmeneti formák megmerevedése, ennek következtében jött létre az a feloldhatatlan ellentmondás, amelyet már maga a patriarkális alapokon nyugvó központi hatalom fogalma implicite tartalmazott. De ez az ellentmondás is lehetővé tett bizonyos, bár erősen korlátozott és eltorzult társadalmi fejlődést az ókori Kínában. A fejedelmek ugyanis, saját uralmuk megerősítésére, kénytelenek voltak nem-arisztokrata, plebejus, sőt néha rabszolga eredetű, tehetséges embereket is hivatali állásokba helyezni. Belőlük és az elszigetelt faluközösségek áruforgalmát[4] közvetítő meggazdagodott kereskedőkből alakult ki az új városi arisztokrácia, melynek a segítségével a központi hatalom már eredményesebben vehette fel a harcot a patriarkális arisztokráciával. Mivel azonban az új városi kereskedő-hivatalnok arisztokrácia is, éppúgy mint a régi, a patriarkális arisztokrácia a faluközösség változatlan gazdasági alapjára támaszkodott, ezért a kompromisszum a két réteg között elkerülhetetlen volt. A kétféle arisztokrácia a Hankorban egységes osztállyá olvadt össze, létrejött a patriarkális bürokratizmus jelleggzetes formája, a kínai mandarinizmus, amely lényegében egészen a császárság bukásáig, 1912-ig fennmaradt.

A vázolt társadalmi formációban a tudományok, különösen a természettudomány fejlődése csak igen szűk keretek között fejlődhetett. A kínai arisztokrácia „égi megbizatás"-ból, azaz „az ősök szellemei segítségével" kormányzott, emiatt nem volt érdeke a vallási képzetekkel ellentétes, ezeket diszkreditáló tudományos ismeretek feltárása. A természettudományokat ezért korlátozta, eredményeiket pedig elsősorban a kultikus szertartásoknál használta fel, a tudomány tehát már fejlődésének korai szakaszában erősen összefonódott mágikus elemekkel és misztikus jellegűvé vált.

[4] Meg kell jegyezni, hogy a faluközösségek termékeinek csak csekély töredéke vált áruvá, a kereskedelem tehát nem bomlaszthatta fel a faluközösséget.

A tudomány kezdetlegessége erősen befolyásolta a kínai filozófia fejlődését. Innen ered, hogy a filozófiai szövegekben nagyon gyakoriak a megalapozatlan, kinyilatkoztatásszerű tételek, és különösen kezdetben csak ritkán nyilvánulnak meg bizonyításra irányuló törekvések. Ez teszi lehetővé, hogy az uralkodó osztály a kínai filozófiának még a materialisztikus eredményeit is vallásos-misztikus célokra használja fel.

A fejletlen társadalmi munkamegosztás szintén kedvezőtlenül hatott a kínai filozófia fejlődésére. Az egymástól szinte tökéletesen elszigetelt faluközösségeket csak a nagy általános (a fejedelem, illetve később a császár — az ég fia) foglalja egységbe, s ez az általános, alulról nézve, egészen elvontnak tűnik, hiszen nem az egyes hozza létre, hanem felsőbb isteni rendelésként jelenik meg, tehát az egyes és az általános között nincsen közvetítő mozzanat.i Ez a filozófia területén a bölcselei gondolatnak a pragmatizmus és az elvont általánosítás (moralizálás) közötti állandó ingadozásában és közvetettség (a különös) kategóriájának jelentéktelen voltában tükröződik vissza.

A kínai filozófia mindennek ellenére sem halott, merev dogma, hanem élettől lüktető gondolatrendszer. A különféle társadalmi osztályok és rétegek érdekeit kifejező különböző filozofémák ugyanis — a társadalmi környezet primitivitásának és a szociális előfeltételek rendkívüli kedvezőtlensége ellenére is — egyre magasabb fokra emelik a gondolkodást, bár az alapvető eltorzultság a magasabb szinten is megmarad. A legnagyobb eredményeket az ókori Kínában is a feltörekvő osztályok képviselői érték el a gondolkodás minden területén, az ókori filozófia minden újabb eredménye a progresszió győzelmét jelentette az ideológia területén. E győzelmeket még jobban tudjuk értékelni, ha tekintetbe vesszük, hogy éppen a kezdetleges társadalmi környezet, a politikai és vallási reakció rendkívül nagy ereje miatt a progreszszív, materialista kínai filozófia sokkal nehezebb körülmények között küzdött mint pl. a görög filozófia.

A kínai filozófia kezdetei elvesznek a mitikus idők homályában. A legrégibb fennmaradt filozófiai jellegű szövegeket a Su king (Írások könyve) és a Ji king (Változások könyve) tartalmazza. Az előbbi legfontosabb fogalma a ming, a már említett „égi megbízatás" alapelve, amely kitűnően érzékelteti a kínai filozófia összefonódottságát a vallással és a politikával. A ming ti. az ősök szellemeinek a lakóhelyét jelenti, tehát par excellence vallási képzet. Legfontosabb szerepe az, hogy determinálja

az emberek sorsát, tehát kijelöli az egyén helyét a társadalomban, az ősi hagyomány által szentesített társadalmi rendszer keretei között. Emiatt válhatott a konzervatív, konszolidációra törekvő konfuciánus etikai-politikai koncepció központi fogalmává. A Su king foglalja magában a kínai természetfilozófia legősibb termékét, a wu king (öt elem) teóriáját is, amely a naiv materialisztikus természet-interpretáció legrégibb fennmaradt megnyilvánulásának tekinthető. Érdekes módon ez a kezdetleges materializmus szintén vallásos színezetű doktrina, mert a Hung fan (Nagy Szabály) egyik részét megalkotó ti-től (úristen) származik, tehát kinyilatkoztatás jellege van. A későbbi fejlődés során pedig a különféle misztikus szekták tanításaiban bukkan fel újra, a jin-jang (mintegy az ellentétes szubsztanciák, erők) elméletével, a primitív dialektikának világviszonylatban is egyik első megnyilvánulásával kombinálva. A másik korai, filozofikus vonásokat felmutató mű, a Ji king főleg függeléke, a Hi-c'i (Csatolt magyarázatok) miatt fontos a filozófiatörténeti kutatás részére; itt fordul legkorábban elő a jin-jang elv. Ezt rögtön összekapcsolják a későbbi kínai bölcseletben nagy szerepet játszó tao fogalmával, amely a természettörvény archaikus megfogalmazásának tekinthető. Mind a jin-jang mind a tao fogalma külsőleges és felszínes maradt, ezért könnyen érthető későbbi teljes miszticizmusba torkollásuk a különféle szekták tanításaiban.

A kötet anyagának gerincét a Konfuciusnak tulajdonított szövegek és követőinek legfontosabb művei alkotják. A legjelentősebb ezek közül a Konfucius neve alatt szereplő Lun-jü, (Beszélgetések és mondások), amely Khung mester tanításainak a lényegét tartalmazza. Konfucius tanításai döntő hatást gyakoroltak a kínai ideológiai fejlődésre, ezért helyes volt a legfontosabb konfuciánus dokumentumot csonkítás nélkül az olvasók rendelkezésére bocsátani. Különösen fontos ez hatástörténeti szempontból, hiszen a konfucianizmus egészen a jelen század kezdetéig a császárság hivatalos ideológiája volt, sőt erősen államvallás jellegűvé vált. Khung mester elméletének a már említett „égi megbízatás" elve a genetikus alapgondolata. A Lun-jü erről azt írja, hogy a halál is, az élet is égi elrendelés (ming) következménye, a gazdagság és az előkelőség az Égtől függ. Ebből következik, hogy a társadalmi rend csak akkor lehet szilárd, ha mindenki megmarad az „Ég" által *kijelölt helyén*. Khung-ci a legfontosabb teendőnek a „nevek kijavítását" tartja, mert ha a nevek nem helyesek, akkor a fogalmak nem felelnek meg a valóságnak, ennélfogva a társadalmi cselekvés már eleve sikertelenségre van kárhoztatva, emiatt megbomlik a harmónia, a szociális viszonylatok összezavarodnak, a felfordulás lesz urrá a társadalmi életben, bekövetkezik a forradalom. Éppen a társadalmi megrázkódtatásoknak akarja elejét venni Konfucius a „nevek kijavításával". E kifejezésnek lényegi tartalmát a Lun-jü XII/11. helye fogalmazza meg: „A fejedelem legyen fejedelem, az alattvaló legyen alattvaló", tehát senki se lépje túl az „Ég", az ősi tradíciók által megszabott korlátokat.

A konfucianizmus egyik legjellemzőbb sajátossága, hogy a politikát az etikára alapozza, a társadalmi élet sarkkövéül a „zsen" (emberség = tökéletes erény) fogalmát teszi meg. A zsen természetesen tökéletesen összhangban áll a ming-gel, tehát fő forrása a hagyomány. Mi a zsen? Alapja a szülők tisztelete és a testvériesség. (Lun-jü I/2.) Lényege az emberszeretet és a mértéktartás; Khung mester szerint a tökéletes erény nem más, mint „Legyőzni önmagunkat és visszatérni a tisztességhez... Ami a tisztességgel ellenkezik, ne lásd, ami a tisztességgel ellenkezik, ne halldd; ami a tisztességgel ellenkezik, ne mondd; ami a tisztességgel ellenkezik, ne tedd". (Lun-jü XII/1.) A zsen az emberi cselekvés zsinórmértéke. (Vö. Lun-jü VII/6.: „Igazodj mindig az emberség elvéhez"). A zsen arisztokratikus fogalom. Nem mindenki, hanem csak az elit emberei, (a nemes emberek) élhetnek erényes életet. A mester erről úgy nyilatkozott: „Olyan nemes ember, akinek erénye (még) nem tökéletes, akadhat, de nem létezik olyan közönsége, ember, aki tökéletes erényű lenne. (Lun-jü XIV/7.) A közrendű ember a humánus erény útját csak követheti, de el nem érheti a zsent. Khung-fu-ce[5] (állítólagos) szavai szerint: A néppel el lehet érni, hogy a helyes utat kövesse, de nem lehet elérni hogy meg is értse azt. (Lun-jü VIII/9.) A zsen tehát a nemes emberek, az arisztokraták eszménye. A nemesség Konfuciusnál mindenekelőtt morális fogalom, tehát nem a születési nemességet jelenti, hanem az erkölcsit. Ez látszólag ellentétes a patriarkális arisztokrácia lényegével, a származás szerinti értékeléssel, az ősi tradíciókra támaszkodó vagyoni és hivatali privilégiumokkal. Valójában azonban az uralkodó osztály hatalmának a megszilárdítását szolgálta; a nép tehetséges fiainak a befogadásával ugyanis az arisztokrácia pozíciói erősödtek — s ez a konfucianizmus legfőbb törekvése.

[5] A szövegkritikai kutatások szerint bizonyos, hogy a Lun-jü a ránk maradt formájában nem Konfucius műve, hanem későbbi, Han-kori termék.

Konfucius célja a régi intézmények, elsősorban a patriarkális család kozerválása volt. Ez a konfuciusi tanítás antiprogresszív vonása. Voltak azonban progresszív mozzanatai is. Ezek közül ki kell emelni a központi hatalom tekintélyének emelésére irányuló erőfeszítéseket. Khung-ci világosan felismerte, hogy a fejedelmi hatalom nélkül az arisztokrácia uralma anarchiává válik, ezért támogatta a központi hatalom erősítésére irányuló törekvéseket. Ugyanakkor azonban élesen ellenezte az arisztokrácia hatalmának a megnyírbálását. Ez az oka a konfuciánus ideológia ellentmondásosságának. Tőkei helyesen ismerte fel, hogy a konfuciánus filozófia egymásnak ellentmondó tételei nem filológiai pontatlanságokra, hanem a patriarkalizmus és a központi hatalom közötti ellentmondásra vezethetők vissza. Ezt az ellentmondást Konfucius a közép és a mérték kategóriáinak alkalmazásával próbálta feloldani oly módon, hogy mind az állam, mind a patriarkális család csorbítatlanul fennmaradjon és közöttük harmónia jöjjön létre. A konfuciánusok e törekvése utópisztikus volt, és csupán a patriarkális viszonyok fennmaradását segítette elő, ezért jogosan mondhatjuk azt, hogy a konfuciánizmus nem más, mint a patriarkalizmus apológiája. Konfucius tanítványai már csak mesterük epigonjai voltak, filozófiájukban kevés újat fedezhetünk fel. Főként mesterük tanításait rendszerezgették.

Egészen más jellegű Mo-ci tanítása, amely a konfuciánizmus ellenzékét jelentette. Antikonfucanizmusának gyökereit éles antipatriarkális nézeteiben találhatjuk meg. Nyíltan hangoztatott célja a patriarkális arisztokrácia hatalmának a megtörése volt. Ezt az igazi központi hatalom megteremtésével és megszilárdításával akarta elérni. Ennek a legfontosabb feltétele az, hogy „az uralkodó a jóravalókat emeli fel, s nem mellőzi a szegényeket és közrendűeket". (Kung meng VIII.) A kiválók megbecsülését és az uralkodó korlátlan hivatalnok-kinevezési jogát tanította, ezzel kívánta a patriarkális arisztokráciának az államigazgatásban elfoglalt pozícióját megrendíteni. Felismerte, hogy a konfucianizmus annak a patriarkális arisztokráciának az érdekeit képviseli, amelynek törekvései ellentétesek a nép érdekeivel, s hogy az arisztokrácia hatalmát csak szívós harcban a plebejus tömegekre támaszkodva képes az uralkodó megtörni. E harc ideológiai vetületét alkotja Mo-cinek és követőinek a konfuciánusok ellen vívott küzdelme. Mo-ci hevesen támadta a konfuciánus ideológia alapvető tételeit. Elvetette a Kungfuce rendszereiben nagy szerepet játszó eleve elrendelés (ming) fogalmát. Helyette az öntevékenységet, az emberi tevékenység autonóm voltát emelte ki. Fellépése minőségi változást jelentett az ideológia területén. Konfuciusszal ellentétben már arra törekszik, hogy állításait bizonyítással támassza alá, bizonyításai során pedig számtalan esetben a tapasztalatra hivatkozik mint legfontosabb kritériumra. Életközelségét bizonyítja az is, hogy az etika és a politika alapelve nála a „li" (hasznosság). Filozófiája erősen ellentmondásos, mert objektív idealizmusa (szellemhite) ellenére a társadalmi aktivitás hirdetője, tanításai a néptömegek érdekeit fejezik ki.

Vele szemben Jang-Csu az egoizmus, az antiszociális individualizmus és a társadalmi passzivitás elvének a képviselője. Az antikonfucianizmus nála hedonisztikus vonásokat öltött, hedonizmusa pedig materialista vonásokat árult el. Tagadta a halál utáni túlvilági életet.

A könyv utolsó része Meng-ci (Mencius) és néhány kisebb jelentőségű bölcselő tanításaival foglalkozik. Tőkei találó címszava, amely Meng-cit az arisztokrácia apologétájának jelöli meg, kitűnően jellemzi ennek a filozófusnak a gondolatvilágát. Tanításának legfontosabb fogalmai a konfucianizmusban gyökereznek. Fő célja a patriarkális rendszer ideológiai megerősítése. Etikájának központi terminusai az emberség és az igazságosság, amelyek erkölcsi normát alkotnak az egész társadalom részére, és politikai síkon a helyes kormányzás alapját alkotják. Az emberség és az igazságosság elvének az érvényesülése azonban csak azért lehetséges a kormányzásban, mert az Ég minden embernek már eredetileg jóságos természetet adott, a kormányzók és a hivatalnokok tehát csak felélesztik az ember eredendő jóságát. Ez Meng híres tétele, amelynek immanens demokratizmusát azonban eltorzítja az emberi személyiségnek alacsonyabb és magasabbrendű komponensre történő mesterkélt felosztása, ami végső soron az arisztokratizmus szolgálatába állítja Mencius nagy gondolatát.

Összefoglalóan meg kell állapítanunk, hogy „A kínai filozófia" valóban hézagpótló munka filozófiatörténeti irodalmunkban. Néhány kritikai észrevételünk is elsősorban a mű további tökéletesítését szolgálja A szövegek tanulmányozása közben nagyon erősen érezhető a névmutató hiánya. Olyan regiszterre gondolunk, amely a személyneveken kívül tartalmazná a legfontosabb kínai filozófiai és vallási terminusok összefoglaló jellegű tömör magyarázatát és lapszám szerinti előfordulási helyeiket az egyes gondolkodóknál. Különösen emelné e névmutató tudományos érté-

két, ha a terminusokat a kínai írásjelekkel együtt adná meg. Ezenkívül tanácsos lett volna a bevezetésben jobban kitérni a régi kínai vallás doktrináinak és szertartásainak az ismertetésére, mert ez teljesen ismeretlen terület még a filozófiai képzettséggel rendelkező olvasók előtt is, viszont a szövegekben sűrűn fordulnak elő vallástörténeti vonatkozások, amelyek ismerete nagyon megkönnyítené a filozófémák érthetőségét. Végül pedig egy ponton kénytelenek vagyunk vitába szállni a szerző egy állításával, amely, tekintve hogy sinológusról van szó, szubjektíve megbocsátható, de objektíve nem igazolható. Kissé túlzott értékelésnek tartjuk azt, amit a bevezetés végén, a 27. oldalon ír, ti. hogy a tao kategóriája, főleg Lao-cinél, közel álla természettörvény fogalmához, s logikailag alighanem felülmúlja a korai görög materialista természetfilozófusok teljesítményét.

Mindezek a további kiadásokban könnyen pótolható kisebb hiányosságok azonban eltörpülnek a könyv időtálló értékei, a marxista kommentárrai rendelkező, a korszerű filológiai követelményeket kielégítő szövegfordítás és interpretáció nagyszerű teljesítménye mellett.

Lenkei László

Kocsis Ferenc: Célszerűség az élővilágban és az istenhit*

Örömmel üdvözöljük Kocsis Ferenc könyvét, amely az egyházi ideológiának napjainkban hangoztatott legfontosabb istenérvét, a célszerűségi tant veszi vizsgálat alá. A kérdés centrális fontosságát jól megvilágítja a Bangha Béla „Istenhit és istentagadás" c. 1923-ban megjelent könyvéből való idézet: „Valamennyi istenérv közül a legközvetlenebb, szinte legszemmelláthatóbb, az emberi gondolkodást leginkább lenyűgöző: az, mely Isten létét a világban uralkodó nagyszerű rendből és célszerűségből vezeti le." Erre a látszólagos célszerűségre mint istenérvre hivatkozik egyébként a középiskolák IV. osztálya számára 1960-ban megjelent Alapvető Hittan is.

A célszerűség tételezői azonban két fontos tényezőt nem vesznek figyelembe. az egyik az okság törvénye, a másik — és véleményem szerint ezt kellett volna első helyen, hangsúlyozottan kiemelni — a fejlődés ténye, amelynek figyelmen kívül hagyása a valóság statikus szemléletéhez vezet. A célszerűség elvének alapvető cáfolatát a fejlődés ténye adja. Egészen természetes tehát, hogy e probléma, illetve rendszeres, tudományos kifejtése, a darwinizmus körül dúl a leghevesebb harc a vallás és a tudomány között. A szerző ezt a központi problémakört, a darwinizmus és az antidarwinizmus harcát fejti ki. Az élő világ fejlődésének legteljesebb, tudományos magyarázatát eddig a darwinizmus nyújtotta, amely szerint a természetben a fejlődés hordozója egy több száz millió év óta tartó kiválogatódás, amelynek során számtalan, a körülményeknek meg nem felelő élőlény — növény és állat — elpusztul, a többiekkel szemben valamilyen előnnyel rendelkezők viszont elszaporodnak, mert az adott fejlődési fokon ezek tudnak a körülményekhez a legjobban alkalmazkodni. Az alkalmasság azonban viszonylagos. A körülmények változásával az eddig alkalmazkodott és esetleg uralkodó fajok közül sok már nem képes az új körülményekhez újra alkalmazkodni, ezért ezek kipusztulnak, és az új körülményeknek is jól megfelelő fajoknak adják át helyüket.

Az élőlényeknek a környezethez való alkalmazkodása többféle módon valósulhat meg. Jó példa erre a szerző által is említett, ugyanolyan környezeti körülmények között élő két prérikutya-fajta esete. Az antilop prérikutya magas testhőmérsékletével és veséje nagyfokú koncentráló képességével alkalmazkodik azokhoz a körülményekhez, amelyeket a Mohave prérikutya úgy visel el, hogy a számára legnehezebb időszakban nyári álomba merül.

A folytonos alkalmazkodás, azaz a fejlődés tényét több adat, pl. a paleontológia leletei, maga az élőlények rendszere és a filogenezisnek az ontogenezis folyamán való rövid megismétlődése bizonyítja.

E tényeket a hitvédők azonban igyekeznek semmibe venni. Szeretnek előhozakodni azzal az érvükkel, hogy a darwinizmus a véletlennel magyarázza az élőlények fejlődését. Ezzel szemben a szerző leszögezi; a darwinizmus csak annyit állít, hogy a fejlődés legfontosabb tényezője az élő szervezetek és környezetük viszonya, mégpedig ellentmondásos viszonya. E viszonyban viszont egyik tényező sem véletlen. Példaként a Namib-sivatag körülményeit elemezve világosan levezeti, hogyan alakítja a környezet az állatokat, nehéz próbáknak vetve alá őket. Ennek során a meg nem felelők elpusztulnak, a megmaradók viszont időről időre és fokról fokra eltérnek az előző állapottól. Ez végeredményben azt jelenti, hogy a megmaradó élőlények szervezetében olyan változások mentek végbe,

* Kossuth Könyvkiadó, 1962.

amelyek révén szervezetük egészét újra összhangba hozták a környezetükkel. Az élőlények ilyen irányú változása jelenti végeredményben a fejlődést. A változás egy-egy fejlődési korszakban persze minimális lehet, de hosszú időn át — és az élővilág fejlődésében évmilliókról van szó — ezek a felhalmozódó apró változások már nagy eltéréseket eredményeznek. Ily módon a fejlődés két legfontosabb tényezője a környezet és az idő.

A szerző felhívja a figyelmet a természetben előforduló célszerűtlenség tényére, mely ellentmond a célszerűség tanának, eseteinek gyakorisága viszont csaknem teljesen megegyezik a célszerűnek mondottakéval. Az élőlények csökevényes szervei, sok állat és az ember embrióinak kopoltyúi pl. célszerűtlenek. De a csecsemő hőszabályozó, emésztő- és immunrendszere is sokkal célszerűtlenebb, mint a felnőtt emberé. És ilyen adatokat még tovább is lehetne sorolni. Ezek a jelenségek kifejezetten ellentétben állnak egy céltudatosan teremtő és irányító, mindenható isten létével. A fejlődés ténye azonban ezekre a jelenségekre is kielégítő magyarázatot tud adni.

A könyv népszerűsítő jellegű, gördülékeny stílusban megírt, sok konkrét anyagot tartalmazó mű. A vallásos ideológia és a természettudomány közötti harc csomópontjaira hívja fel a figyelmet, és ezek közül az egyiket — talán a legfontosabbat — kimerítő elemzés révén tudatosítja. Tisztában kell lenni azonban azzal, hogy ilyen mű írásakor már kezdetben egy olyan nagy nehézséget vállal a szerző, amely minden népszerűsítő munka problémája. Ez az, hogy olyan olvasók nagy számára kell az előadottakat érthetővé tenni, akik a témakörben semmi vagy csak kevés konkrét természettudományos ismerettel rendelkeznek. Ez a probiéma jelen műnek különösen lényeges oldalát érinti, hiszen éppen azokat a hiányokat kell meggyőzően pótolnia, amelyeket a vallásos ideológia képviselői esetleg már kihasználtak arra, hogy a — természettudomány adataira hivatkozva, bizonyos tudományosság látszatát keltve — saját nézeteiket népszerűsítsék.

A szerző utal arra, hogy az egyház ideológusai a fejlődéselmélettel kapcsolatban ma már változtattak merev, elutasító álláspontjukon. A teológus és persze a vallásos hívő is ma már csak azt köteles vallásos hittételként elfogadni, hogy „a földön minden ember egyetlen emberpártól származik", és hogy „minden ember lelkét az Isten közvetlenül teremti". (Vigilia, 1960. március. 176. o.) Az idézett helyen a Vigilia cikkírója azonban kifejt egy ennél veszélyesebb, filozófiai jellegű tételt is. Azt ti. hogy „a természettudomány mint empirikus tudomány nem hivatott a kérdés megválaszolására: egyetlen emberpártól származik-e az egész emberiség?" A természettudósnak pedig az a feladata, hogy „tudományterületének határain belül világos fogalmakat alkosson". (Kiemelés tőlem, V. L.) Vagyis, amint Lenin hangsúlyozza, „a jelenkori fideizmus egyáltalán nem veti el a tudományt, csak a tudomány 'túlzott igényeit', éppen az objektív igazságra tartott igényét veti el". Ilyen finom buktatókon keresztül persze könnyű a tapasztalatlan, a tudományos tételeket nem vagy esetleg csak az egyházi értelmezésüket ismerő hívőket egy modern „veritas duplex" álláspontjára vezetni. Ezért az ilyen mesterkedésekre és veszélyekre feltétlenül fel kell hívni a figyelmet. Helyes lett volna, ha kissé bővebben idézi a szerző a legmodernebb egyházi értelmezéseket, és persze megadja marxista kritikájukat is. Ugyanez vonatkozik a célszerűségi tan egyházi részről való kifejtésének bemutatására. Nagyon jó lett volna a Bangháénál modernebb egyházi állásfoglalásokat is idézni.

A könyvben felmerült a vallásos ideológia azon érve, hogy a darwinizmus a véletlennel próbálja a fejlődést, illetve az alkalmazkodást magyarázni. Szerző erre válaszolva kiemelte, hogy a fejlődés legfontosabb tényezője, az élőlény és környezetének viszonya, nem pedig véletlen tényezők. Ez az álláspont helyes, de a kérdésnek csak egyik oldalát világítja meg. Azt a látszatot kelti, mintha a véletlen szerepének elismerése tudománytalan lenne. Ez azonban nem helytálló. A szükségszerű és véletlen dialektikus kategóriák. A szükségszerűség véletleneken keresztül is megnyilvánul és viszont. A véletlen tagadásával tehát egyoldalú szemléletet hangsúlyozunk, és bizonyos jelenségeket végső soron saját magunk teszünk megmagyarázhatatlanná.

Ha a modern antidarwinista teológiai irodalmat nézzük, gyakran találunk hivatkozást arra, hogy Darwin maga is vallásos volt, és „A fajok eredete" befejezésében is szólt a „Teremtő bölcsességéről". Jó lett volna esetleg ezt a kérdést is felvetni és helyes megvilágításba helyezni. Értékes forrást kínálnak erre vonatkozólag — de a darwinizmussal kapcsolatos egyéb problémákra is — G. V. Platonov professzor 1959-ben tartott előadásai.

