a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

A tartalomból:

WIRTH ÁDÁM
A filozófiai tudományos munka helyzete és feladatai

VAJDA MIHÁLY
Az evidencia problémája

RUDAS JÁNOS
A pszichológia helye a tudományok rendszerében

PÁSZTOR LÁSZLÓ
A kibernetika filozófiai problémáiról

MOLNÁR LÁSZLÓ
A századeleji magyarországi reformizmus ideológiai arculatához

HELLER ÁGNES
Rousseau és az Új Héloïse

E. ARAB-OGLI
Tudás-szociológia és szociológiai tudás

NYOLCADIK ÉVFOLYAM
2. SZÁM
1964

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

Wirth Ádám : A filozófiai tudományos munka helyzete és feladatai 209
Vajda Mihály : Az evidencia problémája 228
Rudas János : A pszichológia helyo a tudományok rendszerében 257
Pásztor László : A kibernetika filozófiai problémáiról 294
Molnár László : A századeleji magyarországi reformizmus ideológiai arculatához .. 313
Heller Ágnes : Rousseau és az Új Héloïse 1. 342
E. Arab-Ogli : Tudás-szociológia és szociológiai tudás 369

FIGYELŐ

Ágh Attila : Vita a népi demokratikus forradalom jellegéről 381

VITA

Erdey-Grúz Tibor : Van-e abszolút nullafok? 387
Kirschner István : A zérus hőmérsékletről 389
Somoskői János : A népi demokrácia mint a politikai hatalom formája 391

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae. Sectio Philosophica. Tom. I—II. *(Szabó Imre—Vida István—Knopp András)* 397
Benedek István: Lamarck és kora *(Vereckei Lajos)* 401
Nádor György: Spinoza műhelyében *(Orzsi Zoltán)* 405
Folyóirat ismertetések 408

A szerkesztőség címe:

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest V., Nádor u. 18. Telefon: 120—760
A kiadóhivatal címe:
Akadémiai Kiadó, Budapest V., Alkotmány u. 21

TANULMÁNYOK

A filozófiai tudományos munka helyzete és feladatai

BESZÁMOLÓ A KOMMUNISTA FILOZÓFUSOK 1963. DECEMBER 18-I AKTÍVÁJÁN

WIRTH ÁDÁM

Az MSZMP VIII. kongresszusának határozata sokoldalúan foglalkozott a társadalomtudományok szerepével és feladataival a szocialista építés jelenlegi szakaszán. „Az emberek tudatának, gondolkodásának átalakításában, a szocialista társadalom, a gazdasági és állami élet kérdéseinek tudományos, elméleti kidolgozásában mind nagyobb feladatok hárulnak a társadalomtudományokra. A társadalomtudományok művelői — hangoztatja a határozat — segítsék a szocialista építés tapasztalatainak elméleti általánosítását, a fejlődés távlatainak tudományos megvilágítását, az antimarxista ideológiák elleni harcot, a pártosság lenini eszméinek védelmét és érvényesítését. A társadalomtudományi kutatómunka szervezete segítse elő az elmélet és gyakorlat egységét, az erők ésszerű összpontosítását és a társadalmi fejlődés időszerű alapkérdéseinek vizsgálatát." Ezek az általános megállapítások tömör formában kifejezik a filozófiai tudományok legfontosabb feladatait is.

Helytelen lenne azonban a VIII. kongresszus jelentőségét és útmutató szerepét a filozófiai munka szempontjából a határozatnak erre az egy pontjára korlátozni. A VIII. kongresszus egész anyagának meghatározó jelentősége van a szocializmus építésének jelenlegi szakaszán a marxista filozófia alkotó művelése számára hazánkban.

Először : a VIII. kongresszus behatóan elemezte a társadalmunk szocialista fejlődésének jelenlegi szakaszában előttünk álló feladatokat, és az adott helyzetnek megfelelően kidolgozta a párt általános politikáját. Az elmélet és gyakorlat egysége lenini elvének megfelelően a szocialista építés gyakorlatában előttünk álló feladatok meghatározóak az egész elméleti munka — s ezen belül természetesen a filozófiai munka — számára is, a párt általános politikája pedig az elméleti, tudományos munka elengedhetetlen politikai bázisa. A VIII. kongresszus határozatai tehát a legáltalánosabb értelemben iránymutatóak a filozófiai munka számára.

Másodszor : a VIII. kongresszus, amely marxista tudományos módszerrel elemezte a szocialista forradalomban általunk eddig megtett utat és társadalmunk jelenlegi helyzetét, elméleti következtetéseiben maga is a marxista dialektika alkotó alkalmazásának és a gyakorlati tapasztalatok filozófiai általánosításának nagyszerű példáját szolgáltatta, ezzel demonstrálta, hogy a párt a marxizmus—leninizmus valamennyi alkotórészének legfontosabb kollektív művelője és továbbfejlesztője. Természetesen egy pártkongresszus nem helyettesítheti azt a speciális munkát, amelynek elvégzése a filozófus szakemberekre vár, de a kongresszus példája, általánosító következtetései, kérdésfeltevései közvetlenül is inspiráló hatással vannak erre a munkára.

Harmadszor : a szocializmus teljes felépítésének szakaszában nagy jelentősége van a szocialista tudatformálásnak, annak, hogy társadalmi és kulturális életünk minden területén uralkodóvá váljék a marxizmus—leninizmus világnézete. Anélkül, hogy ezt a feladatot csak a filozófusok feladatának tekintenénk, megállapíthatjuk, hogy megoldásában fontos szerepe van a marxista filozófiának. Egész filozófiai frontunkat át kell hassa az a törekvés, hogy minden erejével előmozdítsa a marxizmus eszmei offenzíváját.

A VIII. kongresszus óta egy esztendő telt el. Ez viszonylag rövid idő ahhoz, hogy határozatainak végrehajtásáról beszéljünk ezen a területen. De már most rendelkezünk bizonyos tapasztalatokkal arra vonatkozóan, hogy milyen mértékben sikerül a kongresszus által megszabott irányba állítani a munkát, milyen hiányosságok akadályozzák a kongresszuson kitűzött feladatok megoldását.

A K. B. Tudományos és Kulturális, valamint Agitációs és Propaganda Osztálya ez év májusában jelentést készített a társadalomtudományi kutatómunka helyzetéről és fejlesztésének problémáiról.

A mai aktíva feladata, hogy részletesebben megvizsgálja a jelentésben felvetett problémákat a filozófiai munka területén.

Ezt megelőzően három évvel ezelőtt volt filozófusaktíva, ahol megvitattuk a filozófiai munka helyzetét és feladatait. Az ott elfogadott téziseket a Központi Bizottság beszámolója a VIII. kongresszuson a párt ideológiai munkájának egyik fontos dokumentumaként említette. Idokolt tehát, hogy most röviden — a teljesség igénye nélkül — számvetést készítsünk a tézisekben elfogadott program megvalósításáról is.

A fejlődés pozitív vonásai 1960 óta: a filozófusok számának növekedésén, a színvonal emelkedésén belül élénk munka kezdődött olyan területeken is, amelyek három-négy évvel ezelőtt fehér foltjai voltak a filozófiai életnek. Intenzív munka kezdődött a marxista etika területén, amelynek eredményei tükröződtek a pécsi etikai konferencián és a készülő etikai jegyzetekben, konkrét szociológiai kutatások indultak meg, növekedett a szocialista fejlődés filozófiai általánosításával foglalkozó munkák száma, megélénkült a természettudományok filozófiai problémái iránti érdeklődés. Ha nagy általánosító munkák még nem is születtek, sok területen reménytkeltő kezdetekről beszélhetünk. Ha figyelembe vesszük a filozófiai front elhanyagolt állapotát az ötvenes években, a rossz káderhelyzetet, a dogmatizmus és a revizionizmus romboló hatását és azt, hogy a tudományos munkában a mulasztások pótlása és a hibák kijavítása hosszabb időt követel, ez nem kis eredmény.

Ezen a tanácskozáson mégis elsősorban a fejlődést gátló problémákra, a megoldandó feladatokra kell fordítani a fő figyelmet.

*

Az 1960-as aktíva és a filozófiai tézisek fő gondolata a lenini pártosság következetes érvényesítése volt. Miben jutottunk előbbre a pártosság érvényesítésében, és mi akadályozza a pártosság következetes érvényesítését a filozófiai munkában? Javult a filozófiai munka tematikája, a kutatási témák általában közelebb kerültek a mai élet szükségleteihez. Az ellenforradalom után még az okozott gondot, hogy a hazai filozófusok munkájában — vagy inkább terveiben — az eszmei-politikai bizonytalanság következtében tapasztalható volt bizonyos tartózkodás, elzárkózás az aktuális témáktól. Olyan törekvés is megnyilvánult, hogy a filozófiai munka középpontjába a mai

társadalmi gyakorlattól, a politikától távolabb álló (bár a maguk összefüggésében fontos) filozófiai diszciplinákat állítsanak (filozófiatörténet, logika). Ma már ezen túljutottunk, a filozófiai kutatások tematikájában kedvezőbb arányok alakulnak ki, fokozatosan előtérbe kerülnek a mai élettel közvetlenebb kapcsolatban levő aktuális témák, és ugyanakkor helyük van a történelmi jellegű kutatásoknak is. De már a filozófiai tézisek hangsúlyozták, hogy a pártosság kérdése nemcsak tematika kérdése, hanem jóval több annál. A pártosság érvényesítésében ma előtérbe került a helyesen megválasztott téma feldolgozásának módja, a tudományos munka marxista elméleti és módszertani megalapozottsága.

Ezzel kapcsolatban nyíltan kell beszélni a filozófiai munka néhány olyan gyengeségéről, amely gátolja a filozófusok előtt álló feladatok pártos megoldását. Az a megállapítás, hogy „még ma is kísért a tételeken és formulákon való élettől elszakadt spekuláció", nagy mértékben vonatkozik a filozófiai munkára is.

A filozófia világnézeti tudomány, lényegéhez tartozik az általánosítás magas foka, a legáltalánosabb törvények és kategóriák vizsgálata. A filozófiai kategóriák kidolgozása, összefüggéseik és kölcsönös átmeneteik vizsgálata a filozófiai tudomány specifikus feladata, és egyben mindenféle tudományos megismerés integráns része. Lenin gyakran idézte Engelsnek azt a gondolatát, hogy a természettudomány eredményei fogalmak, s hogy a fogalmakkal való operálás művészete nem velünk született, hanem a természettudomány és a filozófia 2000 éves fejlődésének eredménye.

Az a kérdés, hogy szükséges-e a filozófiai kategóriák vizsgálata mint relatíve önálló feladat, számunkra fel sem merülhet. Aki ezt tagadná, az magának a filozófiának szerepét is kétségbe vonná. A kérdés az, hogy hogyan vizsgáljuk, fejlesszük, gazdagítsuk a filozófiai kategóriákat. Ebben a kérdésben gyakran találkozhatunk olyan helytelen szemlélettel, amely elszakítja egymástól a kategóriák kidolgozását és vizsgálatát a konkrét valóság megismerésétől, a megismerés tudományos eredményeinek és magának a megismerés folyamatának filozófiai elemzésétől. Eszerint a kategóriák kidolgozása — mint alapkutatás — meg kell hogy előzze a valóság konkrét filozófiai elemzését, amely aztán mint alkalmazott kutatás a kész kategóriákat felhasználja. Ezzel a felfogással nem lehet egyetérteni, mert mesterségesen elszakítja a filozófiai általánosítás szervesen összetartozó oldalait. A veszélyessége abban van, hogy egyfelől elodázza, teljesíthetetlen feltételekhez köti a mai valóság filozófiai elemzését (ami pedig filozófiai munkánk központi feladata), másfelől a kategóriákkal való foglalkozást a tiszta absztrakció síkjára tereli. Ezért határozottan fel kell lépni az ilyen szemlélet ellen, még akkor is, ha nem mindig megfogalmazottan és tiszta formában, hanem csak tendenciaként jelentkezik.

Vegyünk egy példát. A készülő etikai jegyzet bevezetésének tervezetében olvashattuk: „Az etika mint filozófiai szinten általánosító tudomány szintjén az egyes egyének és embercsoportok konkrét magatartása és az ezt meghatározó összes körülmények véletlenszerűek, pusztán leíró jellegű illusztratív jelentőséggel bírnak, ábrázolásuk elméletileg érdektelen." Az idézett résznek a bevezető jellegéből következően programadó jelentősége van a marxista etika tárgyára és módszerére vonatkozóan. A valóságban a marxista etika előtt az a bonyolult feladat áll, hogy a szocialista országokban, köztük hazánkban végbemenő reális társadalmi folyamatokat, a szocialista erkölcs új hajtásait elemezve és általánosítva kidolgozza a szocialista—kommunista erkölcs kiala-

kulásának, fejlődésének törvényszerűségeit és ezzel párhuzamosan fejlessze, gazdagítsa az általános etikai kategóriákat. Az idézett program azonban — amely az egyes egyének és embercsoportok konkrét magatartását és az azt meghatározó összes körülményeket elméletileg érdektelennek tekinti — nem orientál erre a feladatra. A tervezett bevezetőnek ezt a gondolatát az etikai bizottság ülésén helyesen bírálták és elvetették. Most csak azért tettem szóvá, mert ez a példa egy általánosabb tendenciát illusztrál.

A kategóriák alkotó vizsgálata a marxista filozófiában, a kategóriák továbbfejlesztése és gazdagítása, új kategóriák kidolgozása elválaszthatatlan az eleven valóság filozófiai elemzésétől, a gyakorlati tapasztalatoknak és a tudományok új eredményeinek általánosításától. Csak így fogható fel materialista módon a kategóriák mozgása, változása, fejlődése is.

Felbecsülhetetlen kárt okozott a marxista filozófiai munkának a személyi kultusznak az a káros gyakorlata, amely Sztálin népszerűsítő brosúráját a marxi filozófia csúcsteljesítményének tette meg, és ezzel a dialektikus materializmust a Sztálin által kifejtett alapvonásokra redukálta. Ezzel a gyakorlattal azóta a marxista filozófusok határozottan szakítottak. Elsősorban a szovjet filozófusok mutattak példát abban is, hogy elutasították azt a szemléletet, amely egy népszerűsítő brosúra mércéjével mérte a marxista filozófiai tudomány színvonalát, és abban is, hogy megbírálták Sztálin munkájának hibás tételeit. Ez a kritika megtisztította az utat a marxista filozófia mérhetetlenül gazdag tartalmának kibontásához, a dialektikus materializmus törvényeinek és kategóriáinak alkotó kezeléséhez.

Ez azonban csak az előttünk álló feladatok megoldásának az előfeltétele, és nem maga a megoldás — a munka fontosabbik része előttünk áll, s ezzel kapcsolatban még komoly nehézségekkel kell megküzdenünk. Itt most nem arra gondolok, hogy a revizionisták Sztálin filozófiai nézeteinek bírálata címén a marxista filozófia alaptételeit is kérdésessé tették, és ezért Sztálin bírálatával párhuzamosan harcolni kellett és kell a különböző revizionista torzítások ellen is. A filozófia területén is visszautasítottuk a „sztálinizmus" hamis formuláját, amely egy kalap alá vonta a — Sztálin műveiben jól-rosszul kifejtett — marxista nézeteket és Sztálin elméleti hibáit. A fő probléma most abban van, hogy miután a filozófiai munka megszabadult a sztálini leszűkítő értelmezéstől és adva vannak a feltételei a dialektikus materializmus kategóriái alkotó alkalmazásának és továbbfejlesztésének, jól éljünk ezzel a lehetőséggel. Nem arra van szükség, hogy a sztálini alapvonásokat és egyéb skolasztikus megfogalmazásokat spekulatív módon más, de ugyancsak skolasztikus formulákkal helyettesítsük. Ezzel a módszerrel, bármilyen radikálisan fordulunk is szembe Sztálin egyes hibás filozófiai tételeivel, a dolog lényegét tekintve nem lépünk túl a filozófia feladatának azon a leszűkítő, skolasztikus és spekulatív felfogásán, amelyet Sztálinnál találunk. Az a feladat, hogy helyreállítsuk azt a szerves és sokoldalú kapcsolatot a valóság konkrét vizsgálata és a filozófiai kategóriák kidolgozása között, amely Marx, Engels és Lenin filozófiai munkásságára mindig jellemző volt.

Vegyük például a marxista dialektikát. Törvényei és kategóriái, melyek a fejlődés általános törvényszerűségeit fejezik ki, általános jellegűek és objektíve érvényesek a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás minden jelenségére és folyamatára. De a dialektika törvényeinek az egyetemes tartalmát vizsgálva sem feledkezhetünk meg arról, hogy ezek a törvények mindig a jelenségek konkrét területén és mindig konkrét formában érvényesülnek.

A marxista filozófia is csak a fejlődés konkrét folyamataiból kiindulva, ezek törvényszerűségeit általánosítva jutott el a dialektika általános törvényeihez és kategóriáihoz. Marx és Engels idején a természettudomány eredményeinek általánosítása mellett elsősorban a tőkés társadalom valóságos dialektikája adta meg a kulcsot a dialektika tudományának a kidolgozásához.

A marxizmus olyan kritikusai, mint M. Merleau-Ponty, H. Chambre abszolutizálják az egyébként is hamisan értelmezett dialektika konkrét megnyilvánulási formáját a kapitalizmusban, és ezen az alapon azt állítják, hogy a marxista filozófusok, amikor elhagyják a tőkés társadalom területét és áttérnek a szocializmus filozófiai interpretálására, elhagyják, elárulják a dialektikát is. Szerintük ott, ahol tagadják az antagonisztikus ellentmondásokat, ahol nem ismerik el az elidegenedést stb., ott tagadják a dialektikus fejlődést is. Marx és Engels elsősorban a kapitalizmus példáján dolgozta ki és alkalmazta a társadalomra a dialektikát. Ez azonban nem jelenti sem azt, hogy a dialektika csak erre a formációra érvényes, sem azt, hogy változatlan formában kiterjeszthető az összes társadalmi formációra. Lenin szerint „a burzsoá társadalom dialektikája Marxnál a dialektikának csak egyes esete". A marxista filozófia a szocialista társadalom dialektikájában a dialektika új, specifikus esetét tárja fel, amelynek a megértéséhez hozzásegítenek a dialektika általános törvényei és kategóriái, és amelynek a vizsgálata ugyanakkor el is mélyíti a dialektika általános törvényeit és kategóriáit. A jelenlegi helyzetben a marxista dialektika alkotó művelésének legfontosabb feladata: tanulmányozni a szocialista társadalom kialakulásának és fejlődésének dialektikáját.

Ezzel a feladattal — amely nem rövidlejáratú program, hanem jelenleg a marxista filozófia fejlődésének fő iránya — a filozófusok egymaguk nem birkózhatnak meg. A filozófiai általánosítás egyik fontos alapja a párt elméleti munkája kell hogy legyen, amely a legátfogóbban ragadja meg a valóságos társadalmi folyamatokat és elemzi a gyakorlati tapasztalatokat. A párt elméleti tevékenységében, különösen a VII. és a VIII. kongresszus anyagaiban nagyon sok olyan kérdésfeltevést találunk, amely közvetlenül ösztönöz a szocialista fejlődés dialektikájának a kidolgozására. Csak néhányat említek közülük: a szocialista forradalom gazdasági, politikai, társadalmi és ideológiai folyamatainak bonyolult dialektikája, dialektikus átmenet a szocialista építés régi szakaszából a szocialista építés újabb szakaszába, a társadalmi ellentmondások jellege az átmeneti korszakban és a szocialista társadalomban, az osztályharc és a szocialista nemzeti egység kialakulásának a dialektikája stb. Ezek a kérdések, amelyeknek nagy gyakorlati jelentőségük van, elméletileg pedig kidolgozásuk a marxista dialektika alkotó fejlődését jelentheti, egyelőre még nem kerültek a filozófiai munka középpontjába. Természetesen itt nem a párt politikájának felszínes népszerűsítéséről, olcsó aktualizálásáról, konjunktúrális témák kihasználásáról van szó, hanem elmélyült tudományos munkáról, amelyet a párt gyakorlati és elméleti tevékenysége inspirál.

Ezzel kapcsolatban jegyezzük meg: filozófiai cikkekben gyakran olvashatjuk, hogy dogmatikus felfogás az, amely „a napi politika közvetlen apologetizálását" követeli a filozófiától, pragmatizmusnak nevezik például azt a törekvést, hogy „a napi politika politika bizonyos követelményeit közvetlenül vigyük át az erkölcsbe és erkölcsi normaként állítsuk a szocializmust építő társadalom tagjai elé". A dogmatikus szektás gyakorlatban valóban találkozunk a politika és tudomány, a politika és erkölcs kapcsolatának leegyszerűsítésével, de a szektás torzítás kritikája címén most nem állíthatjuk szembe egy-

mással a politikát és a tudományt, a politikát és az erkölcsöt. Ha „napi politikán" az őszi betakarítási kampányt értjük, akkor ennek természetesen nincs semmi közvetlen kapcsolata a filozófiai munkával, de amennyiben a párt egész aktuális politikájáról van szó, amely a marxizmus—leninizmus tudományos alapjaira épül és amelyben koncentráltan kifejeződik a párt egész elméleti tevékenységének az eredménye, annyiban a marxista filozófiai munkának nagyon is közvetlen kapcsolatban kell lennie a politikával. Ami például az erkölcsöt és az etikát illeti, a marxista politikának bizonyos követelményeit közvetlenül is át lehet és át kell vinni az erkölcsbe, a politika bizonyos követelményeit erkölcsi normaként állíthatjuk a szocializmust építő társadalom tagjai elé. A szocialista munka térhódítása — ami ma a párt politikájának középpontjában áll — elsőrendű erkölcsi követelmény is. Az erkölcsi problémák megnövekedett jelentősége a szocialista építés objektív szükségleteiből és az ezeket tükröző marxista politika feladataiból következik, nem pedig az erkölcsnek a politikától való „emancipálódásából".

Filozófiai irodalmunkban az utóbbi időben gyakran találkozunk az elidegenedés problémájával. Az elidegenedés problémájának vizsgálata a filozófiai irodalomban létjogosult és szükséges. Amit szóvá kell tenni, az az elidegenedés elvont és ezért elmosódó értelmezése. A marxista filozófia és a polgári filozófia vitáiban is előtérbe került ez a kategória. A katolikus Calvez és Bigo, az evangélikus Thier, az egzisztencialista Hyppolite, a revizionista Lefebvre elsősorban ezen a ponton támadják és hamisítják meg a marxizmust. A marxista filozófia sok polgári értelmezője az elidegenedés kategóriáját teszi meg a marxista filozófia, sőt az egész marxizmus alapkategóriájává. A marxista filozófusokat pedig azzal vádolják, hogy tulajdonképpen nem értették meg a marxista filozófia lényegét, mivel a mai marxizmus állítólag nem akar tudni az elidegenedés kategóriájáról. A valóságban a marxista filozófia ilyen felfogásának mindkét része hamis. Nem igaz, hogy az elidegenedés fogalma lett volna bármikor is a marxista filozófia alapkategóriája, és nem igaz az sem, hogy a mai marxista filozófusok figyelmen kívül hagyják az elidegenedés problémáját. A valóság az, hogy a marxizmus polgári bírálói az elidegenedés polgári értelmezését akarják rákényszeríteni a marxista filozófiára, és ezen az alapon egy olyan marxizmust kívánnak konstruálni, amely összebékíthető a polgári filozófiával és szembeállítható a kommunista világmozgalom által képviselt és terjesztett „hivatalos marxizmussal". Csak akkor tudjuk leleplezni ezt a hamisítást és visszaverni az antimarxista támadásokat, ha az elidegenedés absztrakt mítoszával szembeállítjuk az elidegenedés történelmileg konkrét marxista értelmezését, ha ebben a kérdésben is a marxizmus konkrét történelmi módszerét érvényesítjük.

Mint ismeretes, az elidegenedés kategóriája különböző filozófusoknál (Hegelnél, Feuerbachnál, s előttük is) eltérő tartalommal már a Marx előtti filozófiában megtalálható. A marxista filozófia azonban merőben új tartalommal töltötte meg ezt a fogalmat, és segítségével történelmileg bevezette a kapitalizmus konkrét ökonómiai és filozófiai vizsgálatát. A definíció igénye nélkül szólva, az elidegenedés körülbelül azt jelenti, hogy a kizsákmányoló osztálytársadalmakban — a kizsákmányolásra épülő társadalmi-gazdasági viszonyok folyományaként — az emberek termelőerői, társadalmi viszonyai, cselekedeteik, cselekedeteiknek eredményei és törvényei idegen és külsődleges hatalomként, társadalom- és emberfeletti erőként jelennek meg. Ennek az általános fogalomnak a marxizmusban a kapitalista társadalom konkrét

ökonómiai és filozófiai vizsgálata ad konkrét társadalmi-történeti tartalmat. Éppen ezért helytelen lenne, ha Marx korai műveit, ahol Marx az elidegenedés problémájának első megközelítését adja — és általánosságban körvonalazza az elidegenedés marxista értelmezését —, szembeállítanánk a későbbi marxista munkákkal, ahol a kapitalizmus mozgástörvényeinek konkrét vizsgálatára esik a hangsúly. Az elidegenedés marxista értelmezése éppen ezekben a későbbi munkákban teljesedik ki, és ezekből kiindulva, „A tőke" felől, a kapitalizmus mozgástörvényeinek, különösen az értéktöbblet törvényének álláspontjáról érthető meg az elidegenedés materialista fogalmának kidolgozási folyamata is Marx korai műveiben, például a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban. Figyelemre méltó, hogy az elidegenedés jelenségeinek bírálatánál a marxizmus klasszikusai a hangsúlyt általában nem az elidegenedés szó használatára helyezték, hanem rendszerint az elidegenedés konkrét formája (pl. az árufetisizmus) sajátos tartalmának vizsgálatára és jellemzésére, amihez a történelmi materializmus és a marxizmus konkrét kategóriáinak egész sorát használták fel. A marxizmus konkrét — történelmi — módszere ellen vétenénk, ha az elidegenedés fogalmának mágikus erőt tulajdonítva, a mai imperializmus (vagy a szocializmusba való átmenet) jelenségeinek konkrét vizsgálata helyett pusztán az elidegenedés kategóriájának emlegetésével keresnénk magyarázatot korunk bonyolult társadalmi problémáira.

Külön kell szólni az elidegenedés problémájáról a szocializmus viszonyaira vonatkozóan. Természetesen a szocialista forradalom nem szünteti meg egy csapásra az elidegenedés minden következményét és formáját. Az elidegenedés kiküszöbölése folyamat, amely egyértelmű a szocialista termelési viszonyok, a szocialista életmód, a szocialista ideológia teljes győzelemre juttatásával. A szocialista társadalom, mint ismeretes, nem saját, hanem a kapitalizmustól örökölt talajon épül fel, és ezért a múlt csökevényei egy ideig még a szocializmus felépítése után is csorbítják a szocialista termelési viszonyokat, a szocialista életmódot, a szocialista társadalmi tudatot. Ebből a szempontból jogos és szükséges a szocialista forradalom gazdasági, társadalmi, politikai és ideológiai folyamatainak az elidegenedés oldaláról történő vizsgálata. Egyes filozófiai cikkek nyomán azonban a kérdés úgy merül fel, hogy lehet-e az elidegenedés kategóriája kiindulópont és centrális fogalom a szocializmus filozófiai problémáinak megoldásában, a szocializmusból a kommunizmusba való átmenet kérdéseinek vizsgálatában? Nem kívánok itt szólni arról a revizionista álláspontról, amely az elidegenedés fogalmát úgy vetíti a szocializmusra, hogy lényegében eltünteti a szocializmus és a kapitalizmus ellentétességét. Az elidegenedés ilyen értelmezése — „a szocialista állam elidegenedett hatalom" — ellenforradalmi politikai törekvések elméleti támasza lehet és volt is 1956—57-ben. Azt az elméleti kérdést akarom itt felvetni, hogy a kapitalizmus és a szocializmus közötti elvi különbség hangsúlyozását, a szocialista állam politikai megrágalmazásától való elhatárolódást feltételezve van-e létjogosultsága annak, hogy az elidegenedés kategóriáját a szocializmus filozófiai elemzésének középpontjába állítsuk azon az alapon, hogy a szocializmusban is vannak áruviszonyok és érvényesül az értéktörvény, a szocializmusban is létezik munkamegosztás, amely korlátozza a személyiség sokoldalú kibontakozását, és a szocialista állam is különálló közhatalom, amely az egyén szempontjából korlátozza a szabadságot. Az a körülmény, hogy a szocializmus a kommunizmus első fázisa, amely még nem a saját talaján épült fel, és éppen ezért magán viseli a régi társadalom „anyajegyeit", természetesen sok filozófiai problémát vet fel.

De mindezt beleérteni az elidegenedés fogalmába csak e fogalom olyan kiszélesítésével lehetséges, amelyben egyfelől elvész az elidegenedés specifikus tartalma — ti. az, hogy itt a kizsákmányolás viszonyain alapuló jelenségről van szó —, másfelől elmosódik a különbség a kapitalizmusban és a szocializmusban formailag hasonló, de tartalmukban szögesen ellentétes jelenségek közt. Az áruviszonyok és az értéktörvény a kapitalizmusban valóban a „dolgok uralmához" vezet az emberek felett, az áruviszonyok törvényei idegen és ellenséges erőként uralkodnak. A szocializmusban azonban az áruviszonyok törvényei — köztük az értéktörvény — tudatosan kerülnek felhasználásra a szocialista tervgazdálkodás szolgálatában. Vagyis nem a „dolgok uralmát" szülik az emberek felett, hanem elősegítik az emberek uralmának megvalósítását a dolgok felett. Igaz, a pénz és áruviszonyok létezésének vannak negatív kísérőjelenségei is — az árufetisizmus maradványai. Ez azonban a szó teljes értelmében, amely feltételezi az antagonisztikus társadalmi viszonyokból következő, az emberekkel szemben idegen és ellenséges erő uralmát az emberek felett, már nem elidegenedés, és még kevésbé állítható a szocializmus filozófiai elemzésének középpontjába.