Ugyanakkor azonban, amikor ezeket a szempontokat megemlítjük, tudnunk kell azt is, hogy egyetlen könyvben a felvetett probléma minden aspektusát mélyrehatóan elemezni, már csak terjedelmi okok miatt

sem lehet. A szerző helyesen tette, hogy a hangsúlyt konkrét természettudományos anyag gyűjtésére és elemzésére fektette, amivel a biológia számos elvi problémájában foglalt állást (regeneráció, fényhez, nyomásviszonyokhoz, gravitációhoz való alkalmazkodás, az alkalmazkodás technikai megoldásai, egy- és többsejtű szervezetek szabályozó rendszerei stb.). Figyelembe véve a célszerűséggel foglalkozó irodalom hiányos voltát, ez komoly tudományos értéket is ad a műnek.

Befejezésül fel kell hívni a figyelmet néhány, elsősorban a belső környezet — vér, hormonok, idegrendszer — tárgyalásakor előforduló helytelen adatra. Ezek főleg orvosi vonatkozásúak, ezért megfelelő szakismeretek hiányában bárkinek a figyelmét könnyen elkerülhetik. Ezt a mentséget a lektoroktól viszont nehezebben fogadjuk el, mert éppen az ő figyelmüknek kell ilyen vonatkozásokra is kiterjednie, különösen népszerűsítő munka esetében, de azért is, mert a szakember olvasó a saját szakterülete csak néhány adatának a helytelen interpretálásából is könnyen általánosíthat az egész könyvre vonatkozólag.

Nem felel meg a tényeknek az, hogy a B-vitamin csoport a felesleges cukrot zsírrá alakítja. Van összefüggés a szénhidrogén- és a zsíranyagcsere között, de ez az inzulin közreműködésével valósul meg. Az inzulin hatásmechanizmusára ugyancsak utal a szerző, de azt mai ismereteinkhez mérten nagyon primitizálva állítja be. Teljesen helytelen állítás az, hogy pár éves gyermek lépe, mája és nyirokcsomói is termelnek vörösvértesteket. Normális körülmények között a születés után vörösvértestképződés csak a csontvelőben folyik. A vérképzéssel kapcsolatban zavaros a vérlemezkék képződésének kifejtése is, ugyanis megakaryocyta és csontvelő óriássejt ugyanannak a sejtnek görög, illetve magyar neve. A szerző kifejtésében viszont úgy tűnik, mintha itt két különböző sejtről lenne szó. Helytelen adat az, hogy a nyirokban kevés vörösvértest van. Normális körülmények között a nyirok vörös vértestet nem tartalmaz. Nagyon helytelen az az állítás is, hogy nagy vérveszteségek után nagymennyiségű nyirok áramlik be a vérpályába és megakadályozza a vérnyomás gyors csökkenését.

Az idegrendszerrel kapcsolatosan nem felel meg a tényeknek az az állítás, hogy a tobozmirigy az agyalapon helyezkedik el. A tobozmirigy a harmadik agykamra fölött és mögött, kissé az agytörzs h á t i oldala fölé nyúlva található. A hypophysisnek nem a közép-, hanem a k ö z t i aggyal van közvetlen kapcsolata. Lehet, hogy csak pongyola fogalmazásról van szó, de félreértésre adhat okot a következő kitétel: „Ha az agy egy meghatározott pontján a hipotalamuszt ingerelték. . .” A hypothalamus az agy meghatározott, körülhatárolt része, tehát a hypothalamust a hypothalamusban kell ingerelni.

Összegezve megállapíthatjuk, hogy a szerző a helyesen felvetett kérdésre a természet tényeit felsorakoztatva adja meg a tudomány válaszát és bizonyítja be, hogy a „célszerűség” kérdésében a természettudomány értelmezése a helyes. Igen hasznos az, hogy felhívja a figyelmet a vallásos ideológia és a természettudomány között folyó vita több csomópontjára. Az idealista érvelések cáfolata közben értékes adalékokkal szolgál a tudományos megoldások számára. Örvendetes lenne, ha több hasonló jellegű könyv is az ateista propaganda rendelkezésére állna.

Vereczkei Lajos

A burzsoá történetfilozófia és történetírás[1]

Világszerte nagy érdeklődés nyilvánul meg a nemzeti múlt és más népek története iránt, hiszen a történelem tapasztalatokat nyújt az ember számára, tudatosabbá teszi szemléletét, megérteti a jelen sajátos, önmagukban érthetetlen viszonyait. Mindez lehetővé teszi, hogy a történeti irodalom, akár tudományos, akár népszerűsítő formában, az egyik leghatékonyabb eszköze lehessen az ideológiai küzdelemnek. Ezt ismerték fel ma Nyugaton, ahol így a történelem egyszerre eszmei fegyverré és nagy üzletté vált.

A burzsoázia számára az egész történetírásnak csak akkor van értelme, ha a polgári társadalom céljait és eszményeit fejezi ki; ha a tőkés jelenkor törekvéseit a történeti forrásokból vezeti le és szükségszerűségüket az egész nemzeti múlttal igazolja. A jelen retrográd törekvéseinek igazolásával természetesen a múltat is meghamisítják, s így lehetetlenné teszik annak megismerését. Az ilyen történeti munkák gördülékeny előadásmódja, tendenciózusan kiválogatott adattömege és az ezen alapuló látszat logikája az átlagolvasó előtt elfedi a történelmi múlt igazi lényegét és tényleges kapcsolatát a jelen szükségszerű objektív tendenciáival. Az ilyen történetírás persze csak tudatosan vagy félig tudatosan hamis spekuláció terméke lehet — a valóságtól távol álló történetfilozófiai rendszereken nyugodhat.

[1] Kovács Endre: A mai polgári történetírás. Gondolat, 1962.

Kovács Endre nemrég megjelent tanulmánya a polgári történetírásnak ezt a jellegét és szerepét mutatja be, és elénk tárja azokat az eszmei forrásokat, amelyek az idealista historiográfia különféle irányzatainak alapját képezik. Meglátja, hogy a történelmi idealizmus leleplezésében az ideológiai harc nagyfokú differenciáltságára van szükség. Ezek az irányzatok ugyanis elméletileg és módszertanilag eltérnek egymástól, s nézeteik alaposabb elemzése esetén a felfogások igen széles skálájával találkozhatunk. Ha a történelmi materializmus képviselői érvelésük során nem veszik figyelembe ezt a tényt, kritikájuk egyoldalú és hatástalan marad.

A tanulmány az 1955. évi római és az 1960. évi stockholmi nemzetközi történész kongresszus tevékenységének elemzéséből kiindulva mutatja be a különböző nézeteknek a szélsőséges idealizmustól az ösztönös materializmusig terjedő színskáláját. Az egyes felfogások között folyó viták a sokrétűség ellenére is kifejezésre juttatták a közös vonásokat, a minden irányzatot foglalkoztató, meg nem kerülhető kérdéseket: megismerhető-e és objektív törvények által determinált-e a történelmi folyamat? E tekintetben a mai polgári történetírás alapvetően két történetfilozófiai irányzatot követ: a neokantiánusok és az újhegeliánusok iskoláját. A mai polgári történetírás képviselői, akár Diltheyhez, Heideggerhez, Jaspershez, akár Benedetto Crocehoz kapcsolódnak, egyaránt a történelmi agnoszticizmus elvét hirdetik. Mélységesen pesszimisták a történelem megismerhetőségét és az emberiség jövőjét illetően is. Így van ezzel ma már nemcsak a német, az olasz stb. historiográfia, de a racionalizmusáról oly híres angol történetírás is. A nyugat legnépszerűbb történésze, Toynbee is azt hirdeti, hogy a történelem nem más, mint a történész vallásos víziója. Herbert Butterfield vagy Gerhard Ritter ugyancsak tagadják az objektív determinánsok létezését, beérik a vallási vagy a szubjektív nézőpontot követő vizsgálattal, mert — mint mondják — minden más meghatározónak elismerése az emberi szabadság korlátozását jelentené.

A megismerhetőség és a törvények tagadása történjék bármilyen kiindulásból, egy célt eredményez: szubjektivizmust, irracionalizmust. E misztikus spekulációval szemben mintegy reakcióként jelentkezik a pozitivizmus, amely a történeti tény tekintélyét igyekszik helyreállítani. De múltjával szemben ma igyekszik felülemelkedni az egyszerű tényleíráson és ösztönös materialista törekvéseivel relatív progressziót képvisel a polgári ideológiában. *A haladás és a reakció erőinek küzdelme* alapvetően mégsem a pozitivizmus és a fenti irányzatok, hanem a polgári és a marxista történetfelfogás képviselői között zajlik. A vezető kapitalista országokban (az NSZK-t kivéve) a polgári tudósok mellett mindenütt ott találjuk a marxistákat is, akik kiemelkedő munkájuk révén ma már figyelmen kívül nem hagyható versenytársak. Ez jelentős változást eredményez, hiszen ilyen körülmények között a történethamisítás nem folyhat szabadon és az idealizmusnak nap mint nap érveket kell felsorakoztatnia a történelmi matarializmussal szemben. Különösen jelentős ebből a szempontból az olasz, az angol és a francia marxisták munkája. Thompson, Farrington és Dobb munkái ma már világszerte ismertek. A marxisták — írja Butterfield professzor — mindnyájunk tudományos felkészültségéhez sokkal többel járultak hozzá, mint ahogyan a nemmarxisták ezt beismerik.

A polgári történetírásnak a burzsoázia érdekeinek védelmében fő jellegzetessége a múlt aktualizálása és a történeti szakaszok minőségi különbségeinek tagadása. A. Dopsch, J. H. Clapham és mások csak a mennyiségi változásokat ismerik el, azt vallva, hogy minden egyes korban megtalálhatók az összes gazdasági formák. Ezért — mondja T. S. Ashton — értelmetlen olyan fogalmakról beszélni, mint kapitalizmus és imperializmus, Ezt a történelmietlen aktualizálást Kovács Endre *a polgári ókorkutatás* részletes elemzésén keresztül mutatja be. R. Phölmann a szocializmus és kapitalizmus harcát ábrázolja a Római Birodalom történetében, J. Ruelens a hódító háborúktól vezeti le az örök kapitalizmust. E. L. Minar Szókrateszben az ókor Freudját fedezi fel. Így akár a társadalomról, akár az eszmékről beszélünk, lényegükben változatlan jelenségekkel van dolgunk, és csak e dolgok hordozói, teremtői, a nagy emberek változnak.

A polgári történetírás reakcióssá válását talán a *reneszánszkutatás* mutatja leginkább. A burzsoázia ma már mindenképp el akarja tüntetni a reneszánsz forradalmi jellegét. E. Gilson például nem haladásnak, hanem visszalépésnek fogja fel a reneszánsz korát — mert elvetette az istent. Ahogy J. Huizinga és J. Thorndyke sem látott újjászületést e korban, inkább a bomlás jegyeit vélték felfedezni benne. Az objektívebb írások, amelyek a gazdasági tényezőkből próbálják levezetni e kor jelenségeit, a reneszánszban „az emberi szabadság örök és természetes formáját", a kapitalizmust vélik megtalálni. Ezek után természetes, hogy a *polgári forradalom* is „új megvilágítást" kap: az angol forradalmat

Cromwell-kultusszá vagy egyszerű vallási problémává alacsonyítják, a francia forradalmat pedig egyre inkább személyi harcokként ábrázolják.

A forradalmi átalakulás tagadása — az aktualizálás alapja és célja — elvezet a szubjektivizmushoz. Az amerikai történetírás jellegzetes filozófiája, a *prezentizmus* például nem úgy tekint a historiográfiára, mint az objektív folyamatok tükröződésére, hanem a jelen ideológiai viszonyainak kifejeződését látja benne. E nézet gyökerei visszanyúlnak Crocera, Diltheyre, Cassirerre és Freudra. Megteremtője J. Dewey, aki szerint minden történelmet a jelen szemszögéből írnak meg, így az főként nem a múlt története, hanem annak kifejezője, amit a megírás pillanatában érvényesnek és jelenvalónak ismerünk el. Ennek megfelelően C. Becker, Ch. A. Beard nem ábrázolják, hanem „megteremtik" a történelmet, szerintük a múlt valósága nem ismerhető meg, hiszen egyrészt valamennyi forrás úgy sem ismeretes, másrészt a történész sem függetlenítheti magát a saját korától és alkotó énjétől. Mint C. Becker mondja, a történeti tény annyira bonyolult csomópontja az eseményeknek, hogy csak jelölni tudjuk, de nem feltárni. A prezentizmus által a történelem rekonstruálhatatlanná válik, és mindenki a maga történészévé lesz, mivel a történeti tény a tudat termékeként jelenik meg.

De még itt sincs megállás, ez még csak szerény kezdet. Kialakult és hódít a „*business history*" iskolája, amely teljesen háttérbe szorítja az osztályviszonyokat, és a társadalmi fejlődés alapjának az adminisztratív gépezetet tartja. Érdeklődésének előterében a „manager-társadalom" fejlődése áll, és társadalomrajzában az ügyetlen, munkát nem szerető dolgozókból lesznek a szabotőrök, szakszervezeti és pártaktivisták. Groas, az iskola teremtője a magán-businesst, a kapitalizmust „ugyanolyan vallássá akarja tenni, mint amilyen a kommunizmus". Groas elszakad a hagyományos polgári gazdaságtörténelemtől, és az üzlet, az egyes vállalatok törvénetévé degradálja a történetírást. Így lesz az USA-ban a történelemből reklám.

Ezzel a nyíltan és közvetlenül üzleti érdekeket szolgáló történeti aktualizálással szemben más vonalat képvisel a nyugateurópai, főként az angol történetírás.

Toynbee történetfilozófiája a történelem nagy szintézise alapján optimizmussal igyekszik eltölteni a polgári társadalmat, de ez a derűlátás nem a társadalom jövőjébe vetett reális bizalmon épül, hanem irracionalista misztifikáláson. Nem a hagyományos angol empirizmus útját követi, sokkal inkább Spenglert, aki rész és totalitás kapcsolatából próbálta megérteni a nyugati civilizáció válságát. Toynbee elveti a történetírásban túltengő nacionalizmust, és a nemzeti történelmet egy nagyobb egység keretei közé helyezi, ahol a nemzetek kölcsönviszonyai alkotják *a* civilizációt. Nála a történeti jelenségek a civilizáció szféráinak, a kultúrának, a politikának és az ökonómiának a kapcsolataiból erednek.

Toynbee elveti a történeti lét egységről és folyamatosságáról vallott elveket, de nem a spengleri értelemben: Spenglerrel szemben nem ismeri el a „Nyugat alkonyá"-nak biológiai, fatalisztikus determinizmusát. A civilizációt az egyének egymástól való függésének tekinti; az egyén csak a többi egyénnel való kapcsolatában válik társadalmi lénnyé; a társadalom mint kölcsönös függés az egyénekből fejthető ki, és egyszerűen azt a közeget jelenti, amelyben az emberek érintkeznek egymással. „Az emberi egyének és nem a társadalom alkotják a történelmet." A civilizációk változók és (Spengler nézetétől eltérően) egymással kapcsolatra lépnek. A nyugati vagy keresztény civilizáció mellett még 11 kihunyt és 6 ma is létező civilizációt állapít meg Toynbee. De bármennyire is összehasonlíthatónak tartja őket, nem lát bennük általános és szükségszerű törvényeket, legfeljebb — empirista összehasonlítással feltárható — közös, jellemző vonásokat.

Az ő történeti képében az ember és a környezet indeterminált függőségben van, és csak a legértelmesebb embercsoport „válaszol" a társadalmi-történeti környezet „felhívásaira". Az igazi fejlődés az „átszellemülés" (etherialisation) folyamatában áll, ez segít leküzdeni az anyagi nehézségeket, amelyek elvonják az emberi erőt a szellemi problémák felé fordulástól. A kevész számú kiemelkedő egyéniség felmagasztalásával párhuzamosan lenézi a tömegeket: „Minden növekvő civilizációban, még a legnagyobb fellendülés idején is, a résztvevő egyének többsége ugyanabban a mozdulatlanságban, nyugalomban marad, amely a kezdetleges társadalmat jellemzi. Sőt minden civilizáció tagjainak többsége valamennyi fázisban ugyanolyan szenvedélyű, ugyanolyan természeti főkből áll, mint amilyen a primitív ember." A tömeg csak utánozni képes, ezzel azonban elmosódnak a határok az elit és a vele külsődlegesen azonosulók között, s ez végül az igazi elit színvonalának lezüllésére vezet. Míg korábban az elit vezető szerepe „a látvány varázsán" (a tekintélyen) nyugodott, most képtelen a „felhívásra" válaszolni, és erőszakosan uralkodik — így keletkeznek Toynbeenél

az osztályharc és a háborúk, a civilizáció hanyatlásának kísérői.

Kovács Endre helyesen mutat rá: az, hogy Toynbee a fogalmakat (civilizáció, osztály stb.) nem határozza meg pontosan, nem csak az egész elméletet teszi labilissá, de további szubjektív spekulációk alapiait hozza létre. Így például a meghatározott osztályfogalom kikerülése lehetővé teszi Toynbee számára, hogy a proletariátus jellemző vonásainak az „alacsony származást", a szegénységet és az elégedetlenséget tekintse — s ezzel az antik és modern proletár közötti különbséget is eltüntesse. Ezt a proletárt pedig csak a békés út vezetheti el a felemelkedéshez, állítja Toynbee, mert a forradalmi út a civilizáció pusztulását jelenti. Ezt „bizonyítja", hogy a középkori pápai állam jelentette a virágzást, a vallásháborúkkal pedig megkezdődött a hanyatlás. A válságban csak a vallás hozhat megoldást, ezért a historiográfiában a vallástörténetet kell előtérbe állítani. Így lesz Toynbee történetfelfogása mindinkább teológiai jellegű.

Bár egészen más (eklektikus) elméleti alapon, de a Labour Party történetszemlélete is a forradalom elutasítását és az osztályviszonyok összekeverését tűzte ki céljának. G. D. H. Cole, A. W. Filson és mások az osztályharccal szemben a reformharcot tették az angol történet centrális problémájává. Az abszolutizálják a szövetkezeti gondolat szerepét a politikai harc fejlődésében, és ezért nagy kedvvel nyúlnak vissza Owenre és a trade unionizmusra. Az osztályok (a többi között az általuk kreált „osztályok") kooperációját hirdetik. A burzsoá demokrácia talajára állva a szocializmus lényegét az életkörülmények megjavításában látják.

A francia Annales kör[2] történelemszemlélete egyes részeit tekintve sokszor haladó álláspontot képvisel, egészében és főkérdéseiben azonban helytelen alapállásból közelíti meg a történelmet. Itt is a történelem hajtó ereje, az osztályharc sikkad el. Úgy vélik, hogy a politikai események a történelemben hátráltató szerepet töltenek be, mert akadályozzák a kultúra fejlődését. A történelmet a civilizáció történeteként fogják fel, és lényeges mozzanatának a kultúra folyamatosságát tartják. Ennek ellenére a kör tagjai alapvetően nem annyira a kultúra, mint a kereskedelem és a pénzforgalom történetével foglalkoznak, de fenti kiindulásból kifolyólag nem látják a termelési viszonyokat valóban meghatározó tényezőket, ezért mindenre hivatkoznak mint hajtóerőre, a keresetre, a kínálatra, a pénzforaglomra, aranykészletre stb. Így teljesen a történelmi relativizmus hatása alá kerülnek, és Dilthey, Windelband, Rickert, Simmel, M. Weber, Husserl, Jaspers, Heidegger, Bradley Collingwood, Croce személyében jelölik ki szellemi őseiket, elutasítva a történeti megismerés lehetőségét: a történész szilárd ismereteket nem szerezhet, ezért a hitre kell támaszkodnia. Marron például idealizmussal vádolja a marxizmust, mert a „kapitalizmust és az és egyéb kategóriáit" valóságos tényezőknek tekinti.

A nyugatnémet történetszemlélet a rég múlt és az aktuális politika szoros közvetlen kapcsolatát hirdeti. W. Hoffer és P. Kluke szerint például semmilyen politikai mozgalom nem lehetséges a történelemtudomány aktív, levezető segítsége nélkül. A konzervatív és a liberális iskolának egyaránt Leopold von Ranke, az objektív törvényszerűségek tagadója a példaképe. Mégis egyrészt a haborúk kapcsán a történeti kényszerről írnak, másrészt a nagy egyéniségek mindenható szerepét tartják alapelvnek, ennek kapcsán Bismarck hallatlan kultuszával találkozhatunk a német történetírásban (M. Rothfels, L. Reiners). Mindezek a törekvések a közép- és az újkori történetírásban elég nyiltan kapcsolódnak a legújabbkori német imperializmus NATO-érdekeihez.

*

Kovács Endre tanulmánya a legjelentősebb historiográfiai irányzatok történetfilozófiájáról és gyakorlati munkásságáról ad pillanatfelvételeket, és az egyes korszakok polgári kutatásának mai állásán keresztül mutatja be a szubjektivizmus és az aktualizálás jelentkezését. Nagy értéke az írásának, hogy az ismertetés kritikai analízissel párosul, amely az egyes ténybeállítások eszmei és politikai rugóit is bemutatja. A történettudományban kevéssé járatos olvasó is bizonyos keresztmetszeti képet kap a polgári történetírásról, valamint a történelem, filozófia és politika kapcsolatáról. A könyv azonban sokkal inkább elérte volna célját, ha szélesebb elméleti megalapozást nyújtva, egységes vezérfonalat követve a különböző irányzatok felsorolásán túl nagyobb mértékben ágyazta volna be az elemzett irányzatokat a burzsoá történetfilozófia egészébe. Más szóval: jobb megalapozást lehetett volna találni, ha szerző támaszkodik az e témában elért tudományos eredményekre. (Gondolunk itt A. Schaff, I. Sz.

[2] Francia történetírói iskola, amelynek hívei az „Annales d'histoire économique et sociale" c. lap köré tömörülnek. A lap a szabad viták híve.

Kon és E. Sz. Markarjan műveire,[3] amelyek sajnos nem jutottak még el a magyar olvasóközönséghez.) Ennek hiányában a résztémák sokasága egyenetlenné teszi a tanulmány egészét, akadályozza az elmélyülést, nagyon sok helyen úgyszólván csak egyszerű felsorolást tesz lehetővé az elemzés, a kritika helyett. Pedig épp az ilyen tudománynépszerűsítő műnél van erre szükség, mert az olvasó csak így képes a tárgyalt irányzatok céljait megérteni, lényegükbe behatolni. A felszínen maradunk, ha csak egyszerűen azzal vádoljuk a polgári történetírást, hogy nem öncélú munkát végez — hiszen egyetlen tudomány sem teszi ezt. Meg kell mutatnunk, hogy a törvény vagy a megismerhetőség kérdésében elfoglalt álláspontok csak következményei a társadalmi léthez való viszonynak. Ez a viszony ezután magára öltheti az agnoszticizmusnak és az indeterminizmusnak ilyen vagy olyan formáit, de a polgári történetfilozófiában a különféle formák alapvető lényege mindig közös: a társadalmi lét anyagi és primér voltának elvetése. Természetesen ez csak a végső konklúzió, de minden egyes irányzat, a sokféle forma analízise során el kell jutnunk ide, ti. annak bizonyításához, hogy a törvények és a megismerhetőség elismerése szoros kapcsolatban van a társadalmi lét szerepének dialektikus materialista felfogásával. A lét idealista szemlélete pedig a történelem mint a *tudomány* elvetését jelenti. Így alkot a polgári történetírás a történelem materialista felfogásával szemben a maga ellentéteiben is egységet, a maga ellentétes szándékaiban is egészében véve hamisat.

Balogh József

Intuició és tudomány[1]

Mario Bunge legújabb könyvének határozott állásfoglalása a modern irracionalista intuicionizmussal szemben nem éri meglepetésként az olvasót. A kauzalitásról írott kitűnő monográfiájának ismeretében — amely a közelmultban a Szovjetunióban is megjelent orosz fordításban — nem kételkedhettünk abban, hogy Bunge egyike azoknak a polgári filozófusoknak, akik szembefordulva a XIX—XX. sz.-i polgári filozófiai fejlődés fővonalával, nyíltan materialista irányvonalat képviselnek, — a jelenkori polgári filozófiában felmerülő leglényegesebb kérdésekre a modern természettudományos kutatások eredményeire épülő határozott materialista választ adnak. Ezek a válaszai igen jelentősek, mert azon túl, hogy szembefordul a jelenkori polgári filozófia alapvetően negatív, haladásellenes irányvonalával, számos alapvető tudományelméleti kérdésnek olyan megoldását nyújtja, amely közvetlenül is hozzájárul a dialektikus materialista filozófiának a modern tudományos eredmények fényében feltétlenül szükséges továbbfejlesztéséhez.

Bunge nem tartja magát dialektikus materialistának, sőt egyik közelmultban íródott recenziójában[2] a dialektikus materializmust halott filozófiának tekinti. Ezt a szubjektív állásfoglalását azonban vagy arra kell visszavezetnünk, hogy a dialektikus materializmussal minden valószínűség szerint a személyi kultusz korszakában íródott, vagy legalábbis e korszak jellemvonásait magán hordozó munkák torz tükrén keresztül ismerkedett meg, amelyekre a dogmatizmus és a legújabb tudományos eredményekkel szembeni értetlenség volt jellemző, vagy pedig egészen egyszerűen egzisztenciális okokból nem óhajtja nyilvánosságra hozni a marxizmus iránti rokonszenvét. Ezt a megállapításunkat az teszi legalábbis nagyon valószínűvé, hogy Bunge koncepciója mind a kauzalitás kérdésében, mind pedig a jelen recenzió tárgyát képező ismeretelméleti-tudományelméleti munkájában, a legalapvetőbb kérdéseket illetően igen közel áll a dialektikus materializmus — persze az élő, fejlődő, az új iránt fogékony, nem pedig valamiféle holt dogmákká merevedett dialektikus materializmus — koncepciójához.

*

Intuició és tudomány c. könyvének három nagy fejezete tulajdonképpen három önálló tanulmány, amelyeket az kapcsol egyes egésszé, hogy az intuicionizmus különböző megjelenési formáiból Bunge kiemeli a közös, lényeges vonást, az ismeretelméleti dogmatizmust, amely az esetek többségében irracionalizmushoz és tudományellenességhez vezet. Bunge alapvető törekvése, hogy felvegye a harcot ez ellen az irracionalizmus és tudományellenesség ellen, annak a meggyőződésének az alapján, hogy az emberi megismerő tevékenység,

[3] А Шафф: Объективный характер законов истории * (A a történelem törvényeinek objektív jellege). Москва, 1959. — И. С. Кон: Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли (Filozófiai idealizmus és a polgári történelemszemlélet válsága). Москва, 1959. — Э. С. Маркарян: О концепции локальных цивилизаций (A kulturkörök elméletéről, Spengler és Toynbee történetfelfogásának vizsgálata). Ереван, 1962.

[1] *Mario Bunge:* Intuition and Science, Prentice Hall, Inc. Englewood Cliffs, N. Y., 1962.

[2] Journal of Philosophy LIX. No 25. 1962. 805. o.

a tudomány, bár soha nem volt és nem is lesz képes arra, hogy megfellebezhetetlen végleges igazságokat állítson a valóságról, mégis képes arra, hogy egyre mélyebben feltárja az objektív valóság jelenségei mögött rejlő törvényszerűségeket. Bunge szinte dühödt pátosszal támadja az intuicionizmus minden megjelenési formáját, s ez a düh elsősorban az intuicionizmus konzervativizmusának, haladásellenességének szól. Aktív kiállása a haladás mellett nem szűkül le pusztán a tudományok területére, *határozottan állást foglal a társadalmi haladás mellett*, minden alkalmat megragad arra, hogy kimutassa: az intuicionista, irracionalista filozófia nemcsak a tudományos előrehaladás kerékkötője, hanem aktív támasza a *reakciós* társadalmi erőknek. Több ízben utal arra, hogy a Dilthey-féle „Verstehen"-ből kinövő irracionalista, intuitivista német életfilozófia a náci Németország ideológusainak eszközévé vált. „Az intuicionizmus politikai szerepének megemlítése — írja — nem ad hominem érv. Nemcsak arról van szó, hogy az intuicionizmust — az okkultizmus és az obskurantizmus más formáival egyetemben — a nácizmus hivatalossá tette, hanem arról is, hogy a nácizmus ideológiájának részévé vált és megfelelt a barbárság és a kultúraellenesesség céljainak. A nácizmust ideológiai síkon számos filozófus és ‚szellem-tudós' (Geisteswissenschaftler) készítette elő, aki az ösztönt és az intuiciót magasztalta az ésszel, az egész megragadását az analízissel, a közvetlen tudást a közvetettel, az ön-evidenciát az ellenőrzéssel szemben. És ebben semmi esetleges sincsen: egy olyan népet, amelyet az észellenesség dogmája brutálissá tesz, könyebben lehet rábírni arra, hogy irracionális cselekedeteket hajtson végre, mint egy olyan népet, amelyet a kriticizmus éberségre nevelt."[3]

Talán nem érdektelen, ha még egy részt idézünk a könyvből, amely már arra enged következtetni, hogy Bungenál többről van szó, mint a polgári felvilágosító humanizmusnak a modern polgári társadalom szükségszerűen kialakuló embertelensége elleni talajtalan tiltakozásáról. Azt írja egy helyen, hogy „az intuiciót hívják segítségül ahhoz, hogy alátámasszanak olyan nézeteket, melyek szerint... társadalom nem létezik magántulajdon, rendőrség, hadsereg vagy vallás nélkül".[4]

Bungenak ebben a kijelentésében — ha elvont formában is — a szocializmus, az osztálynélküli társadalom igenlése rejlik. Tudományelméleti fejtegetéseiből kicsillanó társadalmi nézetei érthetővé teszik álláspontjának a dialektikus materializmushoz való közelségét.

*

Kritikai beállítottsága ellenére Bunge könyve *több mint a filozófiai intuicionizmus kritikája*. De amennyiben és amiben több, az is szükséges részét képezi az intuicionizmus kritikájának: nem lenne ugyanis ez a kritika meggyőző akkor, ha nem ismernénk el, hogy mind a köznapi, mind pedig a tudományos megismerés mint folyamat tartalmaz intuitív mozzanatokat, minthogy az intuició terminus legáltalánosabb értelmében valamilyen megismerési aktus közvetlenségét jelenti. Egy olyan intuicionizmuskritika, amely tagadni próbálja például azt, hogy a tudományos kutatómunka folyamatában sokszor megsejtünk bizonyos összefüggéseket, még mielőtt a felhalmozott ismeretekből lépésről lépésre le tudnánk őket vezetni, amely tagadni próbálja bizonyos „intuitív" megsejtések heurisztikus értékét — nem lehet meggyőző, hiszen nem felel meg a tényeknek. Bunge igen világosan látja, hogy az intuicionista ismeretelméleti-filoziófai álláspont leküzdéséhez nem a megismerés intuitív mozzanatainak tagadásán keresztül vezet az út. A feladat ennek — bizonyos értelemben — éppen az ellenkezője. Azt kell kimutatni, hogy ezek a mozzanatok szerepet játszanak a megismerésben, csakhogy pszichológiai magyarázatunk eredményeképpen világossá kell váljék: ezt a szerepet nem a tapasztalattal és a logikus gondolkodással szemben, a logikát, az észt legyőzve töltik be, hanem csakis a tapasztalatra és a logikus gondolkodásra támaszkodva lehet bármiféle heurisztikus értéket tulajdonítani nekik.

Mint már említettük a könyv három nagyobb egységre oszlik: az első kettő *(Filozófiai intuicionizmus, Matematikai intuicionizmus)* a tulajdonképpeni intuicionizmuskritika, míg a harmadik *(A tudós intuiciói)* kísérli meg, hogy rendszerbe foglalja a közvetlen megismerésnek azokat a formáit, amelyeket — elszakítva őket a racionális megismeréstől — az intuicionisták irracionalista koncepcióik bázisaként kezelnek.

*

A modern filozófiai intuicionizmus gyökereit Bunge Arisztotelészre vezeti vissza, az Organonban kifejtett arra a két tételre, amelyeket fundamentalizmus-, illetve infallibilizmus-tételeknek nevez. *A fundamentalizmus-tétel* szerint a tudás minden ágának van egy olyan megalapozása, illetve kiindulópontja, amely alapvető

[3] Bunge: Intuition and Science. 28. o.
[4] Uo. 106. o.

(végső) és abszolút, azaz független attól az úttól, amelyen az adott tárgyat megközelítjük és kifejtjük. *Az infallibilizmus*- (csalhatatlansági) *tétel* szerint viszont a tudás minden olyan részlete, amelyet tudományosnak nevezhetünk, biztos és korrigálhatatlan kell hogy legyen, s ezért olyan premisszákon kell hogy nyugodjék, amelyek nem szorulnak bizonyításra, kétségen kívül igazak és önevidensek. Minthogy azonban a kiinduló tételeket Arisztotelész szerint csak induktív általánosítás, vagy pedig intuició útján ragadhatjuk meg, az induktív általánosítás útján nyert tételek pedig sohasem rendelkeznek az abszolút bizonyosság és csalhatatlanság attributumával — a tudományos ismeretek kiindulópontját, fundamentumát intuitív úton nyert alaptételek kell hogy képezzék.

Bunge meggyőzően argumentálja, hogy *a filozófia történetében minden olyan esetben, amikor az intuició mint önálló és alapvető megismerési forma előterébe került* (Descartes, Spinoza, Leibniz), *a kiindulópont* mindig a fundamentalizmus és az infallibilizmus — azaz az *ismeretelméleti dogmatizmus* — volt. Csakhogy míg Arisztotelésznél, Descartes-nál, Spinozánál és Leibniznél az intuició mint megismerési mód nem észellenes, hanem racionális, addig Kantnál fordulópont következik be; nála megjelenik az észen transzcendáló intuició, a tiszta szemlélet (reine Anschauung). Bunge szerint a kanti — már nem racionális — tiszta szemlélettől egyenes út vezet a modern irracionalista intuicionizmushoz, amely szerint az igazság megragadására egyedül alkalmas megismerési eszköz — az intuició — már nemcsak hogy nem racionális, hanem szemben áll az ésszel; ahhoz, hogy érvényre jusson, le kell győznie a rációt.

Bunge alapkoncepciója tehát a filozófiai intuicionizmus ismeretelméleti gyökereit illetően az, hogy azt az ismeretelméleti dogmatizmus, a végső, abszolút igazság keresése szüli. Ebben mindenképpen egyet kell értenünk Bungeval. Ami filozófiatörténeti áttekintését — hogy úgy mondjuk, a filozófiai intuicionizmus történeti „levezetését"-, valamint a modern intuicionizmus reprezentánsainak (Diltheynek, Bergsonnak és Husserlnek) és az értékelméleti és etikai intucionizmusnak (Ross, Scheler, Hartmann, Moore) a jellemzését illeti, ismét csak azt mondhatjuk, hogy mindez találó és helyes. Feltétlenül vitába kell azonban szállnunk Kant-értékelésével; a kanti apriorizmus ugyanis egyáltalában nem tartalmaz irracionalista momentumokat; a kanti ráció-kritikában, mint ismeretes, éppen egy ezzel ellentétes mozzanat rejlik: az értelem meghaladása a dialektikus ész által.

Természetesen önmagában véve az a tény, hogy Bunge feltárta az intuicionizmus ismeretelméleti gyökereit és ennek kapcsán bírálja az ismeretelméleti dogmatizmus álláspontját — nem biztosítéka koncepciója helyességének. Az ismeretelméleti dogmatizmus bírálata, az abszolút igazság tagadása önmagában nem feltételezi azt, hogy a kritikus helyes álláspontot foglaljon el az igazság kérdésével kapcsolatban. Hiszen a különböző agnosztikus, szubjektivista és pragmatista koncepciókkal éppen annyira nem fér össze az igazság abszolutizálása, amint nem fér össze a helyes marxista állásponttal sem.

Hogyan bírálja tehát Bunge a „fundamentalizmust" és az „infallibilizmust"? Idézzük: „A tudományos ismeret igazolható vélemény, megalapozott vélemény (doxa) — de csak vélemény. Ha az ismeret biztos, akkor az nem a tények, hanem a formák ismerete, amennyiben viszont a realitásra vonatkozik, annyiban bizonytalan, korrigálható, tökéletesíthető.

Más szóval, ha beszélhetünk is bizonyosságról számos formális tudományban, az majdnem soha nincsen meg az empirikus tudományokban. A ténykérdésekben meg kell hogy elégedjünk *a gyakorlati bizonyossággal*, a bizonyosságnak azzal a fajtájával, amelyet elfogadunk, ha nem érhetünk el, vagy nincs szükségünk arra, hogy elérjünk egy adott értéknél nagyobb pontosságot. A végleges és megnyugtató bizonyosságra való törekvést felváltotta a törekvés a minimális tévedésre, melyet könnyebb feltárni, mint az igazságot. . . A tudományos beállítottságú elmék megnyugszanak az ismeretek haladásába vetett megalapozott bizalomban."[5]

Az idézettek alapján talán úgy tűnik, hogy Bunge csak azon az áron tudott megszabadulni az abszolút igazságra való törekvés dogmatikus eszméjétől, hogy lemondott az igazság objektivitásáról is. Ez a látszat azonban csak az általa alkalmazott terminusok számunkra szokatlan voltából ered. Az igazolt tudományos ismeret — állítása szerint — csak vélemény, a vélemény (opinion) szónak pedig határozottan szubjektivisztikus szinezete van. Bunge azonban, *amikor a doxát szembeállítja az épisztémével, nem a vélemény szubjektivitását állítja szembe az igazság objektivitásával.* Az igazsággal szembeállított vélemény terminus Bungenál — s ez a fent idézett kontextusból is kitűnik — csupán csak azt fejezi ki, hogy a tudomány tételei bizonytalanok, azaz mindig és minden esetben

[5] Uo. 24—25. o.

fennáll a lehetősége annak, hogy korrigálnunk és tökéletesítenünk kell őket. És Bunge rámutat arra, hogy a tudomány története azt bizonyítja, hogy a legtöbb tudományos elméletnek és tételnek valóban ez a sorsa. Ebben pedig Bungenak igaza van. Az idézett szövegben tehát az episztémé, az igazság terminussal az abszolút, végérvényes, korrigálhatatlan megállapításokat, míg a doxa, a vélemény terminussal a megállapítások relatív igazságát jelöli. Hogy a vélemény, a doxa szerinte semmiképpen sem visel magán szubjektivisztikus vonásokat, azt mi sem bizonyítja jobban, minthogy éppen az intuicionistákat vádolja — s joggal — azért, hogy az általuk fundamentálisaknak és infallibiliseknek tekintett „alapigazságok" végső soron szubjektív jellegűek. Az intuicionizmus úgyanis vagy a tekintélyelvhez, csak egyes „kiválasztottak" intuicióinak elismeréséhez vezet, ami a szubjektivizmus par excellence megjelenési formája, vagy pedig „ha egy adott intuíció éppen olyan jó, mint bármelyik másik, akkor nem korrigálható egyetlen más intuíció által sem; ennélfogva minden ismeret személyes, illetve magán jellegű, amiből az elméletek, sőt világnézetek sokasága következik; és nincsen lehetőség arra, hogy válasszunk közöttük, mert egyaránt értékesek akkor is, ha kölcsönösen inkonzisztensek. Mindkét esetben, mind a kollektív, mind pedig az individuális autoritarianizmus esetében, az eredmény a dogmatizmus és *az objektív igazság tagadása*, (kiemelés tőlem — V. M.)[6]

Vizsgáljuk meg most már részletesebben, hogyan kell értelmeznünk a tudományos tételek igazságának Bunge által kifejtett relativitását.[7] Minden tudományos tétel kiindulópontját az érzéki tapasztalat adatai képezik, a tudományok az érzéki tapasztalat egyedi adatait általánosítják. A tudományos tételek tehát induktív úton jönnek létre, akkor is, ha *adott* tételek megállapítása deduktív úton történik, hiszen a deduktív következtetések általános premisszái is induktív általánosítások eredményei. (Mindez természetesen a tudományos elmélet belső logikai szerkezetének vizsgálatára vonatkozik, a tudományos elméletek kialakítása mint folyamat, a tudományos kutatás folyamata – amint ezt Bunge igen helyesen kifejti munkájában — nem redukálható az indukció és a dedukció mozzanataira.) Az induktív általánosítás azonban — a teljes indukciónak a tudományok területén lényeges szerepet nem játszó esetét kivéve — sohasem eredmén yezheti az abszolút bizonyosságot, még akkor sem, ha az induktív következtetés Mill által kidolgozott „szabályai" értelmében feltárjuk az adott jelenségek közötti kauzális összefüggéseket, hiszen ezeket is csak induktív úton tárhatjuk fel. Az eddigiekkel tulajdonképpen minden, logikai-tudományelméleti szempontból számbajövő irányzat egyetért (amennyiben egyáltalán elfogadja, hogy érzéki adataink tükrözik az objektív valóságot). A továbbiakban azonban, ami azt a kérdést illeti, hogy az empirikus tudományok — a fentiek figyelembevételével — vajon mennyiben képesek a valóság összefüggéseinek objektív feltárására, a logikai lehetőségeket tekintve többféle „megoldás" kínálkozik. Vagy teljesen agnosztikus módon elvetjük az objektív valóság megismerésének lehetőségét, vagy azt állítjuk, hogy léteznek olyan a priori ismeretek, melyeknek segítségével a fallibilis, induktív eredetű tételek igaz vagy hamis volta eldönthető, vagy pedig elvetve az igazság megragadásának racionális lehetőségét, valamiféle irracionális megismerési eszköz segítségéhez folyamodunk (intuicionizmus). Az eddig felsorolt alternatívák mindegyike megegyezik abban, hogy az objektív igazságot, a valóság objektív összefüggéseinek megragadását azonosítja valamiféle végleges, korrigálhatatlan, abszolút igazsággal.

Bunge mindezeket a lehetséges alternatívákat — mint lényegüket tekintve tudományelleneseket — elutasítja.

Fennáll azonban annak a lehetősége is, hogy az induktív általánosítások eredményeit igaznak tekintem, csakhogy *az így kialakított igazságfogalom magában foglal bizonyos bizonytalanságot; az igazság tulajdonképpen nagyfokú valószínűség, magában foglalja a hamisság lehetőségét is.* Ha ezt elfogadjuk, ha tehát azt állítjuk, hogy a tudományok tételei csak bizonyos valószínűséggel tükrözik vissza a valóság jelenségei között fennálló lényegi összefüggéseket, egyáltalában módunkban áll-e akkor eldönteni valamely tudományos tételről, hogy igaz-e vagy sem, tükröződnek-e benne az objektív valóság tényleges összefüggései vagy sem? Nem mosunk-e el ezzel minden határt igaz és hamis között?

A tudományos tételek összefüggő rendszert képeznek, egységes elméletet alkotnak, amelynek egyes tételei logikai kapcsolatban állnak egymással. Ez a logikai kapcsolat lehet teljesen szigorú (axiomatizált rendszerek) vagy félig szigorú, de a tételek összefüggéstelen halmazát nem tekinthetjük és nem is tekintjük tudományos elméletnek. Egyetlen *önmagában vett* tudományos tételről sem dönthetjük el,

[6] Uo. 26. o.

[7] Azzal a problémával, hogy Bunge szerint, legalábbis a fent idézettek tanúsága alapján az igazságnak ez a relatív jellege csak a ténytudományokra (factual sciences) vonatkozik, a későbbiekben foglalkozunk.

hogy igaz-e vagy hamis. A tudományos tételek pedig mindig az általánosság szférájában mozognak, sohasem maradhatnak meg az egyedi jelenségek közötti kapcsolatok regisztrálásának szintjén. Az általános tételek logikai formája: „Minden x-re áll, hogy ha $f(x)$, akkor $g(x)$". Erről az ítéletről, elszakítva attól az elmélettől, amelynek tételét képezi, egyáltalában nem dönthetem el, hogy igaz-e vagy sem. Ha ugyanis kiemelem az elméletből, akkor nominális definíciónak tekinthető, amellyel kapcsoltaban nem vethetem fel, hogy igaz-e vagy hamis, ugyanis csak azokat a jelenségeket fogom x-nek tekinteni, amelyek f és g tulajdonsággal egyaránt rendelkeznek. Ha azonban az adott itélet egy elmélet tételét képezi, ahol x terminusnak az adott ítélet összefüggésén kívül fekvő határozott jelentése van, akkor az ítéleteket nem tekinthetem — bizonyos értelemben önkényes — nominális definíció nak; az adott elmélet keretei között tehát eldönthető az adott ítélet igazsága: igaz az ítélet akkor, ha az adott elmélet többi tételeiből logikai szükségszerűséggel következik. Azt állíthatnánk, hogy ezek szerint egy adott elmélet kiinduló tételeit, illetve axiómáit kell összevetnünk a tapasztalattal s ezáltal az egész elmélet s egyben valamennyi tétele is verifikálható. Csakhogy ha következetesek akarunk maradni, akkor be kell látnunk, hogy az alaptételekről is áll az, amit fentebb minden általános ítéletre vonatkozóan elmondottunk.

Ebből viszont az következik, hogy egy tétel igazságának relatív volta nem egyszerűen azt jelenti, hogy az adott tétel csak megközelítően hű tükörképe az objektív valóság egy adott összefüggésének (ami önmagában véve lehetséges, sőt valójában mindig ez a helyzet), hanem azt is, hogy igaz vagy hamis volta csak valamihez — konkrétan egy adott elmélet egészéhez — viszonyítva állapítható meg.

Az igazság objektivitásának problémája tehát nem vethető fel egyes — egymástól elszakított — tudományos tételek, hanem csak tudományos elméletek vonatkozásában, hiszen az egyes tételekről, amennyiben nem tudjuk őket az adott elméletben elfoglalt helyük alapján közvetlen tapasztalati úton falszifikálni, mindig csak azt állíthatjuk meg, hogy koherenciában állnak-e azzal az elmélettel, amelynek részét képezik.[8] De mi a kritériuma annak, hogy egy tudományos elmélet igaz-e vagy hamis, hogy hűen tükrözi-e a valóság általa vizsgált területének objektív összefüggéseit vagy sem? Bunge egyrészt azt írja, hogy „a ténytudományok premisszái... végleges en semmilyen módon sem igazolhatók"[9], másrészt több helyütt annak a meggyőződésének ad kifejezést, hogy a tudomány mint egész egyre mélyebben közeliti meg a valóságos összefüggéseket.

Az induktív tételek valószínűségi jellege és a tudományos megismerés előrehaladása közötti kapcsolat Bungenál kifejtetlen marad. Ennek a kifejtetlenségnek az oka nem más, mint hogy Bunge csak *megsejti*, hogy *az igazság kritériuma az emberiség társadalmi-történeti gyakorlata*. Megsejti ezt, amikor belátja, hogy a tudományos ismeretek felhalmozódása hozzásegíti az embert ahhoz, hogy egyre inkább leigázza, uralma alá hajtsa a természetet. Szövegszerűen egyetlen helyen utal csak az igazság és a gyakorlat kapcsolatára, amikor azt írja, hogy „a dogmatikus filozófia valamennyi válfaja közül az intuicionizmus a legveszélyesebb, mert nem ismeri el az ellenőrzés eszközeit — az észt és *a cselekvést (action)*"[10] (kiemelés tőlem V. M.). Egymagában ennek a megállapításnak nem lenne túlságosan nagy jelentősége, hiszen nem fejti ki részletesen mit ért az *akció* terminuson. Könyvének egész gondolatmenete azonban kizárja azt a lehetőséget, hogy Bunge itt az igazság pragmatista jellegű kritériumára utalna.

Azt, hogy Bunge ténylegesen közel jut a gyakorlat mint igazságkritérium megsejtéséhez, a tudományos igazságokra vonatkozó egész gondolatrendszere igazolja a legteljesebben. Ugyanis, *ha helyesen értelmezzük a társadalmi-történelmi gyakorlatot, akkor világosan kell látnunk, hogy az nem egyes, önmagukban vett tételek igazságának kritériuma, másrészt nem abszolút kritériuma tudományos elméletek igazságának sem.* Láttuk, hogy „önmagukban vett" tudományos tételekről (általános tételekről) tulajdonképpen nem is beszélhetünk, hiszen ha kimondjuk pl. azt a közismerten igaz tételt, hogy „a molekulák atomokból állnak", s ezt a tudományos atomelméletből kiszakítjuk, akkor nincs értelme arról beszélnünk, hogy igaz-e vagy hamis a tétel. A tudományos elmélet egészéből kiszakítva ugyanis ez a tétel nem is jelent semmit, hiszen nincsenek definiálva a benne szereplő terminusok.

Ha a gyakorlat kritériumát figyelmen kívül hagyjuk, akkor az eddigiek alapján ahhoz a hibás — s végső soron irracionalista — elképzeléshez juthatunk, hogy pusz-

[8] Az egyes tudományos tételek és a tapasztalat összevethetetlenségének ez a Quine-tól származó teóriája (Quine: Two Dogmas of Empiricism — a From a Logical Point of View-ban) Bungenál nincs részletesen kifejtve, de könyvének egésze alapján világosan megmutatkozik, hogy egyet kell értenie ezzel a teóriával, ami persze nem vonatkozik Quine végső, hibás konklúzióira.

[9] Id. mű 116. o.

[10] Uo. 119. o.

tán az emberi „ismeret" mint olyan verifikáló, sőt *végső soron* még az sem (amihez Quine a fenti gondolatmenettel lényegében eljutott). Ha ugyanis azt állítjuk, hogy az emberiség „ismeretének" minden egyes részlete olyan korrelációban áll az egésszel, hogy minden egyes új tapasztalati tény ismeretében át tudom rendezni az „egészet", méghozzá olyan formában, hogy benne tetszés szerinti tételek maradjanak érvényben — akkor végül más úton ugyan, de ismét utat nyitok akár az apriorizmusnak, akár az intuicionizmusnak.

Az emberiség által felhalmozott ismeretek egyes momentumait a gyakorlat bizonyos értelemben „abszolút" módon igazolta — és igazolja —, amikor ezeknek az ismereteknek a birtokában képessé teszi az embert a célszerű cselekvésre. Ezek az ismeretek alkotják az egész emberi ismeretrendszernek azt a bázisát, amelyre a par exellence emberi tevékenység — a teleologikus jellegű munkatevékenység — épül; az ismereteknek ezt a szféráját *a megismerés alapstruktúrájának* nevezhetjük. A tudományos ismereteket, a tudományos megismerést ettől az ismeretbázistól elszakítani, függetleníteni nem lehet, akkor sem, ha felismerjük, hogy közöttük lényegbevágó strukturális különbségek vannak. A tudományos ismeretek az alapstruktúrára épülnek.

A megismerés alapstruktúrája és a tudományos megismerés ilyen összefüggéséből azonban az következik, hogy vannak olyan tudományos tételek, amelyeknek igazságát a gyakorlat közvetlenül is igazolja, és ezek éppen azok a tételek, amelyek mintegy egybeesnek az emberiség évmilliós, „mindennapi" tapasztalataival. Az embernek évszázezredek óta sikerült bizonyos tárgyak egymáshoz dörzsölésével tüzet csiholnia, ami kritériuma azon tudományos tétel igazságának, hogy a mechanikai munka hőenergiává alakítható, amely tételnek persze „önmagában" véve ismét csak nincs értelme, de a „mechanikai munka" és a „hőenergia" terminusok éppen az emberi munkatevékenységgel való kapcsolat folytán nem definiálhatók önkényesen.

A tudományos ismereteknek azonban feltétlenül túl kell lépniök az emberiség mindennapos tapasztalatain, ami a többi között azt jelenti, hogy a tudománynak az általánosság egy magasabb fokán kell az objektív valóság összefüggéseit tükröznie, amint a köznapi megismerésben adva van. Azt, hogy bizonyos tárgyak összedörzsölése útján hő fejlődik, a mindennapi gyakorlat igazolja. Az azonban már, hogy a mechanikai energia hőenergiává alakítható — az általánosságnak ezen a fokán — a köznapi tapasztalat által nem adott. A tudományos elméletek általánossága mindig magában rejti azt a lehetőséget, hogy az igazságnak csak egy mozzanatát tartalmazzák, hogy igazságukban tévedés rejlik. Ilyenkor legtöbb esetben a téves momentum éppen onnan adódik, hogy a tudomány az általánosság egy olyan fokán fogalmazza meg tételeit, amelyre a felhalmozott tapasztalatok „nem jogosították fel" (ez volt a helyzet pl. a newtoni mechanika törvényszerűségeinek megfogalmazásakor).

Azt, hogy ez vagy az a tudományos tétel vagy elmélet igaz, a gyakorlat csak azon a területen igazolhatja, ahol az ember gyakorlati termelő tevékenységet folytat, hiszen a gyakorlat az emberiség *társadalmi-történelmi gyakorlata*. Az egyes tudományos tételek, az egyes elméletek igazsága tehát többnyire csak nagyfokú valószínűség, nem abban az értelemben, hogy esetleg éppen az ellenkezője igaz, hanem abban, hogy mindig tartalmazhatnak téves mozzanatokat is. De hogy ismereteink egyre inkább „igazakká" válnak, hogy az emberiség egyre több és lényegesebb összefüggést ismer fel — ennek abszolút kritériuma a társadalmi-történelmi gyakorlat, az emberi haladás. Lényegében ez az, amit Bunge állít, amikor azt írja, hogy a cél nem a végleges és megnyugtató bizonyosság, hanem a tévedések minimumra csökkentése. S ebben „tökéletesen igaza van".

*

Nem ilyen egyértelműen pozitív Bungenak az ún. formális tudományokkal (matematika, logika) kapcsolatos álláspontja, amelynek vizsgálatát azért is el kellett választanunk a „ténytudományok"-ra vonatkozó nézeteinek vizsgálatától, mert könyvének második részében külön foglalkozik a matematikai intuicionizmus bírálatával. A matematikai intuicionizmusnak nevezett matematikai irányzat (Brouwer, Heyting) bírálata Bungenál lényegében arra az eredményre vezet, hogy bebizonyítja: a matematikai intuicionizmusnak semmi lényeges köze nincsen a filozófiai intuicionizmusnak nevezett ismeretelméleti-filozófiai irányzathoz, nem intuicionizmus e szó klasszikus értelmében. Lényege nem a matematika intuitív eredetének a hirdetése, hanem egyrészt a Frege-Russel-féle logicista álláspont, valamint a Hilbert-féle matematikai formalizmus szélsőségei elleni harc, másrészt pedig a konstruktivizmus.