Nem lehet egyetérteni az elidegenedés olyan felfogásával sem, amely az egyén és társadalom viszonyának minden közvetítettségét elidegenedésnek tekinti, mely a szocializmusban még történelmileg szükségszerű, a kommunizmusban azonban végleg megszűnik. Az egyén és a társadalom viszonyában sohasem szűnhet meg minden közvetítettség, a kommunizmusban sem, ahol az emberek kapcsolatai személyiségük sokoldalú kibontakozása alapján mérhetetlenül gazdaggá, sokoldalúvá válnak. Az egyén és társadalom harmóniáját a kommunizmusban sem foghatjuk fel úgy, hogy az automatikusan kizárja az ellentmondás minden lehetőségét és feleslegessé tesz minden szabályozást, szervezetet, fegyelmet, erkölcsi normát. Nem a közvetítettség szűnik meg, hanem a minősége, tartalma alakul át. „A kommunista termelés — olvashatjuk az SZKP programjában — megköveteli a kommunista társadalom egész életformája által meghatározott magasfokú szervezettséget, a pontosságot és a fegyelmet; ezeket nem kényszerrel biztosítják, hanem a társadalmi kötelesség megértése alapján." A marxista filozófia nem zárkózhat el az egyén és társadalom viszonyának alkotó vizsgálatától, s ezen belül annak vizsgálatától sem, hogy ez a közvetítettség milyen minőségi átalakuláson megy keresztül a szocializmusból a kommunizmusba való átmenettel. De nem feledkezhetünk meg arról, hogy a szocializmusban meglevő — és a szocializmus lényegéből fakadó, tehát nem a múltnak a szocializmustól idegen maradványait jelentő — közvetítések nem az elidegenedés továbbélését képviselik, hanem maguk is az elidegenedés felszámolásának eszközei, amelyek a kommunizmusban bizonyos tulajdonságaikat elvesztik, lényegük azonban kiteljesedik és magasabb színvonalra emelkedik. Ezt a folyamatot behatóan vizsgálni és elemezni fontos feladata a marxista filozófiának, de ez a probléma nem szorítható bele az elidegenedés és az elidegenedés megszüntetése merev sémájába.

*

A spekulatív jelleg mellett a filozófiai munkát gátolja a másik véglet is: az empirizmus. „A kutatások gyakran megragadnak a felszíni jelenségeknél, megelégednek a tények összegyűjtésével és rendszerezésével, anélkül, hogy törekednének a mélyebb és átfogóbb összefüggések feltárására, az elméleti általánosításra, az ideológiai harc, a gyakorlat számára fontos következteté-

sek levonására". Ez a megállapítás különböző mértékben vonatkozik a társadalomtudományok különböző ágaira. A filozófiai munkában inkább az elvont spekulatív jelleg képezi a nagyobb veszélyt. Ez azonban nem zárja ki a filozófiai munka bizonyos területein és a filozófusok bizonyos részénél az empirizmust: az általánosítás és az elméleti elemzés hiányát, illetve gyengeségét. Különösen érezhető ez olyan új területen, mint a konkrét szociológiai kutatások.

Igazságtalan lenne, ha a konkrét szociológiai kutatásokat kizárólag ennek a veszélynek a szemszögéből ítélnénk meg. Az alapvető itt az, hogy nálunk is megindultak a konkrét szociológiai kutatások, és ez reménytkeltő az egész társadalomtudományi munka szempontjából. Az elmúlt évben a Filozófiai Munkaközösség kezdeményezésére elkezdődött a falu társadalmi viszonyainak a vizsgálata. Első lépésként a meglevő ismeretek összegyűjtésére és rendszerezésére került sor, és ezt követik most az új felvételek. A másik jelentősebb akció az a szabadidő vizsgálat, amely a „Béke és Szocializmus" folyóirat felkérésére több szocialista országban folyik.

Ismeretes, hogy a szociológia tárgyáról, helyéről a marxista társadalomtudományok rendszerében, feladatairól és módszeréről, a marxista és polgári szociológia viszonyáról évek óta vita folyik nálunk is és más országokban is. Nem kívánok — nem is feladatom — ebben a vitában most állást foglalni és még kevésbé azt lezárni. Sok erre vonatkozó kérdésben ma még a marxista filozófusok között is ellentétes vélemények vannak, és a vita valószínűleg jó ideig folytatódik még. A mai vita azonban sok mindenben előnyösen különbözik az elmúlt évek vitáitól. *Először:* a viták megszabadultak attól a rossz mellékíztől, mintha itt tulajdonképpen a konkrét kutatások szükségességéről folyna a vita. Ebben a kérdésben a filozófiai tézisek már világosan állást foglaltak: „Bár nem tekintjük pusztán a filozófusok feladatának, fontos, hogy a filozófusok is aktívan részt vegyenek a jelen társadalmi és kulturális problémáinak konkrét szociológiai kutatásában." Mégis, miután konkrét kutatások nem voltak, hiányoztak ehhez a megfelelő szervezeti keretek is, a vita azt a látszatot kelthette, mintha itt egyáltalán a szociológiai kutatások létjogosultságáról volna szó. Ma már ilyen látszatot nem lehet teremteni, a vitában a figyelem a valóban fontos elméleti kérdésekre koncentrálódhat. *Másodszor:* Az elkezdett konkrét kutatások, melyek tapasztalatait általánosítani lehet, reális alapot adnak az elméleti vitának is. Ezért a szociológiai vitában ma nem arra van szükség, hogy minél előbb döntést erőszakoljunk ki a ma még nyitott és vitatott kérdésekben, hanem főleg arra, hogy a konkrét kutatások minél gondosabban és színvonalasabban valósuljanak meg.

A szociológiai vizsgálatoknál azonban ügyelni kell, nehogy elszakadjon egymástól a konkrét szociológiai kutatás és az elméleti-filozófiai elemzés. Erre azért is idejében fel kell figyelni, mert a konkrét kutatások marxista módszertani megalapozottságának gyengesége és a filozófiai általánosítás lebecsülése — aminek jeleivel néha találkozhatunk — végső soron leszerel a polgári szociológia hamis koncepcióival szemben.

Egy olyan példát említek, amely nemcsak a szociológiai irodalomban, de szélesebb körben is sok zavart okoz: a „modern ipari társadalom" fogalma és az erre épülő polgári szociológiai elmélet. Hogy mennyire nem szűken szociológiai problémáról van szó, azt sok példával lehet illusztrálni: az irodalmi modernizmusnak, a XX. század egységes művészeti stílusának kérdéseitől kezdve a társadalmi viszonyoktól független modern életforma problémáján keresztül a

technicizmus hirdetéséig különféle területeken és különféle formában találkozhatunk nálunk is azzal a szemlélettel, amely a tudományos és technikai forradalomra és hatására hivatkozva, a két társadalmi rendszer alapvető ellentétét elhomályosítva, egy közös, a kapitalista és a szocialista országokra egyaránt érvényes modell — az „egységes ipari társadalom" — alapján közelíti meg korunk társadalmi, ideológiai és kulturális problémáit.

Nem nehéz felismerni ennek a szemléletnek az elméleti forrását sem (bár a legtöbb esetben nem tudatosan merítenek ebből a forrásból). A mai polgári szociológia egyik legbefolyásosabb irányzata (W. W. Rostow, R. Aron stb.) dolgozta ki és képviseli azt a koncepciót, amely szerint a hagyományos társadalom modernizálása a tudomány és a technika alapján korunk társadalmi változásainak közös lényege. A „modern ipari társadalom" legendája a mai polgári ideológiában azt a célt szolgálja, hogy először: kétségbe vonja a szocializmus valóságos tartalmát, és a szocializmust a „hagyományos" társadalomból a „modern" társadalomba való átmenet torz formájává degradálja; másodszor: elleplezze a mai kapitalizmus válságát, és ennek valóságos okait; harmadszor: a fejlődésben elmaradott országok szemében ellensúlyozza a szocializmus vonzóerejét, és a nyugati (kapitalista) fejlődés perspektíváját kedvező színben tüntesse fel.

Nem szabad lebecsülni ennek a koncepciónak a veszélyét a mi körülményeink között sem. Sajnos, filozófiai és szociológiai irodalmunkban nemcsak hiányzik az említett koncepció marxista kritikája, de egyes esetekben még ide is beszüremlik ennek a koncepciónak a hatása. Szociológiai problémák vizsgálatánál előfordul, hogy — ha fenntartásokkal is — de elfogadják kiindulópontként a „modern ipari társadalom" fikcióját, vagy a „Kelet és a Nyugat nagyvárosainak" párhuzamát. Természetesen vannak közös jelenségek és közös szociológiai problémák is a szocialista és kapitalista országokban, melyek vizsgálata elől a marxista szociológia sem térhet ki. De csak a felszínt ragadtuk meg, ha megmaradunk a hasonlóságnál. A társadalmi folyamatok és jelenségek ellentétes lényegét feltáró marxista elemzés, és a vizsgálatnak ebből következő marxista módszertani megalapozottsága nélkül a vizsgálat konkrét eredménye sem lehet megbízható, vagyis a konkrét szociológiai kutatás nem éri el a célját.

*

A filozófiai munka egyik fontos követelménye: a filozófusok aktív részvétele a marxizmus eszmei offenzívájában, a polgári filozófia elleni harc a marxista világnézet általánossá válásáért társadalmunk egész szellemi életében.

A polgári filozófiát nem elegendő általában, tértől és időtől, szellemi életünk konkrét problémáitól függetlenül bírálni. Arra nincs sem erőnk, sem energiánk, hogy a polgári filozófia minden irányzatát egyforma súllyal és intenzitással bíráljuk. Ezért elsősorban azokkal az irányzatokkal kell foglalkozni, amelyek vagy a Horthy-korszak örökségeként tovább élnek ma is, vagy Nyugatról szivárognak be szellemi életünkbe.

Az első csoporton belül a nacionalizmus ideológiájának különféle árnyalatai jelentik a legfontosabb ideológiai veszélyt. A nacionalizmus elleni harc szélesebb ideológiai, politikai kérdés, de a nacionalizmusnak és a nacionalizmus elleni harcnak közvetlen világnézeti, filozófiai tartalma is van. A nacionalizmus „népies" árnyalata a felszabadulás előtt általános ideológiai-világnézeti formában is jelentkezett, és a „harmadik út" eszméjével összefonódva kulturá-

lis életünk egyik legbefolyásosabb antimarxista eszmei áramlata volt, amely éppen a politikailag általában haladó érzelmű értelmiségre volt nagy hatással. Ez az eszmei áramlat megtört a szocializmus valóságán. De illúzió lenne azt képzelni, hogy hatása teljesen eltűnt vagy automatikusan eltűnik szellemi életünkből. A közelmúltban a Népszabadság egyik cikke az Alföld c. folyóiratból a nacionalista „népies" torzítások egész csokrát gyűjtötte össze és tette kritika tárgyává. Barsi Dénes például az *Alföld*ben a nacionalizmus legdurvább, korlátoltan faji szemléletű szólamait is megszólaltatta. Találkozunk azonban a nacionalista tendenciák „színvonalasabb" megnyilvánulásaival is. A „magyar harmadik út" világnézetileg összefüggő eszmerendszerének olyan tudatos képviselője, mint Németh László ennek az antimarxista eszmerendszernek sok lényeges mozzanatát ma is megőrizte és írásaiban hatásosan hirdeti. Hiba lenne azt hinni, hogy Németh László lojális politikai magatartása és a párt szövetségi politikája — miszerint azokban a kérdésekben, amelyekben megvan a politikai egyetértés a szocializmus építésében, együtt haladunk más világnézetű emberekkel is — ma már feleslegessé és nem kívánatossá teszi Németh antimarxista elképzeléseinek marxista bírálatát ott és akkor, ahol és amikor azok megnyilvánulnak. Márpedig ezek az elképzelések jelentkeznek Németh László tanulmányaiban is és drámáiban is. Meghatározott ideológiai-világnézeti koncepciót tükröznek Illyés Gyula drámái is. Sajnos, a filozófusok — néhány kivételtől eltekintve — nem eléggé foglalkoznak a nacionalizmus és a magyar harmadik utasság világnézeti mozzanatainak kritikai elemzésével.

A Nyugatról történő polgári világnézeti beszivárgás egyik fő formája ma az egzisztencializmus eszméinek népszerűsítése. Az egzisztencializmus hatása nem annyira filozófiai elméleteken keresztül jut el hozzánk, hanem elsősorban a szépirodalom, a film, a művészeti kritika, a publicisztika közvetítésével. Olyan kérdésekben például, mint a Kafka-művek értékelése — egyes esetekben Kafka utánzása — lehetetlen nem felismerni az egzisztencializmus közvetlen és közvetett hatását. Ehhez kell idomítani az egzisztencializmus elleni eszmei harc formáit is.

A filozófiai tézisek a világnézeti harc szempontjából a nacionalizmus mellett a vallást emelték ki, mint a legjelentősebb ideológiai ellenfelet, a legelterjedtebb retrográd ideológiát. Pozitív eredményként könyvelhetjük el, hogy az utóbbi években szélesen kibontakozott az ateista propaganda, és emelkedett a színvonala is. A „Világosság", amely a vallásos világnézet elleni eszmei harc céljával jött létre, egyre jobban betölti szerepét. Megnyugvásra azonban ezen a területen sincs ok. Nem kerülheti el figyelmünket, hogy az egyház és a vallás — annak a szélesebb törekvésnek a keretében, hogy az új világhelyzethez alkalmazkodva megerősítse pozícióit — világnézeti téren is nemzetközi méretekben aktivizálódik.

A nemzetközi filozófiai kongresszusok tapasztalatai mutatják, hogy a mai polgári filozófiában számban és aktivitásban megnövekedett a neotomista és más vallási színezetű filozófusok szerepe. Ezek a filozófusok egyébként különleges érdeklődést tanusítanak a marxista filozófia iránt, és a marxista filozófiával való színvonalas polémiát, a marxizmus térhódításának ellensúlyozását egyik központi feladatuknak tekintik. Ez is arra figyelmeztet bennünket, hogy a vallásos világnézet elleni harcban nem elégedhetünk meg a hagyományos vallási dogmák bírálatával, hanem fel kell készülni az igényesebb és differenciáltabb filozófiai polémiára is.

A polgári filozófia elleni hatékony harc megkívánja, hogy szüntessük meg a filozófiai élet ma még meglevő befeléfordulását, és a filozófusok sokkal aktívabban vegyenek részt szellemi életünkben, kezdeményezzenek, és képviseljék a marxista filozófia álláspontját tudományos és kulturális életünk minden területén.

Természetesen sokkal nehezebb a polgári világnézet sokszor többszörösen áttételes hatását, megfogalmazásban elmosódó — a mai viszonyainkhoz rugalmasan alkalmazkodó — megnyilvánulását tettenérni szellemi életünk egy-egy konkrét területén és hatékonyan fellépni ellene, mint elvont polémiát folytatni a polgári filozófusok rendszerbe foglalt elméleteivel. A polgári filozófia főbb irányzatainak szisztématikus bírálata mellett ennek a bonyolultabb feladatnak a megoldását is megköveteli a filozófusoktól az ideológiai harc.

Sok világnézeti probléma merül fel pl. az irodalom és a művészet területén. Csak megemlítek néhány problémát azok közül, melyek az irodalmi és művészeti vitákban gyakran szerepelnek: a marxi visszatükrözés elmélet érvényessége az irodalomban és a művészetben, a realizmus problémája, a művészi absztrakció és az absztrakt művészet, hagyomány és korszerűség, a világnézet és a művészi módszer viszonya, a pozitív hős szerepe a szocialista művészetben stb. Sajnos a filozófiai front egyik leggyengébb láncszeme az esztétika, s csak ritkán olvashatunk olyan, a marxista esztétika pozicióit harcosan képviselő írásokat, mint pl. Szigeti elvtárs több cikke, Mátrai elvtárs tanulmánya a Kortársban. Nemcsak a filozófia, de egész kulturális életünk fejlődése szempontjából döntő jelentőségű, hogy magasabb színvonalra emelkedjék hazánkban a marxista esztétika művelése.

*

A filozófiai munka effektivitásának fontos feltétele, hogy szoros és termékeny kapcsolatot tartson a szaktudományokkal. Ez a kapcsolat kétoldalú: egyrészt a szaktudományok eredményei a filozófiai általánosítás anyagául szolgálnak, másrészt pedig a tudományos megismerés gnoszeológiai és metodológiai problémái egyetlen tudományágban sem oldhatóak meg a marxista filozófia közreműködése nélkül.

Sajnos a filozófiai munka állapota mindkét vonatkozásban sok kívánnivalót hagy maga után. A társadalomtudományi munka helyzetéről készült jelentés utal arra, hogy még a társadalomtudományok különböző ágai között is hiányzik az egészséges kapcsolat, az egymást megtermékenyítő együttműködés. Ez a probléma különös súllyal esik latba a filozófia esetében, amely mint világnézeti tudomány a tudományos megismerés eredményeinek átfogó, világnézeti szintézise, és amelynek egyik alapvető feladata a tudományok általános metodológiájának a kidolgozása. Ezért a filozófusok nagyobb felelőssége oldaláról kell ehhez a problémához közelítenünk.

A marxizmus ágainál maradva — melyek között ugyancsak nincs meg a szükséges együttműködés — példaként említhetjük a tudományos kommunizmus problémáját. Nálunk az egyetemeken már évekkel ezelőtt bevezették a tudományos szocializmus oktatását. Akkor, főként gyakorlati okokból, az új tantárgy oktatását párttörténészekre bízták. A tudományos szocializmus keretében részben a nemzetközi és a hazai munkásmozgalom történetét, részben a kommunista mozgalom mai stratégiájának s taktikájának elvi kérdéseit oktatják. Ma már azonban nem elégedhetünk meg ezzel az esetleges megoldással — maga az élet, a nemzetközi kommunista mozgalom fejlődése, a szocializmus,

illetve a kommunizmus építésének előrehaladása sürgeti, hogy a marxizmusnak ez az alkotórésze méltó helyet kapjon mind a marxista tudományos munkában, mind a marxizmus oktatásában. Ehhez a marxizmus klasszikusainak tanításai, továbbá a szocialista forradalmak gyakorlati tapasztalatainak általánosítása alapján szisztématikusan ki kell dolgozni a kapitalizmusból a szocializmusba való forradalmi átmenetnek, a szocialista társadalom születésének és fejlődésének, a kommunizmus teljes felépítésének átfogó elméletét. Nyilvánvaló, hogy ezzel kapcsolatban sok tisztázni való elméleti probléma merül fel, pl. a tudományos szocializmus, illetve kommunizmus tárgya, a történelmi materializmushoz való viszonya stb. Itt csak utalni kívánok arra, hogy ezek tisztázásában milyen fontos szerepük van a filozófusoknak. Nem véletlen, hogy a Szovjetunióban az új tantárgy kidolgozását és bevezetését elsősorban filozófusokra bízták. Nálunk is meg kell fontolni, hogy a filozófusok miként vehetnének aktívabban és kezdeményezőbben részt a tudományos szocializmus elméleti kérdéseinek kidolgozásában.

Néhány éve vita folyik a nemzet kialakulásának, az osztályharc és a nemzeti mozgalmak viszonyának problémáiról. A vitában, amely a történetírásban fellelhető nacionalista torzítások kijavítása kapcsán pattant ki, eddig főleg történészek vettek részt. Ez a vita azonban nemcsak történelmünk egyes konkrét eredményeinek értékelését érintette, hanem felvetette a történelmi materializmus, a marxista történelemfelfogás sok általános problémáját is: a nemzet és a haza fogalmát, a polgári nemzet kialakulásának törvényszerűségeit, az osztályharc és a nemzeti harcok összefüggését, a társadalmi haladás kérdését, a kizsákmányolt dolgozó osztályok szerepét a történelemben stb. Az eddigi, egyébként igen széles vita egyik gyengesége volt, hogy ezekhez a marxista filozófiát közvetlenül is érintő problémákhoz nem igen szóltak hozzá a filozófusok. Ezt a hiányt akarjuk megszüntetni azzal is, hogy a nemzet kialakulásával és fejlődésével (beleértve a szocialista nemzet és nemzeti egység kialakulását is) kapcsolatos problémák kidolgozására a filozófiai munkaközösség olyan komplex munkacsoportot hozott létre, amelyben filozófusok, történészek és irodalomtörténészek vesznek részt. Ez a közös munka is jó példája lehet a különböző társadalomtudományi ágak termékeny együttműködésének.

A marxista filozófia és a szaktudományok kapcsolatán belül külön vizsgálat tárgya a filozófia és a természettudomány kapcsolata. A filozófiai tézisek is az elsőrendű feladatok között említették a marxista filozófia és a természettudomány szövetségének erősítését. Ez a szövetség nemzetközi méretekben létezik és fejlődik. Az az egészséges fejlődés amely ezen a téren nemzetközi méretekben — ezen belül elsősorban a Szovjetunióban — az elmúlt években végbement, kedvezően hatott a marxista filozófia és a természettudomány szövetségének alakulására hazánkban is. Ebben a vonatkozásban csupán azt szükséges szóvátenni, hogy még intenzívebben és tudatosabban kell felhasználnunk a marxista filozófia és a természettudomány szövetségének nemzetközi eredményeit. Emellett nálunk is elkezdődött — egyelőre szerény keretek között — olyan munka, amely alkalmas lehet a nemzetközi méretű szövetség további erősítésére. Kiváló tudósaink vannak, akik munkájuk szerves részévé tették a saját tudományuk filozófiai problematikájával való foglalkozást és ennek keretében a filozófusokkal való konkrét együttműködést (Jánossy Lajos, Erdey-Grúz Tibor, Kalmár László, Pál Lénárd, Marx György stb.). A természettudomány filozófiai problémái iránti növekvő érdeklődést mutatja a relativitás elmélet filozófiai vonatkozásairól folyó vita. A filozófusok és természettudósok

termékeny együttműködésének pozitív példája az egyetemi fizikaoktatás világnézeti problémáiról rendezett vita is. Az általában pozitív fejlődésen belül azonban még igen nagy az egyenetlenség, a természettudomány egyes ágainak filozófiai problémái különösen el vannak hanyagolva (pl. a biológia). A különböző helyeken és keretekben folyó munka nincs kellően összehangolva. A természettudomány filozófiai problémáinak vizsgálata az országos kutatási terv öt fő feladatában szerepel, és ennek megfelelően öt különböző koordinációs bizottsághoz tartozik. Az MTA Filozófiai Bizottságának feladata, hogy figyelemmel kísérje az egész munkát, jelenleg azonban a Filozófiai Bizottság még nem gazdája ennek a fontos területnek. Szükségesenk látszik, hogy a marxista filozófia és a természettudomány szövetségének további megerősítését külön is — az MTA kereteiben, filozófusok és természettudósok részvételével — megtárgyaljuk.

*

A Magyar Szocialista Munkáspárt 1956 óta kétfrontos harcot folytat ideológiai életünk marxista fejlődéséért. Az 1960-as filozófusaktíva a filozófia területén is a kétfrontos harc szellemében nagy figyelmet szentelt a revizionizmus és a dogmatizmus felszámolásának. A párt helyes marxista politikájának, a filozófiai revizionizmussal és dogmatizmussal folytatott aktív polémiának eredményeként mind a revizionizmus, mind a dogmatizmus visszaszorult filozófiai életünkben is, de még ma sem tűnt el teljesen a hatásuk. A revizionizmus és a dogmatizmus maradványai akadályozzák a marxista filozófiai munkát, és ezért az ellenük folytatott harc ma is időszerű.

A revizionizmus jelentkezése a filozófiai életben ma is főként Lukács György antimarxista nézeteivel van kapcsolatban. Fölösleges itt részletesen visszatérni a Lukács-kérdés történetére. Nem azért beszélünk ma erről a kérdésről, hogy a múltat idézzük fel, hanem azért, mert Lukács György revizionista nézetei ma is hatnak. Ez megnyilvánul abban is, hogy vannak akik Lukács György korábban már megbírált nézeteinek „rehabilitálását" sürgetik. Filozófiai rendezvényeken is előfordult, hogy egyik-másik felszólaló a Lukács Györgyöt, illetve követőit ért bírálat felülvizsgálatát szorgalmazta. Lukács követői különböző folyóiratokban sűrűn publikálnak cikket és tanulmányokat. Természetesen ezeket a cikkeket nem azon az alapon ítéljük meg, hogy a szerzőik kiknek a tanítványai. Minden jó cikket, amely a marxizmus álláspontját képviseli és védelmezi, csak üdvözölni lehet. A baj az, hogy egyes Lukács-tanítványok cikkeikben Lukács hibás revizionista nézeteit népszerűsítik, úgy tüntetik fel a dolgot, mintha az idő Lukács koncepcióját igazolta volna, s ezért a korábbi kritikát felül kell vizsgálni. Fehér Ferenc Lukács dicsőítésében odáig megy, hogy egyenesen Lukácsnak tulajdonítja az esztétika tudománnyá válását. A Kortárs 1963. évi 8. számában azt írja, hogy az esztétika azzal vált tudománnyá, hogy Lukács az elmúlt évtizedekben az ár ellen úszó vállalkozóként felfedte a különös kategóriáját. Óvatosabban fogalmaz Almási Miklós a Kortárs 9. számában, amikor lehetségesnek és lényegesnek tartja a marxizmuson belüli áramlatok jelenlétét. Ezek szerint ma Magyarországon létjogosultsága van egy népies-nemzeti, egy „nagyrealista" és egy modernista marxizmusnak. Ezt azzal indokolja, hogy az új jelenségek vizsgálata alkotó kutatást és vitákat követel. Ez az utóbbi igaz — a párt meg is teremtette az alkotó munkához szükséges légkört —, de ezen a címen nem lehet igazolni a marxizmuson belüli különböző eszmei színezetű — hibás koncepciókat is magába építő — áramlatok

létét: azt, hogy a népies-nemzeti áramlat a marxizmust összeegyeztesse a „népi ideológia" antimarxista nézeteivel, a „nagyrealista" áramlat Lukács György revizionista koncepciójával, a modernista áramlat pedig a polgári dekadencia igazolásával.

Ebben a helyzetben aktuális ismét leszögezni, hogy a párt ma is vállalja azt az eszmei harcot, amelyet Lukács György revizionista nézetei ellen 1956 után folytatott, és ma is szükségesnek tartja a Lukács György és követői elméleti tevékenységében jelentkező revizionista nézetek kritikáját. Ezzel nem vonjuk kétségbe és nem tagadjuk Lukács tudományos tevékenységének pozitív elemeit. Lukács életművének mind az esztétikában, mind a polgári filozófia kritikájában vannak értékes és felhasználható részei. Egy percre sem feledkezhetünk meg azonban arról, hogy Lukács egész elméleti tevékenységét átszövi a revizionista koncepció, amely hol erőteljesebben, hol lappangó formában jelentkezik. A filozófiai tézisek is megállapították, hogy Lukács revizionizmusa „antimarxista nézetek összefüggő rendszere", amely egy sor ponton szembehelyezkedik a marxizmus álláspontjával. Az eddigi Lukács-kritikák rámutattak ennek a koncepciónak a lényegére: az osztályharc és a proletárforradalom programjával szemben az általános demokratizmus programja és ennek átvitele a filozófiába, illetve a kultúrába.

A Lukács-féle revizionista koncepciót különösen veszélyessé teszi, hogy magát a dogmatizmus ellenszerének és az alkotó marxista módszer igazi képviselőjének tünteti fel. A nemzetközi kommunista mozgalomban a személyi kultusz éveiben valóban elburjánzott a dogmatizmus, s sajnos ma is jelentkezik egy dogmatikus szakadár irányzat a nemzetközi kommunista mozgalmon belül. Nem mindegy azonban, hogy milyen pozíciókból lépünk fel a dogmatizmus ellen. Lukács György tollából az elmúlt években több nyilatkozat jelent meg Nyugaton, a többi között tavaly az olasz „Nouvi Argumenti"-ben, idén a bécsi „Forum"-ban. Ezekben az írásokban Lukács ismételten elítéli Sztálin dogmatizmusát és a kínai vezetők mai dogmatikus álláspontjait. De ugyanúgy, ahogyan Sztálin kritikáját 1956-ban a saját revizionista koncepciójának az elfogadtatására akarta felhasználni, ma is saját revizionista koncepcióját állítja szembe nemcsak a sztálini és a mai kínai dogmatizmussal, hanem a kommunista pártok többsége által képviselt alkotó marxizmussal is. Lukács a marxizmus klasszikusainak alkotó módszeréhez való visszatérésről beszél, de ez a hivatkozás egyben arra szolgál, hogy ignorálja a marxizmus—leninizmus fejlődésének utolsó fél évszázadát. „Gazdasági téren az utolsó eredeti marxista kutatás Leninnek az imperializmusról 1915-ben megjelent műve; filozófiai téren pedig elemzése Hegelről, melyet 1915—16-ban írt, s amely a harmincas években került kiadásra. De míg a mi elméletünk megmerevedett, a világ nem állt meg." Gondoljuk csak meg. Az a korszak, melyet Lukács röviden úgy jellemez, hogy a „marxizmus megmerevedett", a személyi kultusz évein kívül magában foglalja a szovjethatalom első éveit, amikor a bolsevik párt Lenin vezetésével a világon először oldotta meg a proletárforradalom győzelemre vitelének történelmi feladatát, amikor Lenin kidolgozta a szocializmus felépítésének tervét, magában foglalja az 1953 utáni időszakot, az SZKP XX. kongresszusát, a XXII. kongresszust, ahol elfogadták a kommunizmus építésének programját (mellékesen a XXII. kongresszusról adott nyilatkozatában erről a programról Lukácsnak egyetlen elismerő szava sincsen). A „marxizmus megmerevedett" kifejezés sommásan elintézi ebben a korszakban a kommunista pártok egész elméleti tevékenységét, a kommunista mozgalom hivatalos dokumentumait, a Kommu-

nista Internacionálé összes határozatait, a VII. kongresszus határozatát is, a kommunista és munkáspártok két moszkvai nyilatkozatát is, az összes marxista tudós munkáját ebben az időszakban.

A marxizmus elmúlt fél évszázadának ez a sommás elitézése rendkívül kapóra jön a marxizmus mai ellenfeleinek. Közismert, hogy a modern antikommunizmus nemcsak frontálisan támad a marxizmus ellen, megelégszik azzal is, hogy a mai marxizmust támadja, amely a kommunista pártok tevékenységében reális erőként jelentkezik. Ezzel állítja szembe különböző formákban Marx polgári értelmezését. Ebben a törekvésben kapóra jön Lukács György idézett álláspontja, és maga Lukács is, akit megpróbálnak kijátszani a „hivatalos" marxizmussal szemben mint egy „liberális", a polgári értelmiség számára elfogadható marxizmus képviselőjét. Ezért emlegetik Lukács György nevét ma Nyugaton a marxizmus olyan ellenfelei is, akik a valóságban a Lukács műveiben fellelhető marxista értékeket is tagadják. És ezért teszünk mi éles különbséget a Lukács műveiben fellelhető kétségtelen marxista értékek és az egész elméleti tevékenységen áthúzódó revizionista koncepció között: méltányolva az előbbit és határozottan visszautasítva az utóbbit.