Mindebben Bungenak kétségtelenül igaza is. van Csakhogy amikor az irányzat

általa pozitívnak tekintett vagy bírált de nem intuicionista vonásai mellett az irányzat intuicionista vonásait lényegtelennek tekinti, elhanyagolja azt a semmiképpen sem elhanyagolható tényt, hogy a filozófiai intuicionizmus egyes — igen fontos — irányzatainak megalapozásában (így a többi között a husserlianizmusban) igen lényeges szerepet játszik a matematika és a logika intuitív eredetének hirdetése. Könyvének ez a hiányossága szoros kapcsolatban áll azzal, hogy a matematikai kérdések megoldása Bunge ismeretelméleti—tudományelméleti álláspontjának általában is legtisztázatlanabb részét képezi. Bungenak a matematika (és részben a logika) eredetére és funkciójára vonatkozó álláspontja igen ellentmondásos, s nincs összhangban tudományelméleti koncepciójának egészével.

Nem lehet a recenzió feladata, hogy a logika és a matematika státuszára vonatkozó — a dialektikus materialista filozófia által mind a mai napig megnyugtatóan meg nem oldott — problémák megoldását nyújtsa, s nem is teszünk erre itt kísérletet. Megelégszünk azzal, hogy feltárjuk azokat az ellentmondásokat, amelyek Bunge koncepciójában rejlenek.

Bunge a matematikai intuicionizmusnak a logika és a matematika helyzetére és szerepére vonatkozó álláspontját a következőképpen fogalmazza meg:

1. „A logika törvényei sem nem a prioriak, sem nem örökek, ellentétben a logicizmus állításával. A logika törvényei hipotézisek, melyeket az ember a jelenségek véges halmazairól való tudásának kifejezésére szolgáló nyelv tanulmányozásának eredményeképpen formulázott meg. Következésképpen a logika törvényeit nem tekinthetjük változatlan, regulatív princípiumoknak, hanem csak korrigibilis hipotézisnek, amelyek olyan újfajta objektumok viszonylataiban mint a végtelen halmazok, elégtelennek bizonyulhatnak."[11]

2. „A matematika az emberi értelem terméke. Mint ilyen, a matematika tiszta diszciplina, azaz független a tapasztalattól, bár alkalmazható a tapasztalatra; továbbá a matematika autonóm, azaz független a többi tudományoktól, és különösen autonóm a logikával szemben."[12]

3. „A matematikai jelek nem üresek, hanem matematikai objektumokat jelölnek, az utóbbiak pedig gondolati objektumok (fogalmak és ítéletek), amelyek valamiképpen visszatükrözik a jelenségeket. Más szóval, a matematikai objektumok, bár semmiképpen sem ön-egzisztensek (ahogy a logicisták állítják), „konstruktív lehetőségek mezőit" alkotják, és a matematika törvényei. a természet a . a priori törvényei."[13]

Ami a logika státuszát kifejtő 1. tételt illeti, azt Bunge teljes egészében elfogadta. A matematika státuszát illetően azonban a „matematikai intuicionizmus" három megállapításával nem ért egyet. Szerinte: 1. a matematika nem autonóm a logikát illetően, 2. a matematika nem alkalmazható a tapasztalatra, „csak bizonyos tényekről való *eszmékre*, és ezek az eszmék anyagiak, illetve ténybeliek — nem formálisan — abban az értelemben, hogy objektív, illetve empirikus vonatkozásuk van."[14] 3. a matematika törvényei nem a természet a priori törvényei.

Azzal, hogy tagadja a matematika alkalmazhatóságát a tapasztalatra, valamint azt, hogy a matematika törvényei a természet törvényei lennének — a matematikai intuicionizmus álláspontját kívánja következetesebbé tenni. Csakhogy ezekkel a megállapításaival semmiképpen sem viszi előbbre a matematika státuszát illető probléma megoldását. Kétségtelen, hogy a matematikát sohasem közvetlenül a tapasztalatra alkalmazzák, hanem a tapasztalat alapján kialakított tudományos elméletekben. Az is kétségtelen, hogy a matematikai törvényszerűségek a maguk tiszta formájában nem természeti törvényszerűségek, csak alkalmasak arra, hogy segítségükkel természeti törvényszerűségeket kifejezzünk. De az alapvető ellentmondás nem oldódik meg; ha a matematikai összefüggések a priori gondolati konstrukciók, ami — amint erre Bunge helyesen rámutat — önmagában „nem ellentétes a matematika olyan felfogásával, mely szerint az része a kultúrának,. . . és összeegyeztethető az értelem olyan naturalista felfogásával, mely szerint az a központi idegrendszer funkciója"[15], akkor miképpen lehetséges, hogy alkalmasak számos, egymástól igen különböző objektív természeti összefüggés formájának a kifejezésére? Miképpen lehetséges, hogy a matematika — mint írja — nemcsak a „kultúra része", hanem a „cselekvés eszköze" is?

Bunge koncepciójának további gyengesége, hogy nála a logika és az elemi aritmetika, illetve az axiomatizált matematikai rendszerek között mély szakadék jön létre, minthogy az előbbiek tételei nem csalhatatlan, korrigálhatatlan igazságok, hanem a ténytudományok tételeihez

[11] Uo. 34. o.
[12] Uo. 35—36. o.
[13] Uo. 38. o.
[14] Uo. 28. o.
[15] Uo. 27. o.

hasonlóan végtelen folyamatban közelítik meg a valóság, illetve a nyelv (a gondolkodás) összefüggéseit.

Ezeknek a kérdéseknek a materialista megoldása nélkül azonban egy igen fontos területen nem húzták ki a talajt az intuicionizmus lába alól. Husserlnek például semmi kétsége nem volt az iránt, hogy az ún. ténytudományok tételei nem abszolút jellegűek. Éppen ezen az alapon jutott el ahhoz a következtetéshez, hogy fel kell építeni a tudományok rendszerét, amely a formális, szerinte intuitív eredetű s mindenféle tapasztalat által cáfolhatatlan tudományokra épül.[16] Igaza van Bungenak abban, hogy ez Husserlnek nem sikerült. Ez azonban nem bizonyítja azt, hogy nem is sikerülhet.

A matematikai intuicionizmust vizsgáló fejezet legpozitívabb vonása, hogy Bunge — az irányzat bizonyos törekvései kapcsán — határozottan síkraszáll amellett, hogy a formális logika mellett egy metodológiai logika kidolgozását is napirendre tűzzük. Ez a feladat természetesen nem olyan egyszerű. Mert míg a formális logika esetében, amely lényegét tekintve szaktudomány, csak bizonyos elvi alapok kidolgozásánál jelentkeznek a világnézeti-filozófiai problémák, addig egy metodológiai logika problémáit át- meg átszövik a világnézeti kérdések. A marxista filozófián belül a dialektikus logika lenne hivatott arra, hogy ezt a metodológiai logikai szerepet betöltse.

*

Könyvének harmadik részében vizsgálja meg Bunge részletesen a megismerési folyamatoknak azokat a mozzanatait, amelyeket, bár jellegüket, funkciójukat és jelentőségüket tekintve egyaránt különböznek egymástól — azon közös vonásuk alapján, hogy minegyikükben szerepet játszik a közvetlenség mozzanata —, közös névvel intuitív megismerési mozzanatoknak nevezhetünk.

Gondolatmenetét azzal kezdi, hogy egyszerűen a ,,módszerről szóló mesének" nevezi a szokásos logikának azt az állítását, hogy ,,a tudósnak van két különálló, jól elhatárolt és standard módszere, melyeknek segítségével az ismeret minden problémáját megközelítheti"[17]: az indukció és a dedukció. S nemcsak arra világít rá élesen, hogy a megismerés induktív és deduktív mozzanatai semmiképpen sem választhatók el egymástól, hanem határozottan állítja, hogy egyikük sem ,,a" módszere a tudós kutatómunkájának. Ha az indukció és a dedukció mindenható kutatási módszerek lennének, akkor a tudós munkája nem állna másból, mint tények összegyűjtéséből s a belőlük közvetlenül adódó következtetések automatikus levonásából és — a ,,deduktív" tudományok esetében - ben — az axiómák megállapításából s az ezekből adódó következtetések automatikus végrehajtásából. Hogy ez nem így van, hogy sokszor a tények ismeretében is kell várni évszázadokig, míg valaki levonja belőlük a ,,közvetlenül adódó" következtetéseket, azt a tudományok története bizonyítja.

,,Bármely tudományos munkában a probléma felkutatásától és konstatálásától kezdve a megoldás ellenőrzéséig, az irányt mutató hipotézisek felfedezésétől deduktív továbbvitelükig, szerepet játszik a dolgok, események és jelek észlelése, a képzelőerő, ill. a vizuális reprezentáció; a különböző absztrakciós fokon álló fogalmak megalkotása; az összehasonlítás, amely analógiához vezet; az eredeti megsejtések mellett az induktív általánosítás; az informális és a formális dedukció; a durva és a finom analízis; és az eszmék formálásának, kombinálásának és elvetésének számos más módja. . . Ha nem tudjuk pontosan, hogy a felsorolt mechanizmusok melyike játszott szerepet, ha sem nem emlékszünk a premisszákra, sem a következtetési folyamatnak nem vagyunk világosan tudatában, vagy ha nem voltunk eléggé módszeresek és szigorúak, akkor szoktuk azt mondani, hogy ez az *intuició* munkája volt."[18]

Bunge megkísérli, hogy rendszerbefoglalja a tudományos munkafolyamatnak mindezeket az intuitív mozzanatait, feltárja pszichológiai sajátosságaikat, s kimutassa, hogy bármilyen lényeges szerepet is játszottak légyen meghatározott tudományos felfedezések létrejöttében s játszanak általában a tudományos munkában, egyrészt racionális ellenőrzés hiányában semmivel sincs több jelentőségük, mint az üres fantáziálásnak, másrészt maguk ezek a mozzanatok sem irracionálisak, a legcsekélyebb mértékben sem.

Bunge az intuitív mozzanatokat négy csoportra osztja: intuició mint érzékelés, mint képzelőerő, mint ész és mint értékelés.

Az első csoport, az intuició mint érzékelés Bungenál tulajdonképpen magát az érzéki megismerést jelenti, s ez az álláspontja tökéletesen helyes: az intuició ugyanis nem más mint közvetlen megismerés, az érzéki megismerés pedig mindig közvetlen. Ami az érzéki intuiciót mégis megkülönbözteti a puszta érzéki észrevevéstől, az lényegében az, ami az emberi érzé-

[16] Lásd *Husserl :* Logische Untersuchungen I. köt.
[17] Bunge: Intuition and Science. 67. o.
[18] Uo. 68. o.

kelést az állat puszta szenzibilitásától megkülönbözteti: az ember tapasztalatai, amelyek egész fogalmi rendszerében rögződnak, lehetővé, sőt az esetek többségében szükségszerűvé teszik, hogy az ember „többet meglásson" a dolgokban, mint amit érzékei közvetlenül közölnek vele.

A másik három csoportból Bunge egy-egy leglényegesebb „intuitív megismerési formát" emel ki: az „alkotó képzeletet", a „katalitikus következtetést" és a „phronézist", mint amelyek igen fontos szerepet játszanak a tudományos alkotómunka folyamatában. Az alkotó képzelet, invenció vagy inspiráció „azt foglalja magában, amikor látszólag fáradtság nélkül, explicit logika nélkül, hirtelen vagy csaknem hirtelen születnek új eszmék".[19] A katalitikus következtetés „gyors átmenet bizonyos tételekről más tételekre, esetleg a fokozatok olyan gyors átugrásával, hogy a premisszákat és a közbeeső folyamatokat nem vesszük tudomásul, bár a gondos rekonstrukció felidézheti őket".[20] A phronezis, a biztos ítélet, megkülönböztető képesség, ill. „insight": „járatsság abban, hogy gyorsan és pontosan felbecsüljünk egy probléma fontosságát és értékét, egy elmélet valószínűségét, egy technika alkalmasságát és realitását, vagy pedig egy cselekvés megfelelő voltát".[21]

Már a definíciók is azt mutatják, hogy Bunge mindezeknek az intuitív formáknak a racionális mozzanatokkal való kapcsolatát igyekszik kimutatni — s ez kétségtelenül sikerrel járt. Anélkül, hogy Bungénak ezt a külön kis pszichológiai munkáját, könyvének harmadik részét, részletekbe menően elemeznénk, ki szeretnénk emelni néhány olyan mozzanatot, amelyek az intuícionista filozófia elvi bírálata szempontjából különösen jelentősek.

Egyrészt azt, hogy ha talán bizonyos mértékig perifériálisan is, megmutatkozik elemzése során, hogy Bungetól nem idegen a *történetiség*. Az intuitív megismerési formáknak a racionálisokra való visszavezetésekor nemcsak az individuális tapasztalatok felhalmozódására hivatkozik, mint olyan tényezőre, amely elősegíti és lehetővé teszi az intuitív mozzanatokat. Sok esetben kiemeli, hogy adott intuitív meglátásokat az emberiség történelmi tapasztalatainak felhalmozódása tesz lehetővé. A pszichológiai momentumok ilyen történeti kezelése igen nagy jelentőségű, hiszen sajnos még a dialektikus materialista pszichológiában is csak ritkán találkozunk a pszichikum történetiségének tényleges megértésével.

A másik kérdés, amelyet szeretnék kiemelni, szorosan kapcsolódik a történetiség problémájához. Bunge rámutat arra, hogy az ön-evidencia, amely az intuicionista pszichológiában tulajdonképpen az abszolút igazság abszolút kritériumának szerepét játssza — tisztán pszichológiai sajátossága egyrészt bizonyos ítéleteknek, másrészt bizonyos következtetéseknek. Megállapítja, hogy az önevidencia pszichológiai és didaktikai szempontból érdekes, de ismeretelméletileg és logikailag irreleváns, semmi köze az igazság felismeréséhez és elfogadásához, hogy a teljes önevidenciának semmiféle objektív kritériuma nincsen, sem nem szükséges, sem nem elegendő egy tétel igazolásához vagy egy következtetés érvényességéhez. Mindennek azonban az intuicionisták is tudatában vannak, s nem állítják azt, hogy minden igaz ítélet ön-evidens. Viszont olyan elemi tételekre és következtetésekre hivatkoznak mint ismeretrendszerünk kiindulópontjára — amelyek ténylegesen evidensek minden felnőtt ember számára. Ennek cáfolata során Bungenál ismét előtérbe lép a történetiség mozzanata, amikor Piaget gyermeklélektani kutatásai mellett — amelyekben kimutatta, hogy a felnőttek számára teljesen evidens összefüggések (pl. a kisebb-nagyobb viszony tranzitivitása) csak viszonylag későn válnak evidenssé a gyermekek számára — utal arra is, hogy bizonyos összefüggések evidens voltát egy adott történeti kongnitív háttér alapozza meg.

Kár, hogy a történetiségnek ezek a mozzanatai csak mintegy implicit formában rejlenek benne a munkában, s igen erőteljes és világos összefoglalásaiból kimaradnak.

*

Bunge könyve kitűnő munka, álláspontja sok tekintetben — a leglényegesebb kérdésekben — megegyezik a dialektikus materializmuséval. Igen hasznos lenne, ha ezzel a világos és érthető stílusban megírt, különösebb „alapismereteket" nem feltételező munkával a filozófia és ezen belül a tudományelmélet iránt érdeklődő magyar olvasóközönség is megismerkedhetnék.

Vajda Mihály

[19] Uo. 79. o.
[20] Uo. 85. o.
[21] Uo. 89. o.

G. V. Plehanov: Irodalom és esztétika[1]

Plehanov válogatott irodalomesztétikai tanulmányainak megjelentetése: törlesztés egy régi adósságon. A két filozófiatörténeti monográfia és a valláskritikai tanulmánygyűjtemény megismerése után a magyar olvasó most a plehanovi életmű újabb területére nyer közvetlen betekintést: Elbert János gondos fordításában tanulmányozhatja a marxista gondolat e sokoldalú és nagyhatású képviselőjének esztétikai írásait. A kötet anyagát összeállító S. Nyirő József értékes munkát végzett; a közreadott tanulmányok egységes egésszé összeálló képet adnak Plehanov irodalomesztétikájának csaknem valamennyi lényeges oldaláról. A válogatás érzékeltetni akarja Plehanov esztétikai koncepciójának belső ellentmondásait és visszafejlődését is, és ezért nem mond le olyan írások közléséről sem, amelyekben a helyesen elindított gondolatsorok folyamát eliszaposítja a szerző esztétikai nézeteibe is beszivárgó mensevik felfogás. — Ami a válogatás elvi szempontjait illeti, egy dolgot mégis szóvá tennék. Plehanov esztétikai hagyatéka túlnyomórészt irodalomesztétikai és irodalomkritikai tanulmányokat tartalmaz. A magyar válogatás már a kötet címével jelzi ezt a körülményt. A marxista esztétika jelenkori fejlődése azonban napirendre tűzte az ágazati esztétikák kidolgozását. Túl kell jutnunk az egyoldalúan irodalomcentrikus szemléletmód korlátain. Ezért a legnagyobb figyelemmel kellene tanulmányoznunk minden — mégoly epizodikus — marxista kísérletet és kezdeményezést, amely ebbe az irányba mutat. Ilyenek Plehanov esztétikai munkásságában is akadnak. Csak egyetlen példát. Érdemes lett volna közreadni *A proletár mozgalom és a polgári művészet* c. cikket, mely az 1905. évi velencei nemzetközi képzőművészeti kiállításról számol be, s a modern festészet néhány jellegzetes irányának ma is tanulságos esztétikai analízisét nyújtja.

Nem lehet ennek a recenziónak feladata, hogy részletesen méltassa Plehanov történelmi érdemeit a marxizmus védelmezése és népszerűsítése terén. Magyarra fordított munkáiból előttünk is kirajzolódott már a marxista világnézet fáradhatatlan, harcos és szellemes propagandistájának szellemi arcéle. A most publikált írások sem változtatnak lényegesen e képen. Plehanov nem volt a szó szűkebb, szakmai értelmében vett esztétikus vagy irodalomkritikus. Esztétikai kutatásait mindenkor közvetlenül az ideológiai propagandamunka szükségletei motiválják. Ha a primitív művészet kialakulásának és fejlődésének törvényszerűségeit vizsgálja, „újabb hathatós érvet" keres a materialista történetfelfogás igazának bizonyításához. Belinszkijről és Csernisevszkijről szólván felmutatja a Marx-előtti felvilágosítói pozíció erényeit és gyengéit (az elvont emberi természetből való kiindulás; sikertelen nekifutás a történelem fejlődéstörvényeinek materialista megértése felé; a „bűvös kör" megjelenése: a nézetek a körülményektől függenek, a körülmények viszont a nézetektől; stb.). Miközben progresszív művészek világnézeti ellentmondásait — pl. Piszarev szubjektivizmusát — fedi fel, egyszersmind „a történelem iróniáját" is érzékelteti, amely a reakció, az aktuális ideológiai ellenfél (narodnyikizmus, szubjektív szociológia stb.) elméleti fegyverévé változtatja a progresszió következetlenségeit (361. o.). Gorkij *Ellenségek* c. drámáját elemezve jó alkalmat talál arra, hogy rávilágítson a proletariátus osztálypszichológiájának bizonyos vonásaira. Ha Tolsztoj vagy Ibsen életművét teszi a kritika mérlegére, a vizsgálat fontos motívuma a marxista világnézet elvi tisztaságának védelme azokkal az „összeegyeztetőkkel" szemben, akik szocialistává festenék át a tolsztoji vagy az ibseni társadalomkritika regresszív oldalait. Mindenütt a *propagandista* áll előttünk, aki kifogyhatatlan energiával érvel, s ha kell, az irodalomkritika küzdőterén is ragyogó riposztokkal vág vissza az ellenfél támadásaira. Tagadhatatlan, hogy ez az alapállás sok vonatkozásban töredékessé teszi Plehanov esztétikai hagyatékát. Az sem kétséges, hogy manapság, amikor egyre sürgetőbb feladattá válik a marxista esztétika rendszeres kidolgozása, az esztétikai alapproblémák kifejtésének plehanovi színvonalával már nem elégedhetünk meg. Ami azonban időszerű és pédamutató maradt, ami máig is megőrizte érvényét, az a marxista propagandista készsége és képessége az érzékeny reagálásra, a gazdag tényanyaggal operáló argumentációra. A marxi eszmének ez a fáradhatatlan védelme természetesen nem jelenthet holmi exegézist, klasszikus „szövegek" puszta kommentálását. Plehanov az esztétika területén is értett ahhoz, hogy alkotó módon közeledjék Marx és Engels hagyatékához, és szélesívű elemzésekké fejlessze az ott fellelt gondolatcsírákat. E pontokon a propagandistamunka párosul a valóban újat hozó tudományos kutatással.

Jó példa erre az a mód, ahogyan *Levelek cím nélkül* c. írásában a művészet genezisével foglalkozik. Maga a témafelvetés a

[1] Válogatott tanulmányok. Kossuth, 1962. 557. o.

marxizmus eszmei offenzívájának szükségleteivel kapcsolatos. Plehanov jó érzékkel felismeri, hogy kora polgári esztétikája a primitív művészet törvényszerűségeinek kutatása során feladja a tudományos hitelességnek azt a fokát, amely pl. Karl Bücher *Arbeit und Rhytmus*át még jellemezte, s hogy történeti-elméleti alapot teremtsen a társadalmi valóságtól elforduló művészet igazolásához, egyre inkább idealista konstrukciókkal magyarázza a művészet keletkezését. Elég, ha az ún. játékelméletek történeti fejlődésére gondolunk. Ha Schiller a munkával szembeállított játékösztönből vezette le az esztétikai érzék genezisét, akkor ebben a konstrukcióban még mindig jelen van az igazság egy lényeges eleme, a kapitalista munkamegosztás emberellenes és művészetellenes tendenciáinak szépítgetés nélküli feltárása. Az esztétikai játékelmélet a századforduló idején azonban már elvesztette ezeket a progreszszív gondolatelemeket, és lemondott az esztétikum társadalmi meghatározottságának bármiféle elismeréséről. Plehanov sorra-rendre kimutatja, hogy milyen logikai hibákhoz vezet a játékelméletet keresztülkasul átható történetietlen pszichologizmus. Érvelésének kiindulópontja a munkafolyamat, amely az ember humanizálódásának s így a specifikus esztétikai érzék megjelenésének alapja és előfeltétele. A munka, a *hasznos* tevékenység megelőzi a játékot; a játék a munkának csupán mimetikus megismétlése, „a munka gyermeke". Plehanov itt jellegzetes ideológiai quid pro quo-t konstatál: Groos játékelmélete pl. az individuális fejlődésben a munkatevékenységet valóban megelőző, jellegzetesen gyermeki játékot esztétikai alaptörvényszerűséggé abszolutizálja. Ezzel szemben etnográfiai adatokkal közvetlenül is bizonyítható, hogy a vadászének vagy a fegyvertánc nem holmi biológiai-pszichológiai ösztön kiélése, hanem mimetikus reprodukció, amelyet mágikus hasznossági képzetek kísérnek. Az ember által megformált tárgyak sem rendelkeznek a priori esztétikai minőségekkel; „az ember először hasznossági szempontból szemléli a tárgyakat és jelenségeket, és csak később helyezkedik velük való kapcsolatában az esztétika nézőpontjára" (82—83. o.). Plehanov a fiktív esztétikai a priorik mögött megláttatja a gyakorlati életfolyamat során kialakult sajátos szellemi — esztétikai szükségleteket. Ezért nála az esztétikum felfogásának és létrehozásának képessége nem az emberi természetből közvetlenül levezethető biológiai vagy pszichológiai adottság, hanem a gazdasági-társadalmi fejlődés bizonyos szintjét jelző és jellemző eredmény. Innen a végkövetkeztetés: nem az emberi természet biológiája vagy pszichológiája ad választ a művészet keletkezésének kérdésére, hanem a primitív társadalom ökonómiája és szociológiája. A művészet genezisének rekonstruálása ilyen módon meggyőzően bizonyítja a történelmi materializmus ismert alaptételének igazát: a társadalom életének anyagi feltételei meghatározó szerepet játszanak a társadalmi tudat kialakulásában és fejlődésében.

Plehanov ugyanakkor hangsúlyozza azt is, hogy egy korszak ökonómiájának és művészetének összefüggését, „oksági kapcsolatát" nem szabad leegyszerűsíteni; „a gazdaság *közvetlen* hatása a művészetre és más tudatformákra igen ritkán figyelhető meg" (235. o.). Különösen az osztálytársadalmak művészetének megértése feltételezi a gazdasági alap és a művészeti jelenség között kialakult közvetítő mozzanatok, a „közbeeső instanciák" feltárását. E mozzanatok legfontosabbja éppen a társadalom osztályszerkezetével, az adott korszak osztályviszonyaival és a belőlük kinőtt osztályjellegű társadalmi pszichológiával kapcsolatos. „Egy adott időszak műalkotásaiban és irodalmi ízlésében a társadalom lelkivilága fejeződik ki, és az osztályokra tagolódó társadalom lelkivilágában számunkra sok minden érthetetlen és paradox marad, ha továbbra is figyelmen kívül hagyjuk — mint ezt most, a polgári történettudomány legjobb hagyományaival ellentétben az idealista történészek teszik — az osztályok kölcsönös viszonyát és az osztályharcot." (98. o.) Plehanov innen vezeti le a „közbeeső instanciáknak" azt a komplexumát, amely közvetít az alap és a művészeti felépítmény között. A politika és a világnézet mellett a legnagyobb nyomatékkal a társadalmi pszichológia közvetítő szerepét emeli ki. Nem kétséges, itt is olyan problematikát explikál, amely Marxnál és Engelsnél csak utalásszerűen jelentkezett. Ami az osztálypszichológia kategóriáját illeti, e fontos közvetítő mozzanat felfedezéséig Plehanov a marxista felépítményelmélet konkretizálása során jutott el, tehát benne nem specifikusan esztétikai kategóriát látott. Ugyanakkor az is bizonyos, hogy életművében a társadalmi pszichológia elemzése éppen az esztétikai kutatások terén vezet el a legtermékenyebb megoldásokig. Nem véletlenül. Ha a plehanovi elgondolás lényege az, hogy az ember mindig egész emberként, személyiségként, pszichikai totalitásként reagál a külső valóság hatásaira, akkor a szépirodalom tükrében különösképpen szemléletesen tárul fel a társadalmi személyiségnek ez a pszichológiai mozgása, benne az emocionális szféra, a tradíció és a megszokott-

ság teremtette előítélet-rendszer sajátos szerepe. Ugyanakkor Plehanov természetesen nemcsak az irodalmilag ábrázolt alak cselekvésében kíséri nyomon az osztálypszichológiának érvényesülését, hanem megmutatja azt is, hogy az osztály ítéletei és előítéletei hogyan formálják vagy deformálják magát az írói valóságlátást is, hogyan szabják meg a művészileg ábrázolt világ konkrét mozgásterét. Miközben a tragédie classique-ot vagy a XVIII. sz.-i francia festészet irányharcait analizálja, miközben Ibsen vagy Gorkij művészi világlátását vizsgálja, Plehanov valóban mesterien tudja feltárni a művészetben tükröződő pszichológiai mozgások tendenciáit és társadalmi meghatározottságát.