Nem sikerült még teljesen likvidálni a filozófiai munkából a dogmatizmus maradványait sem. Igaz, a filozófiai irodalomban nem igen találkozunk a dogmatizmus programszerű megfogalmazásával. De nem is ez a lényeg. A dogmatizmus mint elméleti bátortalanság, az új jelenségek alkotó elemzésétől való félelem, a közismert marxista tételek elvont ismételgetése, az elmélet és gyakorlat kapcsolatának vulgáris felfogása, a pártosság szubjektivista értelmezése hosszú időn keresztül nagyon mélyen átjárta filozófiai életünket és hátrahagyta nyomait. A dogmatizmus maradványait konzerválja a megszokottság, a kényelemszeretet is. A dogmatizmus maradványait csak azzal lehet hatékonyan leküzdeni, ha a filozófiai munka minden területén fokozzuk az igényességet, növeljük a filozófiai munka elméleti és módszertani megalapozottságát.

A dogmatikus jelenségek legfontosabb politikai forrása az SZKP XX. és XXII. kongresszusaival, az MSZMP leninista politikájával, a személyi kultusz következményeinek következetes felszámolásával való szembenállás szektás, álforradalmi politikai pozíciókból. Az SZKP XX. és XXII. kongresszusa, a személyi kultusz bírálata ezeken a kongresszusokon megtisztította az utat a marxista—leninista elmélet — ezen belül a marxista filozófia — fejlődése előtt, a XX. és a XXII. kongresszust a marxista filozófiai munka megújhodása és alkotó fellendülése követte. Azok, akik fenntartásokkal fogadják a XX. és XXII. kongresszus politikai vonalát, rendszerint a filozófiai munkában is ellenállást fejtenek ki a filozófiai munka új vonásaival szemben, ragaszkodnak a dogmatikus módszerekhez, az élet által túlhaladott, megcsontosodott formulákhoz. Ilyen, szektás előjelű politikai oppozícióval párosuló dogmatikus tendenciával filozófiai oktatók körében is találkozunk. Az alkotó filozófiai munkának lényeges feltétele, hogy maradéktalanul és végérvényesen leküzdjük ezeket a tendenciákat.

Nem szabad azt gondolni, hogy a dogmatizmus a filozófiában minden esetben összefonódik szektás politikai tendenciákkal. A dogmatizmus sokszor különösebb frakciós politikai platform nélkül is jelentkezhet, vagy kapcsolódhat ellentétes előjelű, jobboldali politikai nézetekhez is. A betűrágás, a gondolkodás merevsége, a dialektikus elemzőkészség hiánya, az élettől való elszakadás, az egyoldalúság stb., az elméleti munkát gúzsbakötő dogmatizmus megnyilvánulása akkor is, ha nincs meghatározott pártellenes politikai tartalma. Ezért

a dogmatizmus elleni harcot széles értelemben fogjuk fel, amelynek lényege az alkotó filozófiai munka fellendítése, a marxizmus offenzív szellemének a fokozása.

*

A tudományos munka irányításának és szervezésének nagy jelentősége van abból a szempontból, hogy a tudomány java erőit a fő feladatok elvégzésére összpontosítsa.

A filozófia területén a tudományos munka jobb megszervezését és tervszerű irányítását különösen két körülmény teszi égetően fontossá:

Először: más tudományágakhoz hasonlóan ma már a filozófia fejlődése sem képzelhető el elszigetelten dolgozó magános tudósok munkáján keresztül. A filozófiai tudomány előtt álló feladatok természetéből következik, hogy a megoldásukhoz filozófus kollektívák szervezett és egybehangolt erőfeszítésére van szükség. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy feleslegessé válik az individuális munka, vagy csökken az egyéni felelősség a tudományos munkában. Arról van azonban szó, hogy ez az individuális munka szervesen beleilleszkedjék a kollektíva előtt álló feladatok megoldásába, az egyén vállaljon a közös munkából meghatározott felelősséget. Mindez átgondolt koordinálást és sokoldalú szervezőmunkát igényel.

Másodszor: a filozófiai fronton rendelkezésünkre álló erők a feladatokhoz viszonyítva elégtelenek. Éppen ezért nagyon fontos, hogy ezt a szerény erőt szervezetten, a legfontosabb kérdésekre koncentrálva használjuk fel.

Őszintén meg kell mondani, hogy ebből a szempontból a filozófiai munka helyzete nem kielégítő. A rendelkezésünkre álló erőkkel is sokkal jobb eredményt érhettünk volna el, ha nagyobb a tervszerűség és a szervezettség. Nem lehetséges ezen a tanácskozáson ezzel kapcsolatban minden problémát áttekinteni, és még nem tudunk egy részletes programot előterjeszteni a problémák megoldására. Inkább a megoldás irányával kapcsolatban akarok néhány dolgot felvetni azzal a céllal, hogy a vita ezeket a kérdéseket is érintse.

Kezdem a pártirányítással. Az elvtársak ismerik azokat a Szervezeti intézkedéseket, amelyeket a KB legutóbbi ülése fogadott el. Ezek az intézkedések elő fogják mozdítani a társadalomtudományok pártirányításának megjavítását is.

A társadalomtudományi munka közvetlen operatív irányítása és szervezése természetesen állami úton történik. Jelenleg azonban az állami irányítás mind a társadalomtudományok egésze, mind a társadalomtudomány egyes ágai vonatkozásában szétforgácsolódik különböző főhatóságok között. Felmerült az a gondolat is, hogy a tudományos munka nagyobb tervszerűsége érdekében szükség lenne *egy*, az egész társadalomtudományi területet átfogni képes, megfelelő hatáskörrel rendelkező irányító szervre. A probléma megoldásának módja egyelőre vizsgálat tárgya. Itt most csak azért említem, hogy az elvtársak lássák azt is, hogy nagyobb távlatban a párt milyen irányban keresi a lehetőségeket a tudományos munka irányítása rendszerének tökéletesítésére.

Jelenleg a legfontosabb, hogy a meglevő lehetőségeinket az adott feltételek között is jobban kihasználjuk. Vagyis, nem várva a tudományos munka irányításának, szervezésének átfogó rendezésére, az adott szervezeti keretek között fokozzuk a munka tervszerűségét. Ebből a szempontból nagy jelentősége van a távlati tudományos kutatási tervnek. A jelentés joggal bírálta a távlati terv általános jellegét, a koncentráltság hiányát, a regisztráló jelleget.

Mégis, a jelenlegi helyzetben ennek a tervnek az elkészítése a filozófia területén lépés előre, és kiinduló pontul szolgálhat a tudományos munka tervszerűbbé tételéhez. Ezért fontos, hogy a koordináló bizottság szerepét betöltő Akadémiai Filozófiai Bizottság kézben tartsa a tervben megjelölt munkák ellenőrzését és koordinálását. Ehhez viszont az szükséges, hogy a kutatóhelyek és a felügyeleti hatóságok teljes felelősséggel kezeljék a tervből rájuk háruló feladatokat.

A tudományos munka hatékonyságát csökkenti, hogy a tudományos kutatásra alkalmas filozófiai káderek szükségszerűen sok intézményben (tanszékek, szerkesztőségek, Filozófiai Intézet stb.) vannak szétszórva. Ezen csak részben segítenek az alkalmilag és rendszerint társadalmi alapokon összeállított témakollektívák. Az egészséges megoldás az lenne, ha intézményes munkamegosztás alakulna ki, és ezen az alapon lehetne az erőket koncentrálni a közös feladatokra. Sajnos, ma csak igen kevés kutatóhelynek van egységes profilja. Kiemelendő például a Budapesti Műszaki Egyetem Filozófiai tanszékének törekvése, ahol két, az egyetem profiljához kapcsolódó témacsoportot szerveztek. A filozófiai tudomány fejlődése és a filozófiai szakképzés azt is megkívánná, hogy az általános filozófiai tanszékeken kívül rendelkezzünk bizonyos számú specializált tanszékkel is, pl. etikai, filozófiatörténeti, logikai stb. tanszékekkel. Egyelőre azonban ez is csak a távolabbi jövő programja.

A filozófiai tanszékeken és a legtöbb intézményben csak másodsorban foglalkoznak tudományos munkával. Fő munkájuk az oktatói munka, a szerkesztés stb. Tudjuk, hogy a kettő összeegyeztetése a jelenlegi nagy megterhelés mellett nem könnyű feladat. Ez csak fokozza az illetékes főhatóságok és vezetők felelősségét a munka megszervezésében és koordinálásában.

Az egyetlen intézmény, ahol nálunk fő feladatként foglalkoznak filozófiai tudományos munkával, a Filozófiai Intézet. A viszonylag nagy létszámmal működő társadalomtudományi intézetekben, pl. a Közgazdaságtudományi vagy az Irodalomtörténeti Intézetben sincs lehetőség az adott tudományágat teljes szélességben átfogó színvonalas tudományos munkára. Még inkább vonatkozik ez a viszonylag kis létszámú Filozófiai Intézetre. Ilyen körülmények között fokozottabban felmerül az Intézet helyének és profiljának precízebb kidolgozása. Úgy gondolom, hogy az Intézet lehetőségeit elsősorban jól kiválasztott, számunkra különösen fontos célkutatásokra kellene felhasználni, valamint a filozófiai tudományos munka nélkülözhetetlen feltételéül szolgáló, de a munka és költségigényes (éppen ezért másutt nehezen megoldható) feladatok megoldására, pl. megbízható és a tudományos kutatók széles köre által használható tudományos dokumentáció megszervezésére.

A filozófiai tudományos munka orientálásában, koordinálásában jelentős szerepet játszhat a filozófiai folyóirat, amely az egész filozófiai élet fóruma kell, hogy legyen. Az elmúlt években a szerzők számát és a publikált anyagok minőségét tekintve örvendetes fejlődés van. A további fejlődés érdekében a szerkesztő bizottság munkáját tervszerűbbé kell tenni, filozófusok és más szakemberek még szélesebb körét kell bevonni a folyóirat munkájába. A legfontosabb kérdésekre kell koncentrálni a figyelmet, és a Filozófiai Szemlén keresztül is aktívabban be kell kapcsolódni ideológiai életünk időszerű vitáiba.

Az érintetteken kívül is sok megoldásra váró tudománypolitikai és szervezeti kérdés van még. Itt csak röviden megemlítem a filozófus szakképzés problémáját, a filozófiai ismeretterjesztést, a könyvkiadást, a nemzetközi tudományos kapcsolatok tervszerűbbé tételét. Egy ilyen tanácskozáson lehetetlen valamennyi kérdést érdemben megtárgyalni. A cél az, hogy fő vonalai-

ban beszéljük meg és jussunk egyetértésre abban, miként lehetne a filozófiai munkát tervszerűbbé tenni, és az eddiginél jobban biztosítani az erők koncentrálását a legfontosabb feladatokra.

Az MSZMP politikája, amely az élet minden területén következetesen érvényesíti a marxizmus—leninizmus elveit, kedvező feltételeket biztosít a filozófiai tudományos munkához. A párt ugyanakkor számít is a filozófusok olyan alkotó tevékenységére, mely elősegíti a párt előtt álló feladatok megoldását. A mi kötelességünk, hogy becsülettel és felelősséggel, összefogva, és ha kell, pártszerűen vitázva, végezzük munkánkat, vegyük ki részünket a szocializmus építéséből, a marxizmus—leninizmus eszmei offenzívájából.

О ПОЛОЖЕНИИ И ЗАДАЧАХ НАУЧНОЙ РАБОТЫ В ОБЛАСТИ ФИЛОСОФИИ

(Доклад, прочитанный на совещании актива философов-коммунистов)

Адам Вирт

Выработанная VIII съездом ВСРП программа полного построения социализма предполагает и включает в себя размах научной работы в области философии. За прошедшие годы значительно повысились уровень и действенность философской работы в Венгрии.

Возросшие задачи требуют самокритичного анализа положения научной работы в области философии. Доклад, сделанный на совещании актива философов-коммунистов, анализирует и с этой точки зрения марксистскую теоретическую и методологическую обоснованность философской работы: в докладе критикуется, с одной стороны, спекулятивный характер, свидетельствующий об оторванности от жизни, и, с другой стороны, узкий эмпиризм. Философской работе принадлежит важная роль в деле победы марксистского мировоззрения во всех областях духовной жизни страны. В интересах этого философы должны принимать еще более активное участие в разработке новых вопросов, поднимаемых социалистическим развитием общества и прогрессом науки. Венгерские философы-марксисты только тогда смогут успешно разрешить возложенные на них задачи, если их работа станет еще более организованной и планомерной, чем до сих пор.

REPORT ON THE POSITION AND TASKS IN RESEARCH AT THE ACTION COMMITTEE OF COMMUNIST PHILOSOPHERS

by Ádám Wirth

The programme of the complete building of Communism worked out by the 8th Congress of the Hungarian Socialist Workers' Party presupposes and implies an upsurge of scientific work in philosophy. During recent years in Hungary the standards of this discipline were raised and its sphere increased.

The growing tasks necessitate selfcriticism when examining the position of philosophical research. The presentation given before this meeting of Communist philosophers examines the theoretical and methodological basis of scientific work in the field of Marxism. Both the unfounded speculative character of research and narrow-minded empiricism are criticized. Philosophical research has an important role in securing the victory of the marxist ideology in the intellectual life of the country. In trying to attain this goal philosophers have to be more active and take the initiative when participating in answering the new questions posed by socialist and scientific development. Marxian philosophers in Hungary can complete their tasks only if they organize the work to be done better than they have up to the present.

Az evidencia problémája

VAJDA MIHÁLY

Az evidencia mint ismereteink igazságának kritériuma az újkori filozófia történetében első ízben Descartes filozófiájában jelentkezett. Az evidencia Descartes-nál valamely ismeret igazságának szükséges és elégséges feltétele, azaz minden igaz ismeretnek vagy önmagában véve evidensnek vagy evidens ismeretekből a dedukció — ugyancsak önmagában véve evidens — szabályainak segítségével levezethetőnek kell lennie; s viszont, minden önmagában véve evidens, ill. önmagában véve evidens ismeretekből evidensen levezethető ismeret — igaz ismeret.

Az evidenciának ez a descartes-i felfogása — megfogalmazását tekintve — tisztán pszichológiai jellegű. Az evidencia *Descartes*-nál nem más, mint egy *pszichikus élmény*, amely az igaz ismeret birtokbavételével együtt jár. „Mindaz, amit egészen világosan és egészen határozottan belátunk, igaz",[1] azaz az evidencia az ismeret „clare et distincte" belátása. Az evidencia descartesi fogalmának tartalmát képező jegyek: a tiszta és határozott belátás — az *egyén tudatához* kötöttek. Ennélfogva a descartesi értelemben vett evidencia mint igazságkritérium bizonyos értelemben az igazság szubjektivizálását jelenti.

Csakhogy amikor Descartes a pszichikus evidencia-élményt igazságkritériummá teszi, amikor kapcsolatot keres az *evidencia-élmény és ismereteink igazságtartalma között, az igazságot magát nem kívánja a szubjektum élményévé tenni*. Descartes — az igazságkritérium jegyeinek határozottan szubjektivisztikus megfogalmazása ellenére sem szünteti meg az igazság interszubjektivitását, bár ez utóbbit csak isten létének feltételezésével tudja megmenteni.

Az ismeretelméleti racionalizmus Descartes-ot követő fejlődési periódusában az evidencia továbbra is megmarad mint igazságkritérium — de tartalma lényeges változást szenved.

Spinoza azt írja, hogy „az igazság bizonyosságához nincs szükség más jelre, mint arra, hogy igaz képzetünk legyen"[2], „az igazság... megvilágítja önmagát".[3] Továbbá: *„Akinek igaz képzete van, tudja is, hogy igaz képzete van, s nem kételkedhetik a dolog igazságában."*[4]

Spinozánál tehát az igaz ismeretek evidens volta már nem jelenti azt, hogy egy ismeret tiszta és határozott jellege bizonyítéka az adott ismeret igazságának. Spinoza látja: a pszichikusan evidens ismeret nem szükségszerűen

[1] *Descartes :* Értekezés a módszerről. Válogatott filozófiai művek. Akadémiai Kiadó, 1961. 224. o.

[2] *Spinoza :* Tanulmány az értelem megjavításáról. Ifjúkori művek. Akadémiai Kiadó, 1956. 174. o.

[3] Uo. 176. o.

[4] *Spinoza :* Etika. Akadémiai Kiadó, 1952. II. rész. 43. tétel, 180. o.

igaz ismeret is, s Descartes-nak éppen ahhoz volt szüksége isten létének pusztulálására, hogy azt állíthassa, ha valamit tisztán és határozottan belátok — az igaz. E tétel megfordítása ugyanis, ha nem is igaz, de magában rejt egy jogosult mozzanatot: az igazság *beláthatóságának*, megismerhetőségének mozzanatát. Spinoza tehát már csak azt állítja, hogy az igazság felismerése meghatározott pszichikus élményt jelent a szubjektum számára, de nem köti egy ismeret igaz vagy hamis voltát a szubjektum pszichikus élményeihez. Az igazság spinozai felfogásának lényege az, hogy az igazság önmagában hordja kritériumát, s ezáltal Spinoza *az evidencia logikai felfogásához* közeledik.

Az evidencia logikai felfogása a maga tiszta formájában *Leibniz* filozófiájában jelentkezik, aki egészen határozottan elutasítja az igazság kritériumának — s ezen keresztül az igazságnak is — a szubjektum pszichikus állapotával való összekapcsolását. „... nagy visszaélést látok abban, amit napjainkban az emberek elkövetnek azzal az odavetett elvvel, hogy: *mindaz, mit világosan és határozottan felfogok valamely dologról, az igaz, vagyis ezen dologról állítható.* Mert a merészen ítélő embernek a homályos és zavaros dolog is gyakran világosnak és határozottnak látszik. Hasztalan tehát az alaptétel (axióma) mindaddig, amíg nem alkalmazzuk reá a világosnak és határozottnak ismertető jegyeit (kritériumait)... és ha azonkívül nincs biztosítva az eszmék igazsága."[5]

Leibniznél az evidencia elsősorban az ún. észigazságok velejárója. Az észigazságok önmagukban hordják igazságuk kritériumát. Ez azonban nem jelenti azt, hogy minden esetben tisztán és határozottan be is látjuk őket. Az emberben csak akkor van meg a „hajlandóság" arra, hogy ezeket az igazságokat „helyeselje, ha kellő módon gondolkozik". Az észigazság evidenciája tehát független a gondolkodó szubjektum pszichikus állapotától, az adott esetben gondolkodásmódjától — egy észigazság evidens akkor is, ha a szubjektum számára hic et nunc nem tűnik evidensnek. Evidens volta azt jelenti, hogy ha a szubjektum kellő módon gondolkodik — értsd: nem sérti meg a gondolkodás logikai alaptörvényeit — akkor el kell hogy fogadja, mert *az észigazságok, az evidens igazságok olyan igazságok, amelyeknek tagadása önellentmondást rejt magában.* Az önellentmondást pedig csak abban az esetben „helyeselhetjük", ha gondolkodásunk nem veszi tekintetbe az ellentmondás formális logikai elvét.

Az evidencia, mint igazságkritérium Leibniz ismeretelméletében tehát *pszichikus élményből par exellence logikai kategóriává vált.* Az észigazságok — függetlenül attól, hogy az adott szubjektum, akinek a tudatában felmerülnek, igazaknak ismeri-e fel őket vagy sem — rendelkeznek ezzel a logikai evidenciával. Az ítéletek evidenciája, ill. analiticitása ekvivalens fogalmakká váltak.[6]

[5] *Leibniz :* Elmélkedések a megismerésről, az igazságról és az eszmékről. Értekezések. Franklin Társulat, 1907. 65. o.

[6] Az analiticitás leibnizi definíciója nem áll ellentétben a köztudatban elterjedt kanti definícióval — mely szerint analitikusak azok az ítéletek, amelyeknél a prédikátum-fogalom beletartozik a szubjektum-fogalom terjedelmébe (Lásd *Kant :* Kritik der reinen Vernunft. Sämtliche Werke in sechs Bänden. Dritter Band. Leipzig, Insel-Verlag, 1913. 41. o.) —, de sokkal szélesebb annál. Az említett kanti definíció ugyanis csak a logika terjedelmi értelmezése esetén alkalmazható, de ebben az esetben sem vonatkoztatható tagadó, feltételes és diszjunktív ítéletekre. A modern logikai irodalomban sokkal elterjedtebbek a Leibniz-féle definíció különböző variánsai, amely definíció különben Kantnál is megtalálható. (A kérdésre vonatkozóan lásd: Е. Д. Смирнова: К проблеме аналитического и синтетического. А Философские вопросы современной формальной логики c. köt. Изд. АН СССР, Moszkva, 1962.)

Melyek Leibniz szerint az analitikus, evidens igazságok? Ilyen igazságok Leibniz szerint a matematika, a logika és a metafizika tételei, melyek vagy önmagukban evidensek, tehát az ellentmondás törvénye alapján közvetlenül beláthatók, vagy deduktív úton levezethetők ezekből az evidens igazságokból. Az érzéki tapasztalat adataiból indukció útján általánosított tényigazságok[7] viszont sohasem evidensek, minthogy nem szükségszerűek. Ezeknek igazsága csak kisebb- vagy nagyobbfokú valószínűség. Ha valamely ítélet csak a tapasztalat adatainak általánosítása, akkor — legyen az adott ítélet bármennyire is valószínű, bármennyire abszurdnak tűnjék is az, hogy hamis — minden esetben megvan a lehetősége annak, hogy a jövőben felmerüljenek olyan újabb tapasztalati tények, amelyek ellentétben állnak az adott ítélettel. Ezzel szemben elvileg kizárt az, hogy az evidens észigazságokat a jövőben felmerülő tapasztalatok megcáfolják, s gnoszeológiai síkon ez vezeti Leibnizet ezen igazságok tapasztalati eredetének tagadásához.

A XIX—XX. sz.-i polgári filozófiában is az empirizmussal szemben álló irányzatok vetik fel az evidencia igazságkritérium voltának problémáját; elsősorban az ún. „tiszta logikai" iskola, és a belőle kinövő husserli fenomenológia. A jelen tanulmány keretei között nem áll szándékunkban ezen irányzatok evidencia-fogalmának még csak nagy vonásokban történő elemzése sem. Csak arra kívánunk rámutatni, hogy az evidencia, amely Husserlnél az igazság egyedüli kritériuma, itt is — lényegét tekintve — az analiticitással ekvivalens fogalomként jelentkezik.[8]

Husserl az evidencia két fokozatát különbözteti meg, megkülönbözteti az apodiktikus evidenciát a közönséges evidenciától. Az apodiktikus evidencia kategóriájának tartalmát pedig a szélesebb értelemben felfogott analiticitás alkotja. „Egy apodiktikus evidenciának megvan az a kitüntetett sajátossága, hogy nem csupán általában a benne evidens dolgok, illetve tények létének bizonyosságát (Seinsgewissheit), hanem kritikai reflexió által egyszersmind azon dolgok, illetve tények nemlétének abszolút elgondolhatatlanságát is kifejezi."[9] Tehát egy tárgy vagy tény létének, illetve az ezt kifejező ítéleteknek az apodik-

[7] Meg kell jegyeznünk, hogy Leibniz velünkszületett evidens tényigazságok létezését is feltételezi, ami arra enged következtetni, hogy Leibniz a hátsó kapun ismét becsempészi a pszichikus evidenciát — Descartes-hoz hasonlóan — az istenre való hivatkozással.

[8] Ahhoz, hogy a husserli evidencia-fogalom részletes elemzését végrehajtsuk, az egész husserli gondolatrendszer sokoldalú vizsgálatára lenne szükség, minthogy az evidencia kategóriája azon belül mind a fenomenológiai módszer létrejöttét megelőző periódusban, mind pedig magában a fenomenológiai módszerben alapvető szerepet játszik. Minthogy a husserli gondolatrendszer részletes, lényegbevágó marxista elemzése és kritikája mind a mai napig még nem történt meg, a husserli evidencia-fogalom vizsgálatára sem vállalkozhatunk. Csak annyit jegyzünk meg, hogy a fenomenológiai módszer létrejöttét megelőző periódusban, a „Logikai vizsgálatok"-ban Husserl alapvető pszichologizmus ellenes törekvése az evidencia-fogalom objektiválásában is megnyilatkozik, bár az evidencia-fogalom részletes elemzését a „Logikai vizsgálatok"-ban nem hajtja végre. Későbbi periódusában, éppen a fenomenológiai módszer, a fenomenológiai redukció, a „zárójelbetevés" eredményeképpen Husserl anti-pszichologizmusa egy sajátos pszichologizmusba csap át, s így az evidencia objektiválására irányuló törekvése is, akarata ellenére, szükségszerűen hajótörést szenved. Husserl „evidens igazságai" nem az objektív valóság, hanem a pszichikus tudattartalom összefüggéseit tükrözik. Husserl racionalizmusa „irracionalista racionalizmussá" válik, minthogy megszűnik az észigazságok interszubjektivitása.

[9] *Husserl, E.:* Cartesianische Meditationen. Husserliana, Band I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Haag, Nijhoff, 1950. 56. o.

tikus evidenciája a tárgy, illetve tény nem-létének elgondolhatatlanságában rejlik, ez pedig — függetlenül attól, hogy Husserl minek a nem-létét tekinti elgondolhatatlannak — objektíve azt fejezi ki, hogy az adott tényállást, összefüggést rögzítő ítélet tagadása önellentmondás.

Az analitikus és szintetikus ítéletek megkülönböztetésének problémája a modern polgári filozófia empirista irányzatainál, így a neopozitivizmusban is jelentkezik. Carnap például megkülönbözteti egymástól a faktuális és a logikai igazságokat,[10] s e megkülönböztetés alapja, lényegét tekintve, azonos a fent kifejtettekkel. Csakhogy a racionalizmus és az empirizmus álláspontja között e tekintetben mégis alapvető különbségek vannak. Mert míg a racionalista és a racionalizmusból kinövő irányzatoknál a tény-igazságok és az analitikus, evidens észigazságok egyaránt a valóság összefüggéseit tükrözik —, hogy Husserlnél a fenomenológiai korszakban ez a „valóság" csak a tudattartalom valósága, az más kérdés —, addig az empirista, neopozitivista álláspont szerint csak a tényigazságok tartalmaznak a valóságról információkat, a logikai, matematikai „igazságok" viszont csak tautológiák, „nyelvhasználati szabályok". Az igazság-fogalom materialista értelmezésének megfelelően a neopozitivista értelemben felfogott analitikus ítéletekről nem is mondhatjuk azt, hogy igazak vagy hamisak lehetnek, hiszen nem reális összefüggéseket tükröznek, hanem csak konvenciók. Éppen ezért az empirizmusban az analiticitás nem mint igazságkritérium jelentkezik.

Eddigi elemzésünk nem tarthat igényt arra, hogy az evidencia kategóriájának — akárcsak vázlatos — története legyen. Csak azzal a céllal íródott, hogy segítségével megkíséreljük kiemelni az evidencia problémájának a filozófia történetében jelentkező leglényegesebb mozzanatait, melyeket vizsgálatunk tárgyává kívánunk tenni.

Az evidencia az igazság kritériumaként az empirizmussal szembenálló gnoszeológiai irányzatoknál jelentkezik. Az empirista ismeretelméletben — ha egyáltalában szerepel benne — az evidencia fogalma az érzékelés evidenciáját jelenti, lényegében azt, hogy evidens az, amit látok (nem pedig az, amit belátok) —, s ilyen értelemben az evidencia nem az igazság kritériuma, hanem az „érzéki igazsággal" szinonim fogalom. Csak az ismeretelméleti racionalizmus és bizonyos ebből kinövő irracionalista irányzatok ismerik fel, hogy az érzékelés a maga közvetlenségében nem képes általános ismeretek megragadására. E felismerés egyoldalú eltorzítása következtében azonban egyáltalában nem tudnak kapcsolatot teremteni az érzéki tapasztalat és az általános ismeretek között, s ezért szükségük van egy olyan evidenciára, amely az érzéki tapasztalattól teljesen függetlenül képes az általános ismeretek igazságát igazolni. Ebből következik, hogy *az evidencia igazságkritériumként való tételezése mindig együtt jár a megismerés tapasztalati eredetének elvetésével, a racionális ismeretek közvetlenségének — induktív eredetének vagy a priori voltának — hirdetésével.* Az evidencia mint igazságkritérium csak azokon az ismeretelméleti rendszereken belül jelentkezik, melyek szerint a valóság mélyebb, lényeges összefüggéseinek megragadására képes „racionális" ismeretek nem az érzéki tapasztalat adatainak induktív általánosításai. Ezek az ismeretelméleti rendszerek — ha kénytelenek is elismerni racionális ismereteink legalább egy részének tapasztalati eredetét — ezeket az ismereteket tulajdonképpen nem kezelik igaz, hanem

[10] Lásd *Carnap, R.:* Formal and Factual Science. A "Readings in the Philosophy of Science" c. kötetben. NY., 1953.

csak többé vagy kevésbé valószínű ismereteknek, s ezen esetekben csak azt tekintik evidensnek, hogy minél nagyobb számú tapasztalat támasztja alá ezeket az induktív úton általánosított ismereteket, annál nagyobb valószínűséggel rendelkeznek. Szerintük azonban ez a felismerés a többi evidens ismeretekhez hasonlóan — nem tapasztalati eredetű. Magát az induktív általánosítás elvét, lehetőségét nem tapasztalati úton ismerjük meg. Igen határozottan kifejezésre jut ez például Russellnél, korai racionalista színezetű periódusában, amikor az általános ismeretek eredetének kérdésében igen nagy hatással voltak rá a „tiszta logika", és különösen Husserl „Logikai vizsgálódásai". A következőket írja: „Sohasem használhatjuk... a tapasztalatot arra, hogy vele bizonyítsuk az indukció elvét anélkül, hogy meg ne kerülnénk a kérdést. Így tehát vagy el kell fogadnunk az indukció elvét belső evidenciája alapján, vagy fel kell adnunk a jövőre vonatkozó várásainknak minden igazolási lehetőségét."[11]

Az evidencia mint igazságkritérium első és alapvető sajátossága tehát, hogy minden esetben intuitíve megragadott vagy a priori racionális ismeretek igazságának kritériuma. Nem véletlen, hogy Descartes-nál evidens, intuitív úton megragadott igazságok példáiként rendszerint matematikai igazságok szerepelnek, Leibniz észigazságai a matematika, a logika és a metafizika tételei, Husserlnek pedig alapvető törekvése, hogy a tudományok egészét a logika és a tiszta matematika evidens észigazságaiból kiindulva deduktíve építse fel, szemben az empirikus eredetű természettudományokkal.

Másrészt az evidencia igazságkritériumként való tételezése *elszakíthatatlan kapcsolatban áll valamiféle abszolút igazság közvetlen megragadására irányuló törekvéssel.* Az abszolút igazság eszméje részben folyománya a tapasztalati eredetű, induktív általánosítás eredményeképpen létrejött ismeretek elutasításának, egy a logikán és a matematikán alapuló szigorúan deduktív felépítésű tudományideálnak, részben alapját is képezi ennek. Bunge az „Intuíció és tudomány" c. munkájában[12] meggyőzően bizonyítja be, hogy az újkori irracionalista intuicionizmus alapját a fundamentalizmus és az infallibilitásra való törekvés képezi, egyrészt tehát az az álláspont, hogy a tudás minden ágának van egy olyan megalapozása, illetve kiindulópontja, amely alapvető (végső) és abszolút, azaz független attól az úttól, amelyen az adott tárgyat megközelítjük és kifejtjük, másrészt pedig az, hogy a tudás minden olyan eleme, amelyet tudománynak nevezhetünk, biztos és korrigálhatatlan kell hogy legyen, s ezért olyan premisszákon kell hogy nyugodjék, amelyek nem szorulnak bizonyításra és kétségen kívül igazak és önevidensek. Ez a fundamentalizmusra és infallibilitásra való törekvés azonban nem vezet szükségszerűen irracionalizmushoz, beletorkollhat egy apriorisztikus racionalizmusba is, s nem véletlen az, hogy e két irányzat határvonalai meglehetősen elmosódottak (lásd Husserl).[13] A fundamentalizmusból és az infallibilitásra való törekvésből szükségszerűen csak az ismeretek tapasztalati eredetének elutasítása következik.

Mindezek az evidencia-kritériumhoz kapcsolódó ismeretelméleti kérdések számos olyan problémát vetnek fel, amelyeknek részletes elemzése és kidolgozása terén a marxista filozófiának még igen sok tennivalója akad. Ennek a tanulmánynak a keretei között azonban nem kívánjuk részletesen elemezni az isme-

[11] *Russel, B. :* A filozófia alapproblémái. Új Magyarország RT., 1919. 59. o.

[12] *Bunge, M. :* Intuition and Science. Prentice-Hall, Englewood-Cliffs, 1962.

[13] Az adott összefüggésben nem érdekes, hogy a fundamentalizmus és az infallibilizmus egészen Hume-ig általában az empirista irányzatokra is jellenző.

retelméleti racionalizmus kiindulópontját és kérdésfelvetéseit, nem célunk ismereteink — ezen belül a logikai és a matematikai ismeretek — eredetének a vizsgálata, sem pedig a racionalista abszolút-igazság koncepció bírálata. Ezeket a kérdéseket csak annyiban érintjük a továbbiak során, amennyiben szükségünk van rájuk *az evidencia problémája szempontjából alapvető kérdéseknek* a tisztázása során: 1. *logikai-imeretelméleti vonatkozásban beszélhetünk-e egyáltalában evidens, analitikus ismeretekről*, 2. s ha igen, ezek olyan ismeretek-e, amelyek — ha eredetüket tekintve nem is — de további „sorsukat" tekintve függetlenek tapasztalatainktól; azaz: *vannak-e olyan általános ismeretek, amelyek — meghatározott pszichikus, ill. logikai sajátosságaik következtében — abszolút bizonyosak*[14] *abban az értelemben, hogy az emberiség jövőbeni tapasztalatai eleve nem cáfolhatják meg őket?*

Az evidencia problémájának szempontjából ugyanis nem az ismeretek eredetének kérdése az alapvető kérdés. A fentiekben rámutattunk arra, hogy az evidencia igazságkritériumként való tételezése szükségszerűen együttjár a megismerés tapasztalati eredetének tagadásával, maga az evidencia-probléma azonban felvethető az ismeretek eredetének kérdésétől függetlenül is, pontosabban az evidencia problémájának tisztázása meg kell, hogy előzze az ismereteink eredetére vonatkozó kérdések tisztázását. Ugyanis maga a racionalizmus is — tulajdonképpen már Leibniztől kezdve — racionális ismereteink a priori, velünk született, illetve intuitív voltát ezen ismeretek evidens voltából igyekszik levezetni. Szemben Descartes-tal Leibniz már nem állítja azt, hogy az ún. velünk született eszmék abban az értelemben lennének velünk születettek, hogy a tudatunkban már születésünk pillanatától fogva explicit formában megtalálhatóak lennének. Leibniz szerint ezek az eszmék csak csíraformában, implicit alakban születnek velünk, s ahhoz, hogy tudatára ébrendjünk annak, ami tudatunkban rejlik, szükségünk van érzékeink tanúságára is. „A szükségképpeni igazságoknak, mint amilyeneket a tiszta matematikában és különösen az aritmetikában és geometriában találunk, oly alapelveken kell nyugodniuk, amelyek bizonyítása nem függ a példáktól, vagyis az egyes tapasztalati esetektől és következésképp az érzékek tanúbizonyságától se, habár *érzékeink nélkül sohasem gondoltunk volna rájuk*". (Az én kiemelésem — V. M.)[15] Leibniz tehát még azt is megengedi, hogy létezhetnek olyan „velünk született" eszmék, amelyek adott individuum tudatában esetleg soha nem merülnek fel. Ugyanezzel a gondolattal találkozunk a korai Russellnál is: „. . . megismerésünknek még azt a részét is, amely *logikailag* független a tapasztalattól (oly értelemben, hogy a tapasztalat nem bizonyíthatja) a tapasztalat hívja elő és okozza. Különös tapasztalatok alkalmával jutunk az általános törvények tudatára, amelyeket azok kapcsolatai példáznak. Abszurdum volna feltenni, hogy vannak velünk született elvek olyan értelemben, hogy a kisbabák születésükkor minden olyan ismerettel rendelkeznek, amivel meglett emberek és ami nem vezethető le a tapasztalatból. . . Így hát, ha el is ismerjük, hogy *minden ismeretet tapasztalat idéz elő* (az én kiemelésem — V. M.) és kelt fel, mégis azt fogjuk mondani, hogy bizonyos ismeretek, *a priori* természetűek abban az értelemben, hogy a tapasztalat, amelynek folytán gondolunk reájuk, nem elegendő bizonyításukhoz, csak éppen úgy ráirá-

[14] Ez nem jelenti azt, hogy az evindenciára épülő ismeretelméleti rendszerek kizárnák a nem evidens, de abszolút bizonyos ismeretek létezésének lehetőségét (pl. a teljes indukció — ritka, de lehetséges esete).

[15] *Leibniz :* Újabb vizsgálódások az emberi értelemről. Az MTA Kiadása, 1930. 22. o.

nyítja figyelmünket, hogy igazságukat minden tapasztalati bizonyíték nélkül átláthassuk."[16]

Leibniz és Russell idézett felfogása azt bizonyítja: *a modern racionalizmusnak az az álláspontja, hogy racionális ismereteink nem tapasztalati eredetűek — nem kiindulópont, hanem végeredmény,* annak a gondolatsornak a konklúziója, hogy ha vannak olyan ismereteink, amelyeket a tapasztalat nem cáfolhat — az adott összefüggésben a tapasztalati falszifikálhatatlanság lényegesebb momentum, mint a tapasztalati verifikálhatóság —, akkor ezek nem *eredhetnek* a tapasztalatból, minthogy a tapasztalati eredetű ismereteket eljövendő tapasztalatok — elvileg — mindig megcáfolhatják. Amikor azt a kérdést vetjük fel, hogy vannak-e ilyen evidens, az egyre szélesedő emberi tapasztalattól függetlenül igaz ismereteink, akkor az ismeretelméleti racionalizmus bírálata szempontjából alapvető jelentőségű kérdést vetünk fel. Az erre a kérdésre adott pozitív válasz ugyanis az ismeretelméleti racionalizmus gondolatrendszerében mintegy axióma jelleggel bír.

Amikor e tanulmány leglényegesebb problémáiként azt a két kérdést vetettük fel, hogy 1. vannak-e evidens, analitikus ismeretek, 2. ha vannak, akkor ezek valóban elvileg falszifikálhatatlanok-e, akkor kérdésfeltevésünkben tulajdonképpen implicite bennerejlett az az állítás, hogy ismeretelméleti vonatkozásban — hangsúlyozzuk, hogy ismeretelméleti, nem pedig kognitív pszichológiai vagy logikai vonatkozásban — az evidens, analitikus ismeretek egyetlen lényeges vonása éppen elvi falszifikálhatatlanságuk lenne. Valamely ismeret (ítélet) pszichikusan evidens, ill. logikailag analitikus jellegének ugyanis gnoszeológiai szempontból csak annyiban van jelentősége, amennyiben ezek a pszichikai, ill. logikai sajátosságok specifikus ismeretelméleti státuszt biztosítanak az adott ítélet számára. A pszichikai evidencia és a logikai analiticitás történetileg és logikailag egyaránt éppen azért tárgyalhatók és tárgyalandók együttesen, mert a tapasztalati falszifikálhatatlanság ismeretelméleti státuszát lennének hivatva biztosítani az adott ítéletek vonatkozásában.

Mielőtt azonban az evidencia—analiticitás problémájának gnoszeológiai vonatkozású alapkérdését megvilágítanánk, tisztáznunk kell maguknak ezeknek a kategóriáknak a tartalmát. Felelnünk kell arra a kérdésre, hogy mit értünk egy ítélet pszichikusan evidens voltán, ill. logikai analiticitásán.

A pszichikus evidencia-élmény

Mindenekelőtt meg kell állapítanunk, hogy az evidencia köznapi fogalma nemcsak ítéletek (ítéletben, ill. ítéletek komplexumában kifejezett ismeretek) igazságára, hanem gondolkodási folyamatok (következtetési folyamatok) helyességére is alkalmazható. Az az ítélet, hogy „Két pont között a legrövidebb távolság a két pontot összekötő egyenes szakasz", egy, a legtöbb ember számára *evidensen igaz* ítélet. Ugyanakkor minden ember számára *evidens* a következő következtetés *helyessége :* „Ha az egér élőlény, akkor gondolkozik. Az egér élőlény. Tehát az egér gondolkozik" — holott a benne szereplő három ítélet közül kettő — köztük a konklúzió — hamis. Annak ellenére, hogy — ezek szerint — a köznapi értelemben vett evidencia-fogalom nemcsak meghatározott ismeretek igazságával hozható kapcsolatba, úgy vélem, nem követünk el kérdésfeltevésünk szempontjából megengedhetetlen leegyszerűsítést akkor, ha *a*

[16] *Russel, B. :* Idézett mű 64—65. o.

továbbiak során a pszichikus evidencia fogalmat csak *mint meghatározott ismeretek igazságának pszichikus attributumát kezeljük*, s egy következtetés helyességének evidenciáját úgy fogjuk fel, mint az adott következtetési formát leíró metanyelvi-logikai ítélet igaz voltának evidenciáját. Azt, hogy az előbb említett következtetés evidensen helyes valaki számára, feltételesen azonosítjuk azzal az állítással, hogy számára evidensen igaz a következő ítélet: „Minden p-re és q-ra áll az, hogy ha igaz az, hogy ha p, akkor q, és igaz az, hogy p, akkor q." Nem vitás, hogy míg a példaként említett következtetés valóban minden normális felnőtt ember számára evidensen helyes, addig a neki megfelelő logikai formula csak nagyon kevesek számára lesz evidensen igaz. De képtelenségnek tűnik, hogy mindazok, akik magát a következtetést evidensen helyesnek tartják, ne tekintsék a neki megfelelő logikai ítéletet evidensen igaznak akkor, ha a megértéséhez szükséges logikai ismereteket elsajátították.[17]

Milyen ítéleteket tekintünk evidenseknek? Az evidencia *igaz ítéletek*, pontosabban *ítéletek igazságának* pszichikus attributuma, annak ellenére, hogy — amint ezzel a továbbiakban még részletesebben foglalkozunk — nem minden evidens ítélet igaz ítélet is egyben. Nem minden evidens ítélet igaz ítélet, de a megismerő szubjektum a számára evidens ítéleteket igaz ítéletnek *tekinti* vagy ha *tudja* is, hogy az adott ítélet hamis, ill. csak meghatározott feltételek között igaz, igaznak *„érzi"*. Ugyanakkor távolról sem minden igaz, vagy igaznak vélt ítélet evidens a szubjektum számára. Semmiképpen sem evidensek meghatározott érzéki adatokat közvetlenül leíró, vagy érzéki adatok közvetlen induktív általánosításaként létrejött igaz ítéletek. Nem tekintjük evidens ítéletnek azt az ítéletet, hogy „Ez a jegesmedve itt — fehér", akkor sem, ha látjuk az adott jegesmedvét, és magunk is fehérnek látjuk. Az utóbbi esetben az ítéletet feltétlenül igaznak tartjuk, de nem mondjuk azt, hogy evidensen igaz. És senki sem tekinti evidensnek azt az ítéletet sem, hogy „Minden jegesmedve fehér", akkor sem, ha meg van győződve az ítélet igazságáról. Megvan azonban annak a lehetősége, hogy az utóbbi ítéletet evidensnek tekintsük. „A minden jegesmedve fehér" ítélet evidens lesz minden felnőtt ember számára akkor, ha előzőleg kikötöttük, hogy „az ilyen és ilyen és fehér állatok a jegesmedvék", azaz, ha a jegesmedve fogalmának jegyeként tételeztük a fehérséget. Csakhogy ebben az esetben a „Minden jegesmedve fehér" ítélet nem érzéki adatok induktív általánosításaként jött létre, nem „szintétikus" ítélet, hanem a szűkebb — kanti — értelemben felfogott analitikus ítéletek osztályába tartozik. Mindaddig igaz lesz, amíg igaz az „Ami fehér az fehér" ítélet, amíg elfogadom az azonosság logikai törvényét, hiszen ebben az esetben az adott ítélet igazsága végső soron csak ezen törvény igazságának függvénye. Az ilyen, szűkebb értelemben analitikus ítéletek minden olyan felnőtt ember számára pszichikusan evidensek —, aki tisztában van analiticitásukkal; azaz tudja, hogy az adott szubjektumfogalomnak az adott prédikátumfogalom jegyét képezi.

A pszichikus evidencia-élmény azonban nemcsak analitikus ítéletek velejárója. Igen sok szintetikus ítélet esetében is fellép.

[17] Hangsúlyozni szeretném, hogy az ismeretek igazságának és a gondolkodásformák helyességének evidenciáját nem tekintem egymással azonosíthatónak. A fenti meggondolás a kérdést mindenképpen leegyszerűsíti. A probléma tényleges megoldása azonban e tanulmány kereteit messze meghaladó, pszichológiai vizsgálatokat tenne szükségessé Másrészt viszont úgy vélem, hogy ez a leegyszerűsítés nem érinti a jelen tanulmányban vizsgált kérdések lényegét.

Úgy vélem, hogy a példák számának szaporítása nem eredményezheti *az evidens ítéletek körének* pontos meghatározását, mégpedig azon oknál fogva, hogy ez a kör *mind történetileg, mind pedig individuálisan jelentős különbségeket mutat. Adott ítélet evidenciája a megismerő szubjektum ismereteinek függvénye,* a megismerő szubjektum ismeretei pedig egyrészt történetileg állandóan bővülnek, másrészt adott történelmi korszakban is az egyes individuumoknál jelentősen különböznek egymástól.

A fentiek alapján megkíséreljük az evidencia-élmény tartalmának meghatározását, bár ez, minthogy szubjektív élményről van szó, kétségtelenül igen nehéz feladat. Az ítélet igazságának világos és határozott belátása valóban szükségszerű jegye az evidencia élményének, ugyanakkor elmondhatjuk Descartessal együtt, hogy „. . . csak az okoz némi nehézséget, hogy felismerjük, mely dolgok azok, amelyeket határozottan fogunk fel".[18] Másrészt számos olyan ítélet igazságát is világosan és határozottan belátom, amelyeket — minthogy igazságukhoz csak hosszas megfontolások, sok lépésből álló bizonyítás során jutottam el — általában nem tekintek evidenseknek.

Ha ezen az alapon az evidencia leglényegesebb vonásának azt tekintjük, hogy a számomra evidens ítéleteket bizonyítás nélkül fogadom el, akkor ezzel erősen leszűkítjük az evidens ítéletek körét, számos, a gyakorlatban számomra evidens ítéletet kizárunk a definíció szerint evidens ítéletek köréből. Mindazok számára, akik csak egy kissé is járatosak a mechanika legelemibb törvényszerűségeinek körében, tökéletesen evidensnek tűnik, hogy a szabadon eső testek gyorsulása független tömegüktől. De senki sem kételkedhetik abban, hogy eredetileg ezt a tételt mindenki számára valamiféleképpen be kellett bizonyítani. Igaz ugyanakkor, hogy a tételt bebizonyításának pillanatában még nem tekintem evidensnek, illetve ha már evidenssé vált számomra, igazságának belátásához többé nincs szükségem a bizonyítás átgondolására. A gyakorlatban ténylegesen az a helyzet, hogy számos evidens ítéletet az ember már nem is tud bebizonyítani, elfelejti a bizonyítást, éppen azért, mert a tétel evidenssé vált számára, s viszont, jónéhány olyan tételt, amely nem vált az ember számára evidenssé, mindannyiszor újra bizonyítani kénytelen a maga számára, ahányszor annak alkalmazása tevékenysége során szükségessé válik.

Mindezek alapján az evidencia-élmény tartalmát a következőképpen körvonalazhatnánk: *evidensek számomra azok az ítéletek, amelyeknek igazságát közvetlenül tisztán és határozottan belátom, olyan ítéletek, amelyeket magától értetődően igaznak kezelek, azaz az őket tartalmazó ismeretkomplexum igazságának legszigorúbb kritikai vizsgálata esetén sem tartom igazságukat érzékeim tanúsága vagy racionális bizonyítás alapján ellenőrzendőnek.* Az a kitétel, hogy „az őket tartalmazó ismeretkomplexum igazságának legszigorúbb kritikai vizsgálata esetén sem" nem véletlenül került bele a definícióba. Gondolkodási praxisunk során ugyanis sok esetben kiindulunk olyan ítéletekből is, melyeknek igazságáról nem azért vagyunk meggyőződve, mert evidensek számunkra, hanem mert tudjuk, hogy bebizonyították, vagy mert „kompetens forrásból" származnak. „Szigorú kritikai vizsgálat esetén" azonban az ilyen ítéletek igazságát is megkíséreljük ellenőrizni, és esetleg csak a lehetőségek hiányában nem hajtjuk végre az ellenőrzést.

Mindezek után már feltehetjük a kérdést: Mi a kapcsolat az evidencia, ezen szubjektív igazság-élmény, és ismereteink objektív igazságtartalma

[18] *Descartes :* Idézett mű 224. o.

között? Rejlik-e egyáltalában valamiféle racionális momentum az evidencia igazság-kritériumként való tételezésében?

Ahhoz, hogy az evidencia az igazság kritériuma lehessen, egy ítélet evidenciája az ítélet igazságának szükséges és elégséges feltétele kell hogy legyen. Az, hogy *a szubjektív-individuális evidencia-élmény egy ismeret igazságának nem szükséges feltétele*, közvetlenül adódik abból a megállapításunkból, hogy adott ítélet evidenciája a megismerő szubjektum ismereteinek függvénye. Aki nem tud semmit, annak számára semmi sem evidens, s az ember ismereteinek bővülésével egyre bővül a számára evidens ismeretek köre is.

Természetesen „igazság" csak az objektív idealizmus számára létezik az ember tudatától függetlenül. Az objektív valóság összefüggései sem nem igazak, sem nem hamisak, hanem fennállnak. Igazak vagy hamisak csak az ember által nyelvi-gondolati formában megfogalmazott összefüggések lehetnek, amennyiben adekvát módon türközik az objektív valóságban fennálló összefüggéseket, vagy nem felelnek meg nekik. Éppen ezért felvethetnénk, hogy az evidencia, mint ismereteink igazságának szükséges feltétele nem jelentheti azt, hogy minden igaz ismeretnek evidensnek kell lennie, az ismeretek összessége ugyanis sem aktuálisan, sem potenciálisan nem ragadható meg.

Nem lehet-e adott individuum ismereteinek vonatkozásában ezen ismeretek evidenciája szükségszerű igaz voltuknak szükséges feltétele? Határozottan állíthatjuk, hogy nem. Az a tény ugyanis, hogy adott ítélet evidenciája a megismerő szubjektum ismereteinek függvénye, nem csupán azt jelenti, hogy nem lehetnek számunkra evidensek azok az „ismeretek", amelyeket nem ismerünk, vagy amelyeknek tartalmával nem vagyunk minden tekintetben tisztában. Egy szűkebb értelemben analitikus ítélet valóban evidens lesz mindenki számára, aki pontosan ismeri a benne szereplő fogalmak tartalmát. Ez azonban semmiképpen sem vonatkozik minden igaz ismeretünkre. A szubjektum szükségszerű igaz ismereteinek köre minden egyes individuum esetében sokkal szélesebb, mint a számára evidens ismeretek köre. Az ember az élete, a gyakorlati tevékenysége során fokozatosan bővíti igaz ismereteinek körét, ezek közül azonban csak azok válnak evidens ismeretekké számára, melyek állandó és szoros kapcsolatban állnak mindennapos tevékenységével.

Azt, hogy *valamely ismeret szubjektív evidenciája nem lehet az adott ismeret igaz voltának elégséges feltétele sem*, meggyőzően mutatják mindazok az esetek, amikor bizonyítottan hamis, s az adott individuumok által is hamisnak tudott megállapítások esetén is fennmarad az evidencia élménye.

Mindenki számára evidensnek tűnik pl., hogy ha a Föld 40 000 km hosszú egyenlítője köré egy kötelet feszítenénk ki, majd ezt a kötelet egy 1 m hosszú darabbal megtoldanánk, akkor a kötél továbbra is szorosan a felszínhez tapadna, hiszen a betoldott 1 m-es kötéldarab elenyészően jelentéktelen hosszúságú az eredeti 40 000 km-es kötélhez képest. Csakhogy ez nem igaz. Elemi iskolás matematikai ismeretek birtokában is bárki kiszámíthatja, hogy a kötél $\frac{1}{2\pi}$ m (kb. 15 cm) távolságra lesz az egyenlítőtől. A számítás elvégzése után mindenki biztos lesz abban, hogy az utóbbi megállapítás az igaz, az evidencia-élmény azonban továbbra is az előbbi — hamis — megállapításhoz tapad.

Minthogy tehát az individuális-pszichikus evidenciaélmény sem nem szükséges, sem nem elégséges feltétele valamely ismeret igazságának, az evidencia nem lehet az igazság kritériuma. Az a tény azonban, hogy a megismerő szub-

jektum — elsősorban a köznapi megismerés szintjén — valóban mintegy „megköveteli" ismereteitől, hogy evidensek legyenek — nem véletlen.

Az evidencia bár individuális-pszichikus élmény, nemcsak individuálisan, hanem történelmileg is determinált. Ez abban jut kifejezésre, hogy *az ismereteknek egy bizonyos része a társadalmi-történelmi fejlődés meghatározott fokán evidenssé válik, minden normális felnőtt ember számára.* Hangsúlyoznunk kell, hogy *csak a normális felnőtt emberek* számára. A modern gyermeklélektani kutatások határozottan bizonyítják, hogy olyan összefüggések, amelyek a normális felnőtt ember számára a fejlődés mai szintjén (ez a „mai" szint adott esetben jelentheti a civilizáció fokát) tökéletesen evidensek, nem azok a gyermek számára. Piaget megállapította például,[19] hogy a gyermek gondolkodásának ún. prelogikus korszakában azon az alapon, hogy *A* tárgy nagyobb *B*-nél, *B* pedig *C*-nél, nem tekinti evidensnek azt a megállapítást, hogy *A* is nagyobb *C*-nél. Ahhoz, hogy ezt igaznak tekintse, *A* és *C* tárgy közvetlen összehasonlítására van szüksége. A nagyobb-kisebb reláció tranzitivitásának evidenciája tehát — amely a ma élő felnőtt embernél kétségtelenül megvan — nem születik vele az emberrel még abban az értelemben sem, hogy a nagyobb és kisebb fogalmának elsajátítása már létrehozná. Kézenfekvő az a gondolat, hogy az emberi tudat ontogenezise ebben a vonatkozásban is megfelel a tudat filogenezisének, azaz, hogy bizonyos — az objektív valóság relációit tükröző — racionális összefüggések evidenciája az emberi tudat fejlődésének történeti terméke, amit különben etnográfiai kutatások is igazolnak.

Hogy melyek az emberi ismeretrendszernek azok az elemei, amelyek a társadalmi-történelmi fejlődés adott szintjén egy adott társadalmi környezethez tartozó individuumok számára evidenseknek tűnnek, azt csak mélyreható történelmi—pszichológiai vizsgálatok tárhatják fel. A kérdést jelentős mértékben bonyolulttá teszi az a kétségtelen tény, hogy társadalmi-történeti vonatkozásban sok esetben kifejezetten hamis összefüggések válnak evidenssé. Nem lehet kétségünk például aziránt, hogy a középkor embere számára a keresztény vallás legalapvetőbb tételei (isten léte, túlvilági jutalom, ill. büntetés stb.) evidenseknek tűntek.[20]

Anélkül, hogy igényt tartanánk e kérdés megoldására, szeretnénk rámutatni arra, hogy a megoldás kulcsát az ember tudati struktúrája és a társadalmi-történelmi gyakorlat közötti kapcsolatban kell keresnünk. *Minden történelmi korszakban elsősorban azok az ismeretek válnak minden egyes normális felnőtt ember számára evidenssé — azaz társadalmilag evidenssé — amelyek szükséges feltételét képezik az adott történelmi korszak társadalmi-termelő gyakorlatának.*[21]

Ez a megállapításunk összhangban áll azzal a ténnyel is, hogy a közönséges (klasszikus) logika axiómái minden történelmi korszakban társadalmilag evidensek.[22] A logikai törvények figyelembevétele ugyanis a gondolkodás elengedhetetlen feltétele, a gondolkodás pedig elválaszthatatlanul összefügg

[19] *Piaget :* The Psychology of Intelligence. Idézi M. Bunge: Idézett mű 5. o.

[20] Isten léte még Descartes-nál és Leibniznél is evidens igazság !

[21] Már itt szeretném felhívni a figyelmet arra, hogy a társadalmi evidencia nemcsak eredménye, hanem feltétele is a társadalmi-történelmi gyakorlatnak. Tulajdonképpen ez az a tény, amely a jelen tanulmány tárgyát képező probléma vizsgálatának az ismeretelméleti racionalizmus bírálatán túlmenő jelentőséget kölcsönöz. Lásd „Az evidencia szerepe a megismerésben" c. részt.

[22] A gondolkodás logikai törvényszerűségeinek *explicit kifejtése* természetesen relatíve igen késői terméke az emberi gondolkodás fejlődésének.

mindenfajta valóban emberi tevékenységgel. Hogy a logika törvényszerűségeinek (elsősorban a logikai következtetés szabályainak) elsajátítása és társadalmilag evidenssé válása mennyire összefügg az ember gyakorlati tevékenységével, azt világosan mutatják a szovjet pszichológusok által az elmúlt években lefolytatott gyermeklélektani kísérletek,[23] melyeknek alapján Leontyev és mások azt állapították meg, hogy a gondolkodási műveletek meghatározott manuális tevékenységformák interiorizációi. A különböző gondolkodási műveletek filogenetikailag az ember gyakorlati, manuális tevékenységének tudati abbreviatúrái, s mint ilyenek váltak az emberi gondolkodás kiindulópontját és alapját képező evidens axiómákká.[24] „Az ember gyakorlata milliárd és milliárd esetben ismétlődve, logikai alakzatokként rögzítődik az ember tudatában. Ezek az alakzatok éppen (és csakis) e milliárdnyi ismétlődés következtében bírnak az előítélet szilárdságával és axiomatikus jelleggel."[25]

A gyakorlatra, pontosabban meghatározott gyakorlat hiányára való hivatkozással magyarázhatók azok a jelenségek is, amikor hamis megállapítások válnak társadalmilag evidenssé. Az egyenlítő köré elhelyezett kötél esetében például minden valószínűség szerint arról van szó, hogy az embernek mindennapos gyakorlati tevékenysége során csak olyan nagyságrendekkel van kapcsolata, ahol 40 000 000 : 1 arány esetén az 1 nemcsak a 40 000 000-hoz képest, hanem abszolút értelemben is praktikusan mindig elhanyagolható marad. Egy 6700 km hosszúságú körsugár esetén azonban 15 cm-nek csak a 6700 km-hez képest nincs jelentősége, maga a 15 cm azonban mint abszolút hosszúság az emberi praxis nagyságrendjében jelentős távolság. A megtévesztő evidencia-élmény tehát onnan ered, hogy az adott esetben túl kell lépnünk az ember mindennapos gyakorlatának nagyságrendjén, azon a nagyságrenden, ahol a relatív kicsiség egyben praktikusan abszolút kicsiséget is jelent.

A társadalmi-történelmi gyakorlat tekintetbe vétele magyarázatot adhat arra az előbb említett problémára is, hogy hogyan válhatott a hamis ismeretek egész rendszere — pl. a vallás alaptételei — bizonyos korok emberének a szemében evidenssé. Az emberi gyakorlat korlátozott volta, az a tény, hogy az ember gyakorlati tevékenysége során csak nagyon kevéssé volt képes a természet és a társadalom adott törvényszerűségeinek befolyásolására, tette evidenssé az ember számára, hogy ezek a törvények egy megismerhetetlen „isteni akarat" alkotásai.

Minthogy egyrészt az emberiség igaz ismereteinek mindig csak egy csekély töredéke válhat az adott korszak minden egyes normális felnőtt embere számára evidenssé, másrészt — amint láttuk —, hamis ismeretek is lehetnek társadalmilag evidens ismeretek, *a társadalmi evidencia sem lehet* valamely ismeret igazságának sem szükséges, sem elégséges feltétele, nem lehet az igazság kritériuma.