Végül újat nyújt Plehanov ott is, ahol megkísérli a társadalmi fejlődés során felvetődött újszerű esztétikai problémák megválaszolását. Esztétikai munkásságának egyik legértékesebb vonása, hogy viszonylag korán felfigyel a századvég és a századforduló polgári művészetének új irányzataira, s máig is figyelemre méltó bírálatát adja a burzsoá kultúrában egyre inkább eluralkodó ideológiai-esztétikai hanyatlásnak. E kritika nem reked meg a formai-technikai újítások vizsgálatánál. Plehanov a formák megújítására aszerint mond igent vagy nemet, hogy milyen társadalmi tartalmak kifejezésére szolgálnak. „A művészet mai ‚újítói' nem elégszenek meg azzal, amit elődeik alkottak. Ebben nincs semmi rossz. Ellenkezőleg, az újra való törekvés igen gyakran a haladás forrása. De nem mindenki talál valami valóban újat, aki ilyet keres. Az újat tudni kell keresni. Aki süket a társadalmi élet új tanításaival szemben, aki nem ismer más realitást, mint saját 'én'-jét, az az újat keresvè csupán újabb süketlenséget talál . . . A polgári dekadencia korának szélsőséges individualizmusa elzárja a művészek elől az igazi ihlet minden forrását . . ." (174—175. o.).
A szimbolizmusban, az impresszionizmusban vagy akár a kubizmusban sem az új technika igényét kárhoztatja, hanem a társadalmi tartalom beszűkülését és deformálódását. Másrészt Plehanov dekadenciabírálata sohasem marad a történetietlen, elvont-deklaratív „leleplezés" szintjén.
Módszertani szempontból is tanulságos megfigyelni, hogyan érvényesíti a történetiség elvét pl. a l'art pour l'art osztálytartalmának elemzése során. Legelőbb gondosan felkutatja az ún. tiszta művészet programjának a romantikáig visszanyúló gyökereit, az elődöktől készen kapott érvrendszerét. Majd nyomon követi a l'art pour l'art társadalmi funkciójának történeti módosulásait: eredetileg lázadó tiltakozás a burzsoá értelemben vett „hasznosság" követelménye, a kalmár-élet prózája ellen; a továbbiakban egyre elvontabb — és ezért egyre hatástalanabb — tagadása a polgári életmódnak; később átalakul magának a negációnak idealizálásává, a társadalomból való kilépésnek individualista programjává, hogy végül a privatizálás, a szociális közöny életérzését szüntelenül újjátermelő polgári rend közvetlen vagy közvetett igenlésénél, a forradalmi munkásmozgalom gyűlölködően szenvedélyes denunciálásánál, a konzervatív optimizmussal csak látszólag ellentétes konzervatív pesszimizmusánál kössön ki. Ezek után levonja a következtetést: a burzsoázia és a proletariátus között kiéleződött osztályharc korában az „autonóm művészet" jelszava már csak közönséges csalás vagy öncsalás. De hasonló körültekintéssel vizsgálja meg a l'art pour l'art formális ellentétének, az „utilitárius" művészetnek jelszavát is. A történetiség elve itt is konkrét elemzésre kötelez. A politikai hatalom jellegétől, történeti progresszivitásától vagy reakciós voltától függ az, hogy a közvetlen politikai vagy etikai hasznosságra orientálódó művészet milyen teljesítményekre képes. Lamartine vagy az ifjabb Dumas azért vették el a l'art pour l'art programját, a pesszimista romantikát, vagy a parnasszizmust, mert a direkt védelem eszközeivel szerették volna megerősíteni a fennálló viszonyokat. A dekadencia osztálytartalmának feltárása nem lenne tehát teljes, ha szemet hunynánk e konzervatizmustól átitatott optimizmus és utilitarizmus előtt. — Kritikánk ma is rengeteget tanulhat a dekadenciának ebből a differenciált és mélyreható kritikájából.

Marx és Engels esztétikai hagyatékának őrzője Plehanov akkor is, amikor hitet tesz egy új, szocialista eszmeiségű irodalom és művészet felvirágzása mellett. *Néhány szó a munkásolvasókhoz* c. cikke már 1885-ben megjósolta: „csak a munkásosztály töltheti meg a költészetet a legmagasabbrendű tartalommal, mert csak a munkásosztály lehet a *munka és az értelem* eszméjének igazi képviselője." (431. o.) Az *Ellenségek* megítélésére már utaltam; Plehanov azért üdvözölte lelkesen Gorkij drámáját, mert a forradalmi proletártömegek pszichológiájának hű ábrázolását, egyben a megteremtendő szocialista irodalom első jelentkezését ismerte fel benne. Mégis, éppen ezen a ponton figyelhető meg leginkább esztétikai pozíciójának ingatagsága. Az *Ellenségek* elemzése a drámában megjelenített polgári-intellektuel és proletár osztálypszichológia megkülönböztetésével indul. Míg az előbbit, hangsúlyozza Plehanov, individualista alapbeállítottság jellemzi, az utóbbi szükségképpen közös-

ségi irányultságú. Amikor Tatyána, a színésznő hiányolja a „szenvedélyt", a „hősiességet" a dráma proletár alakjainak magatartásából, értetlensége jellegzetesen polgári értelmiségi gondolkodásmódról árulkodik. Ebből a helyes megfigyelésből azonban merész fordulattal a mensevik politika helyességére következtet: az „értelmiségi befolyás", úgymond, eleve megfertőzi a mozgalom proletár ösztönösségét, ezért a „tiszta" proletár politikát el kell határolni az értelmiségiek „romantikus optimizmusától", ahogyan az szerinte a bolsevik taktikában testet ölt. A következtetés groteszkségét csak fokozza, hogy Plehanov még Gorkijnak is szemrehányásokat tesz a bolsevik álláspont helyeslése miatt, megfeledkezve arról, hogy taktikai elképzeléseinek dokumentációs területéül éppen egy Gorkij-drámát választott . . . Nem nehéz e fordulat mögött felismerni azt a mensevik opportunizmust, amely osztályidegen befolyásként szerette volna diszkreditálni a mozgalom Lenin-követelte forradalmi tudatosságát. A felfogás antileninista élét még inkább érezhetjük, ha arra gondolunk, hogy e cikk 1907-ben íródott, az első orosz forradalom tanulságainak számbavétele idején.

Ez a politikai-taktikai pozíció szükségképpen kihat Plehanov esztétikai állásfoglalásaira is. Hogy a Gorkij-képnél maradjunk: *Az anyát* Plehanov művészi balsikerként könyvelte el, mert írója „marxizmust akar prédikálni", mert „a logika nyelvén" és nem „a képek nyelvén" beszél. Ugyanakkor közismert, hogy Lenin éppen a forradalmi tudatosság genezisének művészi ábrázolásáért becsülte nagyra a szocialista realizmusnak ezt az első remekművét. Könnyű belátni, hogy a két értékelés ellentétessége a forradalmi tudatosság megítélésének ellentétességéből fakad. A stratégiai és a taktikai koncepció kidolgozása azonban mindenkor a legszorosabb összefüggésben van a társadalmi valóság objektív fejlődéstendenciáinak ismeretével. Köztudott dolog, hogy Lenin a proletárforradalom stratégiáját és taktikáját a kapitalista fejlődés új szakaszának, az imperialista korszak törvényszerűségeinek mélyreható tanulmányozására és marxista elemzésére alapozta. Plehanov életművéből ez a mozzanat teljességgel hiányzik. És Plehanov nemcsak politikailag volt képtelen felemelkedni a leninizmus színvonalára. A II. Internacionálé horizontján esztétikai vonatkozásban sem látott túl; a szocialista eszmeiség alapján létrejövő realista ábrázolás követelménye, a művészeti pártosság gondolata, a szocialista művészet öntudatalakító és forradalmi tömegaktivitást tápláló új funkciója mindvégig idegen maradt számára. Innen a tragikus törés, mely az esztétika területén is problematikussá tette marxista propagandistamunkájának hatékonyságát. Mert itt is érvényes sarktétel: a marxista eszmét csak az képviselheti méltón az osztályharcok porondján, akinél a forradalmi elmélet vezérfonal saját kora objektív társadalmi mozgástendenciáinak feltérképezéséhez és az erre alapozott forradalmi cselekvéshez. Plehanov sem a politikában, sem a filozófiában nem tudott eljutni az alkotó marxizmusnak arra a fokára, amelyet a leninizmus képvisel. A felemás Gorkij-kép, *Az anya* elhibázott megítélése: tünet, amely erre a mélyebb okra utal vissza.

Ezek után jobban megérthetjük azt is, honnan az a kettősség, mely a kanti esztétikához való viszonyát jellemzi, s amely egész esztétikai munkásságát beárnyékolja. Nem mintha Plehanov — a II. Internacionálé opportunistáinak mintájára — behódolt volna az újkantianizmus előtt. Éppen ellenkezőleg: nem egy vonatkozásban éleszeműen bírálta a kanti filozófia különböző polgári és revizionista felújításait. E bírálat a kanti esztétika regresszív oldalaira is kiterjed; Plehanov világosan látta, hogy a l'art pour l'art apologétái nem véletlenül kölcsönzik Kanttól érveiket (pl. a műalkotás eszmei tartalmának eliminálása, az esztétikai ítélet „érdeknélküliségének" meghirdetése stb.). Ennek ellenére: a kanti esztétika idealista vonásait nem tudja következetesen a materialista dialektika oldaláról bírálni. Már az előzőkben láthattuk, hogy magáévá tette a kanti felfogást a fogalmiság és a művészeti képszerűség ellentétéről. A megkülönböztetésnek persze van igazságmagva; a publicisztikai és a művészeti alkotómódszer valóságos differenciáit nem lehet elbagatellizálni, s Plehanov oldalán az igazság, amikor a progresszív eszméktől áthatott művész elé ezt a követelményt állítja: „szükséges, hogy ezek az eszmék *húsává és vérévé* váljanak, s hogy *valóban művész módjára* fejezze ki őket." (181. o.) Emellett Plehanovnál nem hiányoznak alkalmi utalások a műalkotás gondolatiságának, eszmei tartalmasságának, a művészi világnézetnek jelentőségére. Mindennek ellenére: az esztétikai képszerűség nem-logikai, nem-konceptuális jellegének kiélezett hangsúlyozása, képiség és fogalmiság merev ellentétbe helyezése teljesen indokolatlan engedmény a kanti esztétikának, és következetlenségek egész sorát szüli az irodalomkritikai gyakorlatban. *Az anyá*ban csak a doktrinér korlátoltság hiányolhatja az érzékletes megjelenítés erejét és hitelét.

A fogalmak hasonló adialektikus megmerevítése jelentkezik az esztétikai „érdeknélküliség" elméletének kritikájában is. Plehanov teljes joggal hangsúlyozza, hogy

az ismert kanti tételben benne rejlik az igazság lényeges eleme: „Kant azt mondja, hogy az élvezet, amely meghatározza ízlésítéletünket, mentes mindenféle érdektől, és ha a szépről alkotott ítéletbe a legcsekélyebb érdek is keveredik, az már nagyon pártos ítélet, és semmiképpen sem a tiszta ízlés ítélete. Ez teljesen helytálló az *egyes emberre* vonatkozóan. Ha nekem csak azért tetszik egy kép, mert előnyösen el tudom adni, akkor ítéletem természetesen semmiképpen sem a tiszta ízlés ítélete." (111. o.) Az itt feltételezett magánember esztétikai ítéletét valóban deformálja a magánérdek érvényesítése. Ugyanakkor Plehanov a legnagyobb nyomatékkal utal arra is, hogy itt csupán negatív feltételtörvényről van szó, amely csupán az individium partikuláris érdekének érvényesítésére vonatkozik. A *társadalmi* érdekeltség mozzanatát, az osztályszempontot nem lehet száműzni az esztétikai ítéletből. Plehanovnak természetesen igaza van, amikor hangsúlyozza: „az esztétikai élvezet fő megkülönböztető vonása a *közvetlensége*." (112. o.), vagyis a társadalmi érdekeltség mozzanata az esztétikai befogadás során nem feltétlenül jelenik meg a racionális megfontolás szintjén. De a kanti felfogásnak tett engedmény ezt a helyes felismerést is eltorzítja. „A hasznosságot az *értelem* ismeri fel, a szépséget viszont a *megfigyelőképesség*. Az előbbi területe a *számítás*, az utóbbié az *ösztön*. . ." (111. o.) Plehanov képtelen megérteni az esztétikai ítélet dialektikus szerkezetét, nem látja, hogy közvetlensége nem *innen*, hanem úgyszólván *túl* van a társadalmi közvetítettségen: megszüntetve megtartja és magasabb szintre emeli a társadalmi érdekeltség mozzanatát. Ezért kényszerül — legjobb szándéka ellenére, konkrét elemzéseiben megfigyelhető helyes felismeréseivel ellentétben — arra, hogy az ösztönszférába transzponálja az esztétikai befogadás folyamatát.

A kanti esztétika regresszív vonásainak inkonzekvens bírálata egyszersmind következetlenné teszi Plehanov felfogását a valóság művészi tükrözésének sajátosságairól is. Nem azt kell kifogásolnunk, hogy a visszatükrözés és a realizmus *terminusai* nála csaknem teljesen eltűnnek. Még csak nem is a művészet definiciójának egyoldalúságát kell szóvá tennünk. Ha Plehanov a művészetet a szellemi érintkezés, a közlés eszközeként határozza meg, nagyon is lényeges mozzanatot hangsúlyoz a kommunikációs funkciót, a társadalmi jelleget elvető dekadenciával szemben. Az viszont már elgondolkoztató dolog, hogy az esztétikai tükrözés eszméje nála az elemzés perifériájára szorul. Alkalmi megjegyzéseket persze olvashatunk arról, hogy a művészi alkotómunka a valóság, a társadalmi pszichológiai mozgások hű ábrázolása. Ámde a művészi-képszerű ábrázolásnak és az elméleti-konceptuális tudatosságnak kizáró ellentétté merevítése itt is közbeszól. Plehanov hajlik arra, hogy kétségbevonja az osztálytudatos világnézet alapján létrejött alkotások valóság-hűségét, realista alapjellegét. Ha a művészet olyan ideológia, melyben a művész osztálypszichológiája csapódik le, akkor felmerül a kérdés: milyen jogon beszélhetünk a művészetben objektív tartalmakról, a valóság mély és átfogó tükrözéséről? Nehéz lenne e kérdésre egyértelmű választ adni a plehanovi esztétika alapján. Olykor mintha Plehanov is elismerné: a társadalmi fejlődés bizonyos szakaszain az osztálypszichológia nem akadálya a teljességre és hűségre törő művészi valóságábrázolásnak. Elemzéseinek fő vonala azonban mást bizonyít: az osztálytudatosság szubjektivisztikusan torzító hatását szemlélteti. Az idevágó fejtegetések tekintélyes része célba talál és teljesen meggyőző. A polgári dekadencia korának burzsoá osztálypszichológiája valóban bénítólag hat a realista alkotó tevékenységre. Plehanov tisztán látja, hogy Bourget, Knut Hamsun vagy Mereskovszkij művészi zsákutcája nem tehetséghiányt, hanem eszmei elerőtlenedést tükröz: „az osztály élményeitől ihletett művészet hanyatlásnak indul". (148. o.) Ha viszont a hanyatlás tünettanát csaknem változtatás nélkül alkalmazza Ibsen drámairói munkásságának jellemzésére, akkor ebben már jó adag doktrinér elfogultság rejlik. Engels éppen Ibsennel kapcsolatban tiltakozott az ellen a szociológiai sematizmus ellen, amely elhanyagolja a konkrét nemzeti fejlődés sajátosságainak vizsgálatát s elmossa a német és a norvég kispolgári ideológia tényleges különbségeit. (Ibsen drámái „elénk tükröznek egy világot, amely bár kis-középpolgári, de azért teljességgel elüt a némettől; olyan világot, amelyben az embereknek még van jellemük és kezdeményező képességük és ha külföldi fogalmak szerint gyakran furcsán is, de önállóan cselekszenek." — Marx-Engels: *Művészetről-irodalomról*. Szikra, 1950. 56. o.) Plehanovnál a dekadencia eluralkodása elkerülhetetlen végzet. „A hanyatlás korában a művészetnek is hanyatlónak (dekadensnek) *kell* lennie. Ez elkerülhetetlen." (180. o.) Az osztályok egymáshoz való viszonya és egymásra való hatása, a belőlük előálló társadalmi összmozgás iránya és jellege e koncepció szerint úgyszólván érintetlenül hagyja a művészi világnézetet. Az osztálypszichológia itt már a látás börtönévé válik, melynek ablakán csak

örök-egy aspektusban, egyoldalúan és eltorzultan tárul fel a külső világ. Úgy érzem, *ezért* tűnik el Plehanovnál a realizmus fogalma: nincs mit jelölni vele. Két jellemző példát erre. *Néhány szó a munkásolvasókhoz* c. cikkében, abból a tételből kiindulva, hogy „minden osztálynak megvan a maga költészete", Plehanov utal Puskin *Anyéginjére*. Meghajlik Puskin tehetsége előtt, de kijelenti: az anyégini „kiábrándultság" olyan pszichikai kuriozitás, amely a földbirtokos osztály érzésvilágából sarjad ki és más osztályhoz tartozók számára teljesen érdektelen. „A munkásember egyszerűen nem érti meg ennek a regénynek a tartalmát." (427. o.) A művészi szubjektivitás tehát csak egy partikuláris világot tud megjeleníteni. Plehanov később enyhített ugyan a puskini életműnek ezen a hamis és igazságtalan értékelésén, esztétikai alapkoncepciója azonban változatlan maradt. 1911-ben publikált Tolsztoj-tanulmánya a marxi és a tolsztoji világnézet „összeegyeztetői" ellen írodott, s mint ilyen, Lenin szerint is hasznos munkának bizonyult. Egyes pontokon Tolsztoj művészetét is elemzi. A tehetség udvarias elimerése most sem hiányzik. Az ideologikus torzítások felmutatása azonban esztétikai értékítéletté válik: „Ennek az életnek az undok oldala — a parasztok földesúri kizsákmányolása— Tolsztoj számára mintha nem is létezett volna. . . Ha az egyszerű nép színre lép is, pl. a „Háború és béké"-ben vagy a „Kozákok"-ban, akkor csupán azért, hogy közvetlenségével kidomborítsa a comme il faut (jól nevelt) embereket emésztő reflexiókat." (443. o.) Érdemes lenne Plehanov Tolsztoj -képét részleteiben is szembesíteni a Leninével. Lenin is a tolsztoji tanítás belső ellentmondásaiból indul ki, de az ő ábrázolásában ezek az ellentmondások nem egy hermetikusan elzárt földesúri osztályhelyzet kifejezői. Leninnél Tolsztoj világnézete csakúgy, mint művészete „az orosz forradalom tükre", „azoknak az ellentmondásos viszonyoknak a kifejezése, amelyek közé a XIX. század utolsó harmadában az orosz élet jutott." (Lenin: *Az irodalomról*. Szikra, 1951. 64. o.) A társadalmi összmozgás, a forradalmosodó orosz élet Tolsztoj „egész világnézetének megváltozásához vezetett". (Uo. 76. o). Ezért lehet mélységesen igaz a Gorkij által feljegyzett paradoxon: „eddig a grófig igazi muzsik nem szerepelt az irodalomban." (Uo. 220. o.)

Ez a dialektikátlan szemléletmód nemcsak a művészet funkcionális törvényszerűségeinek vizsgálata során jelentkezik, hanem a genezissel foglalkozó tanulmányokban is érvényesül és pozitivista megfogalmazásokhoz vezet. Ismét hangsúlyoznunk kell: Plehanov teljesen tisztában van minden olyan kísérlet szükségszerű kudarcával, mely az elvont emberi természettel próbálja magyarázni a történelem objektív fejlődéstörvényeit. Ezért a művészet keletkezéstörténetének, az esztétikai érzék genetikájának vizsgálatával is túl akar lépni „az emberi természet sajátosságairól való okoskodás határain", s a genezis problémáját a primitív társadalom ökonomiája és szociológiája oldaláról közelíti meg. Megoldásai azonban itt sem mentesek bizonyos felemásságtól. Kritizálja ugyan azt az álláspontot, mely szerint a szépérzék biológiai-fiziológiai adottság, de kritikája inkonzekvens. Amikor Darwinnál találkozik azzal a nézettel, hogy a szépérzék nem emberi specifikum, mivel analóg életmegnyilvánulásokat az állatvilág magasabbrendű fajtáinál is megfigyelhetünk, a darwini felfogás differenciált elemzése és a marxista felfogás konkretizálása helyett megelégszik a két álláspont eklektikus összeegyeztetésével. (Megjegyzendő, hogy ez a törekvés kitapinthatóan jelen van Plehanov más munkáiban is; *A monista történetfelfogás fejlődésének kérdéséhez* a marxizmust egyhelyütt éppenséggel „a társadalomtudományra alkalmazott darwinizmusnak" nevezi. — Im. Szikra, 1950. 246. o.) Az ember esztétikai érzékének természetesen van természeti és társadalmi oldala. A marxi álláspont nem dualista egymásmelletiségként fogja fel e két oldal viszonyát, hanem felismeri a meghatározó mozzanatot: azt a tényt, hogy az ember társadalmi lény, s természetét a társadalmi tevékenység fővonalában álló munkafolyamatban teremti meg önmaga számára. Az állatvilágból örökölt ösztönök, reflexmechanizmusok, affektusok és érzékek ugyanebben a folyamatban humanizálódnak, sajátosan emberi arculatot vesznek fel. Plehanovnál elmosódik a fiatal Marx ama koncepciója mely szerint az emberi érzékvilág a valóság tevékeny-gyakorlati elsajátításának folyamatában kap specifikusan emberi karaktert. Helyette megjelenik egy olyan szillogizmus, amely bizonyított premisszaként az állati és az emberi „szépérzék" *azonosításának* tételéből indul ki. „Az emberre, éppúgy, mint sok állatra, jellemző a szépérzék, vagyis megvan az a képessége, hogy bizonyos dolgok vagy jelenségek hatására különleges („esztétikai") élvezetet érezzen. De hogy milyen dolgok és jelenségek nyújtanak neki ilyen élvezetet, az azoktól a körülményektől függ, amelyek hatása alatt nevelkedik, él, tevékenykedik. *Az ember természetéből következik, hogy esztétikai ízlése és fogalmai lehetnek. Az embert körülvevő feltételektől függ, hogy*

ez a lehetőség valósággá válik-e ; ezek a feltételek magyarázzák meg, hogy az adott közösségi ember (vagyis az adott közösség, az adott nép, az adott osztály) *éppen ilyen* esztétikai fogalmakkal és ízléssel rendelkezik, *nem pedig másmilyennel.*" (13. o.) Aligha kétséges: lehetőségnek és valóságnak, érzékelő képességnek és érzettartalomnak ez a szétválasztása csak kitérés az eredeti probléma megoldása elől. Az esztétikai képesség genetikája feltáratlan maradt, csupán transzponálódott egy ősibb szférába.

Következetlenség ez, de nem esetlegesen, nem kivételként előálló következetlenség. Ha Lenin *A dialektika kérdéséhez* c. vázlatában kifogásolta, hogy Plehanov nem fordított figyelmet a marxista ismeretelmélet *velejére :* a dialektikára, akkor e megjegyzés teljes joggal vonatkoztatható a most vizsgált esztétikai írásokra is. Sajátságos dolog: az elmúlt időszakban a marxista kutatás nem szentelt olyan figyelmet a plehanov hagyaték feldolgozásának, mint aminőt az megérdemelt volna. A személyi kultusz légkörében persze nehéz volt felmérni az egyéniség és a néptömegek történelmi szerepét megvilágító, a felépítmény-elméletet lényeges pontokon konkretizáló orosz marxista igazi jelentőségét. Ugyanakkor azonban mintha elsikkadt volna a lenini kritika alapvető gondolata is: a plehanovi életművet átható adialektikus pozitivizmus részletes feltárása még várat magára. Történelmi igazságot szolgáltatni Plehanovnak éppen ezért ezt jelenti: a tényleges érdemeknek és a tényleges gyengeségeknek megfelelően kell elhelyeznünk az elismerés és a bírálat hangsúlyait.

Zoltai Dénes

Roger Garaudy: Isten meghalt Tanulmány Hegelről*

Garaudy új könyve jelentős segítséget nyújt a hegeli filozófia megértéséhez, méghozzá két egymással összefüggő vonatkozásban: igen érdekesen és gazdagon mutatja meg a hegeli életmű alapvető társadalmi-történeti meghatározóit, a francia forradalom fejlődésének, fejlődési fázisainak hatását a hegeli problematika kialakulására, az ifjúkori munkák összefüggő elemzésén keresztül egészen az érett művekig; ezen az alapon analízálja azután behatóan Hegel módszerét és rendszerét, annak minden fontosabb oldalát, feltárja az egész életmű belső logikáját és történelmi értelmét.

E munka jelentőségéhez alapvetően figyelembe kell venni azt, amit Marx, Engels, Plehanov és Lenin ismételten aláhúztak: a hegeli filozófia nélkül nem jött volna létre a tudományos szocializmus, a marxizmus, Hegel filozófiája és különösen dialektikája nélkül nem lehet ténylegesen megérteni a marxista filozófiát, nem lehet megérteni Marx Tőkéjét. Garaudy könyve ehhez ad segítséget, más újabb munkákkal egy sorban. Míg pl. Ovszjannyikov „Hegel filozófiája" c. könyve (amely most jelenik meg a Gondolat kiadónál) a hegeli filozófiát Hegel korának, életrajzának, ifjúkori műveinek rövid áttekintésével kezdi, hogy azután alapvetően az érett műveket elemezze, kiindulva a filozófia alapkérdésére adott válasz vizsgálatából, és végül felvázolja a hegeli filozófia történelmi sorsát, addig Garaudy arra törekszik, hogy mélyen megértesse, belülről, történelmi meghatározottságai alapján feltárja Hegel problémáját és törekvéseit.

Garaudy könyvének polemikus értelme is van (bár alapjában nem polemikus jellegű): kritikáját adja annak az irracionalista vonalnak (Wahl, Kojève, Sartre, Croce stb.), amely Hegelt a keresztény vagy az ateista egzisztencializmus atyjaként kívánja feltüntetni; bírálja a polgári filozófiatörténet által alkalmazott külsődleges periodizációt is; elemzéseivel választ kíván adni azoknak, akik hajlamosak a hegelianizmust már többé-kevésbé marxizmusként feltüntetni, de szól a bizonyos vonatkozásokban a burzsoá filozófiai irodalomban is megtalálható korábbi leegyszerűsítő véleményeknek is, amelyek Hegelt a porosz szellem bornírt képviselőjévé, a fasiszta totális ideológia szülőatyjává stb. tették.