Az eddigiekben a pszichikus evidencia-élmény problémájának eredetére igyekeztünk magyarázatot találni, és vizsgálódásaink eredményeképpen a prob-

[23] Lásd a többi között А. Н. Леонтьев—Д. Ю. Панов: Психология человека и технический прогресс. Вопросы Философии. 1962. 8. sz.

[24] A félreértések elkerülése végett már itt fel kell hívnunk a figyelmet arra, hogy a társadalmi evidencia említett élménye szükségszerűen csak a köznapi tevékenység struktúrájának megfelelő klasszikus logika axiómáival jár együtt, a modern axiómarendszerek axiómái — amint ezzel a későbbiek során még részletesen foglalkozunk — nem kötelezően pszichikusan evidens ismeretek

[25] *Lenin :* Filozófiai füzetek. Művei 38. köt., Bp., 1961. 201. o.

lémának, mondhatnánk, *negatív aspektusát* világítottuk meg: arra törekedtünk, hogy az ismeretelméleti racionalizmus álláspontját bírálandó, kimutassuk, miért nem tekinthetjük a pszichikus evidencia-élményt — sem individuális, sem társadalmilag általánossá vált formájában — az igazság kritériumának.

Ha azonban feladatunkat nem korlátozzuk az ismeretelméleti racionalizmus álláspontjának bírálatára, feltétlenül túl kell lépnünk ezen a negatív aspektuson. Meg kell világítanunk azt is, milyen tényleges — pozitív — szerepet tölt be az evidencia a racionális megismerésben, milyen kapcsolat áll fenn evidencia és emberi gyakorlat között nemcsak abban a vonatkozásban, hogy az ember társadalmi-történelmi gyakorlata tesz bizonyos racionális ismereteket evidenssé, hanem abban a vonatkozásban is, hogy mi a szerepe az evidenciának az ember társadalmi-történelmi gyakorlatán belül. A probléma ezen *pozitív aspektus*ának vizsgálata egyben a kritikai aspektust is elmélyíti, és megalapozottabbá teszi, hiszen csak ez világíthatja meg az ismeretelméleti racionalizmus idevonatkozó nézeteiben rejlő „racionális magot".

Mielőtt azonban a pszichikus evidenciának a megismerésben játszott tényleges szerepét megvilágítanánk, meg kell vizsgálnunk a logikai evidencia, azaz az analiticitás kategóriájának tartalmát is, hiszen éppen az említett pozitív aspektus hozta létre történetileg és hozza létre tartalmilag a két — látszólag igen különböző — kategóriának — a pszichikus evidencia és a logikai analiticitás kategóriájának — egységét.

Az analiticitás mint evidencia

A pszichikus evidencia-élmény mellett — amely igazságkritériumként a racionalizmus gondolatkörén belül, kimondva vagy kimondatlanul, az általunk társadalmi evidenciának nevezett formában jelentkezik — meghatározott ismeretek aprioritásának megalapozásául — amint a történelmi vázlatból láthattuk — az ismeretelméleti racionalizmus az ítéletek analiticitását is felhasználja. Annak ellenére, hogy egy analitikus ítélet nem feltétlenül evidens, e szó köznapi értelmében, hiszen egy analitikus ítélet nem szükségszerűen magától értetődő, világosan és határozottan belátható, az analiticitást mégis tárgyalhatjuk az evidencia-kategória vizsgálatának keretei között. Ha ugyanis az evidencia problémáját nem pusztán és nem elsősorban mint kognitív pszichológiai kérdést vetjük fel, ha a probléma ismeretelméleti vonatkozásait kívánjuk vizsgálatunk tárgyává tenni, akkor mind a pszichikus evidencia-élmény, mind pedig az analiticitás tárgyalásakor maga az evidencia és az analiticitás mint jelenség csak annyiban jelentős számunkra, amennyiben a különböző, de gnoszeológiai szempontból egylényegű ismeretelméleti irányzatokon belül azonos funkciót töltenek be. E kategóriák funkcióazonosságára pedig már több ízben rámutattunk.

Az analiticitás-fogalommal kapcsolatban, éppen úgy, mint a pszichikus evidencia-élmény fogalmával kapcsolatban, felmerül egyrészt az a feladat, hogy pontosan tisztázzuk a fogalom tartalmát, másrészt az a kérdés, lehet-e valamely ítélet analiticitása az adott ítélet igazságának kritériuma. Itt azonban, a fogalom tartalmának tisztázása után, fel kell vetnünk azt a kérdést is, hogy léteznek-e egyáltalában analitikus ítéletek, van-e értelme analitikus és szintétikus ítéletek megkülönböztetésének. Ilyen természetű kérdés a pszichikus evidencia-élménnyel kapcsolatban azért nem volt felvetendő, mert lévén

az evidencia köznapi fogalom, saját tapasztalatai alapján mindenki meg van győződve arról, hogy vannak evidens ismeretek, legalábbis vannak olyan ismeretek, amelyeket ő maga evidenseknek tekint, ha nem is tudja pontosan körülhatárolni az evidencia fogalmának tartalmát.

Az analiticitás fogalmának meghatározása éppen azért nem okoz különösebb nehézséget, mert itt nem köznapi fogalomról van szó, hanem a filozófiai tudomány által megteremtett terminusról. A tényleges probléma itt nem is az analiticitás mibenlétének meghatározása, hanem az a kérdés, hogy vannak-e olyan ítéletek, amelyek a definitíve megadott fogalom tartalmi jegyeivel rendelkeznek, s ha vannak, melyek azok.

Az analiticitás fogalmának közkeletű definíciói[26] a következők: 1. *Analitikusak mindazok az ítéletek, amelyeknek tagadása önellentmondás*, 2. *Analitikusak mindazok az ítéletek, melyek értelmüknél fogva igazak*, 3. *Analitikusak mindazok az ítéletek, melyeknek igazsága független a tényektől* (melyek igazságának csak lingvisztikai komponense van). Az utóbbi két definícióról közvetlenül belátható, hogy ekvivalensek, az 1., ill. a 2—3. ekvivalenciájának belátásához pedig csak azt kell meggondolnunk, hogy egy értelménél fogva igaz ítélet tagadása eo ipso értelmetlenség kell hogy legyen, és megfordítva, ha egy ítélet tagadása *ön*ellentmondás, s nem csupán a tényeknek mond ellent, azaz ha az ítélet értelménél fogva hamis, akkor ennek tagadása (azaz az eredeti analitikus ítélet) értelménél fogva igaz kell legyen.[27]

Azok az ítéletek, amelyeknek prédikátuma azonos a szubjektumukkal, első megközelítésre feltétlenül olyan ítéleteknek tűnnek, amelyekre az analiticitás fogalmát mindenképpen alkalmazhatjuk. Felmerül azonban az a kérdés, hogy az analitikus ítéletek köre szélesebb-e ezen ítéletek körénél, s ezzel lényegében azt a kérdést vetettük fel, hogy van-e értelme egyáltalában az analitikus és a szintétikus közötti különbségtételnek: hiszen a fenti típusú ítéletekkel nem megyünk sokra sem a tudományban, sem a köznapi életben. Ha csak ezek az ítéletek analitikus igazságok, akkor szinte nevetségesnek tűnik az a kísérlet, hogy az analiticitás segítségével valaki ismereteink a priori eredetét kívánja megalapozni. A valóságról alkotott racionális ismereteink nem merülhetnek ki ilyen típusú ítéletekben.

E kérdés vizsgálata kapcsán részletesen elemezni szeretnénk W. Van O. Quine egy tanulmányát.[28] Quine ugyanis e kérdésben egészen szélsőséges álláspontot foglal el, kétségbe vonja, hogy bármiféle értelemben is jogosult volna különbséget tenni analitikus és szintetikus igazságok között. Quine álláspontjának kritikai elemzése kapcsán szeretnénk az analiticitás tényleges szerepére vonatkozó álláspontunkat kibontakoztatni.

Quine az analitikus és szintetikus megkülönböztetését a modern empirizmus dogmájának tekinti — s mi hozzátehetjük, hogy amennyiben itt valóban puszta dogmáról lenne szó —, ugyanez a dogma a modern racionalizmusra is jellemző. Quine-nak teljesen igaza van, amikor azt állítja, hogy az

[26] Az analiticitást itt széles értelemben definiáljuk. Mint már említettük, az ismeretes kanti értelemben vett analicitás fogalom ennek alesete.

[27] Szmirnova említett tanulmánya 10 analicitás-definíciót sorol fel. Ezek azonban vagy a felsorolt három definíció további variánsai, vagy pedig — a fogalom tartalmának vizsgálata alapján — valamilyen okból szűkíteni kívánják az analitikusnak tekinthető ítéletek körét.

[28] *W. Van O. Quine :* Two Dogmas of Empiricism. From a Logical Point of View (9 Logico-philosophical essays). Cambridge, Massachusetts, Harvard U. P., 1961. 20—46.o.

analiticitás definíciója, mely szerint analitikus-ítéletek azok az ítéletek, melyeknek tagadása önellentmondás, igen keveset magyaráz: az önellentmondás fogalma éppen annyira tisztázásra szorul, mint maga az analiticitás fogalma. Ugyanez a helyzet az analiticitás másik — mint láttuk, az előbbivel ekvivalens — definíciójával is, mely szerint egy ítélet analitikus, ha értelménél fogva, a tényektől függetlenül igaz. Ebben az esetben ugyanis az „értelménél fogva igaz" fogalma marad tisztázatlan. Bármely definíciót is fogadjuk el, a definíció mindenképpen csak a *logikai igazságokra* lesz közvetlenül érvényes, azaz olyan ítéletekre, amelyek úgy jönnek létre, hogy azonosan igaz logikai formulák változóit konkrét fogalmakkal (deskriptív jelekkel) helyettesítjük.[29] Hogy Quine példáját idézzük, ilyen logikai igazság a következő ítélet: „Ha Jack nem nőtlen (nőtlen = nem nős), akkor nős." Ez az ítélet, függetlenül, a benne szereplő deskriptív jelek (nős; ember) jelentésétől, mindig igaz marad, ugyanis egy azonosan igaz logikai formula /x/(f/x/⊃ f/x/) változóinak megfelelő deskriptív jelekkel történő behelyettesítése útján nyertük. Amennyiben az ilyen típusú ítéleteket (a logikai igazságokat) analitikusaknak is tekinthetjük, de csak ezeket tekinthetjük analitikusaknak, praktikusan már ebben az esetben sincs értelme az analitikus és szintetikus igazságok megkülönböztetésének, hiszen tudományos elméletek nem épülhetnek fel pusztán logikai igazságokból.

Quine azonban — e tekintetben a neopozitivista Carnappal egybehangzóan[30] — rámutat arra, hogy a logikai irodalomban nemcsak a logikai igazságokat tekintik analitikus ítéleteknek; megkülönböztetik az analitikus ítéletek egy másik típusát is. Quine példája az analitikus ítéleteknek erre a második típusára a következő: „Ha Jack agglegény, akkor nem nős." Ez az ítélet nem logikai igazság, hiszen a neki megfelelő logikai formula /x/(g/x/⊃ f̄/x/) csak abban az esetben azonosan igaz, ha g és $\bar{f}$ ekvivalens, szinonim fogalmak. Ekkor ugyanis az egyik szinonimát a másikkal helyettesítve a fenti formula azonosan igaz formulává, tehát az ítélet logikai igazsággá alakítható. Csakhogy — írja Quine — ha az ilyen típusú ítéleteket is analitikus ítéleteknek tekintjük, akkor definiálnunk kell a szinonimia fogalmát. Quine részletesen elemzi e problémát, s elemzésének eredményeképpen arra a megállapításra jut, hogy nem az analiticitást kell a szinonimia segítségével, hanem a szinonimiát az analiticitás segítségével megmagyarázni. Szinonimáknak ugyanis azokat a fogalmakat nevezzük, amelyeknek egymással való kicserélése után egy „értelménél fogva igaz", azaz analitikus ítélet továbbra is értelménél fogva igaz marad. Quine szinonimia-elméletével a továbbiak során még valamivel részletesebben foglalkozunk, itt csak annyit jegyzünk meg, hogy számára a szinonimia problémája azért marad egyértelműen megoldhatatlan, mert a fogalmak szinonimiáját puszta konvencióként kezeli, s nem vizsgálja meg, hogy van-e egyáltalában valamiféle objektív alapja e konvenciónak.

Minthogy Quine az analiticitást a szinonimiából nem tekinti levezethetőnek, megvizsgálja, hogy megoldhatjuk-e az analiticitás problémáját a nyelv szemantikai szabályainak segítségével.[31] Megállapítja, hogy *adott* L_0

[29] Quine végül azt is igyekszik kimutatni, hogy nincs értelme annak sem, hogy a logikai igazságok analiticitásáról beszéljünk.

[30] Lásd *Carnap, R.:* Meaning Postulates, „Phil. Studies", 3. 1952. 65—73. o.

[31] Egy adott L_0 mesterséges nyelv szemantikai szabályai az adott nyelv deskriptív jeleinek (a logikai változók helyére beírható állandóknak) a jelentésére, a deskriptív

nyelvre nézve — e nyelv szemantikai szabályainak alapján — meg tudom határozni, hogy egy adott *S* ítélet analitikus,[32] de semmiféle szemantikai szabály nem teszi lehetővé, hogy egy adott *S* ítéletről kimondhassam, hogy tetszés szerinti *L* nyelvre nézve analitikus. Általánosságban csak azt mondhatnám ki, hogy egy ítélet analitikus akkor, ha szemantikai szabályokból következik igazsága, ezzel azonban nem történnék más, mint hogy az analiticitás egy újabb definícióját adnám meg, mely pontosan annyira nem alkalmas adott ítéletek analitikus vagy szintetikus voltának eldöntésére, mint az analiticitás bármely másik definiciója. Ha minden olyan ítéletet, amely azt mondja ki, hogy bizonyos osztályhoz tartozó ítéletek igazak — szemantikai szabálynak tekintek, akkor minden igaz ítélet analitikus lesz, ami ismét azt jelenti, hogy az analitikus és szintetikus megkülönböztetésének semmi értelme nincsen.

Ha egészen általános formában akarjuk meghatározni — írja Quine —, hogy mitől függ egy ítélet igazsága, akkor azt kell mondanunk, hogy minden ítélet igazságának vannak lingvisztikai és faktuális komponensei. Az az ítélet, hogy „Brutus megölte Caesart" egyrészt igaz vagy hamis attól függően, hogy megtörtént-e az adott esemény a valóságban, másrészt attól, hogy mit jelent a „megölte" szó. Analitikus az ítélet, ha igazságának ténykomponense nulla. Az azonban, hogy valamely ítélet igazságának ténykomponense zérus, a priori eldönthetetlen.[33]

Quine szerint az empirizmusnak az a dogmája, hogy határt kell vonnunk analitikus és szintetikus ítéletek között, egészen szorosan kapcsolódik az empirizmus másik alap-dogmájához, nevezetesen ahhoz a feltételezéshez, hogy minden egyes ítélet — elválasztva bármely másiktól — empirikusan verifikálható. Amíg ugyanis azt állítjuk, hogy minden egyes ítéletet önmagában tapasztalati úton megerősíthetek vagy elvethetek, addig beszélhetünk az ítéletek egy olyan határesetéről is, amely a tapasztalati tényektől függetlenül, magából az ítélet lingvisztikai struktúrájából adódóan minden körülmények között „megerősített". Quine azonban azt állítja, hogy „a külvilágról alkotott ítéleteink nem állíthatók szembe az érzéki tapasztalattal individuálisan, hanem csak mint egy egységes test",[34] „értelmetlenség bármely individuális ítélet igazságának lingvisztikai és faktuális komponenséről beszélni. Egészében véve a tudománynak megvan a kettős függése a nyelvtől és a tapasztalattól, ez a dualitás azonban nem mutatható ki a tudomány egyes ítéleteinél".[35]

---

jelek jelentésbeli összefüggéseire vonatkozó szabályok. Ilyen szemantikai szabályok a Carnap által bevezetett ún. jelentésposztulátumok. Valamely L_0 nyelv jelentésposztulátumai között szerepelhet pl. a már említett $/x/(g/x/ \supset f/x/)$ ítélet, ahol g deskriptív prédikátum az agglegény, f pedig a nős terminusokat jelöli.

[32] Arra az L_0 nyelvre nézve, melyben érvényes az előbbi lábjegyzetben szereplő jelentésposztulátum, a „Ha Jack agglegény, akkor nem nős" ítélet analitikus lesz, tagadása ugyanis *az adott nyelven belül* önellentmondás.

[33] Egészen elvont formában Quine-nak ezt a megállapítását igaznak kell tekintenünk. *Minden emberi tapasztalattól függetlenül* még a tautológiák igazsága is eldönthetetlen. Annak a logikai törvényszerűségnek az érvényessége ugyanis, amelyen valamely tautológiának tekinthető megállapítás tautologikus jellege nyugszik, semmiképpen sem független *az emberiség* tapasztalaitól. Abban a pillanatban azonban, hogy az emberiség meghatározott történelmi tapasztalatait adottnak tekintjük — s enélkül az emberi megismerés előrehaladása nem valósulhatott volna meg ! — adott esetben számos ítéletről eldönthetjük minden közvetlen tapasztalat híján is, hogy „igazságának ténykomponense zérus".

[34] *Quine :* Idézett mű 41. o.

[35] Uo. 42. o.

A többi között erre a tételére alapozza Quine, ahogyan ő nevezi, „dogmák nélküli empirizmus"-át, melynek lényege az analitikus igazságok lehetőségének teljes tagadása. Mint látni fogjuk, ez a Quine-féle teória, ha magában rejti is mindennemű aprioritás teljes tagadását, s ennyiben nemcsak a modern ismeretelméleti racionalizmus, hanem a neopozitivizmus bizonyos teljesen jogosult kritikáját is (Quine célja — mint tudjuk — éppen az utóbbinak a bírálata) — lényegét tekintve *nem az igazság aprioritásának, hanem az igazság objektivitásának, a tudományosm egismerés lehetőségének tagadását jelenti.* Megkíséreljük ennek az elméletnek Quine eddigi gondolatmeneténél valamivel részletesebb leírását, mert az elmélet kritikája segítségünkre lesz abban, hogy tisztázhassuk az analiticitás, a logikai evidencia szerepét a megismerésben.

Quine szerint úgynevezett tudásunk vagy hitünk totalitása olyan emberi termék, amely a tapasztalattal csak a peremén érintkezik. Az egész tudomány egy erőtér, melynek a tapasztalatok határfeltételeit képezik. Ha a tudomány a periférián összeütközésbe kerül a tapasztalattal, akkor átrendezéseket kell végrehajtanunk az erőtér belsejében, hiszen az erőteret alkotó egyes ítéletek logikai kapcsolatban állnak egymással. Az egész erőtér azonban határfeltételei, a tapasztalat által olyan módon determinált, hogy széleskörű választási lehetőségünk van abban a tekintetben, hogy megelőző tapasztalatainkkak ellentétes tapasztalatok fényében az erőtér belsejében mely ítéleteket értékeljük át, változtassuk meg. Egyetlen partikuláris tapasztalat sincs közvetlenül egy meghatározott, az erőtér belsejében elhelyezendő partikuláris ítélettel összekapcsolva, csak indirekt módon, olyan megfontolásokon keresztül, melyek az erőtér mint egész egyensúlyát érintik. Teljesen helytelen az, ha egy individuális (önmagában vett) ítélet empirikus tartalmáról beszélünk, különösen akkor, ha az ítélet igen távol fekszik az erőtér experimentális perifériájától. *Ennélfogva teljesen értelmetlen a szintetikus és analitikus ítéletek megkülönböztetése. Bármely ítéletet igaznak vagy hamisnak tekinthetünk, mindenféle tapasztalattól teljesen függetlenül, ha valahol a rendszeren belül drasztikus átalakításokat hajtunk végre.* Még a perifériához igen közelálló ítéleteket is igazaknak tekinthetünk a tapasztalattal szemben, ha a hallucináció lehetőségére hivatkozunk, s még a logikai igazságok igazságát is kétségbe vonhatjuk, ha bizonyos, logikai törvényeknek nevezett ítéleteket módosítunk. Nincs egyetlen olyan ítélet sem, amely immunis lenne egy esetleges revízióval szemben.

Ebből az elméletből logikailag valóban következnek Quine olyan megállapításai, hogy az emberiség egész ismeretrendszerét tökéletesen másképpen is fel lehetne építeni, ami — szerinte — csak azért nem történik meg, mert az ember mindig arra törekszik, hogy a lehető legkevesebbet kelljen alakítania a már kialakított erőtér szerkezetén; továbbá, hogy az anyagi tárgyak létének, valamint Homérosz isteneinek a posztulálása ismeretelméleti szempontból teljesen egyenértékű, s az ember csak azért mondott le az utóbbiról, s az előbbiről nem, mert a „fizikai objektumok mítosza" *könnyebben* kapcsolható össze érzéki tapasztalatainkkal. Quine igazságkoncepciója szubjektivisztikus jellegű, pragmatista igazságkoncepció.

Az e koncepció alapját képező fenti megállapítás azonban nem vetendő el a maga egészében, vizsgálata alapját képezheti a logikai evidencia helyes értelmezésének. Quine-nak tökéletesen igaza van abban, hogy minden egyes, a maga individualitásában kiemelt ítélet verifikálhatóságának elve — elvetendő dogma, az emberi ismeretrendszert képező ítéleteknek egy jó része

a maga individualitásában egyáltalában nem vethető össze az érzéki tapasztalattal. Az empirizmus azáltal, hogy elfogadja az egyedi ítéletek tapasztalati verifikálhatóságának elvét, az emberi ismereteknek egy tekintélyes hányadát kell, hogy kirekessze az olyan ismereteknek a köréből, amelyeknek igaz vagy hamis volta eldönthető. S látnunk kell azt is, hogy tulajdonképpen — negatív formában — a racionalista ismeretelméletek is magukévá teszik ezt az elvet; a racionalizmus nem állítja ugyan azt, hogy minden egyes igaz ítéletnek a maga individualitásában az érzéki tapasztalattal összevethetőnek kell lennie, de úgy véli, hogy ha egy ítélet a maga individualitásában nem vethető össze a tapasztalattal, ha egy ítéletet a maga individualitásában az érzéki tapasztalat sem meg nem erősíthet, sem meg nem cáfolhat, akkor ezen ítélet igazsága egyáltalában nem, közvetetten sem erősíthető meg vagy cáfolható meg a tapasztalat által. Az érzéki tapasztalat által individuálisan meg nem erősíthető, vagy meg nem cáfolható ítéletek igaz vagy hamis voltát a racionalizmus függetleníti a tapasztalattól, ezen ítéletek igazsága vagy hamissága a racionalizmus szerint a priori adva van az ember tudatában. Ha tehát elfogadjuk az emberi ismeretrendszert képező ítéletek mindegyikéről, hogy empirikus verifikálásának egyedüli eszköze a tapasztalattal való közvetlen összevetése, akkor az emberi ismeretrendszer bizonyos — méghozzá igen lényeges — részét képező ítéletekről vagy azt kell állítanunk, hogy „metafizikai", spekulatív jellegűek, s mint ilyenek száműzendők a tudományból, vagy pedig a priori, velünkszületett igazságoknak kell őket tekintenünk.

Az a tény azonban, hogy az emberi ismeretrendszert képező ítéletek egy bizonyos hányada nem verifikálható közvetlenül az érzéki tapasztalat adatai alapján, nem képezi elégséges alapját Quine azon megállapításának, hogy *nincs olyan* ítélet, amely közvetlenül a tapasztalat által verifikálható, illetve falszifikálható lenne. Ez a jogosulatlan általánosítás Quine-nál a szinonimia-felfogásában rejlő — már fentebb említett — hibás mozzanaton nyugszik. Quine, minthogy a definíciók kérdését tisztán lingvisztikai síkon vizsgálja, és teljesen elvonatkoztat a definíció kérdésének ontológiai vonatkozásaitól, minden definíciót teljesen önkényesnek tekint.

Szerinte minden definíció puszta konvenció, konvenció nemcsak abban az értelemben, hogy egy adott fogalmat kifejező szó hangalakjának, illetve írásmódjának természetszerűen az esetek túlnyomó többségében, semmiféle szükségszerű kapcsolata nincsen a jelenségeknek a fogalomban tükrözött jegyeivel, hanem konvenció abban az értelemben is, hogy magát a fogalmat a definíció teremti meg. Kétségtelen tény, hogy a modern tudományos elméletek számos fogalmát valóban a fogalom definíciója teremtette és teremti meg. De a tudományokban szerepet játszó fogalmak többségének tartalma többékevésbé határozottan adva van, még mielőtt e fogalmakat definiáltuk volna. A köznapi ismeretek fogalmait rendszerint egyáltalában nem is definiáljuk, tartalmukkal az emberek többsége mégis tisztában van.[36] Ennek a jelenségnek az oka a következőkben keresendő: *minthogy a fogalom tartalmát képező jegyek a valóság tárgyainak, a tárgyak közötti kapcsolatoknak és a valóságos folyamatoknak objektíve létező sajátosságait általánosítják*, olyan tárgyak, kapcsolatok, folya-

[36] Ez természetesen nem jelenti azt, hogy ezek a fogalmak ne lennének definiálhatók, sok esetben szükségessé is válik definiálásuk, csakhogy a definíció nem lehet ellentétes a fogalom már eleve adott jelentésével, vagy ha ellentétes vele, illetve nem teljesen fedi, akkor rá kell mutatnunk, hogy az adott definíció nem felel meg a fogalom szokásos értelmezésének, azaz, hogy egy a szokásostól eltérő, új fogalmat definiáltunk.

matok sajátosságait, amelyekkel az ember társadalmi-történelmi termelő gyakorlata folyamán nap mint nap kapcsolatba kerül, a fogalom tartalma adva van denotátuma által. Létezik egy olyan „általános szemantikai rendszer", melynek szabályait az emberiség a maga gyakorlata során sajátítja el, egy olyan szemantikai rendszer, melynek szabályait az emberi gyakorlat által adottnak és az idősebb generáció által az ifjabb számára „társadalmilag átörökítettnek" tekinthetjük. *Ennek az általános szemantikai rendszernek a „jelentésposztulátumai" a nyelv elsajátítása által adottak az emberek számára.* Hogy Quine igen egyszerű példájánál maradjunk: annál az ítéletnél, hogy „Brutus megölte Caesart", *nincs szükség* a „megölte" szó definíciójára. Az ilyen és ehhez hasonló szavak definíciójának megkövetelése ugyanis regressus ad infinitumhoz vezet.

Quine a „dogmák nélküli empirizmus" megalapozásánál még egy alapvetően hibás és teljesen megalapozatlan következtetést hajt végre. Amikor ugyanis azt állítja, hogy „a külvilágról alkotott ítéleteink nem állíthatók szembe az érzéki tapasztalattal individuálisan, hanem csak mint egy egységes test", ezt az „egységes testet" minden indokolás nélkül azonosítja a tudomány — lényegében az egész emberi ismeretrendszer — egészével. Quine az idézett tételének kifejtésénél Duhemre hivatkozik, azt írja, hogy „ezt a doktrinát Duhem jól argumentálta".[37]

Ha azonban megvizsgáljuk Duhemnek a Quine által megjelölt helyen kifejtett álláspontját, meg kell hogy állapítsuk, Duhemnél szó sincs arról, hogy a tudomány csak mint egységes egész lenne az érzéki tapasztalattal konfrontálható, ami, mint láttuk, Quine-nál egyértelmű az emberi ismeretek objektivitásának tagadásával.

Duhem a Quine által említett munkájában[38] azt a kérdést vizsgálja, hogy fizikai kísérlet segítségével cáfolható-e egy izolált fizikai hipotézis. Azt írja: „Egy fizikai kísérlet sohasem vezethet egy izolált hipotézis, hanem csak egy egész elmélet-csoport elvetéséhez."[39] Tételét a következőképpen argumentálja: Ha a fizikus egy hipotézis téves voltát akarja bizonyítani, akkor az adott hipotézisből, számos más, az adott fizikai elméletet képező — *és kétségbe nem vont* — tétel segítségével levon egy olyan következtetést, hogy ilyen és ilyen feltételek között, ha a hipotézis igaz, ennek és ennek kell bekövetkeznie. Miután kísérletileg megállapítja, hogy az adott jelenség nem következik be, ebből arra következtet, hogy a hipotézis téves, ez azonban — írja Duhem — logikailag nem jogosult, hiszen éppen ilyen joggal azt is feltehetjük, hogy nem az adott feltevés a hibás, hanem az elmélet valamelyik másik tétele, vagy akár az egész elmélet.

Duhem itt vázolt gondolatmenetét teljes egészében elfogadhatjuk. Tökéletesen igaza van Duhemnek abban is, amit ezzel kapcsolatban a fizikai tudomány fejlődését illetően kifejt. Rámutat ugyanis arra, hogy azokban az esetekben, amikor egy meghatározott fizikai elmélet adott tételét bizonyos újabb tapasztalatok cáfolni látszanak, a fizikusok kezdetben rendszerint nem vetik el a tételt, minthogy elvetése a szigorú logikai struktúra következtében az egész elmélet összeomlását eredményezné. A fizikusnak módjában áll a tétel elvetése helyett bizonyos korrektivák bevezetése, amelyek érthetővé

[37] *Quine :* Idézett mű 41. o., 17. lábjegyzet.

[38] *Dudem, P. :* Ziel und Struktur der physikalischen Theorien. Leipzig, Barth, 1908. A francia eredeti címe: La théorie physique: son objet et sa structure. Párizs, 1906.

[39] Uo. 243. o.

teszik, hogy adott esetben (esetleg *minden egyes* konkrét esetben) mi okozta az eltérést az elméletileg várható és a kísérletileg kapott eredmények között.

Azokban az esetekben azután, amikor az alkalmazandó korrekciók száma egyre nő, a fizikus rendszerint megvizsgálja, nem célravezetőbb-e az adott tételnek s vele együtt az egész elméletnek vagy az elmélet egy részének átalakítása, mint a bonyolult korrekciók alkalmazása, melyek gyakorlatilag már lehetetlenné teszik azt, hogy az adott tétellel dolgozzunk. Sok esetben így jönnek létre nagyjelentőségű fizikai felfedezések.