Munkájának első részében Garaudy Hegel problémájának genézisével foglalkozik. Hegel olyan kérdést vetett fel, olvashatjuk a Bevezetésben, amely az ő korában még megoldhatatlan volt, de éppen a mi korunkban oldódik meg: ez a társadalon és a tudat kettéhasadásának s e kettéhasadás megoldásának problémája. Hegel választ keres a kapitalizmus kora, a francia forradalom és a napoleoni birodalom korszaka, a burzsoázia felülkerekedése és hatalomra jutása által felvetett kérdésekre. Hegel problémája ifjúkori munkáiban bontakozik ki — az érett Hegel filozófiai rendszerének roppant absztrakt, titokzatosnak tűnő válaszát csak akkor érthetjük meg, ha megértjük azt a társadalmi, politikai, teológiai és

* Roger Garaudy: Dieu est mort. Etude sur Hegel. Presses Universitaires de France, 1962., 436. o.

filozófiai problémát, amelyet Hegel maga drámai erővel átélt.

A politikai-vallási probléma a francia forradalom hatására alakul ki Hegelnél. Az állam (a társadalom) és a szellem (a vallás) válsága: ugyanannak a kettéhasadásnak két aspektusa — ez az ifjú Hegel alapvető gondolata. Hegel először a francia forradalomban látja a megoldást, a szabadság birodalmának eljövetelét, az egyén és a társadalom harmóniája és ezzel együtt a belső szellemi harmónia megvalósulásának útját. De a jakobinus diktatúra, majd a thermidori fordulat hatására módosul és bonyolultabbá válik Hegel problémája: ez Hegel számára az első forradalmi lelkesedés fájdalmas revíziójának időszaka, a döntő fordulat időszaka fejlődése szempontjából, az átmenet egy forradalmi felfogásról a kibékülés filozófiájára. Ezentúl a konszolidálódó polgári rend élesen jelentkező ellentmondásainak magyarázatára törekszik, az elidegenedést a szabadság megvalósulásának mozzanatává teszi, a számára végleges burzsoá rendben keresi a magántulajdonban és a keresztény vallásban kifejeződő individuum összebékítését az állammal (mint társadalmi totalitással) és az abszolútumra törő szellemmel.

Garaudy megmutatja, hogyan fordul ezután Hegel a probléma és a megoldás gazdasági összetevőinek elemzése felé, miért tanulmányozza az angol polgári gazdaságtant. Ekkor bontakozik ki Hegelnél a munka eltárgyiasulásának és az elidegenedésnek a problémája, az ember és a természet, az ember és a társadalom, a szükségszerűség és a szabadság problematikája. A burzsoá rend korlátai arra kényszerítik Hegelt, hogy problémáját tisztán spekulatív, idealista, tragikus, végeredményben teológiai síkra transzponálja.

A hegeli probléma teológiai síkra transzponálódik. Hegel lemond a világ megváltoztatásáról, és ehelyett a világ új értelmét, új magyarázatát keresi, kiegyezik a valóságos világgal, és kutatja korának mozgását, belső dialektikáját. Hegel problémája — mutat rá a szerző — filozófiai és erkölcsi problémává válik: célja a világot újra gondolni belülről, gondolatban meghaladni a valóság ellentmondásait. A vallás adja meg számára azt a szimbolikus nyelvet amelyben kifejezhető a valóság dialektikus ellentmondásossága. A teológiai transzpozició pedig átvezet a spekulatív filozófiához. Isten halálának szükségszerűsége — ez a gondolat kíséri végig ezentúl Hegelt — az ellentmondás, a rossz, a halál szükségszerűsége: Isten halála a negativitás, a meghaladás, a halált magában mozzanatként foglaló végtelen élet szimboluma. A spekulatív filozófia, amelyet innen fejleszt ki — a teológia fogalmi transzponálása. Hegel alapvető problémája — a kettéhasadás megoldása — most már teológiai-spekulatív nyelvezetben ölt formát. Hegel keresi az átmenetet a dualista koncepcióról (amely szembeállítja Istent és embert, végtelent és végest, mindent és egyént, objektumot és szubjektumot) egy organikus felfogásra, amelyben az ellentmondásos oldalak az Eszme szükségszerű fejlődésének egy-egy mozzanatává válnak.

Könyve második részében Garaudy áttér a hegeli módszer elemzésére. A dialektikus módszer kialakítása ebben a spekulatív formában az, ami lehetővé tette Hegel számára — mutat rá a szerző —, hogy megoldja azt a problémát, amelyet elődei nem tudtak megválaszolni. Itt adja Garaudy a német idealizmus fejlődésének elemzését. A német fejlődés elmaradottsága következtében Németországban a burzsoázia uralma elméleti spekuláció maradt. Hegel életművének központi ellentmondása: a francia forradalom iránti lelkesedés, amely átalakul a porosz monarchia gyakorlati igazolásává; a forradalom történelmi szükségszerűségének kimutatása Franciaország vonatkozásában és a forradalom lehetőségének tagadása német viszonylatban. A francia forradalom iránti lelkesedés és a forradalom lehetetlensége Németországban a német idealizmust az ember tevékenységének, hatalmának, autonómiájának kiemelésére, de egyúttal ennek az elmélet, a megismerés síkjára való korlátozására ösztönözte. A materializmus volt a burzsoá forradalom aktív fázisának filozófiája — mutat rá Garaudy —, a győzelmes forradalom filozófiája az idealizmus, és ennek módszerét a német idealisták dolgozták ki.

A következő fejezetek feltárják azt az utat, amely Kanttól, a spekulatív filozófia megteremtőjétől, Fichte antitetikus módszerén és az objektív idealizmusra áttérő Schellingen keresztül elvezet Hegelhez, Hegel módszeréhez, a spekulatív dialektikához.

Garaudy mindenekelőtt összefoglalja a hegeli dialektika forrásait. Ezek: a német idealizmus fejlődése, amely kialakítja az igazi filozófiai, spekulatív módszert; a tudományos fejlődés elért szinvonala; a kor történelmi és politikai viszonyai. Hegel dialektikája — húzza alá a szerző — a fennálló viszonyok igazolásának dialektikája. A valóságos totalitás igazolása megköveteli, hogy az ész bekebelezze az ellentmondást mint a totalitás mozzanatát. Ezért válik az ellentmondás a módszer központi problémájává. Garaudy igen érdekesen kiemeli, hogy Hegel nem száll szembe a valósággal

sem romantikus, sem utópikus módon, nem keresi a menekülést, nem fogadja el az eszmény és a valóság absztrakt szembeállítását, arra törekszik, hogy a jelent, a valóságot a maga totalitásában és szükségszerűségében ragadja meg. Véglegesen megoldódik Hegel ifjúkori problémája: az egyén és a társadalom, a rész és az egész egységének problémája. Számára a napoleoni állam a mintája az ellentmondások meghaladásának, megszűnve-megőrzésének, amelynek Hegel abszolút tudása képezi egyszerre igazolását és spekulatív transzponálását.

Roger Garaudy elemzi a hegeli módszer alapvető fogalmait és jellegzetességeit (a totalitás, az ellentmondás fogalmát; a módszert mint oszthatatlan objektív és szubjektív dialektikát, mint a lét fejlődéstörvényét és a megismerés mozgását). Ez a módszer, amely pedig mélységesen forradalmi, mert kifejezi egy forradalmi kor dinamizmusát, amely mindent bevon a keletkezés, fejlődés, hanyatlás és halál ciklusába — egy konzervatív rendszerhez, a fennálló rend igazolásához vezet. Hegel alapvető ellentmondása, a módszer és a rendszer ellentmondása: a mély történelmi értelem összeütközése azzal a törekvéssel, hogy a történelmet és az életet befejezze—ez az ellentmondás áthatja a hegeli rendszert minden részletében.

A hegeli rendszerrel foglalkozik a könyv harmadik része. Ennek I. fejezetében (A megismerés rendszere és A szellem fenomenológiája) Garaudy módszeres elemzését adja Hegel egyik fő művének, A szellem fenomenológiájának. Kimutatja, hogy a megismerés rendszere Hegelnél egyúttal a megismerés története és pedagógiája, amellyel felülemelkedhetünk a közvetlen, vulgáris megismerésen és eljuthatunk az abszolút tudásig. Garaudy gondosan elemzi Hegel pozitív eredményeit és idealista korlátait, a rendszer mögött rejlő problémákat, a rendszer materialista tartalmait, alapos, többszintű kritikáját adja az elidegenedés hegeli felfogásának.

A II. fejezetben (A lét dialektikája) elemzi Garaudy a lényeg alapvető rendszerét, rámutat arra a megfelelésre, amely fennáll a lét mozzanatai (Logika) és a megismerés mozzanatai (Fenomenológia) között. A Logika kiindulópontja az az eredmény, amelyre a Fenomenológia jutott: a lét és a tudat objektív idealista értelemben vett azonossága. Garaudy kiemeli a Logika nagy fontosságát a pozitivizmus elleni harcban, elemzi a Logika tartalmát, a célszerűség, a szubsztancia és a szubjektum egységének, a tevékenység és a megismerés egységének, az ellentmondás elvének problémáját. Rámutat a hegeli Logika óriási jelentőségére, arra, hogy — misztikus formában ugyan — egy roppant értékes módszert fedezett fel, és hogy a fogalom dialektikájában kifejtette a természet és a történelem dialektikáját, az ellentmondás törvényét.

Hegel természetfilozófiai nézeteinek rövid elemzése után, a III. fejezetben Garaudy áttér a szellem filozófiájára (A szellem filozofiája és a „totális ember"). Ez a szellem rendszere, mutat rá a szerző, amely egyszerre történetfilozófia és filozófiatörténet, három alapvető mozzanatával: a művészettel, a vallással és a filozófiával. Garaudy kiemeli azokat az értékes hegeli gondolatokat, amelyeket azután a marxizmus tett közkinccsé (a történelem az ember munkájának terméke; az ember a munka teremtménye; a munka elidegenedése; a személyiség történelmi szerepe; a dialektika forradalmi értelme; a tagadás mint a haladás szükségszerű mozzanata; a történelem mint a munka és a harc terméke stb.), és elemzi ezek idealista korlátait, Hegel humanizmusának, szabadságfelfogásának idealista jellegét. Garaudy érdekesen taglalja Hegel ateizmusának kérdését és megmutatja annak kétértelműségét.

Következtetéseiben Garaudy rámutat arra, hogy végeredményben a hegeli filozófia a társadalom kettéhasadottságának a terméke, mely ezt a kettéhasadást szeretné megszüntetni, erre azonban kora feltételei között képtelen. Hegel problémáját a mi korunk oldja meg. Hegellel szemben Marx a világ forradalmi átalakításának útjára léphetett.

Talán sikerült e rövid vázlattal érzékeltetni Roger Garaudy új könyvének gazdagságát. Hozzá kell tennünk azonban, hogy e gazdagsággal kapcsolatosak bizonyos nehézségek is. Egyrészt a könyv nem könnyű olvasmány, a hegeli filozófia részletes elemzése, a sok idézet szükségképpen megnehezíti az olvasó feladatát — de hát ez olyan nehézség, amelyet nem kerülhetünk el. Másrészt azonban — ez már a könyv fogyatékossága — a szerző nem nyújt mindenütt elegendő segitséget a hegeli gondolat megértéséhez, megítéléséhez és értékeléséhez a hegeli problematika immanens bírálatának folyamatában. Nem a szájbarágást hiányolom: Garaudy könyvének egyik erénye, hogy igen termékenyítően hat az ember gondolkodására. De a nagyobb segítség nem ártott volna, egyes részletkérdésekben sem.

Kívánalmaink nem vesznek el semmit Garaudy könyvének értékéből. Éppen ezért csak örülhetünk annak, hogy ezt a Hegelről szóló jelentős művet a közeljövőben a Kossuth kiadó a hazai olvasóközönségnek is rendelkezésére bocsátja

Sipos János

Rased Hoszein-Ali: A Kelet és a Nyugat két filozófusa[1]

Rased Hoszein-Ali ma élő iráni filozófus és egyházi személyiség. Szentbeszédeivel óriási tekintélyre tett szert, legnevesebb prédikátora Iránnak. Szóban forgó könyvének harmadik kiadása 1955-ben látott napvilágot, s most készül a negyedik.

A szerző a művét filozófiai kérdések népszerűsítésének szenteli, egyrészt számos általános filozófiai problémával kívánja megismertetni az olvasót, másrészt — s erre utal a kötet címe is — igyekszik összevetni Szadr-ol-Motaahhelin (Szadra) és Einstein nézeteit.

A könyv értékelése szempontjából mindenekelőtt le kell szögezni, hogy Irán jelenlegi viszonyai között e kötet megjelenése már önmagában pozitív és értékes tény. Az ország társadalmi és kulturális körülményeire teljesen ráillik Forughi Mohamed-Ali XX. sz. eleji filozófus, irodalomtörténész és politikus megállapítása: „*Figyelemre méltó, hogy a Keleten és a muzulmán országokban is a kulturális ügyek néhány évszázada teljesen ott tartanak, mint a skolasztika idején Európában.*"[2]

A feudális Iránban eretneknek bélyegezték Avicennát,[3] Omar Chájjámnak bizonygatnia kellett, hogy nem filozófus[4], az „Ehvan-osz-Szafa"[5] tagjainak titokban kellett összeállítaniok enciklopédiájukat, és Szadrának, az újkor legnagyobb középkeleti gondolkodójának az élete felét bujdosásban kellett töltenie. Lényegében nem változott a helyzet évszázadunkban sem. A monopóliumok, elsősorban az olajtrösztök bábjaként uralkodó kormányzatok olyan viszonyokat teremtenek a tudomány és kultúra terén is, hogy pl. Forughi kénytelen elhallgatni a filozófiatörténetében Marx nevét, meg sem említheti a marxizmust, az egyetemeken és a főiskolákon pedig betiltották a darwinizmus tanítását. És szabadságát, életét kockáztatja az, aki a kor haladó gondolataival próbál megismerkedni, vagy másokat igyekszik megismertetni velük.

Ilyen körülmények között vet fel Rased számos filozófiai kérdést, és törekszik arra, hogy a természettudomány legújabb eredményeit felhasználva, logikus érvelésekkel választ adjon e kérdésekre. Ez már önmagában tiszteletreméltó vállalkozás, és hosszan lehetne részletezni a könyv pozitív vonásait. A problémák tisztázása érdekében azonban inkább a mű árnyoldalait emelem ki, különösen Einstein és Szadra összevetését.

Szadr-ol-Motaahhelin — aki, akárcsak Szaádi és Hafiz, sirázi volt — a XVII. század első felében új filozófiai nézeteivel megrendítette az iszlám filozófiáját. A skolasztika és a neoplatonizmus közötti ellentétek és ellenségeskedések megoldásából indult ki, de olyan filozófiai állásponthoz jutott el, amely alapjában véve mindkét irány ellen fordult. Nézeteit az „Aszfár" (Utak, Utazások) című fő művében fejti ki. Ebben a világ eredetét természeti anyagból vezeti le, amely anyag egységes, arkhéból és formából áll. A világ szubsztanciája állandó mozgásban és változásban van, és ez a mozgás, mely szükségszerűsége ennek a szubsztanciának, elválaszthatatlan tőle. A mozgás magában a szubsztanciában megy végbe, és nemcsak az attributumokban, mert — mondja — ha az attributumok leszármazottai a szubsztanciának, akkor csak úgy változhatnak, ha maga a szubsztancia változik. Szadra ebből az alaptételből olyan következtetést von le, amely még bátrabb lépést jelent. Szerinte a szellem kezdetben nem létezhet anyagtól függetlenül, vele és belőle jön létre és fejlődik ki. Csak később, a test halála után válik függetlenné az anyagtól. Mint látjuk, Szadr-ol-Motaahhelin nézetei határozott materialisztikus és dialektikus vonásokat tartalmaznak.

Rased a Szadra és Einstein filozófiai nézeteinek hasonlóságát abban látja, hogy a „relativitáselmélet alapja is a mozgás általánossága", és Szadra véleménye is az, hogy a „világ eredeti szubsztanciája állandó mozgásban van".[6] A szerző azonban érzi, hogy érve elégtelen, ezért így igyekszik megerősíteni álláspontját: „Bár... Szadra koncepciója a természeti anyagra és azokra a tárgyakra vonatkozik, melyekben a mozgás végbemegy, a modern természettudósoké pedig (itt Einsteinre is gondol — H. K.) a dolgok fizikai tulajdon-

[1] Rased: Do filszufe sargh va gharb. Teherán, 1955

[2] Forughi: Szejre hekmat dar Órupa (A bölcselet története Európában). Teherán, 1941. 66. o.

[3] Avicennának tulajdonítják a következő négysorost:

„Engem eretneknek bélyegezni nem könnyű,
Nincs az én hitemnél erősebb hít.
Olyan, mint én, egy van a világon, és ha az is eretnek,
Akkor nincs az egész világon egyetlen muzulmán".

L. Dr Safagh: Tarighe adabijate Iran (Irán irodalomtörténete). Teherán, 1958. 102. o.

[4] Chájjám egyik híres négysorosa így szól:

„Az ellenség hazugul azt állítja, hogy filozófus vagyok
Isten azonban tudja, hogy én az nem vagyok.
De ha már e siralomvölgybe kerültem,
Vajon értéktelenebb vagyok annál, hogy tudjam ki vagyok?"

Chájjám: Robaijate. Teherán, 1954. 34. o.

[5] Szűkebb körű értelmiségi földalatti szervezet, melyet a XI. században hoztak létre azzal a céllal, hogy írásbeli tevékenységével küzdjön a tömegek felvilágosításáért. Tagjai ötvenkét témakörből álló természet- és társadalomtudományi gyűjteményt szerkesztettek.

[6] Rased: i. m. 80. o.

ságaira és matematikai arányaira... Mindamellett egy pontban megegyeznek, abban, hogy a dolgok eredete — mozgás."[7]

Ez az idézet tömören visszatükrözi a műben kifejtett gondolatok jó részét, de a szerző módszertani felfogásáról is tájékoztatást nyújt. Így, ha az itt felmerült problémákat megvizsgáljuk, egyben a könyv más hiányosságaira is fényt deríthetünk.

A szerző, amellett, hogy nézetei igazolására filozófiai rendszerüktől függetlenül minden filozófust maga mögé sorakoztat fel — pl. kijelenti, hogy minden filozófus egyetért abban, hogy a világ lényegében megismerhetetlen —, a filozófusokat általában két táborra osztja: a régi és az új filozófusokra. E felosztás kritériuma Rased szerint az, hogy a régi filozófusok az anyagot csak logikai érvelésekkel és spekulatív eszközökkel vizsgálták, az új vagy modern filozófusok viszont az anyagot a fizikai sajátosságok és a matematikai számítások alapján veszik szemügyre.[8]

Rased azonban ezzel a sajátos felosztással nemcsak teljesen mellőzi a filozófiai elméletek alapvető különbségét — a materialista, illetve az idealista felfogást —, hanem egyben egy felszínes módszertani különbözőséggel is helyettesíti. Ebből azután olyan megállapításokra jut, hogy Szadra régi filozófus, Püthagorasz pedig új, mert az utóbbi matematikailag magyarázta a világot.

Nyilvánvaló továbbá az is, hogy nem a mozgás általánosságának elismerése a legjellemzőbb filozófiai vonása a relativitáselméletnek. A speciális relativitáselmélet két kiinduló posztulátuma a következő: a fénysebesség állandósága és felülmulhatatlansága, valamint mindazoknak a koordinátarendszereknek az elvi egyenértékűsége, amelyek egyenletes egyenesvonalú mozgást végeznek egymáshoz képest.

Nem helytálló az a megállapítása sem, hogy a régi és a modern filozófusok abban az egy kérdésben egyetértenek, hogy „a dolgok eredete — mozgás", hiszen még a mozgás általánosságának elismerésében sem osztozik minden gondolkodó. Maga a szerző mutat rá másutt a könyvében a skolasztikus felfogásra, amely szerint a szubsztancia nem mozog, hanem a mozgás csak az attributumokban, illetve ezeknek is csak négy válfajában létezik. Itt ismét kibukkan helytelen felosztási alapja is, hiszen megint csak ezen az idealista állásponton belül differenciál a filozófusok között.

Rasednek az a törekvése, hogy összefüggésbe hozza Szadrát Einsteinnel, szervesen összefügg a szerző világnézetével. Ez a szemlélet elméletileg közel áll a „fizikai idealizmushoz", melyet fantasztikus módon fejleszt tovább. „A fizikusok bebizonyították, hogy a fény, a hang, továbbá minden gáz-, folyékony és szilárd halmazállapotban lévő dolog semmi más mint mozgás" — mondja „A relativitás" című fejezetben.[9]

A tudomány, szerinte, a fény- és elektromos részecskékből álló atomok küszöbéig juttat el bennünket. „És itt már megtorpan a tudomány, tovább már csak a filozófia szárnyán szállhatunk. Ez pedig csak annyit tud mondani, hogy a fényrészecskék egy a fénynél finomabb szubsztanciából állnak, melyet nem lehet anyagnak nevezni."[10]

Rased világnézetének másik oldala — ismeretelmélete — a fizikai idealizmuséhoz hasonlóan agnosztikus: minden tudásunk viszonylagos, a világ tehát nem ismerhető meg — mondja. Úgy véli, hogy ismeretelméletét is alátámasztja a relativitáselmélet. Rased a viszonylagosság abszolutizálása következtében odáig jut, hogy visszafordíthatónak tartja az idő kerekét. Szerintünk — írja — egy vonat *A* városból *B* városba haladva teszi meg a közöttük lévő távolságot, de a Mars felé utazó ember számítása szerint a vonat először *B* városba érkezik, azután indul el *A* városból.[11] E logika alapján a más feltételek között létező lények szerint Földünkön úgy zajlik az élet, hogy a porladozó holttestek feltámadnak, minden életfunkciót visszafelé végezve kiskorúvá, majd csecsemővé válnak, és így tovább. Ez azonban meghamisítása Einstein nézeteinek. Einstein szerint két „elemi esemény" időbeli egymásutánisága csak abban az esetben fordulhat a vonatkoztatási rendszerek mozgási állapotától függően a visszájára, ha olyan eseményekről van szó, amelyek nem gyakorolhatnak egymásra fizikai hatást. Ha azonban egy és ugyanazon természeti folyamat két mozzanatáról van szó, amelyek közül a korábbi hatást gyakorol a későbbire, ezek egymáshoz képest a relativitáselmélet szerint is *abszolút* érvénnyel jelentik a múltat, illetve a jövőt. Utóbbi esetben a közöttük lévő időköz *nagysága* lesz csak Einstein szerint viszonylagos jellegű, de nem az iránya. Az ok és az okozat időbeli sorrendje egyetlen vonatkoztatási rendszerben sem fordulhat meg, ezt Einstein világosan leszögezi.

A könyvnek talán az a legnagyobb fogyatékossága, hogy Einstein nézeteit nem saját műveiből, hanem Arthur Eddington interpretációiból veszi, főleg

[7] Uo.
[8] L. uo. a 6., illetve a 11. fejezet.
[9] Uo. 83. o.
[10] Uo. 35. o.
[11] Uo. 85. o.

„A fizikai világ természete" című műből.[12]

Eddington, hivatása szerint matematikus és csillagász, valóban sokat foglalkozott a modern fizika problémáival. Idealista filozófusok körében Einstein legnagyobb angol nyelvű interpretátorának tartják, de távolról sem egyszerű ismertetője és népszerűsítője Einsteinnek, hanem tulajdonképpen a relativitáselméletben találja egyik legjobb eszközét annak, hogy saját zavaros, félig szubjektív, félig objektív idealista agnosztikus-misztikus nézeteit alátámassza és magyarázza. Szóban forgó könyvében ez kiváltképp kifejezésre jut. Ebben — miután örömünnepet ül a klasszikus tudomány összeomlásán,[13] hiszen abban látta alapját az anyag létezéséről alkotott materialista nézeteknek—, elhomályosítva reális tudományos ismereteinket, a következőképpen házasítja össze őket a misztikával: „Mi üldöztük a szolid szubsztanciát a folytonos közegtől az atomig, az atomtól az elektronig, és ott elvesztettük. Azt mondhatják nekünk, hogy ezen üldözés végén legalább valami reálishoz értünk: a protonokhoz és az elektronokhoz. Ámde az új kvantumelmélet elítéli ezeket a modelleket mint túl konkrétakat, és otthagy minket minden összefüggő kép nélkül. Végül is csak a szimbolikus koordináták és mozzanatok maradnak meg nekünk, valamint a hamiltoni funkciók." Eddington az eszmefuttatását így folytatja:

„Már láttuk, hogy a fizikai világban a dolgok jelentése nagymértékben megváltozik, mihelyt kívülről elmélkedünk rajtuk, ahelyett hogy belülről tennénk ezt, amint kell. Az önvizsgálattal kideritjük az igazságot a külső szemlélet számára, de a misztikus érzésben az igazságot belülről ragadjuk meg, és az, ahogy kell is hogy legyen, saját magunk egy része."[14]

Eddington felfogását a mi számunkra is kielégítően foglalja össze a könyv posztumusz kiadása előszavának szerzője, Bozman: „Ez a könyv a természettudományok világát az árnyékok és a szimbólumok világává változtatta át. Az árnyékok és a szimbólumok e világában töltötte élete hátralévő részét mint író, időnként kibújva a matematikai okfejtések fellegei és hegyei mögül, hogy egyet vigyorogjon vagy szemtelen megjegyzést tegyen, miközben a kozmikus térről leszállt a kozmikus világba, és — a fejünkre mért ütéssel — visszahozott bennünket olvasmányaink vad kalandor világából megszokott érzésvilágunkba."[15]

Bozman nyíltságában azt is megmondja, hogy mire jó ez az árnyékos, ködös kép, amelyet Eddington ad a „két világ"-ról. A két világ közül az egyik érzéki, a másik tudományos, az egyik intim és misztikus, a másik szimbólikus és megismerhetetlen.

„Nem lenne túlzás, ha elsőrendű jelentőséget tulajdonítanánk e könyvnek abban, hogy a gondolatot felszabadították a klasszikus tudomány béklyóiból. Az új eszmék annyira gyorsan terjedtek el, hogy az új generáció már aligha értheti meg azt a fojtogató hatást, amelyet a materializmus gyakorolt a filozófiára a XIX. század folyamán elért szenzualista gyakorlati sikerei következtében. A klasszikus tudomány mindenható erő *volt*. . . (Kiemelés tőlem. H. K.) és ugyanakkor elnyomta az emberi szellemet. Talán egyenesen a materializmus okozta a világháborúkat és a két háború közötti merev államformák keletkezését. És éppen amikor az teljhatalmúnak és terjeszkedőnek látszott, Einstein, Eddington és mások. . . leleplezték korlátait és eloszlatták a lidércet."[16]

Világos beszéd ez, úgy véljük, nincs szükség semmiféle kommentárra. Egy tényt azonban le kell szögezni: Einstein, aki az ismeretelméletben racionalista volt, munkálkodását és tudását nem az árnyékok és homályok ködének sűrítéséért vetette latba, hanem szétoszlatására. Posztulátumokból indult ki és ezekből a logikai és matematikai dedukció módszerével vezette le elméletének tételeit. A relativitáselméletnek egyik legfontosabb felismerése, hogy minden energiaátadás tömegátadással jár együtt és megfordítva. A tömeg elválaszthatatlan az energiától, az anyag elválaszthatatlan a mozgástól.