Mindezek alapján vonja le Duhem azt a következtetést, hogy „az ember kimérára vadászik, ha az elméleti fizika valamelyik hipotézisét más olyan feltevésektől, amelyeken ez a tudomány nyugszik, el akarja választani, hogy azokat izoláltan megfigyelési kontrolnak vesse alá, ugyanis a fizika bármelyik kísérletének megvalósítása és interpretációja az elméleti tételek egész csoportjának elfogadását feltételezi. A fizikai elmélet egyetlen nem illogikus kísérleti kontrolja a FIZIKAI ELMÉLET TELJES RENDSZERÉNEK A KÍSÉRLETI TÉNYEK EGÉSZ CSOPORTJÁVAL való összehasonlítása, és annak megállapítása, vajon a tényeket az elmélet kielégítő módon írja-e le."[40]

Mindebben egyet kell értenünk Duhemmel annak ellenére, hogy munkájának végkövetkeztetései a „gondolkodás ökonómiájának" machista elvét kívánják alátámasztani. Quine azonban jogosulatlanul hivatkozik Duhemre. *Duhemnél arról van szó, hogy az elméleti fizika egyes tételei nem állíthatók szembe közvetlenül a tapasztalattal, nem pedig arról, hogy egyetlen ítélet sem.* Továbbá: Duhem határozottan állítja, hogy *a fizika egyes elméleteit szembe lehet és szembe is kell* állítanunk a kísérleti eredményekkel, egyetlen szóval *nem állítja, hogy csak az egész tudomány, az emberi ismeretek egésze lehet az az „egységes test", amelyet összevethetünk az érzéki tapasztalattal.*

A Quine által kidolgozott „erőtér-elmélet" helyesen magyarázza ismereteink szerkezetét egy adott tudományos elméleten, méghozzá elsősorban a szigorú vagy félig szigorú logikai struktúrával rendelkező elméleteken belül egy adott időpillanatban; ezen elméletnek ismereteink egészére, „ún. tudásunk vagy hitünk" egészére történő alkalmazása azonban egy helyes gondolat teljesen jogosulatlan extrapolációja. Ez a jogosulatlan extrapoláció szoros kapcsolatban áll Quine-nak azzal a követelményével, hogy az analiticitásnak egy adott ítélet vonatkozásában minden szemantikai rendszerben egyértelműen megadatónak kell lennie.

Egy adott tudományos elméleten belül valóban megvan a lehetősége annak, hogy a tapasztalatok fényében többféle „átrendezést" hajtsunk végre, s ez az átrendezés az esetek túlnyomó többségében megbontja *az adott elmélet* kereteit. De a valóság egy meghatározott területére vonatkozó új tapasztalatai nem késztetik az embert *egész ismeretrendszerének* átrendezésére, s nem azért, mert az ember arra törekszik, hogy a lehető legkevesebbet változtasson ismereteinek rendszerén, hanem azért, mert *az emberi ismereteknek van egy olyan standard bázisa, amelyet az ember társadalmi gyakorlata egyértelműen igazol.* Elvben átrendezhetem ismereteim egész rendszerét, akár egy adott individuális tapasztalat fényében is, ha ragaszkodni szándékozom egy olyan ítélet „igazságának" megmutatásához, amelynek elfogadása ellentétben áll az emberiségnek egész történelmi gyakorlata során szerzett ismereteivel. Az ily módon átalakított „ismeretrendszer" azonban nem lesz tudomány — ez az önkényes

[40] Uo. 266—267. o.

átrendezhetőségi elv ellentmond a tudomány egyik legalapvetőbb követelményének, az „interszubjektivitás követelményének" — sőt egyáltalában nem lesz ismeret sem. Az ember gyakorlati tevékenysége nem igazodhatik ehhez az „átrendezett" ismeretrendszerhez, ha az ember igényt tart arra, hogy tevékenységével az objektív valóságot a céljainak megfelelően megváltoztassa. Nincsen olyan badar állítás, melyhez ragaszkodva elméletileg át ne építhetném tudásom, azaz ilyen formában valóban „hitem" egész struktúráját, egy ilyen állítólagos „ismeretrendszer" azonban nemcsak hogy távol áll bármiféle tudománytól, de nem alkalmas arra sem, hogy a leghétköznapibb emberi praxis kiindulópontja legyen. Ha valaki következetes akar maradni a „fizikai objektumok mítoszának" tagadását jelentő szubjektív idealista alapon nyugvó „ismeretrendszerhez", akkor le kell, hogy mondjon minden olyan tevékenységről, amely fizikai tárgyakra irányul, azaz mindennemű cselekvésről.

Ha ezek után választ kívánunk adni arra a kérdésre, hogy léteznek-e olyan ítéletek, amelyek az analiticitás már tárgyalt definíciói szerint analitikusaknak tekintendők, akkor a következőket kell mondanunk. Önmagában véve az emberi megismerés egészétől elszakítva valóban nincs értelme egy ítéletet analitikusnak vagy szintetikusnak tekinteni. Az emberi megismerés egészétől elszakítva azonban nincs is értelme semmiféle ítéletnek. Ha viszont ítéleteinket mint tudásunk totalitásába beágyazott ismereteket vizsgáljuk — s csak így vizsgálhatjuk őket —, akkor az analitikus és szintétikus megkülönböztetése határozott értelmet nyer. Ha ugyanis elismerjük azt, hogy ismereteink totalitásának bizonyos alapvető mozzanatait az ember társadalmi-történelmi gyakorlata igazolta, akkor *analitikusnak tekinthetjük mindazokat az ítéleteket, amelyek az emberi ismeretrendszernek ezen gyakorlat által igazolt és nyelvi konvenciók formájában rögzített mozzanataiból következnek.* Ezen ítéletek igazságának ellenőrzéséhez nincsen szükségünk az adott ítéletben kifejezésre jutó összefüggések közvetlen tapasztalati ellenőrzésére. Amint egy L_0 nyelvre nézve analitikusak mindazok az ítéletek, amelyek az adott nyelv szintaktikai és szemantikai szabályai alapján bizonyulnak igaznak, éppen úgy analitikusak ismereteink egészének vonatkozásában azok az ítéletek, amelyek ismereteink totalitásának „szintaktikai és szemantikai szabályai alapján", azaz az ember társadalmi-történelmi gyakorlata által igazoltnak tekinthető nyelvi formában rögzített ismeretek alapján bizonyulnak igaznak.

Csakhogy, míg egy adott L_0 nyelv szintaktikai és szemantikai szabályai önkényesek, amelyeknek fenntartásához minden körülmények között ragaszkodhatunk, addig az ismeretek totalitásának „szintaktikai és szemantikai szabályai", lévén a gyakorlat által meghatározottak, az emberiség társadalmi-történelmi gyakorlata során állandó korrekciókon mennek keresztül, s *ez a tény az analitikus és szintétikus megkülönböztetését bizonyos határok között történelmileg relativizálja.* Ennek a kérdésnek a vizsgálata azonban már ahhoz a kérdéshez vezet bennünket, hogy mi a tényleges szerepe az analiticitásnak az emberi megismerésben.

Ami azt a kérdést illeti, hogy valamely ítélet analiticitása kritériuma-e az adott ítélet igazságának, azt kell hogy mondjuk, hogy *egy analitikus ítélet annyiban igaz, amennyiben elfogadjuk az analiticitását meghatározó szemantikai és szintaktikai posztulátumokat.* Minthogy „önmagában vett analiticitásról" nem beszélhetünk, valamely ítélet analiticitása az adott ítélet meghatározott más ítéletektől függő relatív igazságának lehet csak kritériuma.

Mielőtt a kérdést egészen általános formában vetnénk fel, vizsgáljuk meg az evidencia (pszichikus evidencia és logikai analiticitás) szerepét a matematikában és a logikában. Ezt a kiindulópontot az teszi jogosulttá, hogy — amint ezt már említettük — történetileg elsősorban a matematika és a logika tételei szerepelnek az evidens igazságok példáiként. Hangsúlyoznunk kell, hogy csak példákként, mert egyetlen olyan, az evidenciára épülő ismeretelméleti rendszer sincs, amely az evidencia szerepét kizárólag a matematikára és a logikára korlátozná.

Kétségtelen tény, hogy az elemi matematika (az elemi aritmetika és az elemi geometria) alaptételei társadalmilag evidens ismeretek. Sőt, az elemi aritmetikának és az elemi euklideszi geometriának nemcsak az axiómái evidensek, hanem számos tétele is. Az a tétel pl., hogy két körnek csak legfeljebb két közös pontja lehet, társadalmilag evidens megállapítás, holott ez az euklideszi geometrián belül nem axióma, hanem viszonylag bonyolult módon bizonyítandó tétel. Természetesen az elemi aritmetikán és az elemi euklideszi geometrián belül is számos olyan tételt találhatunk, amelyeket nem tekinthetünk társadalmilag evidens ismereteknek, ha egyesek számára — azok számára, akik alaposabb ismerői a matematikának —, esetleg evidensek is. Meglehetősen nehéz feladat lenne pontosan körülhatárolni, hogy melyek azok az elemi matematikai tételek, amelyeket per ma társadalmilag evidenseknek kell tekintenünk, azt azonban nehéz lenne kétségbe vonni, hogy a fentemlített két matematikai diszciplina axiómái ma már minden normális felnőtt ember számára evidensek. (Ez nem jelenti azt, hogy minden felnőtt ember tudja vagy akár csak ismeri is őket, de ha megismertetik velük az embert, minden bizonyítás nélkül elfogadja őket.) Elvileg természetesen semmi akadálya sincs annak, hogy az elemi matematikai szakágak axiomatikus felépítése esetén a szokásoktól eltérő axiómákból induljunk ki, s esetleg olyan tételeket válasszunk axiómáknak, melyek nem társadalmilag evidens ismeretek. Az euklideszi geometria nevezetes V. posztulátumát „Egy ponton át csak egy olyan egyenes halad, amely egy, a ponton át nem haladó egyenessel párhuzamos"[41] (ebben a fogalmazásban az axiómát társadalmilag evidens ismeretnek kell tekintenünk) pl. helyettesíthetjük azzal a tétellel, hogy „A háromszög szögeinek összege 180°", holott ez a tétel semmiképpen sem evidens.

Már ez a tény is azt mutatja, hogy teljesen helytelen lenne azt állítani, miszerint a matematika minden axiómájának evidens ismeretnek kell lennie. A modern matematika pedig igen sok területen olyan axiómákra épít, amelyek nemcsak, hogy nem társadalmilag evidens ismeretek, hanem sok esetben „evidensen hamis" állítások (elég, ha a nem-euklideszi geometriák axiómáira

[41] Az axióma eredeti Euklidész-féle változata nem a fent idézett állítás. Az V. posztulátum eredetiben így hangzik „Ha egy egyenes másik kettőt úgy metsz, hogy a metsző egyenes ugyanazon oldalán belül keletkező két szög összege a derékszög kétszeresénél kisebb, akkor a két egyenes határtalanul meghosszabbítva azon az oldalon találkozik, amelyik oldalon az a két szög van, amelyeknek összege két derékszögnél kisebb." Annak ellenére, hogy a nem-euklideszi geometriák megszületését e tételnek a bonyolultsága idézte elő, úgy vélem, maga az eredeti axióma is evidens tételnek tekinthető. A nem-euklideszi geometriák megszületését előidéző vizsgálatok oka egyetlen esetben sem az volt, hogy kétségbe vonták volna az axióma igazságát.

utalunk). Axiómák és társadalmi evidencia között semmiféle szükségszerű kapcsolatot nem állapíthatunk meg.[42]

Ami a klasszikus logika alapvető törvényszerűségeit illeti, azt kell mondanunk, hogy ezek — a legtöbb esetben — valóban társadalmilag evidens ismeretek. Ezt nem állíthatjuk azonban a logikáról általában. A modern logikai rendszerekben már az ítéletkalkulus axiómái között is szerepelnek társadalmilag nem evidens megállapítások.

Nem beszélhetünk tehát arról, hogy a pszichikus társadalmi evidencia-élménynek a matematika és a logika területén *elvileg más* szerepe lenne, mint bármely más tudományban.[43]

Mi a helyzet a matematika és a logika tételeinek analiticitásával?

Minthogy a matematika és a logika (legalábbis a modern matematika és logika) elméletei szigorú (axiomatikus) felépítésű rendszerek, egy adott elméleten belül az analiticitás kérdése pontosan tisztázható. Egy adott axiomatikus felépítésű elméleten belül analitikusaknak tekintjük mindazokat az ítéleteket, amelyek az adott rendszer axiómáiból és definícióiból a rendszerben elfogadott átalakítási-következtetési szabályok értelmében következnek, másszóval — ha az adott axiomarendszert mesterséges nyelvnek tekintjük — az adott L_0 nyelven belül analitikusak azok az ítéletek, amelyek annak szintaktikai és szemantikai szabályai szerint „igazak". Ez azt jelenti, hogy

[42] E kérdéssel részletesen foglalkozik Tóth Imre „A matematikai axiomatika néhány ismeretelméleti kérdése" c. tanulmányában („Filozófiai tanulmányok" c. kötet. Bukarest, Tudományos Könyvkiadó, 1957. 298—301. o.)

[43] Az ún. matematikai intuicionizmusnak az a kísérlete, hogy az egész matematikát pszichikusan evidens (intuitive, közvetlenül megragadható) alapokon építse fel, semmiképpen sem tekinthető sikeresnek. Heyting azt írja, hogy „Egy matematikai konstrukciónak olyan közvetlennek kell lennie az értelem számára és eredményeinek oly világosaknak, hogy egyáltalán semmiféle megalapozásra nincs szüksége." *(Heyting, A. :* Intiutionism. An Introduction. Amsterdam, North—Holland Publ., 1956. 6. o.) E cél megvalósításához alapfogalmakként a természetes szám és a létezés (egzisztencia) fogalmát veszik fel alapfogalmakként. — Nem beszélve arról, hogy mindenképpen vitatható, vajon ezen fogalmak tartalma társadalmilag evidens ismeretet jelent-e, mindenképpen egyet kell értenünk Bungeval, aki a már említett munkájában azt állítja, hogy az intuicionista matematika és logika nem-intuitív (counter-intuitive). Bunge azt írja, hogy az intuicionista matematika és logika „olyan szövevényes és bonyolult, olyan ravasz fogásokat követelnek, hogy igen kevesen vannak, akik járatosak benne, ez az egyike azon okoknak, hogy nem alkalmazzák őket. Még azt is mondották róluk, hogy 'annyira komplikáltak, hogy tökéletesen haszontalanok'. *(Curry, H. B. :* Outlines of a Formalist Philosophy of Mathematics. Amsterdam, Nort—Holland Publ., 1951. 61. o.) Így például az intuicionista ítéletkalkulus négy alapműveletet használ kettő helyett, és tizenegy posztulátumot vesz fel a szokásos négy helyett; emellett megtiltja a kettős tagadás leegyszerűsítését, minthogy az az ítélet, hogy 'Abszurd, hogy p abszurd legyen' nem ekvivalens azzal, hogy 'p igaz'. Az intuicionista halmazelmélet a megszámlálható' prédikátumot hat különböző prédikátummal helyettesíti, melyek majdnem lefordíthatatlan holland neveket viselnek. Lehetséges, hogy ez az elmélet analitikusabb mint a konvencionális halmazelmélet; de miért nevezzük 'intuitívnek'? A közönséges arimetikában, ha a és b valós számok és $ab = 0$, ebből következik, hogy $a = 0$ vagy $b = 0$; az intuicionista arimetikában ez a tétel nem bizonyítható, mielőtt meg nem mutatjuk, hogy vagy $a = 0$ vagy $b = 0$. A közönséges logikában és matematikában, ha szembekerülünk azzal a problémával, hogy nem rendelkezünk elegendő premisszával, akkor kipróbálhatjuk az indirekt bizonyítás módszerét, mert a konklúzió tagadását felhasználhatjuk premisszaként; ezt azonban az intuicionista konstruktivizmus szerint nem tehetjük meg. Hol van az a fizikus vagy fiziológus, aki kész elfogadni egy ilyen hatástalan és nem-intuitív logikát és matematikát?" *(Bunge :* Idézett mű 59—60. o.) A Bunge által felsorolt néhány példa világosan mutatja, hogy a matematikai intuicionizmus matematikája és logikája semmiképpen sem evidens ismeretekre épül.

a modern matematika és logika legtöbb tétele analitikus egy adott rendszeren belül, de *az adott rendszer vonatkozásában nem tekinthetjük analitikusaknak* a rendszer axiómáit, definícióit stb., tehát *magának a rendszernek a szintaktikai és szemantikai szabályait.*

Természetesen az adott elmélet (egy mesterséges résznyelv) részét képezheti egy másik, szélesebb körű elméletnek (rész nyelvnek), egy adott elmélet axiómái pl. következhetnek egy átfogóbb elmélet axiómáiból, s ezen a szélesebbkörű szemantikai rendszeren belül ennélfogva maguk is analitikusaknak tekinthetők stb., de kell, hogy létezzék egy olyan „legáltalánosabb szemantikai rendszer", melynek szintaktikai és szemantikai szabályai már semmiféle általánosabb nyelv analitikus ítéleteit nem képezhetik. Annyiban Quinenak tökéletesen igaza van, hogy „önmagában vett", rendszertől független analiticitás nincsen.

Az ún. logicista irányzat[44] arra törekedett, hogy a matematika valamennyi tételének, pontosabban valamennyi ítéletének analiticitását kimutassa. E törekvés sikere azonban csak annyit jelenthetett volna, hogy a matematika valamennyi ítélete levezethető a logikából. *Nincs értelme azonban annak, hogy bárki is megkísérelje a logika alaptételeinek analiticitását kimutatni.* A logika alaptételeiről ugyanis nem állítható, hogy bizonyos nyelvi formában rögződött szintaktikai és szemantikai szabályok értelmében igazak, hiszen a legáltalánosabb szintaktikai szabályok maguk a logikai törvényszerűségek. Nem állíthatom egyetlen ítéletről sem, hogy tagadása önellentmondás, ha nem tételezem adottnak az ellentmondás logikai törvényét.

Az analiticitás lényegesen jelentősebb szerephez jut a matematikában, mint más tudományokban vagy pedig a köznapi megismerésben. Ennek az az oka, hogy a matematika tételei, szemben az ún. empirikus tudományok tételeivel, valamint a köznapi megállapításokkal, nem reális, hanem tudati objektumokra vonatkoznak, a matematika rendszere csak kiinduló- és végpontjaiban érintkezik az érzéki tapasztalat szférájával.[45] Minthogy a matematika egyes tételei a rendszer kiinduló- és végpontját nem tekintve, nem vethetőek össze az empirikus tapasztalattal, az egyes matematikai tételek igazsága sohasem lehet szintetikus.

Az analiticitás azonban nem alapozhatja meg a matematika aprioritását. Nincsen olyan ítélet, amelynek igazsága független lenne az ember tapasztalataitól, bár azok a tapasztalatok, amelyeken valamely ítélet igazsága nyugszik, igen sok esetben — s nemcsak a matematikában, hanem a megismerés bármely más területén is — nem az adott ítéletben kifejezésre jutó összefüggések közvetlen „kitapasztalásai"; egy adott ítélet tapasztalati megalapozása az esetek túlnyomó többségében a közvetítések bonyolult láncolatán keresztül történik.

[44] Ez az irányzat Leibnizre nyúlik vissza, és legnevezetesebb modern képviselői Frege, illetve Russell. A logicizmus filozófiai vizsgálatával sokoldalúan foglalkoznak a következő munkák: Black, Max: The Nature of Mathematics. London, Routledge and Kegan Paul; Körner, S.: The Philosophy of Mathematics. London, Hutchison Uni. Libr.

[45] Ezt a megállapítást már a legelemibb matematikai összefüggések segítségével is szemléltethetjük. Ha van egy almám, kapok még hármat, és megeszem belőle kettőt, akkor két almám marad. Ezt kiszámíthatom a következőképpen $1 + 3 = 4; 4 - 2 = 2$. De kiszámíthatóm a következőképpen is $1 - 2 = -1; -1 + 3 = 2$. Matematikailag a két számítás teljesen ekvivalens, de az utóbbit, mint számítást nem tehetem át az empirikus szférába, nem mondhatom ugyanis azt, hogy van egy almám, megeszem belőle kettőt, majd kapok még hármat, akkor két almám lesz. Annak, hogy —1 alma, semmi értelme nincsen.

A pszichikai evidenciának és a logikai analiticitásnak éppen ebben a közvetítésben van igen jelentős — az emberi megismerés lehetőségének szempontjából alapvető — szerepe. Semmiféle evidencia — sem a pszichikus „magátólértetődés", sem a logikai analiticitás nem lehet valamely ismeret igazságának kritériuma. „Az a kérdés, hogy az emberi gondolkodást tárgyi igazság illeti-e meg — nem az elmélet kérdése, hanem *gyakorlati* kérdés. A gyakorlatban kell az embernek gondolkodása igazságát, vagyis valóságát és hatalmát, evilágiságát bebizonyítania. Az olyan gondolkodás valóságáról vagy nem-valóságáról folytatott vita, amely el van szigetelve a gyakorlattól — tisztára *skolasztikus* kérdés."[46] Marxnak az a megállapítása, hogy valamely ismeret igazságának kérdése nem az elmélet, hanem a gyakorlat kérdése, nem jelenti azt, hogy *a* gyakorlat minden egyes racionális ismeret igazságának közvetlen kritériuma lehet. *A gyakorlat egyrészt meghatározott — az emberi tevékenységgel közvetlen kapcsolatban álló — egyes ismeretek igazságát igazolja.* Igazolja pl. a gyakorlat azt a megállapítást, hogy „a testek összedörzsölésekor hő keletkezik", s valóban „tisztára skolasztikus kérdés" lenne azon vitatkozni, hogy az „abszolút igazság"-e ez a megállapítás, nem lehetséges-e az, hogy az emberiség évmilliós tapasztalataival szemben egy meghatározott esetben testek összedörzsölésekor nem fog hő keletkezni.

Másrészt egyértelműen igazolja az emberiség társadalmi-történelmi gyakorlata, hogy az emberiség ismeretei egyre mélyebben és sokoldalúbban tárják fel az objektív valóság törvényszerűségeit. Az a tény, hogy az ember a történelmi fejlődése során fokozatosan leigázta és a maga szolgálatába állította a természet erőit, az a tény, hogy az ember egyre magasabb szinten képes állandóan növekvő és bővülő szükségleteinek kielégítésére, vitathatatlanná teszi, hogy az embernek a termelőerőkben objektiválódott ismeretei igazak.

Az a tény azonban, hogy az ismeretek igazságának egyedüli kritériuma a gyakorlat, nem jelenti sem azt, hogy a gyakorlat valamiféle abszolút kritériuma lenne ismereteink igazságának, sem pedig azt, hogy az ember a maga praktikus és teoretikus tevékenységében minden egyes esetben a gyakorlat által igazolt, vagy a gyakorlat által igazoltnak tudott ismeretekből indulna ki.

A gyakorlat nem abszolút kritériuma ismereteink igazságának, de az embernek nincs is szüksége semmiféle abszolút kritériumra. Az emberi praxis nem feltételez abszolút biztos ismereteket. Az embernek minden tevékenysége olyan ismereteken alapszik, melyeket ilyen vagy olyan formában, esetleg sokszoros közvetítéseken keresztül a megelőző emberi tevékenység igazolt, s további tevékenységünk mindig korrigálni fogja az ezen tevékenység alapját képező ismeretek hibás mozzanatait. — A newtoni mechanika létrejöttének alapvető feltétele volt az ember társadalmi-történelmi termelő gyakorlatának meghatározott fejlettségi szintje, s ezen a szinten a gyakorlat igazolta is a newtoni mechanikát, s a gyakorlatnak ebben a szférájában a newtoni mechanika ma is „igaz". Csak az emberi praxis körének minőségi bővülése eredményezhette annak belátását, hogy a newtoni mechanika nem igaz, pontosabban szólva: csak megközelítése a tényleges összefüggéseknek. Olyan megközelítés, melynek eltérése a ténylegesen fennálló összefüggésektől a valóság egy meghatározott szférájában praktikusan elhanyagolható.

Ha elfogadjuk azt a megállapítást, hogy valamely ismeret társadalmilag evidens voltát ezen ismeretnek az ember társadalmi-történelmi gyakorlatával

[46] *Marx :* Tézisek Feuerbachról. K. Marx és F. Engels Művei, 3. köt., Bp., 1960. 7. o

való szoros kapcsolata alakítja ki, akkor látnunk kell azt is, hogy meghatározott ismeretek társadalmi szintű evidenciájának óriási jelentősége van az ember gyakorlati tevékenysége szempontjából. Sem egy adott társadalom, sem egy adott társadalom adott individuuma nem lehet képes arra, és soha nem is törekszik arra, hogy a praktikus és teoretikus tevékenységének kiindulópontját képező ismeretek igazságát közvetlenül ellenőrizze. Ahhoz, hogy az elmélet és a gyakorlat előbbre jusson, hogy az emberiség mind a rendelkezésre álló anyagi javakat, mind pedig ismereteit bővítetten termelhesse újra, bizonyos, az emberiség megelőző tapasztalatai által igazolt ismereteit adottnak kell vennie, éppen úgy, ahogy adottnak veszi a megelőző generáció által létrehozott termelési eszközöket. Az emberiség már elsajátított ismeretei éppen úgy a további praxishoz elengedhetetlen objektiválódott termelési tapasztalatokat jelentenek, mint a megelőző korszakok kialakította termelési eszközök.

Az ismereteknek ezt a társadalmi objektivációját jelenti bizonyos ismeretek társadalmi evidenciája. Egy adott történelmi korszak embere bizonyos ismeretek igaz voltát adottnak veszi, bizonyos ismereteket evidensen igaz ismereteknek tekint, és ezeket mind praktikus, mind pedig teoretikus tevékenységének alapjaként használja fel. Ezeknél a társadalmilag evidens ismereteknél az ember nem érzi szükségét annak, hogy igazságukat kritika tárgyává tegye, bár nem szükségszerűen ismeri fel, hogy ezek a gyakorlat, az emberiség évezredes vagy évszázados gyakorlata által igazolt ismeretek.

A társadalmi evidencia meglétének hiányában az embernek mindig újból és újból, az alapoktól kezdve kellene felépítenie ismereteinek rendszerét, ami lehetetlenné tenné ismereteink gazdagodását. Közismert tény, hogy a középkorban még egyetemi kurzusokon oktatták az arab számrendszerben történő osztás műveletét, ennek ismerete komoly tudománynak számított. Semmiképpen sem állíthatjuk, hogy korunk embere „okosabb" lenne a középkor emberénél abban az értelemben, hogy szellemi képességei magasabbrendűek lennének. De „okosabb" éppen abban az értelemben, hogy ma már egy gyermek számára is evidens számos olyan ismeret, amelyet akkor még a felnőtt embernek is fáradságos munkával kellett elsajátítania. (Ma sem maga az osztási művelet szabálya evidens, de evidens számos, az elsajátítását feltételező ismeret.)

Utaltunk már arra, hogy az evidens ismeretek körének bővülése nem egyenesvonalú folyamat; ez ugyanis következik abból, hogy bizonyos korszakokban hamis ismeretek is evidenssé válhatnak, sőt, nem kétséges, hogy minden korszakban vannak olyan társadalmilag evidens ismeretek, amelyekről a további fejlődés során kiderül, hogy hamisak. Az evidens ismeretek körének bővülése tehát úgy megy végbe, hogy egyre több ismeret válik evidenssé, egyszersmind azonban bizonyos korábban evidens ismeretek evidenciája megszűnik. Amikor tehát azt állítjuk, hogy a társadalmi gyakorlat (mely szélesebb értelemben az elméleti tevékenységet is magába foglalja) meghatározott, társadalmilag evidens ismeretekre épül, akkor nem állítjuk azt, hogy a társadalmi gyakorlat kiindulópontját képező ismeretek ne tartalmazhatnának hamis mozzanatokat. Abban a pillanatban azonban, amikor ismereteink evidens bázisának hamis mozzanatai — a társadalmi praxis bővülésével — meghatározott területeken akadályozni kezdik a társadalmi gyakorlat sikerét, előbb vagy utóbb meg fog szűnni ezeknek az ismereteknek az evidenciája.

Ezzel összefüggésben azt is látnunk kell, hogy míg az egyik oldalon bizonyos ismeretek társadalmi szintű evidenciája a megismerés és a gyakorlat

előrehaladásának nélkülözhetetlen feltétele, a másik oldalon bizonyos ismeretek evidenciája az előrehaladás akadályát képezheti. Kétségtelen ugyanis, hogy a társadalmi evidencia, a „common sense" meglehetősen konzervatív, aminek természetes magyarázatát adja az a tény, hogy a társadalmi praxis bővülése, ami elvezethet bizonyos társadalmilag evidens ismeretek hamis voltának felismeréséhez, nem válhatik egycsapásra az ember mindennapi tevékenységének részévé.

Mindaz, amit a pszichikus társadalmi evidenciának a megismerésében betöltött pozitív szerepéről elmondottunk, bizonyos értelemben a logikai analiticitásra, a logikai evidenciára is vonatkozik. Az, hogy bizonyos ismereteket, mint analitikusakat igazaknak tekintsünk, s ezen az alapon, mint igaz ismereteket tevékenységünk kiindulópontjává tegyünk, éppúgy szükséges feltételét képezi ismereteink és tevékenységi körünk bővülésének, mint hogy igazaknak tekintsünk bizonyos társadalmilag evidens ismereteket.

Hogy az analiticitás szerepe egészen világosan álljon előttünk, választ kell még adnunk arra a kérdésre, hogy honnan ered azoknak az általános „szintaktikai és szemantikai szabályoknak" a rendszere, melyek bizonyos korszakban adott ismeretek analiticitását biztosítják.

Az analiticitás, mint logikai kategória igen szoros kapcsolatban áll a nyelvvel. Valamely ismeret analitikusan igaz voltát biztosító szintaktikai és szemantikai szabályok nemcsak nyelvi formában fejeződnek ki, hanem bizonyos értelemben valóban nyelvhasználati szabályok. (A neopozitivizmusnak nem az a hibája, hogy a logikai szabályokat nyelvhasználati szabályoknak tekinti, hanem, hogy a nyelvet elszakítja a valóságtól.) A logikai, szintaktikai szabályok éppen úgy, mint a terminusok jelentését megjelölő jelentésposztulátumok, definíciók, bizonyos nyelvi kifejezések (fogalmak és logikai partikulák) értelmét fejezik ki. Így a legáltalánosabb analiticitáskategóriába tartozó ítéletek (tehát azon ítéletek, melyek nem egy meghatározott tudományos elméleten belül, egy meghatározott L_0 nyelv viszonylatában analitikusak) analiticitását biztosító „szintaktikai és szemantikai szabályokat" a nyelv elsajátítása útján társadalmilag örökli az ember. Az ember a nyelv elsajátítása útján örökli a megelőző generáció fogalmi struktúráját és logikai rendszerét, ez pedig bizonyos ismeretek analiticitását meghatározza.