Az a körülmény, hogy Einstein idealista magyarázói az ő nézetei zászlaja alá sorakoznak, a modern fizika még meg nem oldott problémáin kívül abból származik, hogy Einstein filozófiai téren valóban idealista.

*

Összefoglalóan leszögezhetjük tehát, hogy Rased állást foglal ugyan Szadra előremutató filozófiája mellett, ezt azonban zavaros összefüggésbe hozza a nem eredeti források alapján ismertetett, vélt einsteini világképpel.

Ki kell emelni, hogy Rased — bár sok mindenben téved — az idealizmusa ellenére sem ódzódik Eddington misztifikáló ára-

[12] Uo. 78. o.
[13] Arthur Eddington: The nature of the physical world (A fizikai világ természete). London, 1946. „A tudomány és a misztika" c. fejezet.
[14] Uo. 309. o.
[15] Uo. IX. o.
[16] Uo. X. o.

datába. Érdeme továbbá, hogy — bár csak futólag — összeveti Szadra és Descartes nézeteit is. Ha ezt az összehasonlítást tette volna műve alapjává, jobban sikerült volna érzékeltetnie Szadrának a filozófia terén elért, a korában ragyogó eredményeit.

Hekhamaneshi Keykhosrow

G. Gurvitch: Dialectique et sociologie[1]

Gurvitch e munkája két részből áll. Az első a dialektika történetének áttekintése (kereken 150 oldalnyi), a második pedig a dialektika elméleti kérdéseivel foglalkozik (mintegy 65 oldalon). Az aránytalanság szembeszökő. Ezt a szerző is érzi, és ezért a két téma egységére hivatkozik. Arra utal, hogy a történelmi részben is egy sor elméleti, elsősorban a dialektika jellegére és érvényességi körére vonatkozó kérdést érint és világít meg. Még ezzel sem tudja elkerülni azt, hogy a történeti rész bevezető jellegűvé váljék. Mint ilyen pedig nem csak előkészíti a másodikat, hanem el is válik tőle. Túlméretezett bevezetés lesz belőle, amely mellett az elméleti rész összezsúgorodni látszik. Így azután az olvasóban az a rossz érzés ébred, hogy Gurvitchnek valójában kevés mondanivalója van a dialektikáról (s ezt próbálja a történelmi rész terjedelmével leplezni). Ehhez járul, hogy amit a dialektikáról magáról mond, az inkább véleménye, mint érveléssel-bizonyítással alátámasztott tudományos analízis. Így könyve meglehetősen diszkurzivvé válik, és álláspontja nem valami meggyőző, még ott sem, ahol valami érdekeset mond. Ugyanakkor viszont a helyes meglátások könnyedén keverednek a megalapozatlan kijelentésekkel és állításokkal, s ennek következtében a nem kellő alátámasztottságból eredő labilitás zavarosság érzetét is kelti. Ez a sajátos bizonytalanság megérződik a gurvitchi koncepció alaptételein is.

A történeti részből kiderül, hogy Gurvitchnek a dialektikával kapcsolatos alaptétele azonos a polgári gondolkodásban manapság terjedő — és főképpen a fenomenológiához kapcsolódó gondolkodóknál fellelhető — azon nézettel, hogy a dialektika valójában az emberi lét specifikuma. Szerinte is csak az emberi lét, tehát a történelem, a társadalom élete, továbbá a megismerés az, ami dialektikus, tehát a tudományos kutatás módszere is, még akkor is, ha a tárgya maga nem az, mint ahogyan a természetről állítja. Mert Gurvitch a legmerevebben tagadja a természet dialektikájának létét. Ezzel az előítélettel indulva, a dialektika történetéről alkotott képe, természetesen csak torz lehet. Az áttekintés valójában a reális történet feje felett való áttekintéssé válik, és Gurvitch egyszerűen átnéz olyan gondolkodók feje felett, mint Hérakleitosz és Diderot. Ők ketten azonban éppen ezért jobban jártak, mint azok, akiket Gurvitch tárgyal. Hegelt például meglehetősen furcsán intézi el — inkább szidja ugyanis, mint elemzi —, és ebben, az olvasó úgy érzi, elsősorban Gurvitch ellenszenve jut szóhoz. Persze, elzárkózva a természet dialektikája elől, hogyan is tudná megérteni a nagy német gondolkodót. Így következik azután az, hogy jelentős szerepet juttat olyan gondolkodónak mint Plotinosz, valamint a koraközépkori misztikusoknak. Ugyancsak Gurvitch sajátos szemléletéből ered az, hogy Proudhont mindenek fölé emeli. Ebben azonban még az is közrejátszik, hogy a történeti kép, amelyet fest, lényegében saját nézetének az apológiája. Ennek a résznek ugyanis az az alapvonása és többé-kevésbé nyíltan kimondott végkövetkeztetése, hogy a dialektika történetében egyetlen koncepció igazán következetes és helyes — a Gurvitché.

Ennek a gurvitchi dialektikának az alaptétele: az emberi valóság állandó mozgásban, totalizációban és detotalizációban van, semmi sem állandó. Ezt a jellegét, a mozgás egyetemes voltát azután a szerző a teljes relativizmusig tágítja-torzítja. Ennek megfelelően, a dialektika mint módszer fel kell robbantson minden kikristályosodott fogalmat, „hogy megakadályozza mumifikálódásukat, ami abból ered, hogy képtelenek a menetben (en marche) lévő emberi totalitásokat megragadni." (180. o.) Ez nála, bizonyos szinten, az általános törvényszerűségek keresésének elvetését jelenti, és végső soron, azt a követelést, hogy a dialektikának semmilyen filozófiához sem szabad kapcsolódnia. A „minden" filozófiától való elzárkózás azonban, végső soron, a materialista és a marxista alapú dialektikával való szembefordulás. Az egyszerű leírásnak mint egydül üdvözítőnek a hirdetése pedig Gurvitchet, minden tiltakozása ellenére, a neopozitivizmussal rokonítja. Nyilvánvaló tehát, hogy azok az érvek, amelyeket Gurvitch felhoz az őt neopozitivizmussal vádoló Sartre ellen, legkevésbé sem lehetnek meggyőzőek.

Gurvitch továbbá szembefordul azzal a felfogással, hogy a dialektika központi

[1] Flammarion, Párizs, 1962. 242. o.

magva az ellentmondások kérdése. Ezt a felfogást a legkülönbözőbb oldalakról támadja, érvként azonban csak azt hozza fel, hogy a valóságban nemcsak ellentmondásra épülő, hanem másféle mozgásformák is léteznek. Könyvének legjelentősebb részét, ha a pozitíven kifejtett nézetekre gondolunk, ez utóbbiaknak a vizsgálata képezi. Szerinte a következő dialektikus formákat kell számon tartani: „1. a dialektikus komplementaritás, 2. a kölcsönös dialektikus feltételezettség, 3. a dialektikus kétértelműség, 4. a dialektikus polarizáció, 5. a perspektivák kölcsönössége". (184. o.) Ezek közül, szerinte, csak a 4. pontban van szó az ellentmondás dialektikájáról, amely így egy kérdés a sok között. A továbbiakban Gurvitch az öt típust bővebben is kifejti, egyiket sem analitikusan, hanem pusztán leíróan, állítóan, tételeit legfeljebb példákkal illusztrálva. Ezzel, természetesen, a bizonyítottságnak csak a látszatát tudja kelteni. Ez a módszer azután ahhoz a sajátos helyzethez vezet, hogy az abszolút relativizmust hirdető Gurvitch nemcsak a relativizmus abszolútságának hirdetésében, de ezekben a fejtegetésekben is a legmerevebben dogmatikusnak bizonyul, mert a tudományos analízisre és bizonyításra épülő érvelés elől elzárkózva akar általános dolgokat mondani.

Ami mostmár az említett mozgásformákat illeti, azokról a következőket mondja: 1. A dialektikus komplementaritás „operatorikus eljárás, mely bizonyos kontrárius fogalmak és elemek kölcsönös kizárásának a látszatát mutatja ki, és e fogalmak és elemek a dialektika fényénél mint ikertestvérek mutatkoznak meg". (190. o.) Komplementaritás jelentkezik, szerinte, az atomelméletben a hullám-korpuszkula viszonyban, vagy Heisenbergnél, az elektron sebessége és helyzete között. Hasonló viszonyt talál a mikroszociológia által tárgyalt csoportok között is. Erre a viszonyra, szerinte, az jellemző, hogy bár tagjai egymással konfliktusban vannak, nem létezhetnek egymástól függetlenül sem, létük egymás által feltételezett. 2. A kölcsönös implikáció lényege: „megtalálni az első pillanatban heterogén vagy kontrárius elemekben vagy terminusokban azokat a szektorokat, amelyek egymást metszik, amelyek összevágnak, amelyek tartalmazzák egymást, amelyek bizonyos fokig kölcsönösen áthatják egymást, vagy pedig amelyekben — az egyik a másikban — részlegesen immanensek". (199. o.) Példának a pszichikai és a társadalmi élet viszonyát hozza fel, megemlíti a példák sorában az ókori görögség és a római birodalom viszonyát. Lényegében a kölcsönhatás vonatkozása az, amit ebben a viszonyban aláhúz. 3. A dialektikus kétértelműség terminusról definiciót nem ad, és a dolgok kétértelműségére, illetve kettős jelentésére hivatkozik. Az ilyen kettősséget olyan társadalmi csoportokkal és egységekkel illusztrálja, amelyek egyszerre vonzzák és taszítják egymást, amelyek barátok is és ellenségek is. (203. és köv. o.)

Az említett formákat vizsgálva Gurvitch kifejti, hogy ezek a dialektikus viszonyok bizonyos körülmények között antinómiákban fordulhatnak. Ez az antinómiás jellegű szembeállás az, amely a 4. pontban tárgyalt dialektikus polarizációt jellemzi. Nála tehát az ellentmondás problematikája az antinómiákra zsugorodik, illetve mesterségesen erre szűkíti. E kérdéssel kapcsolatban élesen támadja Marxot, mondván, hogy Marx fetisizálná a polarizációt és az antinómiákat. Ebből kiderül, hogy Gurvitchnél itt valójában egy megengedhetetlen csúsztatásról van szó, a marxi koncepció meghamisításáról. Abban igaza van, hogy „a dialektikus polarizáció sohasem egyetemes eljárás, és nincs benne semmi kizárólagos" (213. o.), csakhogy az ellentmondások problémája sem Marxnál, sem a marxizmusban nem szűkül le a polarizációra.

Az ötödik eljárásként említett perspektívák kölcsönösségéről azt írja, hogy olyan elemekben, amelyek sem azonosítást, sem elválasztást nem engednek meg, „ki kell mutatni a kölcsönös immanenciájukat, amely olyan erőssé vált, hogy a megnyilvánulási formáikban bizonyos, többékevésbé szigorú parallelizmushoz vagy szimmetriához vezet." (213. o.) A példák sorában az egyén és a közösség között, az etika területén megnyilvánuló viszonyt említi.

Bármilyen röviden is tekint az ember végig a Gurvitch által felsorolt formákon, szembeötlik és minden közelebbi vizsgálatnál még jobban kidomborodik, hogy minden formában újra és újra az ellentmondás kérdésével találkozunk, és hogy valójában minden forma az ellentmondás dialektikájának egyik formáját képviseli. Így azután Gurvitch értelmezése semmit nem cáfol meg a marxista dialektikus szemléletből. Nem dönti meg azt az igazságot, hogy a dialektika magva az ellentmondás kérdése. Megállapíthatjuk továbbá, hogy Gurvitch valójában az egyes momentumoknál az egységvonatkozásokat igyekszik előtérbe állítani. A polarizáció esetében éppen ezt az egységet tépi szét. Így koncepciója bizonyos értelemben mechanikusnak mutatkozik: nem tudja megérteni a szembenállás, valamint az azonosság sajátos viszonyát, és így, végső soron, az ellentmondás dialektikáját sem.

Az említett merevítés azt is eredményezi, hogy Gurvitch nem tudja a marxista dialektika lényegét sem meglátni, és az erre vonatkozó álláspontja nem más, mint dogmatikus szemlélet — negatív előjellel. Az így kialakuló torzképre épül azután mindaz, amit a marxizmus ellen mond. Ez a marxizmussal szembeni álláspontjának egyik alapvető jellege. Ennek a szembenállásnak egy másik vonatkozása ahhoz kapcsolódik, hogy a marxizmus eljut a filozófiai megállapításokhoz, és így a dialektikát szilárdan a materializmusra építi. Ezt a kapcsolatot Gurvitch „hyperempirizmusa" nem tudja elfogadni. És itt a filozófia ellenessége mint marxizmusellenesség leplezi le magát.

Ezzel egyúttal eljutottunk az utolsó kérdéshez, amelyet érinteni kell, ahhoz, amely a könyv címéhez kapcsolódik. Az eddigiekből főképpen az derült ki, hogy Gurvitch műve valójában a dialektikáról szól, nem pedig a dialektika és a szociológia viszonyáról. És ez így is van. Igaz ugyan, hogy Gurvitch, a szociológus, példáinak döntő többségét a szociológia területéről veszi. És igaz az is, hogy amikor a nézetei kifejtésekor azt a szempontot is érvényesíti, amely elválasztja a szociológiát a „történetbölcselettől", ez utóbbitól nem tagadja meg az általánosítás jogát. Ez, első pillanatra, egyszerűen feladatmegosztásnak tüntetnék. Ám mindgyárt gyanussá válik a dolog, amikor Marxot, a fent említett séma szerint, egyszerűen mint szociológust tárgyalja, bár mint az ő felosztása szerinti „történetbölcselőt" is számításba kellene vennie. Fogalmazzunk egész nyíltan: Gurvitch álláspontjából az derül ki, hogy van, akinek joga van a történetbölcselethez, és van, akinek nincs. A marxizmusnak — Gurvitch szerint — nincsen. Ehhez, szerinte, csak a polgári történetbölcseletnek van joga. Ugyanakkor meg kell állapítani, hogy az, amit Gurvitch csinál, szintén beletartozik az általa koncipiált „történetbölcseletbe". Ide tartoznék az a megállapítása, hogy a történeti mozgás, dialektikus lévén, nem vezethet sehová és semerre. Ez a „semerre", összevetve a valósággal, a mozgás tényleges iránya elleni tiltakozás, tehát a kommunizmus perspektívája elleni támadás. Ez a lényege a gurvitchi dialektikus szemléletnek, annak a kísérletnek, hogy a dialektikát „hyperempirikus" leíró módszerré alacsonyítsa le.

Ha most már számításba vesszük azokat az alapvető csúsztatásokat, amelyeket Gurvitch a dialektika és a szociológia, illetve a dialektika és a filozófia vonatkozásában elkövet, és ezt összekapcsoljuk azzal a labilitással, amely az általa követett, bizonyítás nélküli, diszkurzív módszerből ered, világossá válik az egész írás meglehetősen csúszós és és kuszálódó vonalú jellege. Ezt tetézik a marxizmussal kapcsolatos többrendbeli konkrét csúsztatások is. Mindezt figyelembevéve: a mű ködössége illetve a benne található ködösítések most már mint a marxizmusellenesség alapjai kapják meg a maguk funkcionális helyét a könyvben.

Gurvitchnek igaza van abban, hogy a dialektika nem tűr merevítést és egyoldalúságot. De nem tűri azt az abszolút relativizmus oldaláról sem.

Tordai Zádor

Jean Kanapa: Az egyház szociális doktrinája és a marxizmus[1]

Kanapa könyve a katolikus egyház jelenkori szociális doktrináinak részletes ismertetését és bírálatát tűzi ki céljául. Elemzése kezdettől fogva kettős vágányon halad. A mindenkori konkrét osztályerőviszonyok számbavétele útján kifejti az egyháznak a kapitalizmusban betöltött funkciója reális társadalmi alapjait, egyidejűleg azonban magukból az autentikus egyházi forrásokból, a pápai enciklikákból és a francia püspökök pásztorleveleiből kiindulva elvégzi az egyház ideológiájának, szociális elméleteinek az immanens kritikai analízisét is.

A proletártömegek korunkban egyre inkább elfordulnak a vallástól, míg a munkásmozgalom, elsősorban a Kommunista Párt és a szakszervezetek állandóan erősödnek. Az egyház ennek a „dekrisztianizáció"-nak a közömbösítésére, megállítására, illetőleg megfordítására — sajátos terminológiájával szólva — „ideológiai szükségállapot"-ot proklamál, azaz a harcos klerikális állásfoglalás és ideológiai ellentámadás szükségességét hirdeti. Ez utóbbi legfontosabb eszköze a katolicizmus szociális doktrinája.

Kanapa a természetjog katolikus definíciójából kiindulva — a katolicizmus tekintélyeivel teljes egyetértésben — megállapítja, hogy a természetjog az az elvi alap, amelyen az egyház szociális doktrinája nyugszik. A természetjog lényegében etikai tanítás, nem egyéb mint maga az erkölcsi törvény. Mint ilyen, normákat szolgáltat a társadalmi szervezet szabályozására, egyben betölti a legmagasabb

[1] La doctrine sociale de l'église et la marxisme. (Édition Sociale, Párizs.)

etikai eszmény, az erkölcsi idea szerepét is. A szerző ezután világosan és következetesen kifejti a természetjog e difinicióból szükségszerűen adódó társadalmi következtetéseket. Ezek közül az első az, hogy a társadalmi problémák mindenekelőtt erkölcsi kérdések — tehát megoldásukat is az etika területén kell keresni. Ki kell hangsúlyozni, hogy itt a speciális katolikus etikáról van szó, amely szerint a természettörvények isten örökkévaló és megváltoztathatatlan, tehát az emberi cselekvéstől, a társadalmi-gazdasági környezettől független, mindezek felett álló törvényei. Így a társadalmi-gazdasági viszonyokkal, a szociális problémákkal szemben a vallásnak primátusa van, e kérdések megolására, csak az egyház hivatott, hiszen a fentiek szerint mindezek teljesen alá vannak rendelve a vallásnak. Az elmondottakból automatikusan következik, hogy a római katolikus egyháznak nemcsak joga, hanem kötelessége is beavatkozni a társadalmi problémákba, sőt a megoldásuk egyetlen lehetséges módja a természetjogi tételek egyházi közvetítéssel és interpretációval történő szabályozása.

Kanapa, összegezve a természetjog kritikájában felmerült ellenvetéseket, világosan kidomborítja, hogy a természetjog koncepciója mélységesen irracionális és antiprogresszív, mert a szubjektív isteni önkényen, a kinyilatkoztatáson alapul, tulajdonképpen fikció, minden objektív tartalmat, minden társadalmi és gazdasági determinációt és konkretizálást nélkülöz, teljesen metafizikus jellegű. Kiválóan alkalmas tehát a fennálló társadalmi rend igazolására.

A természetjog — az egyház szerint — három alapvető intézményben realizálódik: a családban, az államban és a magántulajdonban. Az emberrel a természettörvényből eredően „veleszületett" jogok közül a legfontosabb a tulajdonjog — tehát a magántulajdon a társadalom alapvető intézménye. A magántulajdon nincs semmiféle határozott társadalmi formációhoz kötve, a természetben gyökerező „örök" kategória, az emberi társadalom és minden „igazi" civilizáció alapja, az iránta való vágyat maga isten plántálta az emberek szívébe.

A szerző konkrét szemléletességgel cáfolja meg e tételeket, utalva a fennálló szocialista társadalmi rendszerekre, ahol a tőkés magántulajdon eltörlése után az emberek alkotókedve eddig nem ismert hallatlan lendületet vett.

A következő fejezetben az író az egyház és a kapitalizmus viszonyát elemzi. Bő tényanyagra támaszkodva bizonyítja, hogy az egyház nem a kapitalizmust mint társadalmi rendszert ellenzi, hanem csupán a „kóros kinövéseit", egyes kapitalisták „visszaéléseit" ostorozza, hiszen „a hiba nem a társadalmi rendszerben, hanem egyes lelkiismeretlen emberekben van". A szerző meggyőzően mutat rá az objektíve hamis kiinduló pontokra: ismét jelentkezik a téves etikai koncepció — a kizsákmányolás szubjektív kategóriává válik, az osztályharc helyébe pedig a „gonosz", a visszaéléseket elkövető, az isteni törvényeket lábbal tipró egyesek elleni harc lép.

Kanapa ezután az osztályokkal és az osztályharccal kapcsolatos katolikus doktrinákat elemzi. Az egyházi állásfoglalás ezen a területen is teljesen egyértelmű és határozott: a társadalmi különbségek, a társadalmi egyenlőtlenség a természettörvényből eredő magántulajdon eredményeképpen elkerülhetetlen, sőt feltétlenül érintetlenül is kell hagyni, mert ez minden társadalom alapja.

Az elnyomottak, a kizsákmányoltak felé az egyház intelemmel fordul: még ha méltányosak és jogosak is a nyomortól való megszabadulásra irányuló törekvéseik, a „természetjogból eredő igazságosság" akkor is tiltja számukra hogy kísérletet tegyenek az isteni gondviselés által létrehozott rend felforgatására. Kanapa eleven dialektikával leplezi le az osztályharc megszüntetésére irányuló, a társadalmi békét prédikáló frázisok mögött rejtőző reális tartalmat: az egyháznak a kizsákmányoló osztályokkal való érdekközösségét. A papi tanításokkal szemben kifejti az osztályok marxi elméletét, felvázolja az osztályok kialakulásának a konkrét történeti folyamatát, majd a lenini osztálydefinícióból kiindulva leleplezi a katolicizmus tudománytalan állításait. Nagy súlyt helyez az osztályantagonizmus szükségszerűségének a bizonyítására, mert az egyház éppen ezt tagadja a leghatározottabban, azt állítva, hogy az osztálybéke egyaránt érdeke a kapitalistáknak és a proletariátusnak. Kanapa a korszerű marxista társadalomtudomány eredményeinek felhasználásával fölényes biztonsággal cáfolja ezt, bebizonyítva, hogy az osztályokat objektív osztályhelyzetük kényszeríti az osztályharcra.

A könyv következő része a természetjogi felfogás rendszerének második alappillérével a klerikális államelmélettel foglalkozik. A katolicizmus szerint azért, hogy — akár a természetben — a társadalomban is káosz helyett rend uralkodjék, kell legyen egy felsőbb hatalom, amely szabályozza az emberi viszonyokat, E felsőbb hatalom pedig, amely csak istentől jöhet, az állam. Szükségszerű, hogy az emberek alávessék magukat az állam érdekeinek, mert végső soron minden hatalom forrása

a mindenható. Természetét tekintve tehát az állam osztályfeletti szervezet, funkciója éppen az, hogy a különböző társadalmi alakulatok, csoportok és osztályok szempontjait a közjó érdekében összehangolja. Ezzel a teoriával Kanapa a marxizmus államelméletét szegezi szembe, rámutatva arra, hogy az egyház álláspontja ebben a kérdésben is a monopoltőke ideológiai támasza, álláspontja tökéletesen fedi a monopoltőkésekét.

Végül az egyház szociális elméletéből levonható konzekvenciákkal foglalkozik a szerző. Megállapítja, hogy bár az egyház a monopolkapitalisták ideológiai segédcsapata, legfőbb törekvése a kapitalista rend védelme, s szociális mozgalmának a megszervezésénél is legfontosabb célja az, hogy minél több dolgozót vonjon el a forradalmi munkásmozgalomtól és állítson szembe vele, a forradalmi munkásmozgalom nak minden, a tömegek érdekeit szolgáló megmozdulásában mégis együtt kell működ nie a klerikális hivatásrendekkel és egyéb szervekkel is. E közös akció során meg kell győzni a klerikális befolyás alatt álló tömegeket, erre lehetőséget nyújt, hogy a dolgozók érdekközössége szükségszerűen erősebb minden vallási kapcsolatnál.

Összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy a könyv, bár túlnyomórészt az irodalomban ismert anyagot tartalmaz, mégis hasznos, mert a feldolgozott kérdéseket pontosan, világosan és közérthetően ismerteti, a népszerűség és a tudományosság követelményeinek egyenlő mértékben eleget tesz. A munka legfőbb hiányossága, hogy nem veszi figyelembe a természetjog polgári koncepcióját, amelyből a katolilizmus teoretikusai nagyon sokat magukévá tettek. Pedig ennek a rendkívül érdekes problémának elemzése a könyv világnézeti hatékonyságát és korszerűségét is növelné.

Lenkei László

Az 1962-ben magyar kiadásban megjelent filozófiai irodalom bibliográfiája

Ágoston György : A kommunista erkölcs tartalma és az erkölcsi nevelés feladatai. II. kiad. Tankönyvkiadó, 218. o.

Babirák Ilona : A gyarmati kérdés és a nemzeti felszabadító mozgalmak. Kossuth, 71 o.

Baktai Ferenc : Ki a hazafi? Kossuth, 115 o.

Bebel, August : Charles Fourier élete és eszméi. Gondolat, 269 o.

Benedek István : A darwinizmus kibontakozása. Tankönyvkiadó, 171 o.

Bieber Ilona : A kommunizmus anyagi-technikai bázisa. Kossuth, 42 o.

Childe, G. V. : Az európai társadalom őstörténete. Gondolat (Studium 35.), 181 o.

Clausewitz, C. v. : A háborúról. II. köt. Zrinyi, 517 o.

Comenius : Magyarország (Sárospatakon írt műveiből). Tankönyvkiadó, 409 o.

Dankó László : A szocialista termelési viszonyok átfejlődése kommunista termelési viszonyokká. Kossuth, 54 o.

Eörsi Gyula : A jogi felelősség alapproblémái. Akadémiai K., 489 o.

Erdey-Grúz Tibor : Anyag és mozgás. Adalékok a kémiai jelenségek dialektikájához. Akadémiai K. (Társadalomtudományi kismonográfiák 2.), 193 o.

Erényi Tibor : A magyar szakszervezeti mozgalom kezdetei. A budapesti szakszervezeti mozgalom kialakulása 1864—1904-ig. Táncsics, 403 o.

Fencsik László : Az SzKP XXII. kongresszusa és a nemzetközi munkásmozgalom. Kossuth, 55 o.

Farkas László : Haeckel és Virchow. A materializmus és idealizmus harca a biológiában és az orvostudományban. Medicina, 272 o.

Feri Sándor : A jog és erkölcs egyes kérdései. Közgazd. és Jogi K., 231 o.

Fényes Imre : Entrópia. Gondolat (Studium 34.), 141 o.

A Filozófia története. III. k. Gondolat, 531 o.

Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény. Egyetemi segédkönyv II. kiad. 1. köt. Az ókortól a XVII. századig, Tankönyvkiadó 339 o.

Fischer Ennst : A nélkülözhetetlen művészet. Gondolat (Studium 32.), 243 o.