Ebből azonban az következik, hogy az analiticitás éppen úgy történelmileg változik, akárcsak a pszichikus evidencia, hiszen az emberiség fogalmi struktúrája és logikai rendszere is állandóan változik (maga a logikai rendszer a társadalmilag evidens ismeretek közé tartozik).

Az evidencia tényleges szerepének megértése és feltárása csak a megismerés történelmi-dialektikus megközelítése alapján lehetséges. Ha nem látjuk, hogy a pszichikusan társadalmilag evidens ismeretek csak egy meghatározott történelmi korszakban társadalmilag evidens ismeretek, ha nem látjuk, hogy bizonyos ismeretek analiticitása egy meghatározott történelmi korszak emberének fogalmi struktúráján és logikai rendszerén alapszik, akkor nem tudjuk az evidenciát a gyakorlat segítségével magyarázni, s akkor — bármilyen komoly nehézségeket is okozzon ez — az ismeretek evidenciáját nem magyarázhatjuk másképpen, mint hogy a priorinak tekintjük ezeket az ismereteket. Ez a magyarázata annak, hogy egy Descartes vagy egy Leibniz, amikor látják az empirizmus tarthatatlanságát, és felismerik az evidencia szerepét a megismerésben, a történelmi szemlélet hiányában apriorisztikus rendszer konstruálására kényszerülnek.

ПРОБЛЕМА ЭВИДЕНТНОСТИ

Михай Вайда

В вводной части статьи автор устанавливает, что эвидентность, как критерий истинности наших знаний выступила в истории философии в двух формах: в форме психического переживания эвидентности и как логическая эвидентность-аналитичность. Из исторического обзора вопроса автор делает вывод, что 1. первой и основной особенностью эвидентности как критерия истинности является то, что она во всех случаях выступает якобы в роли критерия истинности интуитивно выделенных или же рациональных а приори знаний, 2. выдвижение тезиса об эвидентности как критерии истинности наразрывно связано с стремлением, направленным на непосредственный охват какой-то абсолютной истины. С точки зрения решения проблемы эвидентности автор подчеркивает решающее значение следующих вопросов: 1. можно ли вообще в гносеологическом-логическом отношении говорить об эвидентных, аналитических знаниях, а если да, то 2. абсолютно достоверны ли эти знания.

Первая глава статьи посвящена исследованию психического переживания эвидентности. Здесь указывается на то, что круг эьидеитных знаний обнаруживает значительное разнообразие как с исторической так и индивидуальной точки зрения, так как индивидуальнопсихическая эвидентность данного суждения является функцией знаний познающего субъекта. Автор различает чисто индивидуально-психическое переживание эвидентности от общественного опыта эвидентности. Во всякий исторический период социально эвидентным т. е. эвидентным для всех нормальных взрослых людей становятся знания, являющиеся необходимыми условиями общественно-созидательной практики данного исторического периода. Практикой или же отсутствием практики обусловлены и такие явления, когда ложные утверждения становятся общественно эвидентными.

Во второй главе рассматривается проблема логической эвидентности, аналитичности. В связи с вопросом автор подробно анализирует одну из статей Куайна, усомнившегося в правомерности различения аналитичного и синтетичного. Автор говорит следующее: если наши суждения исследуются как знания, входящие в тотальность нашего знания, тогда различение аналитичного и синтетичного имеет определенный смысл. Аналитичны все суждения, вытекающие из моментов системы знаний человека, проверенных практикой и закрепленных в форме языковых конвенций. Для проверки истинности этих суждений нет необходимости проверить непосредственно на практике объективные отношения, выражающиеся в данном суждении.

Наконец, в гдаве третьей, автор исследует действительную роль эвидентности в познании, указывая на роль эвидентности (психической и логической) в математике и логике. Потом подчеркивается, что, если с одной стороны основу эвидентности определенных знаний составляет общественно-историческая практика, то, с другой стороны, человеческая, общественная практика не может существовать без возникновения общественной эвидентности определенных знаний, без общественной объективизации этих знаний. К тому же выводу приходит автор в связи с логической аналитичностью.

THE PROBLEM OF EVIDENCE

by Mihály Vajda

The author, in the introductory passages, states that evidence regarded as the criterium of truth in knowledge appeared during the history of philosophy in the form of psychological experience and in a logical form (analyticity). From the historical survey he deduces that 1. the primary characteristic of evidence as truth criterium is that in all instances it is grasped intuitively or occurs as the truth criterium of *a priori* rational knowledge; 2. the thesis of evidence as truth criterium is inseparably related to an attempt to directly grasp some kind of absolute truth. In trying the solve the problem of evidence the author regards the following questions to be of basic significance: 1. is evident, analytical knowledge at all possible in a logical and epistemological sense?; and if it is, 2. is such knowledge absolutely certain?

The first chapter of the study examines the psychic experience of evidence. The author points out that evident knowledge display significant historical and individual

differences namely because the individual psychic evidence of individual judgment is dependent on the information of the cognizing subject. The author distinguishes the social experience of evidence from the purely individual, psychic experience of evidence. In every historical period those factors become socially evident (for every normal adult) which form the necessary conditions of the social and productive practice of the given historical period. The phenomenon that false statements become socially evident may be interpreted with reference to the lack of practice or rather of a definite practice.

The second chapter concerns the problem of logical evidence, of analyticity. In treating the question the author makes a thorough analysis of a study of Quine, debating the correctness of distinctions between the analytical and synthetic. The author states that if we examine our judgments as information included in the totality of our knowledge, then the distinction between analytical and synthetic becomes meaningful. Those judgments which follow from the moments of human knowledge as expressed by linguistic conventions and proved by practice are analytical. In checking the truth of these judments we do not need through direct experience to examine the objective interconnections expressed in the given judgments.

Lastly, the third chapter treats the actual role of evidence in cognition, depicts the role of evidence (both psychic and logical) in mathematics and logic, then underlines that while social and historical practice provide the grounds for the evidence of definite knowledge, there is no truly human, social practice without the formation of the social evidence of certain knowledge, without making this knowledge socially objective. The author draws the same conclusion in his study of logical analyicity.

A pszichológia helye a tudományok rendszerében

Adalék a tudományok osztályozásához

RUDAS JÁNOS

1. Néhány általános kérdés

A tudományok osztályozásával mindenkor foglalkoztak a filozófusok is, a szaktudományok művelői is. A marxista filozófusok közül Engels, különösen „A természet dialektikájá"-ban, bő helyet szentelt e problémakörnek. Engelsnek a tudományok, különösen a természettudományok osztályozásáról kifejtett álláspontja — amellyel itt nem foglalkozhatunk külön — adekvátan tükrözte a termelőerők s ezen belül és kívül a tudomány akkori helyzetét, fejlettségi fokát.

Ám a múlt század második fele, Engels működése óta a tudományban forradalmak mentek végbe. Ezért ma, ha nem Engels betűit ismételgetve, hanem az ő szellemében akarunk munkálkodni, akkor a tudományfejlődés jelenlegi helyzetének megfelelően újra be kell hatolnunk az osztályozási problémák sűrűjébe. E tanulmány oly módon kívánja ezt a feladatot elvégezni, hogy néhány általános osztályozási elv leszögezése után egy adott tudomány, a pszichológia helyét próbálja meghatározni a tudományok rendszerében.

A tudományosztályozás nem öncélú elméleti játék, hanem korunk számára igen fontos, gyakorlati hasznú munka. Az osztályozás kérdéseivel például nap mint nap szembekerül a magyar tudományos élet legfelsőbb irányító szerve, a Magyar Tudományos Akadémia, amelynek szervezeti felépítése, osztályokra tagozódása már önmagában is egy osztályozási elv formába rögzülése. A meglevőnél jobb szervezési módszerek keresése állandóan osztályozási problémákat vet fel. Ismeretesek azok az évekig tartó viták, amelyek például a földrajzi tudományok helyzetéről folytak különböző fórumokon, vagy azok a máig is lezáratlan diszkussziók, amelyek a pszichológia természet- vagy társadalomtudományi jellege körül zajlanak, s amelyek komolyan érintik a szóban forgó tudományok további fejlődését, kapcsolatait mind a többi tudománnyal, mind a gazdasági, társadalmi stb. gyakorlattal — és amelyek mögött nemegyszer világnézeti jellegű motívumok húzódnak meg.

A tudományosztályozás felvetette kérdésekre adott válasz szoros összefüggésben van egyes szakmák, tudományágak, hivatások létével, létezési lehetőségével és szükségességével is. Gondoljunk csak arra, hogy még mindig nem általánosan elismert a szervezéstudomány, a szociológia vagy a munkapszichológia működési jogosultsága s ezzel együtt nem megoldott e szakmák kádereinek képzése és egzisztenciája. Mindennek az ország fejlődésére gyakorolt közvetett hatása is nyilvánvaló: nem előnyös, ha egy objektív feltételeiben megért tudomány, vagy tudományág kifejlesztésének szubjektív feltételei nem teremtődnek meg.

Az osztályozási problémák az oktatásban is jelentkeznek, mind a felsőoktatásban, mind az alacsonyabb fokú formákban. Tulajdonképpen az oktatási

reform vitái sem tudják megkerülni az osztályozással kapcsolatos elképzeléseket és argumentációkat. Így e cikk megírásának idején igen éles viták folytak a sajtóban és más fórumokon a reformtervezet azon részéről, mely szerint az új gimnáziumban két, egymástól eléggé élesen — főleg a matematika, az anyanyelv és irodalom, valamint a második idegen nyelv oktatásában — elkülönülő, természettudományi és társadalomtudományi tagozat kívánatos. A vita hatására a reformtervezet összeállítói végül is lemondtak eredeti elgondolásukról, amely kétségtelenül tudományosztályozási szempontból is felülvizsgálatra szorult.

Nem kevésbé fontos a tudományosztályozás állandó elméleti tisztázása a könyvtártanban. Az Egyetemes Tizedes Osztályozás (ETO), amelyet a világ legtöbb könyvtárában — esetleg helyi kiegészítésekkel bővítve — használnak, tulajdonképpen nem más, mint egy decimális formába szorított osztályozási rendszer. Az ETO alakító hatással van hazánkban is a könyvtárakat látogató olvasók tízezreinek gondolkodására, mivel a tudományok rendszere meghatározott koncepciójának elfogadására „kondicionálja" őket. Ez a koncepció pedig jelenleg több ponton szemben áll a korszerűség elvével. Csak vessünk egy pillantást az ETO tíz főosztályának alakulására:

0 Általános tartalmú művek. Bibliográfia. Könyvtárügy
1 Filozófia
2 Vallás
3 Társadalomtudományok
4 Nyelvtudományok
5 Természettudományok
6 Orvostudomány. Technika. Mezőgazdaság
7 Művészetek. Sport
8 Szépirodalom
9 Történelem. Földrajz

Ez az osztályozás önmagáért beszél. Nem jobb a helyzet a főosztályokon belül sem. Az ETO-t sem elméletileg, sem gyakorlatilag nem tekinthetjük korszerűnek; ezt a FID (Fédération Internationale de Documentation) is elismerte, amikor határozatot hozott egyes részek revíziójának megkezdéséről.

a) Osztályozási sémák

A tudományok osztályozásának legelterjedtebb és legszemléletesebb módszere az úgynevezett osztályozási sémák felállítása, amelyek a tudományok valamilyen alapon történő felosztását és egymás közötti kapcsolatát modellszerűen mutatják be. Rögtön adódik az ellenvetés: van-e értelme e végtelen nagy extenzitású és intenzitású emberi megismerési szféra sémába gyömöszölésének? Belefér-e minden diszciplina egy-egy skatulyába? Egy kétdimenziós papírlapon kellő sokoldalúsággal ábrázolható-e mindaz a bonyolult kapcsolat, hatás és visszahatás, amely a tudományok között feltalálható?

Kétségtelen, hogy egy tudományosztályozási séma megalkotása leegyszerűsítés. De végső soron a megismerés minden módszere magában foglalja a leegyszerűsítés mozzanatát, hiszen sem a tudomány, sem a művészet nem képes az objektív valóságot a maga extenzív totalitásában visszatükrözni. Közhelyszámba megy, hogy a tudományos törvény meg sem közelíti a valóságot bonyolultságában, sokoldalúságában. Mégis „a lét dadog, csak a törvény

a tiszta beszéd".[1] Hasonlóan van az osztályozási sémákkal: bármennyire is „sematikusak", nélkülözhetetlen tudományfilozófiai kategóriák.

A magyar és a külföldi filozófiai és szaktudományos irodalomban a legkülönbözőbb osztályozási módokkal, szempontokkal, sémákkal találkozunk. Ezek közül két olyat szeretnék megemlíteni, amely eléggé elterjedt a köztudatban, s amelyet kritikailag kell értékelnünk.

Az egyik legelterjedtebb, legegyszerűbb és a gyakorlatban legtöbbet alkalmazott nézet szerint a tudományokat végső soron két nagy csoportra lehet felosztani: természettudományokra és társadalomtudományokra. Nem lenne ésszerű tagadni, hogy vannak a természet és vannak a társadalom világával foglalkozó tudományok, nem is szándékunk egyiket a másikban feloldani, az ilyen jellegű felosztás azonban elégtelen. E felosztásnál háromféle alapot szoktak figyelembe venni.

Az egyik abból indul ki, hogy a tudomány által tükrözött világ két nagy részre oszlik: természetre és társadalomra. Ez az álláspont egyrészt azt téveszti szem elől, hogy a tudomány nem egyszerűen az objektív világot, hanem ennek *törvényeit* tükrözi vissza, márpedig vannak olyan általános törvények, amelyek közösek a természetre és a társadalomra nézve; az ezeket visszatükröző tudomány tehát nem sorolható be sem a természet-, sem a társadalomtudományok közé. Másrészt pedig megfeledkezik a világ — legalábbis a mi földi világunk — harmadik nagy tényezőjéről, az emberről, aki annyiban nem tisztán társadalmi lény, amennyiben „*zoon* politikon", biológiai képződmény, az élőlények fejlődésének legmagasabb csúcsa, és annyiban nem tisztán természeti lény, amennyiben „zoon *politikon*", társadalmat alkotó és társadalom által alkotott lény. Az emberről mint pszichikus egységről szóló tudományt tehát nem lehet egyértelműen sem a természet-, sem a társadalomtudományok közé helyezni.

A másik felosztási alap: a társadalom osztályaihoz való viszony. Eszerint a természettudományok osztályfelettiek, a társadalomtudományok pedig osztályjellegűek. Ez persze nagy vonalakban igaz, de a nagyvonalúság néha veszélyes. Közelebbről megnézve nem ilyen egyszerű, nem ilyen mereven elkülöníthető az osztályjellegűség és az osztályfelettiség; e két ellentétes tulajdonság gyakran átcsap egymásba. Annyira közismert történelmi tény, hogy csak megemlítjük: a csillagászatnak, a geográfiának, ezeknek a „tiszta" természettudományoknak a fejlődése mennyire húsbavágóan érintette az újkor kezdetén a régi és az új uralkodó osztály érdekeit. Az anyag szerkezetével foglalkozó fizika és a fő társadalmi osztályok érdekeinek kapcsolatát Lenin „Materializmus és empiriokriticizmus" című művén kívül az e tárgyban jelenleg is folyó világnézeti viták bizonyítják. Másrészt viszont a társadalomtudományoknak is vannak olyan mozzanatai, amelyek osztályfelettiek (vagy jobban hangzó kifejezéssel: osztályérdekeken kívüliek). Ilyenek lehetnek egyes közgazdaságtani elemzési módszerek, az irodalomelméletben bizonyos stilisztikai megállapítások, a szociológia egyes metodikai eljárásai stb.

A természet- és a társadalomtudományoknak az osztályjellegűség, illetve osztályfelettiség szempontjából történő ilyen merev elkülönítése komoly gyakorlati károkhoz vezet. A személyi kultusszal együtt eluralkodott dogmatikus szemlélet abszolutizálta a társadalomtudományok osztályjellegét, ezzel akadályozta fejlődésüket, s metodikájukban a szubjektivizmust tette uralko-

[1] József Attila: Óda. J. A. Össz. Műv. II. köt. Akadémiai, 1952. 90. o.

dóvá. Ismeretes, hogy az először kapitalista országokban bevezetett és kifejlesztett szociológiai kutatási módszerek szocialista országokban történő alkalmazását még a legutóbbi időben is mennyire támadták egyes szerzők spekulatív fejtegetéseikben, mígnem a népgazdaság, a politikai élet és a kultúra rohamosan növekvő ilyen irányú igényei keresztül nem léptek rajtuk. A másik oldalról polgári nézetek hordozói vélekedtek úgy, hogy csak a természettudományokat illeti meg az objektivitás rangja; a társadalomtudományok osztályjellegüknél fogva nem lehetnek mások, mint szubjektívek. Itt — mint már annyiszor — a dogmatizmus közös nevezőre jutott egy polgári teóriával. A dogmatizmusnak és a társadalomtudományokból még ma sem teljesen kiűzött szubjektivizmusnak eredménye például az is, hogy a pszichológiának, ennek a marginális tudománynak számos — egyébként igen becsületes, jószándékú és tehetséges — művelője húzódozik az emberi pszichikum társadalmi tényezőinek vizsgálatától és igyekszik a pszichológia hajóját teljes egészében a természettudományok, nevezetesen a biológiai és az orvostudományok vizeire kormányozni.

A tudományt két nagy csoportra felosztó nézetek harmadik alapja: a módszerek különbözősége. Az a régi idealista elmélet, amely szerint egzakt vagy természettudományokról és nem-egzakt vagy szellemtudományokról beszélhetünk, megváltozott terminusokkal és burkoltan bár, de ma is él. Ám akkor, amikor egyre jobban behatolnak a társadalomtudományokba a matematikai, kibernetikai, matematikai statisztikai módszerek, egyre viszonylagosabbá válik az ilyen alapú megkülönböztetés (ami persze nem azt jelenti, hogy eltűnnek a tudományok közötti metodikai különbségek).

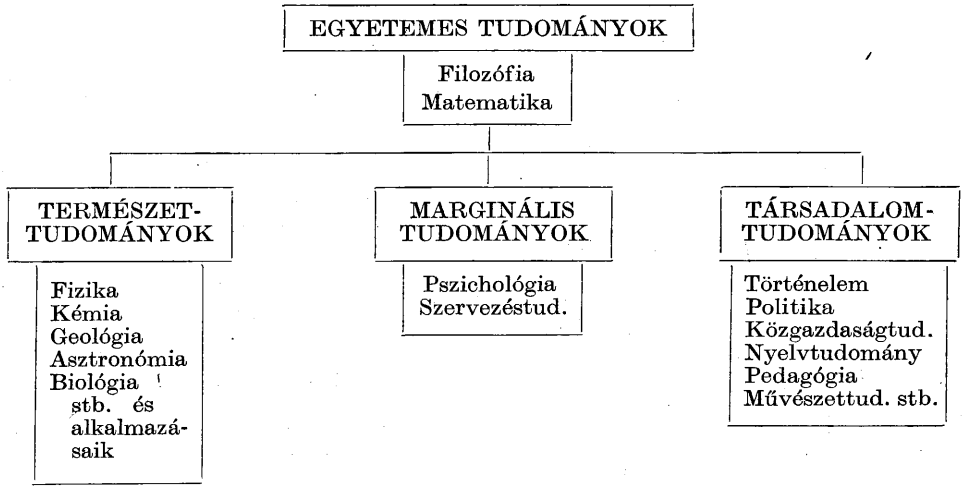
A másik, már klasszikussá vált osztályozási séma a mozgásformákat véve alapul, ötféle, nevezetesen mechanikai, fizikai, kémiai, biológiai és társadalmi mozgást tükröző tudományról beszél. Ez a séma a múlt században az idealista és metafizikus szempontok helyébe a dialektikus materialista szemléletet tette, amely a tudományok osztályozását az objektíve létező anyaghoz köti, méghozzá annak az egyszerűtől a bonyolult felé haladó fejlődéséhez. Ma már azonban hátráltatja az előrehaladást, ha görcsösen ragaszkodunk e séma elavult formájához. Tudniillik a tudományok előbb említett forradalmai felforgatták az anyag szerkezetéről és mozgásformáiról régebben vallott felfogást. A legfigyelemreméltóbb eredmény, hogy a fizikai és a kémiai mozgás eddigi megkülönböztetése viszonylagossá vált. Természetesen az ezzel kapcsolatos általános következtetések megtétele nem e tanulmány feladata; e kérdésben igen gyümölcsöző lehetne a filozófia és a szaktudományok művelőinek együttműködése. Nem kevésbé fontos a biológiai és a társadalmi mozgás közötti átmenet meggyőző kidolgozása.

A kurrens filozófiai és szaktudományos irodalomban egyre több törekvéssel találkozunk, amely túl akar lépni a megkövesedett osztályozási elveken, és figyelembe kívánja venni a tudományos fejlődés nemzetközileg elért legújabb eredményeit. E törekvések hordozói között említhetjük B. M. Kedrovot Sz. G. Sztrumilint, A. I. Ujomovot

A tudományok osztályozása, osztályozási sémák felállítása szükséges, nélkülözhetetlen még akkor is, ha csupán a pillanatnyilag adott megragadását jelenti, mert csak így előzhető meg a zűrzavar a tudományos életben. Ha számba vesszük mindazt, amit a fentiekben a legkülönbözőbb osztályozási sémákról elmondottunk, akkor ezek ellentmondásaiból tanulva, több séma felállításával önthetjük formába tudományosztályozási elveinket. (Kétségtelen, hogy egyet-

len séma nem elegendő még a legáltalánosabb osztályozási elképzelés kifejezésére sem.) Lássunk egy ilyen lehetséges sémát.

Séma a tudományoknak a bennük tükrözött objektív valóság jellege szerinti osztályozására



A tudományokat a bennük tükrözött objektív valóság jellege szerint négy nagy csoportra oszthatjuk. Az egyik csoport az egyetemes tudományok, amelyek az egész anyagi világban érvényes törvényeket tartalmazzák. Ilyen a filozófia, melynek törvényei mind a társadalomra, mind a természetre, mind az emberre érvényesek. És ide kell sorolni az általában természettudománynak tartott matematikát is, amelynek törvényei nemcsak a természetben, hanem az emberi társadalomban és az emberi pszichikumban is hatnak, mint ez egyre világosabbá válik. (Örvendetes, hogy kiváló matematikus tudósunk is ebben az értelemben nyilatkozott e folyóirat hasábjain.[2]) Ma már kétségtelen, hogy társadalmi és pszichikus folyamatok is matematikai formulákba önthetők, még ha a matematikai módszerek társadalomtudományi és antropológiai alkalmazása a kezdet kezdetén tart is. Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy a társadalom fejlődését nem szociológiai, hanem matematikai törvényszerűségek determinálják; mint ahogy például az állatok életét és fejlődését sem matematikai, hanem biológiai törvényszerűségek hatásának tulajdonítjuk. De a társadalom életében éppúgy fellelhetők és felhasználhatók matematikai törvényszerűségek, mint az állatvilág életében vagy éppen a bolygók mozgásában. Azt sem állítjuk, hogy egyformán ható vagy egyforma jellegű matematikai törvényszerűségek vonatkoztathatók a természetre, a társadalomra és az emberre. Ezen a területen még igen sok a nyitott kérdés, és megválaszolásuk a jövő kutatásainak feladata; de azt a legutóbbi évek eredményei kétségtelenné teszik, hogy a matematika egyetemes tudománynak tekinthető.

[2] Fenyő István: A matematika helye a tudományok rendszerében. Magyar Filozófiai Szemle, 1962. 715—725. o.

A másik nagy csoport: a természettudományok és alkalmazásaik. Ezzel kapcsolatban azt kell leszögezni, hogy bár a műszaki tudományok olyan tárgyakkal (gépek, építőanyagok, gyártási eljárások stb.) foglalkoznak, amelyek az emberi munka termékei, a társadalom létrejötte előtt nem léteztek, mégis ezek természeti (fizikai, kémiai, biológiai) törvényeknek vannak alávetve, a termelőerők természeti oldalát alkotják; ezért a műszaki tudományok tulajdonképpen természettudományok.

b) Elmélet és alkalmazás

Itt közbevetőleg röviden érinteni kell az elméleti és az alkalmazott tudományok kérdését. Az elméleti vagy „tiszta" tudományokra és az alkalmazott tudományokra való felosztás nem újkeletű. Vannak, akik ezen belül az utóbbiaknak nem is akarják megadni a tudomány címet. Mások az előbbieket tartják üres spekulációnak. Olyan nézet is akad, amely teljesen tagadja az ilyen felosztás jogosultságát.

Induljunk ki a tényekből, a gyakorlatból. A tudomány egyik fontos célja a termelőerők fejlesztése. Ezt a célt közvetlenül vagy a közvetettség valamely fokán lehet kitűzni. Tehát bármely tudomány szolgálhatja közvetlenül vagy közvetetten, áttételesen a termelőerők fejlődését, a mindennapi gyakorlatot. A közvetettségnek ez a fokozatossága szervezetileg is kifejeződik a tudományos életben. A tagoltság általában hármas: alapkutatásokat, alkalmazott kutatásokat és alkalmazásokat (üzemi kísérleteket) szoktak megkülönböztetni. Ez a hármas felosztás jogosultnak mondható; de felvetődik vele kapcsolatban két kérdés.

Az egyik: az alkalmazott kutatás és az alkalmazás s ezzel együtt az alkalmazott tudomány tudománynak tekinthető-e? (Némi zavart okoz, hogy az alkalmazott tudományokon belül is számontartanak alapkutatásokat és az ún. elméleti tudományokon belül alkalmazott kutatásokat, diszciplinákat.) A kérdés eldöntéséhez meg kell határoznunk a tudomány fogalmát.

Véleményünk szerint a tudomány megismerés: az objektív valóság törvényszerűségeinek módszeres és rendszeres visszatükrözése. Rendszeres — a mindenütt jelenlevő hétköznapi gondolkodással szemben, amely a megismerés nem rendszerbe foglalt formája (politikai, gazdasági, kulturális nézetek, vélekedések, babonák, nem-tudományos világnézeti elemek stb.). Ez azonban csupán a tudomány meghatározásának első fele. Korunkban a tudomány már egyre kevésbé tudja megőrizni „tisztaságát", egyre inkább „kénytelen" a valóságból a tudatba irányuló folyamathoz hozzácsatolni a tudatból a valóságba irányuló folyamatot is. Más szóval: *a tudományra is vonatkozik, amit Marx a Feuerbach-tézisekben a filozófiát illetően mondott a világ magyarázatának elégtelenségéről, megváltoztatásának szükségességéről.* Ha viszont elfogadjuk, hogy a tudomány működése ilyen aktív jellegű, akkor meghatározásunkat ki kell egészítenünk. *A tudomány nemcsak törvényszerűségek visszatükrözése, hanem magában foglalja a feltárt törvények alkalmazását is.*

Tehát feltétlenül igennel kell válaszolnunk az előbb feltett kérdésre. Hiszen a tudományos megismerést kétirányú folyamatnak tartjuk, amelynek elidegeníthetetlen része mind a világ magyarázata, mind megváltoztatása. Ebben az esetben viszont az alkalmazott tudományokat és az alkalmazott kutatásokat, üzemi kísérleteket is tudományos jellegűeknek kell tartanunk.

Más kérdés azután, hogy a megismerési folyamatnak ez a két oldala könnyen átlátható gyakorlati indokok alapján az osztályozásban és a szervezésben elkülönül egymástól. (Természetesen a „tudományos jelleg" kifejezés nem jelent értékítéletet.)

A másik kérdés: a hármas felosztás, az elmélet és az alkalmazás elkülönítése abszolút-e? Erre viszont nemmel kell válaszolnunk. Gyakran tapasztaljuk e különböző irányok egybeolvadását, amikor még elméletileg sem lehet őket különválasztani. Minek tartsuk például Szent-Györgyi Albert és munkatársai nemrégiben nyilvánosságra hozott nagy jelentőségű kutatásait a thymus hormonjaival kapcsolatban? Alapkutatás, mert belőle bizonyos emberi életműködések törvényszerűségeiről nyerhetünk ismereteket. Alkalmazott kutatás, mert arra ad felvilágosítást, hogy meghatározott betegségek előidézésében és gyógyításában milyen szerepet játszanak ezek a hormonok. És alkalmazási kísérlet, mert arra is irányul, hogy miképpen állíthatók elő, és gyógyításra klinikailag hogyan használhatók fel a thymus hormonjai.

Jelenleg tehát a tudomány az elmélet és gyakorlat dinamikus viszonya szempontjából két irányban mozog. Megfigyelhető bizonyos integráció, amely a tudomány igazi fogalmának megfelelően szoros egységbe kívánja hozni az elméletet és a gyakorlatot; és megfigyelhető differenciáció is, amelyet az ismeretek egyre bonyolultabbá válása idéz elő. Ez az ellentmondásos tendencia a tudomány fejlődésének törvénye.

*

A fentebb bemutatott séma szerinti harmadik csoport: a társadalomtudományok. Közéjük soroltuk a politikát is, értve rajta nem a napról napra történő taktikai, operatív vezetést, hanem a politikát, mint a társadalmi fejlődés stratégiájának és taktikájának tudományát. A politika tudományát a szocialista forradalom előkészítésének és megvalósításának időszakában tudományos szocializmusnak nevezzük.

A társadalomtudományokhoz tartozik a nyelvtudomány is, de említést kell tennünk egyik diszciplinájáról, a fonetikáról, amely anatómiai és élettani, tehát természettudományi jellegű. Ez azonban nem változtat a nyelvtudomány fő irányán, alapvető törvényeinek társadalmi determináltságán.

A negyedik csoport: a marginális tudományok. Ezeket nevezhetnénk antropológiai tudományoknak is, mivel az emberrel mint természeti és társadalmi egységgel foglalkoznak. Történelmileg is kézenfekvő, hogy a természetből a társadalomba átvezető út a megismerésben is tükröződjék. „A múlt század végén megalapozták a geológiát, újabban az úgynevezett (az elnevezés helytelen) antropológiát, amely az átmenetet közvetíti az ember és az emberi fajok alaktanából és fiziológiájából a történelembe"[3] — írta Engels. Ez a tudomány, amelyet ő a helytelennek tartott antropológia néven említ, tulajdonképpen nem más, mint a pszichológia. A pszichológia tehát az a marginális tudomány, amely „az átmenetet közvetíti" a természeti ember és a társadalmi ember között.