Forgács László : (A szocialista realizmus esztétikai meghatározásához). 1. Tudatosság és költőiesség. Magvető, 499 o.

A Francia Enciklopédia. Gondolat (Európai antológia; a francia felvilágosodás), 253 o.

Glunyin, V. I. : Szocialista forradalom Kínában. Kossuth, 282 o.

Gyeborin, A. M. : Az újkor társadalmi és politikai tanai. Gondolat, 666 o.

Jacobson, P. M. : Az érzelmek pszichológiája. Tankönyvkiadó 418 o.

Kézikönyv a vallásról. Kossuth, 499 o.

Kiss Tibor : A szocialista nemzetközi munkamegosztás néhány főbb kérdése. Kossuth, 83 o.

Kovács Endre : A mai polgári történetírás. Gondolat (Studium 38.), 209 o.

Kocsis Ferenc : Célszerűség az élővilágban és az istenhit. Kossuth, 320 o.

Kocsis István : A szocialista alkotmányfejlődés új elemei. Akadémiai K., 442 o.

Kínai filozófia. Szöveggyűjtemény. Ókor 1. köt. Akadémiai K., 401 o.

Lenin, V. I. : „Baloldaliság" — a kommunizmus gyermekbetegsége. Kossuth, 164 o.

Marx-Engels : Művei. 6. köt. Kossuth, 705 o.

Marx-Engels : Művei. 7. köt. Kossuth, 655 o.

Marx-Engels : Művei. 8. köt. Kossuth, 688 o.

Marx-Engels : A Kommunista Párt Kiáltványa. Kossuth, 130 o.

Marx K. : Értéktöbblet-elméletek (A Tőke 4. könyve). Kossuth, 581 o.

A modern természettudomány filozófiai problémái. Akadémiai K., 869 o.

Molnár Erik : Dialektikus materializmus és társadalomtudomány. Kossuth, 480 o.

Mills, W. C. : Az uralkodó elit. Gondolat, 451 o.

Montesquieu : A törvények szelleme. 1—2. köt. Akadémiai K., 533, 537 o.

MSzMP Pártdokumentumok az ideológiai és kulturális munkáról. Kossuth, 274 o.

Nemes Dezső : A kommunizmus építésének elvi kérdései. Kossuth, 38 o.

Oszipov, G. V. : A technika és társadalmi haladás. Kossuth, 303 o.

Pataki Ferenc : Az utópista szocializmus pedagógiája. Tankönyvkiadó, 268 o.

Plehanov, G. V. : Irodalom és esztétika. Kossuth, 556 o.

Rousseau, J. J. : Vallomások. Magyar Helikon, 698 o.

Rubinstein, Sz. L. : Lét és tudat. Kossuth, 351 o.

Szabad B. A.: A neokolonizmus ideológiája. Kossuth, 137 o.

Segal, J. : A dialektikus módszer a biológiában. Gondolat, 289 o.

Szabó Bálint : Forradalmunk sajátosságai. 1944—1948. Kossuth, 74 o.

Szabó József : A szocialista világrendszer. Kossuth, 67 o.

Szacskov, J. V. : A kvantummechanika materialista értelmezéséről. Gondolat (Studium 29,),197 o.

Siskin, A. F. : Az etikai tanok történetéből. Gondolat, 354 o.

Ujfalussy József : A valóság zene képe. A zene művészei jelentésének logikája. Zeneműkiadó, 172 o.

Varga Tamás : A Matematikai logika kezdőknek. 2. kiad. Tankönyvkiadó, 166 o.

Vészi Béla : A szocialista államiság fejlődése a kommunizmus építésének időszakában. Kossuth, 38 o.

Wells, H. K. : Pavlov és Freud. Kossuth, 535 o.

Burov, A. I. : A művészet esztétikai lényege. Képzőművészeti K., 219 o.

1961-es impresszummal 1962-ben megjelent :

Ágoston György : A kommunista erkölcs és az erkölcsi nevelés feladatai. I. kiad. Tankönyvkiadó, 208 o.

Boeck, Hans : Marxista etika és szocialista erkölcs. Kossuth, 250 o.

Feuerbach, L. : A kereszténység lényege. (FIT uf. 21.) Akadémiai K., 518 o.

Kriveljov : Könyv a Bibliáról. Kossuth, 388 o. *T. Z.*

FOLYÓIRAT ISMERTETÉSEK

MAGYAR PSZICHOLÓGIAI SZEMLE, 1962. 4. SZÁM

Dr. Lénárd Ferenc és S. Molnár Edit: A tevékenység értelmezése a materialista pszichológiában

A cikk pszichológiai aspektusból tárgyalja a tevékenység fogalmának értelmezését,és utal a vele kapcsolatban felmerülő problémákra. A tevékenység a materialista pszichológiának a tudat, a tudattalan, a személyiség fogalma mellett egyik alapfogalma.

Az alapfogalmak tisztázásának ígénye azért jelentkezik most a pszichológiában, mert egyrészt még fiatal önálló szaktudomány, másrészt pedig a marxista filozófia hatása, valamint a társadalomtudományok fejlődése lehetővé tette új, materialista alapokon való felépítését. A cikk a későbbiek során rámutat arra, hogy hiányosságok még vannak, mert bár pl. a környezet és az ember kapcsolatát számos tanulmány tárgyalja, mégis hiányzik a pszichológia és a társadalmi fejlődés törvényszerűségei közti kapcsolat kellő tanulmányozása.

A tevékenység fogalmának tisztázása nemcsak a pszichológiai viszgálatok eredményessége, a pszichológiai munkák kritikai tanulmányozása céljából fontos, hanem azért is, mert pl. a segítségével lehet helyesen értelmezni napjaink pedagógiájának fontos célkitűzését, az aktivitást és az aktivizálást. A tevékenységgel kapcsolatban felmerülő problémákat a cikk Sz. L. Rubinstein tevékenységfelfogásának elemzése és értelmezése kapcsán végzi el.

A tanulmány ismerteti a pszichológia különféle irányainak a tevékenységről vallott felfogását. Rámutat, hogy míg egyes nyugati országok pszichológiai munkái a tevékenységet meg sem említik vagy helytelenül értelmezik — pl. tevékenységérzésről beszélnek —, addig — Rubinstein munkásságán keresztül — a materialista pszichológiának a középpontjába került. A materialista vonalon belül is van azonban helytelen felfogás, így pl. a tevékenység és a cselekvés azonosítása. Ez a felfogás azért helytelen, mert cselekvésnek pusztán azt a tevékenységet nevezzük, amely az ember és környezete viszonyának megváltozásával jár együtt. Rubinstein kettős tartalommal használja a tevékenység fogalmát: 1. a társadalom objektív valóságát megismerő és megváltoztató tevékenység általában; 2. az egyes ember tevékenysége, reflexműködése, viselkedése. És bár a kétféle tartalom és a viselkedés fogalmát nem határolja el pontosan, de világosan megfogalmazza, hogy a pszichológia a tevékenység pszichikus sajátosságait tanulmányozza.

A tevékenység formái a cikk szerint: 1. a megismerő tevékenység és 2. a cselekvés; amelyek közül a pszichológia a megismerő tevékenység jellegzetességeit, törvényeit jobban feltárta, mint a cselekvéseit.

A tevékenység formáin belül a további differenciálás lehetőséget is felveti a cikk, úgymint: elméleti, valamint gyakorlati megismerő tevékenység, továbbá elméleti, illetve gyakorlati cselekvés.

A tanulmány hangsúlyozza, hogy a tevékenység meghatározója az embernek a környezettel és a többi emberrel meglévő kapcsolata, amelyet viszont a szükségletek determinálnak. A személyiség társadalmi meghatározottságának feltárása fontos a pszichológiai jelenség meghatározásánál. Enélkül pl. nem lehetne megmagyarázni, miért kíséri ellentétes emóció a világűr meghódításáról szóló hír olvasását, miért olvassa ezt az egyik ember örömmel, a másik szomorúsággal.

De enélkül nem lehetne a pszichés jelenség és az agy helyes kapcsolatát sem tisztázni. Rubinstein szerint az agy a pszichológiai működésnek csupán szerve, az ember a szubjekttuma. Az ember érzelmei, gondolatai az agyműködésben jönnek létre, de nem az agy, hanem az ember változtatja meg a világot, szeret és gyűlöl. E felfogás a napjainkban leginkább veszélyt jelentő irányzat, a pszichés jelenség fiziológiaként való értelmezése ellen harcol.

A pszichés tevékenységet az emberi tevékenységgel egységben kell nézni.

A cikk mint megoldásra váró feladatot jelöli meg a tevékenység és eredménye kapcsolatának, tevékenység és az általa kialakítottt személyiség tulajdonságai összefüggésének elemzését.

(v. i.)

VOPROSZI FILÓSZOFII, 1962. 12. SZÁM

Manfréd Buhr: A német egzisztencializmus és az ideológia refasizálása Nyugat-Németországban

Az utóbbi években Nyugat-Németországban az egzisztencialista filozófián belül egy új irányzat jelentkezett, mely az egzisztencializmus pesszimista jellegét akarja megváltoztatni, optimista nézeteket hirdet, s a totális állam, a nyílt diktatúra elméleti megalapozását kívánja nyújtani. Az új irányzat — amely elsősorban Bolnow nevéhez fűződik — hatása a nyugatnémet egzisztencializmus fő képviselőjének, Jaspersnek a felfogásában is lemérhető, aki legutóbbi munkáiban kifejtette, hogy az egzisztencializmus nem kapcsolódik feltétlenül a kétségbeeséshez, a pesszimizmushoz.

Bolnow a német filozófia „konjunktúralovagja", aki már a fasizmus idején megpróbálta az egzisztencializmust a fasizmus szolgálatába állítani. Erre konkrét lehetőséget adtak a Heidegger és Jaspers munkáiban meglévő antihumanista tendenciák, de koncepciójuk néhány kérdésben átdolgozást igényelt. Ezért támadt Bolnow a történelem jaspersi felfogását és a „kommunikáció" fogalmát; az utóbbit nagyon bizonytalannak tartotta, mivel csak igan elvontan fejezi ki az emberi kapcsolatok szükségességét. Bolnow ezt a fogalmat a fasiszta korporáció fogalmához akarta közelebb hozni, az emberek egymásra utaltságát, társadalmi függőségét a fennálló rend melletti közös kiállásként értelmezve. Egyrészt tehát a kommunikáció átalakított fogalmából vezeti le a fasiszta rendszer szükségszerűségét, másrészt pedig a történelmi fejlődésből, amelyet fatalista módon fog fel (Existenzphilosophie und Geschichte).

Egy másik munkájában (Das Wesen der Stimmungen) az egzisztencializmus alapvető fogalmait, a félelmet és a rettegést váltja fel optimista kategóriákkal, a szerencsével és a boldogsággal, de ezen a változtatáson túl érintetlenül hagyja a Sein und Zeit kategóriarendszerét. Legfontosabb munkájában, az 1942-ben megjelent Existenzphilosophie-ban kifejti, hogy az egzisztencializmushoz nem szükségszerűen tartozik hozzá a pesszimizmus, a kapcsolat csak átmeneti, s 1933-tól új szakasz kezdődik az egzisztencializmus történetében.

A háborút követő évek hallgatása után Bolnow 1955-ben újra kiadta az Existenzphilosophiet, néhány végleg kompromittált fasiszta fogalom átkeresztelésével. Műve új kiadásának a nyugatnémet filozófiai életben komoly visszhangja támadt, sokan pozitívan értékelték Bolnow kísérletét. Bolnow felismerte, hogy ismét kereslete van a burzoá apologetika nyíltabb formáinak, s ezért nemsokára fellépett némileg átalakított elméletével, amelyet háború utáni főműveiben, a Neue Geborgenheitben fejtett ki. Az egzisztencializmus Bolnow féle „optimista változata" elméleti oldala annak a folyamatnak, amelynek gyakorlatát a mai Nyugat-Németországban a „paternalizmus" és az „emberi viszonyok" irányzatai jelentik.

Mi az egzisztencializmus Bolnow-féle átalakításának lényege? A gazdasági élet nyugat-németországi fellendülésére támaszkodva Bolnow kijelenti, hogy „új biztonság" jött létre a mai társadalmakban, mely megszünteti az átmeneti nyugtalanságot, s az emberek újra bíznak jövőjükben. Kidolgozza a „szerető tudat" s a „közelállók iránti szeretet" fogalmát, s ezekre egy ál kollektivista filozófiát épít. Az egzisztencializmus kategóriarendszerét most is változatlanul átveszi, de míg a heideggeri Sein und Zeit szerint a burzsoá társadalom felszínén humánus intézmények, kölcsönös kötelezettségek rendszerét találjuk, a mélyben viszont — ha vállaljuk a filozofálás kockázatát — meglátjuk az emberi lét izoláltságát és hiábavalóságát; addig Bolnownál éppen ellenkezőleg: a felszíni harcok és ellentétek belső harmóniában olvadnak össze. Az optimizmus és a kollektivizmus a „jóléti államban" ölt testet, s ez végső soron azt bizonyítja hogy a fennálló világ a legjobb világ, még akkor is ha az ész ennek ellentmond. A Die Vernunft und die Mächte des Irrationalen című munkájában nyíltan állást foglal az irracionalizmus bevezetése mellett a társadalomtudományokba azzal az indoklással, hogy ez nem az ész korlátozása, hanem „szellemi életünk kiszélesítése".

Bolnow ugyanakkor nemcsak az egzisztencializmus átdolgozására, hanem az összes reakciós filozófiai irányzatok szintetizálására is törekszik. Átveszi Scheeler-

töl a „megismerés mint szeretet" koncepcióját, s felhasználja a szociális konfliktusok elemzésére, elsimítására. Másrészt filozófiáját úgy jellemzi mint „antropológikus fordulatot az egzisztencialista gondolkodásban", fellép a szubjektum egzisztencialista értelmezése ellen, felváltja az életfilozófiából kölcsönzött „totális szubjektivitás" foglamával, amellyel azt akarja kifejezésre juttatni, hogy a szubjektum a körülményektől teljesen függetlenül bármilyen hangulatnak, világnézetnek, hitnek átadhatja magát. Az életfilozófiához való közeledésre Bolnownak kettős oka van, egyrészt az életfilozófia nem kompromittálta annyira magát, mint az egzisztencializmus fasiszta irányzata, másrészt mivel befolyást gyakorolt a burzsoá filozófia összes irányzatára, így alapja lehet egy reakciós filozófiai szintézisnek, s mindezeken túl lehetőséget nyújt a vallásos filozófiához való közeledésre is.

Bolnow munkássága jellemző bizonyítéka annak, hogyan jelentkezik az ideológia refasizálásának folyamata a mai nyugatnémet burzsoá filozófiában hogyan kísérlik meg megfelelő filozófiai előzményekre támaszkodva kidolgozni az egyre nyiltabban diktatorikus nyugatnémet állam elméleti megalapozását, áloptimizmusával és álkollektivizmusával alátámasztva az erősödő fasiszta tendenciákat.

(á. a.)

M. V. Popovics: A jelentés és az értelem problémájának filozófiai aspektusa

A cikk a jelentés és az értelem fogalmainak felhasználásával két kérdést vizsgál: a logikai azonosítás és az egyedi objektumok természetének problémáját.

A szerző a jel, a jelentés és az értelem G. Frege által bevezetett megkülönböztetéséből indul ki. Frege mutatott rá arra, hogy meg kell egymástól különböztetni az $a=a$ és az $a=b$ típusú azonosságokat. Ennek a megkülönböztetésnek az az értelme, hogy téves az az elképzelés, amely szerint ha $a=b$, akkor minden b-t tartalmazó kifejezésben b-t a-val lehetne helyettesíteni. Frege szerint azonosság esetén nem magukat a jeleket vagy az értelmüket (vagyis a jel hordozta információt), hanem a jelentésüket azonosítjuk. Ennél is fontosabb eredményre jut Frege, amikor a név (jel) bizonyos nemének tekinti a kijelentést, s értelmeként a kijelentés által tartalmazott gondolatot, jelentéseként pedig a kijelentés logikai értékét, igaz vagy hamis voltát jelöli meg.

A jelentés és az értelem e felfogása azonban egy sor, a szinonímia és az „üres osztályok" problémáival összefüggő nehézségbe ütközik. A szerző — elemezve e nehézségeket — anélkül, hogy a jelentés és az értelem logikai problémájának végső megoldására igényt tartana, leszögezi, hogy az a logikai alakulat, amelyet régebben szétfolyóan a fogalom jelentésének neveztek, igen bonyolult jellegű, és meg lehet különböztetni benne egy megismerési és egy emocionális-kifejező komponenst. Ezen túlmenően ajánlatos lenne a megismerési komponensen belül megkülönböztetni a fogalom hordozta információ összességét (értelem) és azt a részét, amely a logikai azonosítás alapjául szolgál (jelentés). Az utóbbi bizonyos objektumnak tekinthető, amely a gondolkodásban a fogalmi „jellel" függ össze. Ez az objektum az extenzionális logika szerint közvetlenül a külvilág tárgyaival azonos, míg az intenzionális logika felfogásában ez az objektum a jelentés, amely az emberen kívül létező tárgyak és jelenségek logikai modelljeként feltárja az adott jel (név) tartalmát.

A cikk második részében a szerző, bírálva az egyedi objektumok felfogásának neopozitivista, empirikus koncepcióját, rámutat arra, hogy az alapvető problémát e kérdésben az okozza, hogy a gondolati kép tárgya sohasem az egyes, az egyedi tárgy. Az egyedi objektum jelentését (denotátumát) a valóság tárgyainak és jelenségeinek közös (általános) tulajdonságai alkotják. Ebben az értelemben nemcsak azt lehet mondani, hogy az általános az egyedi mozzanata, hanem fordítva, azt is, hogy az egyedi az általános mozzanata. Ebből következik, hogy az un. empirikus objektumok — bizonyos fenntartásokkal — az absztrakt objektumok különös esetei, csupán azzal a (lényeges) különbséggel, hogy az absztrahálás empirikus szinten történik.

A logikai azonosítás genezisét vizsgálva a szerző a zoopszichológia és a gyermeklélektan adataira támaszkodik. Ha az érzékelést jelnek tekintjük, állapítja meg, amelynek tárgyi jelentése van, akkor az információ, amelyet tartalmaz, vagyis a jel „értelme" az adott jel biológiai értelmével lesz azonos: meghatározza a jelölt tárgy hasznos vagy káros voltának fokát. A „tiszta érzékelés" szintjén az azonosítás nem a jelentés, hanem az értelem azonossága alapján történik. Az értelem alapján történő azonosítás nem teszi lehetővé a világnak mint egyedi tárgyak totalitásának a felfogását. A tárgynak mint egyedi önmagával azonos egész visszatükrözésének képességét az élőlény akkor szerzi meg, amikor képessé válik műveletek elvégzésére, vagyis elemi, „gyakorlatilag" megvalósuló analízisre és szintézisre. Ily módon az

egyedi tárgy nem denotátuma magának az érzéki képnek, azzá véglegesen csak az antropogenezis befejeződése után válik, az intellektuális tevékenységre való képesség fejlődése következtében.

Befejezésül a szerző megállapítja, hogy egyrészt a matematikai logika felvet olyan kérdéseket, amelyeket pusztán formális eszközökkel megoldani nem lehet, s amelyek megoldásához más tudományoknak a közreműködésére, elsősorban a filozófiai analizis módszereire van szükség, másrészt a matematikai logika eredményei elősegíthetik a filozófia további fejlődését is.

(k. a.)

E szám szerzői

Erdei László, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos titkára,
Pataki Ferenc, főiskolai adjunktus,
Makai Mária, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Rezső Margit, a Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem Filozófia tanszékének adjunktusa,
N. Novikov, a Szovjetunió Tudományos Akadémiája Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Csoma Gyula, főiskolai adjunktus,
Tiba Imre, az Építőipari és Közlekedési Műszaki Egyetem Filozófia és Tudományos Szocializmus Tanszékének adjunktusa,
Ágh Attila egyetemi hallgató
Vári Györgyné, a Budapesti Orvostudományi Egyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének adjunktusa,
Novák Zoltán aspiráns,
Garai László aspiráns,
Lenkei László, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Vereczkei Lajos, a Pécsi Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kara Filozófiai tanszékének tanársegéde,
Balogh József aspiráns,
Vajda Mihály, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Zoltai Dénes, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Sipos János, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Hekhamaneshi Keykhosrow aspiráns,
Tordai Zádor, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Ласло Эрдеи: Принцип противоречия в формальной и диалектической логиках 565
Ференц Патаки: Теория личности и педагогика в марксизме и неотомизме 615
Мария Макаи: Некоторые гносеологические предпосылки этики английского неопозитивизма 655
Маргит Режё: Некоторые проблемы доказательств существования бога у декарта 684
Н. Новиков: Теория «социалного действия» и марксизм 701

ВОПРОСЫ ОБУЧЕНИЯ

Дюла Чома: Обозрение обучения логики и проблематические проблемы образование по логике в общей гимназии 708

ОБОЗРЕНИЕ

Имре Тиба: Опыт в Руминии 720
Научная конференция по эстетике в СССР *(З. Н.)* 729
Аттила Аг: Разделение труда и о вопросах всестороннего развития личности ... 735
Дь. Вари: Теоретико-философские вопросы результатов и новых исследовательских направлений современной мозговой физиологии и психологии 743

ДИСКУССИЯ

Лолтан Новак: О дискуссиях прошлых годов по изобразительному искусству ... 752
Засло Гараи: Современная любовь или цинизм? 777

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Тёкеи: Китайская философия I. *(Ласло Ленкеи)* 792
Ференц Кочиш: Целесообразность в живой природе и вера в бога *(Лайош Верецкеи)* 796
Буржуазная философия истории и историография *(Йожеф Балог)* 798
Интуиция и наука *(Михай Вайда)* 802
Г. В. Плеханов: Литература и эстетика *(Денеш Золтаи)* 811
Роже Гароди: Бог умер. Очерк о Гегеле *(Янош Шипош)* 817
Рашед Хоссейн-Али: Два философа востока и запада *(Хеккаменешхи Кейкхошров)* 820
Ж. Гурвич: Диалектика и социология *(Задор Тордаи)* 823
Жан Канапа: Социальный доктрин церкви и марксизм *(Ласло Ленкеи)* 825
Библиография философской литературы на венгерском языке 1962 г. *(З. Т.)* 827
Рецензии журналов 829

CONTENTS

ESSAYS

Leslie Erdei : The Principle of Contradiction in Formal and Dialectical Logic.... 565
Francis Pataki : The Marxist and Neo-Thomist Theory of Personality and Education 615
Mary Makai : Certain Epistemological Antecendents of English Neopositivist Ethics 655
Margaret Rezső : Some Problems of Descartes's Evidences of God 684
N. Novikov : The Structure of Social Action and Marxism 701

PROBLEMS OF EDUCATION

George Csoma : A Survey of the Teaching of Logic and the Unsettled Problems of the Teaching of Logic in the Secondary Schools 708

OBSERVER

Emeric Tiba : Rumanian Experiences 720
Scientific Conference of Aesthetics held in the Sovjet Union *(N. Z.)* 729
Attila Ágh : About the Division of Labour and the Problems of the Complex Evolution of the Personality 735
Mme G. Vári : The Recent Cerebral Physiology and the Theoretico-philosophical Problems of the Results and the New Frends of Research in the Psychology 743

DISCUSSION

Zoltán Novák : On the Discussions of Fine Arts in the Years Past,..... 752
Leslie Garai : Love or Cynicism 777

REVIEW AND CRITICISM

Tőkei: The Chinese Philosophy I *(Leslie Lenkei)* 792
Francis Kocsis: Purposefulness in the Living World and the Faith in God *(Louis Vereckei)* 796
The Bourgeois Philosophy of History and the Historiography *(Joseph Balogh)* 798
Intuition and Science *(Michael Vajda)*..... 802
G. V. Plekhanov: Literature and Aesthetics *(Denis Zoltai)* 811
Roger Garaudy: God is Dead. Essay on Hegel *(John Sipos)* 817
Rashed Hosein-Ali: Two Philosophers of the East and the West *(Hekhamaneshi Keykhosrow)* 820
G. Gurvitch: Dialectique et sociology *(Zádor Tordai)* 823
Jean Kanapa: The Social Doctrine of the Church and the Marxism *(Leslie Lenkei)* 825
Bibliography of the Philosophical Literature in Hungarian Edition. Published in 1962. *(T. Z).* 827
Periodical Reviews 829

SOMMAIRE

ÉTUDES

László Erdei : La principe de la contradiction dans la logique formelle et la logique dialectique 565
Ferenc Pataki : Théorie de la personnalité et pédagogie marxistes et néothomistes 615
Mária Makai : Des antécédents gnoséologiques de l'éthique néopositiviste anglaise 655
Margit Rezső : Problèmes de la preuve de Dieu chez Descartes 684
N. Novikov : La théorie de „l'action sociale" et le marxisme 701

QUESTIONS DE L'ENSEIGNEMENT

Gyula Csoma : L'enseignement de la logique dans les lysées et les problèmes a résoudre 708

LA VIE SCIENTIFIQUE

Imre Tiba : Voyage d'études en Roumanie 720
La conférence sur les problèmes de l'esthétique en URSS *(N. Z.)* 729
Attila Ágh : La division du travail et les problèmes du développement multilatéral de la personnalité 735
Katalin Vári : Problèmes théoriques-philosophiques des résultat et des tendences nouvelles de la physiologie du système nerveux et de la psychologie 743

DISCUSSION

Zoltán Novák : A propos de la discussion des années écoulées sur les beaux-arts 752
László Garai : Amour moderne ou cynisme? 777

REVUE ET CRITIQUE

Tőkei: La philosophie chinoise *(László Lenkei)* 792
Ferenc Kocsis: Finalité dans le monde vivant et la religion *(Lajos Vereckei)* 796
La philosophie de l'histoire et l'historiographie burgeoise *(József Balogh)* 798
Intuition et science *(Mihály Vajda)* 802
G. V. Plehanov: Littérature et esthétique *(Dénes Zoltai)* 811
Roger Garaudy: Dieu est mort. Étude sur Hegel *(János Sipos)* 817
Rached Hossein-Ali. Deux philosophes de l'Est et de l'Ouest *(Heghamaneshi K.)* 820
G. Gurvitch: Dialectique et sociologie *(Zádor Tordai)* 823
Jean Kanapa: La doctrine sociales de l'Église et le marxisme *(László Lenkei)* 825
Bibliographie de la littérature philosophique parue en Hongrie en 1962 *(T. Z.)* .. 827
Revue des revues 829

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Vidosa
A kézirat nyomdába érkezett: 1963.III. 12. — Példányszám: 1500 — Terjedelem: 28,8 (A/5) ív

63.56825 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25,535

A kiadvány előfizethető vagy példányonként megvásárolható:
az AKADÉMIAI KIADÓNÁL, Budapest, V., Alkotmány utca 21.
Telefon: 111—010, MNB egyszámlaszám: 46
Csekkbefizetés számlaszám: 05.915.111—46
az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN, V., Váci utca 22.
Telefon: 185—850
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)