Természetesen nem minden antropológiai tudomány marginális tudomány. Így a tulajdonképpeni antropológia vagy embertan egyértelműen a természettudományokhoz, a folklór pedig egyértelműen a társadalomtudományokhoz sorolható. Persze, a fennálló terminológiai zűrzavar megszünteté-

[3] Engels: A természet dialektikája. Szikra, 1952. 196—197. o.

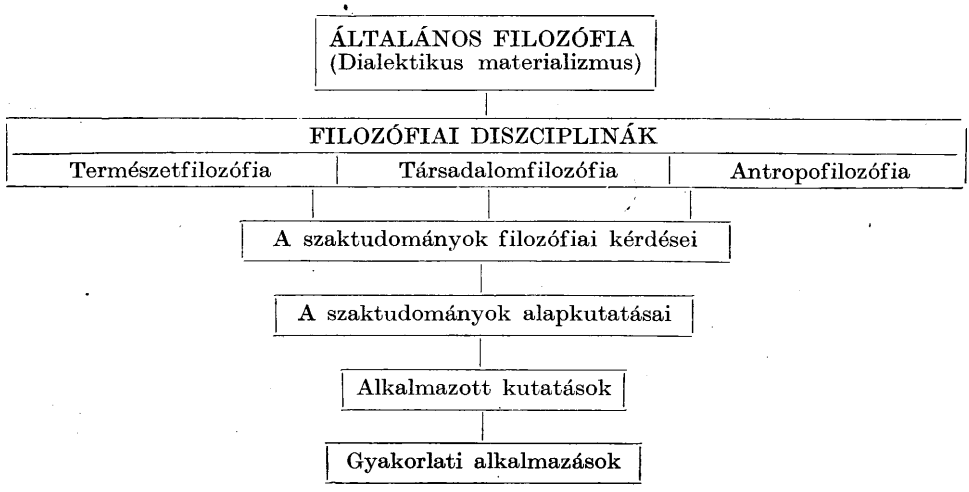
sét szolgálná, ha ezeket nem, hanem csak a valóban az emberrel mint természeti és társadalmi egységgel foglalkozó pszichológiát neveznénk antropológiai tudománynak.

A földrajztudományok sem tartoznak a marginális tudományok közé, hanem — mint ezt Fogarasi Béla a „Logika" című művében kifejtette — két különálló tudományból állnak. Az egyik, a fizikai földrajz, a természettudományokhoz, a másik, a gazdasági földrajz, a társadalomtudományokhoz tartozik.

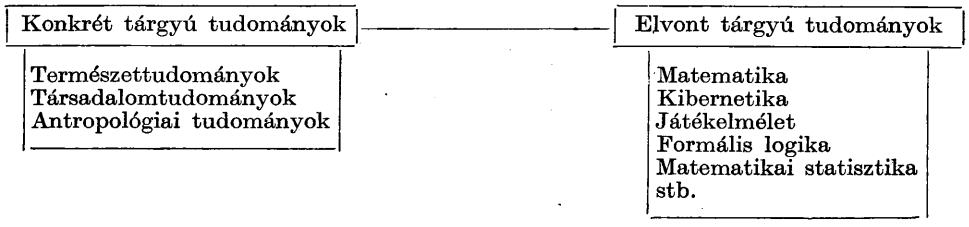
A fenti sémában a marginális tudományokhoz soroltam a szervezéstudományt is, amelyet egyes szerzők üzemtan néven szoktak tárgyalni. Ennek bővebb tárgyalására nincs mód.[4]

*

A tudományok osztályozásának sokoldalúbb megvilágítására még két általános sémát kívánunk bemutatni. Az egyik felépítési elve *a tudományokban tükrözött objektív valóság törvényeinek általánossági foka :*



A másik séma *a tudományok tárgyának jellegét* veszi osztályozási alapul:



E séma szerint a tudományok egyik csoportja az anyagi világnak a tárgyául választott jelenségeit, a tulajdonságok és viszonyok hordozóit a maguk konkrétságában vizsgálja, míg a másik csoport elvonatkoztat e hordozóktól és csak az elvont tulajdonságot vonja tárgykörébe. Más szavakkal e két

[4] Vö. Hegedüs András: A marxista közgazdaságtudomány új hajtása, a munkagazdaságtan. Magyar Tudomány, 1962. 9—16. o.

tudománycsoportot tartalmi és formális tudományoknak is nevezhetnénk. Természetesen, mint minden osztályozás, ez sem abszolutizálható, hiszen a fenti elv szerint elkülönített két osztály bizonyos vonatkozásban állandóan átmegy egymásba.

c) Új sajátosságok a tudomány fejlődésében

Általános áttekintésünk végén még említést kell tennünk néhány új vonásról, amellyel korunk tudományos megismerése gazdagodott. Ezek között tarthatjuk számon új tudományok megszületését és kifejlődését (kibernetika, játékelmélet, matematikai logika stb.), tudományok egymáshoz közeledését határtudományok kialakulása formájában (biokémia, fizikai kémia, meteorobiológia, mérnöki pszichológia stb.), komplex tudományok (pl. ergonómia) és alkalmi tudományos együttműködések (pl. erkölcsszociológiai és -pszichológiai kutatások) létrejöttét.

Ezeknek az új jelenségeknek — köztük az egészen új tudományok kialakulásának is — egyik legfeltűnőbb jellemvonása az, hogy a diszciplinák régi elszigeteltsége egyre inkább felszámolódik s egyre több és gyümölcsözőbb kapcsolat teremtődik meg néha még az egymástól legtávolabb álló tudományok között is. A fejlődés újszülöttjei pedig éppenséggel nem mint önmagukban álló, hanem mint más társaikhoz kötött tudományok látják meg a napvilágot.

Jól szemlélteti a mondottakat a nagy ipari országokból elindult és már hazánkban is talajt talált egyik új komplex tudomány, az ergonómia (más néven „human engineering", ami lényegében azonos az ergonómiával) példája. Az ergonómia (munkatan) és a human engineering (az ember szempontjából végzett műszaki, mérnöki tevékenység) végeredményben nem más, mint azoknak a témáknak, problémáknak együttese, amelyekkel mint a dolgozó embert körülvevő tárgyi környezettel a szervezéstudomány, a munkaegészségügy, a munkaélettan és a munkalélektan is foglalkozik. Az ergonómiát ilyen témák jellemzik: műszaki berendezések szerkesztése a kezelőszemélyzet várható munkakörülményeinek maximális figyelembevételével; zajviszonyok, hőviszonyok, levegőösszetétel, megvilágítási és színezési viszonyok, hallási kommunikációk vizsgálata és megjavítása a munkahelyen; a munka közbeni fiziológiás és pszichikus elfáradás mérése, megelőzése és csökkentése; a többműszakos munka felvetette legkülönbözőbb kérdések; járművek tervezésében közreműködés mind a forgalmi biztonság, mind a rajtuk dolgozó és utazó emberek szempontjából stb. stb. Az ergonómiában világosan látható tehát a komplexitás.

A komplex és a határtudományok mellett egyre gyakrabban észlelhetünk egy-egy részprobléma megoldására létrejött alkalmi tudományos együttműködéseket, amelyek előtt sokszor nagyobb perspektíva is nyílik. Két egymástól olyan távoleső tudomány közös munkájának eredményét láthattuk a Korányi tbc-intézetben, mint az orvoslás és a matematika.[5] Orvos és matematikus hozta létre az elektroklasszifikátornak nevezett logikai gépet, amelyet a tüdőtuberkulózis kompenzációs fokának megállapítására használnak. A gép a megadott adatokból következtet a kompenzációs fokra, 700 000 eset közül keresi ki a

[5] Vö. Fenyő István—Levendel László: Bonyolult diagnosztikai problémák osztályozását megoldó diagnosztikai gép. Magyar Tudomány, 1960. 631—632. o.

megfelelőt. Az orvostudomány egyes módszereinek ilyen „matematizálása" nagy lehetőségeket nyit meg. Egyelőre, persze, szó sincsen arról, hogy a technika és a matematika kikapcsolja az orvos személyét a betegség kórismézésének és gyógyításának folyamatából, de bizonyos mozzanatoknál már átveheti szerepét a gép. E lehetőség megvalósulása objektiválja a diagnosztikai módszereket; nem bízza az esetek megítélését a közismerten tökéletlen emberi emlékezetre. Ez különösen rutinvizsgálatoknál, nagy sorozatoknál jelentős, ahol fontos a megítélés egységes volta.

A legújabb fajtájú, egyre szaporodó tudományok, diszciplinák közötti együttműködéseknél az egyik partner mind gyakrabban a kibernetika. A kibernetika perspektívái ma még nem körvonalazottak teljesen, de bizonyos eredményei kétségtelenül nagy reményekre jogosítanak fel vele kapcsolatban. A kibernetikát, tárgyának jellege szerint, az elvont tudományokhoz soroltuk, ami egyúttal azt is jelenti, hogy értelmét és hasznát csak más tudománnyal való kapcsolatában találhatjuk. S a tények azt mutatják, hogy ez a kapcsolat nemcsak az adott tudomány szóban forgó problémáját segít megoldani, de további immanens fejlődésre is ösztönöz.

A matematika, a kibernetika, illetve más tudományok kapcsolatáról szólva ismételten le kell szögeznünk, hogy ma már tarthatatlan a tudományoknak egzakt és nem-egzakt tudományokra való felosztása.[6] Nem egyszerűen arról van szó, hogy a társadalomtudományoknak a történelmi materializmus elméleti alapjaira helyezése biztosította objektivitásukat, hiszen — annak konstatálása mellett, hogy a történelmi materializmus győzelme forradalom volt a társadalomtudományok történetében — tudjuk, hogy a dogmatizmus és a személyi kultusz korszaka mennyi torzításhoz, szubjektivizmushoz vezetett éppen a társadalmi és antropológiai tudományokban. A történelmi materializmus a filozófiai lehetőséget adta meg az objektivitás uralmára — valósággá ezt csak az egyes tudományok különös módszerei változtathatják. Az eddig nem-egzaktnak tartott tudományok akkor válhatnak egzaktá, ha az egyes tények, események spekulatív, szubjektív és legtöbbször deduktív magyarázata, megforgatása helyébe a társadalmi és emberi valóság sajátos metodikájú, de a matematikai, matematikai statisztikai, kibernetikai stb. módszerekkel kiegészített elemzése kerül. Ilyen példát mind a nemzetközi, mind a hazai tudományos életben találhatunk már; nevezetesen: matematikusok és közgazdászok közös munkálkodása az árrendezésnél, szociológiai kutatások statisztikai feldolgozása, pszichológiai kísérletek és vizsgálatok eredményeinek ellenőrzése matematikai statisztikai módszerekkel stb. Ezeknek a lehetőségeknek és követelményeknek a tagadása mögött pszichológiailag a társadalom- és antropológiai tudományok egyes művelőinek kényelemszeretete, indolenciája rejlik, következményeiben pedig nem tekinthető másnak, mint az agnoszticizmus „legkorszerűbb" megnyilvánulásának, amely a fejlődés gátjává vált.

[6] Kornis Gyula, a régi Magyarország ideológusa szerint az egzakt, vagyis a természettudományok kiindulópontja a külső világ, míg a szellemtudományoké a szellem, a belső világ. Ő annyira mereven elválasztja ezt a kettőt egymástól, hogy a pszichológiának indignáltan felrója: „Amit a psychológia a XVII. századtól kezdve mindmáig összezavar és illetéktelenül alkalmaz, az a természettudományos, physikai-chemiai módszer." Majd: „A modern psychológia tehát már csírájában, részint physikai, részint mathematikai minta után szigorú tudományosságra törekedett. Voltaképp pedig épen ez a törekvése fosztotta meg őt minden positív lépés lehetőségétől." (Kornis Gyula: Okság és törvényszerűség a psychológiában. Franklin, 1911., 11—12. o.)

Nem tudhatjuk, hogy milyen mértékben és milyen ütemben fognak behatolni a társadalmi és antropológiai tudományokba az egzakt kutatási módszerek; ennek számos történelmi, ismeretelméleti, társadalmi, személyi feltétele van. Azt azért kijelenthetjük, hogy bármeddig is jut el a tudomány e tekintetben, sohasem tudja majd kiküszöbölni a megismerésből az emberi szubjektumot, bármennyire is megkönnyítik munkáját a matematikai stb. metódusok és gépek. Nem kell attól félni, hogy minden gépiesedik, matematizálódik. Az ember a legnagyobb technikai és matematikai segítség mellett is a tudomány művelésének legfőbb tényezője marad. Hiszen például a relativitáselmélet is nagy matematikai apparátust foglal magában, megalkotása mégsem lett volna lehetséges az emberi szubjektum, Einstein zsenije nélkül. Ez természetesen a kevésbé szélsőséges esetekre, a tudomány mindennapjaira is érvényes.

2. A pszichológia helye a tudományok rendszerében

Az általánostól a különös felé haladva vizsgáljuk meg, miképpen érvényesülnek a dialektikus materializmus alapelvei egy adott tudomány — jelen esetben a pszichológia — osztályozási problémáinak megoldásában.

A pszichológiát a gyakorlatban hol a természettudományokhoz szokták sorolni, hol a társadalomtudományokhoz. Emögött egy-egy valóságos mozzanat abszolutizálása rejlik. Tudniillik a pszichológia a pszichikus tevékenységet egyrészről mint agyfunkciót, másrészről mint társadalmi jelenségek tükröződését vizsgálja. Az emberi pszichikum e kettős jellegének valamelyik oldalát szokták az említett módon abszolutizálni. Emellett olyan véleményekkel is találkozunk, amelyek nem teszik ezt, de úgy vélik, hogy a pszichológia egyik fele természettudomány, a másik fele társadalomtudomány, és a pszichológusok annak megfelelően foglalkozzanak e megkettőzött tudomány valamelyikével, amilyen irányba érdeklődésük vonzza őket. E metafizikus és szubjektivista álláspont mögött persze megint megtalálhatjuk azt a valóságos mozzanatot, hogy bizonyos problémák túlnyomóan természeti, biológiai, mások szinte kizárólag társadalmi vetületben jelentkeznek. E három vélemény egyikét sem tekinthetjük azonban helyes, a dialektikus materializmus alapján álló megoldásnak.

Ezt az alapkérdést megnyugtató módon úgy dönthetjük el, ha megvizsgáljuk: milyen — természeti vagy társadalmi vagy mindkétféle — determinánsok alakítják az emberi pszichikumot? Hiszen a természet- vagy társadalomtudományhoz tartozás kritériuma, hogy a szóban forgó tudomány objektuma a természet vagy a társadalom általános fejlődéstörvényeinek van-e alávetve, vagyis természetileg vagy társadalmilag determinált, illetve, hogy a szóban forgó tudományban természeti vagy társadalmi törvényszerűségek tükröződnek-e. Nem tartható kielégítő kritériumnak, ha azt vesszük figyelembe, hogy az adott diszciplina tárgyát alkotó jelenségek társadalom előtti vagy társadalmi termékek-e; mert bár az kétségtelen, hogy a társadalom kialakulása előtt társadalmi jelenségekről nem beszélhetünk, a társadalomnak viszont vannak természeti jellegű produktumai is. Fentebb ilyen értelemben soroltuk a műszaki tudományokat a természettudományokhoz, annak ellenére, hogy a tárgyukat hordozó dolgok emberi, tehát társadalmi termékek.

Hogy kellően sokoldalú és megnyugtató feleletet adjunk kérdésünkre — milyen helyet foglal el a pszichológia a tudományok rendszerében? —, arra

van szükség, hogy megvizsgáljuk: *a)* a pszichikum természetét, jellegét; *b)* a pszichikum, illetve az öröklöttség és a környezet viszonyát, kapcsolatát; *c)* az emberi pszichikum és a történelem, a társadalmi mozgások összefüggését.

a) A pszichikum természete, jellege

A pszichikum jellegét tekintve kettős: egyrészt az agy terméke, működése, másrészt a pszichikumot hordozó szubjektumon kívül eső objektív világ visszatükrözése. Mind a pszichikus működések értelmezésénél, mind a pszichológia tudományosztályozási kérdéseinek megválaszolásánál éppen ez a kettősség szokott nehézségeket okozni. Metafizikusan és idealista módon járnánk el, ha ezt a két aspektust elkülönítenénk és szembeállítanánk egymással, ha bármelyik jelentőségét is eltúloznánk a másik rovására (ami persze nem jelenti azt, hogy a két aspektus elemzése külön-külön ne lenne lehetséges).

A pszichikus működések elválaszthatatlanul az agyhoz vannak kötve, ennek funkcionális termékei, nélküle nem létezhetnek. De lényegük nem közelíthető meg pusztán az agy mint az idegrendszer legmagasabb rendű szerve oldaláról. Mert a pszichikum reflextevékenység is, ami nemcsak gnoszeológiai nézőpontból értelmezhető oly módon, hogy az objektív valóság visszatükrözése, hanem pszichológiailag is: „. . . a külvilággal kölcsönhatásban álló, s a külvilág behatásaira válaszoló agy működése. . .”[7] Tehát a pszichikumnak reflextevékenységként való felfogása kapcsolja össze az említett két oldalt, a biológiait és a társadalmit; ez az egyedül dialektikus materialista értelmezés; ennek fényében érthetjük meg az állatvilágból az emberi társadalomba haladó fejlődés folytonos és egyúttal diszkrét jellegét. Rubinstein határozottan érzékelteti e felfogás jelentőségét: „. . . a pszichikus tevékenység reflex-jellegére vonatkozó tétel bennfoglaltatik azon kiinduló filozófiai tételekben, amelyek meghatározzák a filozófia alapvető kérdésének — a pszichikus jelenségeknek a világ összes jelenségeinek kölcsönös összefüggésében elfoglalt helyét illető kérdés — eldöntését. De amikor arról szóltunk, hogy a pszichikus tevékenység reflex-jellegű, egyáltalában nem érintettük e tevékenység fiziológiai mechanizmusait.”[8] Vagyis az agy reflexműködése, ami az emberi pszichikum lényege, a pszichológia mint tudomány alapkategóriája, nem azonosítható a szintén az agyban végbemenő fiziológiai folyamatokkal. A visszatükrözés gnoszeológiai kategóriájának ontológiai és pszichológiai aspektusból megfelelő reflexműködés és a konkrét fiziológiai reflexek, például a feltételes reflex közé nem tehetünk egyenlőségjelet. Pavlov múlhatatlan érdeme, hogy kísérletileg kidolgozta és teljes tudományossággal megvilágította a feltételes reflexek rendszerét, a magasabbrendű idegműködés szisztémáját, ezzel az agyfiziológiát és a pszichológiát materialista alapokra fektette. De helytelen volna — mint ez sokszor előfordul — a feltételes reflexet egy általánosabb pszichológiai kategóriával, az agy reflexműködésével összekeverni.

A reflexelmélet köti össze a biológiait és a társadalmit a dialektikus materialista determinizmus alapján. „A reflextevékenység mindig kívülről determinált tevékenység. A mechanikus determinizmus alapjára épülő reflexelmélet (például a reflex felfogása Descartes-nál és legközvetlenebb folytatóinál) a külső lökésként ható ok elmélete, amely szerint ez a külső lökés determinálja

[7] Sz. L. Rubinstein: Lét és tudat. Kossuth, 1962. 9. o.
[8] Uo. 14. o.

a hatás végső effektusát. E mechanikus determinizmustól eltérően, a dialektikus materialista módon felfogott determinizmus minden hatást kölcsönhatásnak tekint. Bármely külső hatás effektusa nemcsak a hatást gyakoroló testtől, hanem a hatásnak alávetett testtől is függ. A külső okok a (külső feltételektől függően alakuló) belső feltételeken keresztül hatnak. A reflexelmélet... lényegében véve a dialektikus materialista módon felfogott determinizmus elvének kiterjesztése az agy pszichikus működésére."[9]

*

Tegyük félre most egy időre a determináltság kérdését és, arra adjunk választ, hogy a pszichikum hogyan illeszthető be az anyag mozgásformáinak sorába, szisztémájába; külön mozgásformának tekinthető-e vagy nem. Ez annál is inkább fontos, mivel a tudományok osztályozásának egyik alapja az adott tudomány tárgyának a mozgásformák rendszerében elfoglalt helye.

Elterjedt nézetek szerint a pszichikum önálló mozgásformaként nem létezik, hanem más mozgásformáknak van alárendelve, azok törvényei szerint működik. E nézetek két pólus körül csoportosulnak. Az egyik a fiziológiaival, a másik a szociológiaival társítja a pszichikust, s ennek megfelelően a pszichológiát feloldja a társadalomtudományokban, illetve a fiziológiában.

Az első felfogással leginkább Pavlovnál találkozunk. Ismeretes, hogy Pavlov tanítása alapjaiban ingatta meg az idealista lélek-koncepciókat. De ő nem jutott el a dialektikus és történelmi materializmusig, nem tudta az emberi pszichikumot mint a biológiai és a társadalmi koincidenciáját felfogni. A spekulatív lélektani iskolák elleni harcában túlzottan a fiziológus szemszögéből figyelte ezeket a kérdéseket s hajlamos volt a fürdővízzel együtt a gyerek kiöntésére; vagyis a pszichológia önálló létének tagadására is. Ez a nézete leginkább abban a tételében nyilvánul meg, amely szerint a pszichológia és a fiziológia viszonya a szubjektív és az objektív viszonyával azonos. Véleménye szerint „bekövetkezik és már megvalósulóban van végre a pszichológia és a fiziológia, a szubjektív és az objektív módszer egyesítése..."[10] Más helyen jóváhagyólag említ egy külföldi szerzőt, aki „... egyesíti, azonosítja a fiziológiai jelenségeket a pszichológiai jelenségekkel, a szubjektívet az objektívvel".[11] Ezt az elgondolást meggyőzően cáfolja Rubinstein a „Lét és tudat" című könyvében; érveléséből idézünk: „A szubjektív és az objektív ellentétessége ismeretelméleti ellentét. Alapjában helytelen, ha a szubjektív és az objektív ezen szembenállását... átviszik a pszichikusnak és anyagi szubsztrátumának, vagyis a pszichikusnak és a fiziológiainak viszonyára... ez azzal az állítással egyértelmű, hogy az agy visszatükröző tevékenysége csak fiziológiai kifejlődésében objektív; ez pedig annyit jelent, hogy tagadjuk a pszichikus mint állítólag csupán szubjektíve átélhető jelenség objektív tudományos megismerésének lehetőségét... ez arra a következtetésre vezet, hogy az agy visszatükröző tevékenysége kutatásának csupán egyetlen útja jogos és lehetséges, mégpedig e tevékenység pusztán *fiziológiai* elemzése. A pszichológia objektív módszereinek keresése ezen az alapon céltalan... A szubjektív és az objektív ellentétességének a pszichikusra és anyagi fiziológiai szubsztrátumára való kiterjesztése egyértelmű a pszichológia mint tudomány, mint objektív ismeret tagadásával."[12]

[9] Uo.
[10] I. P. Pavlov: Összes Művei III. köt. 2. könyv. Akadémiai, 1956. 96. o.
[11] Uo. 98. o.
[12] Sz. L. Rubinstein: i. m. 63. o.

A másik nézet különböző — sokszor egymással ellentétes — változatokban forog közkézen. Közös jellemzőjük az efféle változatoknak a pszichikum valamilyen módon történő „szociológizálása". Ez — politikai műszóval élve — akár jobbról, akár balról történik, mindenképpen helytelen. Mindenekelőtt azért, mert elszakítja a pszichikus működéseket ezek „demiurgoszától", az agytól, vagy legalábbis kapcsolatukat másodrendűnek tartja, ami a történelem látszólag materialista felfogása ellenére is végső soron idealista koncepció. Másrészt a pszichikusnak a társadalmi mozgáshoz való ilyen értelmű szubordinálása, vele történő egybeolvasztása tulajdonképpen a szükségszerű és véletlen dialektikájának tagadását jelenti, hiszen a társadalmilag véletlent elnyeleti a szükségszerűben, az utóbbivá transzformálja át, ami azután a történelem fatalista felfogásához vezet.

A pszichikus és a szociológiai egybeolvasztása ellenkező iránnyal és előjellel is történhetik; ebben az esetben az utóbbit nyeli el az előbbi, így jön létre a pszichológizmusnak nevezett, igen elterjedt irányzat, amely szerint a társadalom mozgása, a történelem fejlődése pszichológiai mozgásoknak van alávetve. (Sokszor nem is rendszeres elméletről van szó, hanem a pszichológiának egyes pszichológusok általi szubjektív túlbecsüléséről.)

Az emberi pszichikum „szociológizálása" — bármely oldalról történjék is — komoly gyakorlati-politikai károkhoz vezet, mert háttérbe szorítja e mozgásforma *speciális* problémáinak társadalmilag fontos megoldását.

A fenti meggondolások — úgy hisszük — meggyőznek arról, hogy a gondolkodás, az érzelmek, a tudat, egyszóval a pszichikus nem olvasztható be az anyagnak sem a biológiai, sem a társadalmi mozgásformájába, hanem önálló mozgásformaként fogható fel. A probléma megoldását nehezíti az a tény, hogy a tudományok legújabbkori fejlődése egyes mozgásformák rendjét felborította, mint erről már említést tettünk, s a mozgásformák új, korszerű rendezése még várat magára. Bonyolítja a helyzetet az is, hogy nem minden mozgásformát helyezhetünk el egy növekvő sor különböző pontjain, nem mindegyiknél határozhatjuk meg az alacsonyabbrendűséget és a magasabbrendűséget s az időbeli primátust, az „elsőszülöttségi jogot" sem. Hiszen jelenlegi ismereteink szerint a világ időben végtelen (illetve kezdettelen) történetében, de még egy véges rendszer, például a Föld vagy a Nap történetében sem mondhatjuk, hogy a mechanikai mozgás előbb létezett, mint a fizikai, utóbbi előbb, mint a kémiai, vagy hogy az egyik a másikból nőtt ki. Hasonló a helyzet a pszichikus és a társadalmi mozgás elkülönítésénél. Róluk sem állíthatjuk, hogy időben az egyik megelőzte a másikat, hiszen közösen, egymással szoros összefüggésben és kölcsönhatásban alakultak ki. Ez azonban nem érv mozgásformai önállóságuk ellen, mint ahogy a fizikaié és kémiaié ellen sem érv örök időtől fogva való együttlétezésük.

A pszichikus mozgásforma önállóságának megértéséhez közelebb jutunk, ha elhelyezzük a törvények rendszerében. E szempontból azok a törvények érdekesek számunkra, amelyek egy meghatározott mozgásforma törvényei, de korlátozottan más mozgásformában is hatnak. (Természetesen itt objektív törvényekről beszélünk, és figyelmen kívül hagyjuk, hogy tudatunk mennyire adekvátan tükrözi őket.) Az ilyen jellegű törvény fényében megállapíthatjuk, hogy a pszichikus miért önálló mozgásforma.

Például társadalmi törvény, hogy a történelem osztályharcok története, a történelmi fejlődést az anyagi lét alapján elkülönült osztályok harca határozza meg. Érvényes-e ez a törvény az egyén akarati cselekvésére is? Kétségtelenül

érvényes, de korlátozottan. Társadalmilag abszolut érvényű az emberi tudatnak és cselekvésnek osztály-meghatározottsága, de az egyén pszichikumában más tényezők is fellépnek, amelyek ugyan nem szűntetik meg a társadalmi törvény érvényességét ezen a területen, de korlátozzák működését. Ha ezt nem ismerjük el, tehát nem ismerjük el a pszichikum elkülönült mozgásforma jellegét, és azt állítjuk, hogy a társadalom törvényei itt is változatlanul és abszolút módon érvényesek, akkor visszakanyarodunk a történelem fatalista felfogásához, a szükségszerű és véletlen dialektikájának tagadásához (amiről később még szólunk).

Másrészről például pszichikus törvény, hogy az egyéni ösztönök, szükségletek ki nem elégítése, elfojtása bizonyos körülmények között kóros reakciókhoz (neurózis, szomatikus betegségek, agresszió) vezet. Ez nemcsak individuálisan, hanem társadalmilag is érvényes, de szintén korlátozottan. Ez is tényezője volt — mondjuk — az 1956-os ellenforradalom alakulásának (a személyi kultusz meghatározott irányú politikájának eredményeképpen). De csak egyik tényezője, melynek hatását más, társadalmi tényezők módosították; éppen ezért nem lehetett az ellenforradalmat pszichoterápiával leverni. Ha mindezt nem ismerjük el, tehát nem ismerjük el a pszichikum elkülönült mozgásforma jellegét, akkor vagy elmossuk a határt pszichikus és társadalmi között olyképpen, hogy a pszichikus törvény hatáskörét abszolút módon kiterjesztjük a társadalomra is, ezzel a pszichologizmus hibájába esünk; vagy tagadjuk a pszichikus törvények létezését, ami szintén nem felel meg a valóságnak.

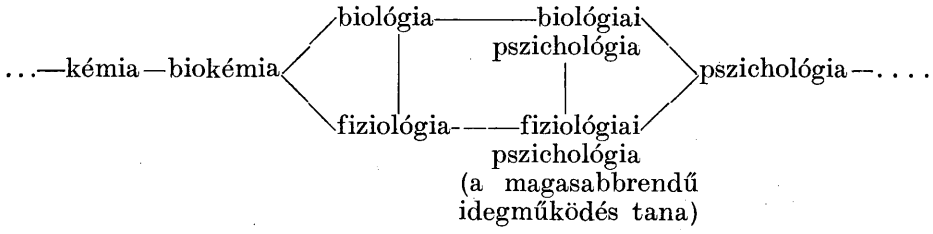
Az emberi pszichikum tehát sajátos mozgásforma, amelyet nem lehet levezetett módon, vagyis más mozgásformákból megmagyarázni, hanem fel kell tárni speciális törvényeit. Erre már tulajdonképpen Engels is felhívta a figyelmet, amikor így írt „A természet dialektikája"-ban: „Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy a magasabbrendű mozgásformák mindegyike nem kapcsolódik össze mindig szükségszerűen valamely valóban mechanikai (külső vagy molekuláris) mozgással; éppen úgy, mint ahogy a magasabbrendű mozgásformák egyidejűleg más mozgásformákat is létrehoznak: vegyi folyamat nem lehetséges hőmérsékleti és elektromos változás nélkül, szerves élet mechanikai, molekuláris, vegyi, hő, elektromos stb. változás nélkül. De e mellékformák jelenléte nem meríti ki a mindenkori főforma lényegét. Egyszer bizonyára sikerül majd a gondolkodást kísérleti úton az agyban végbemenő molekuláris és vegyi mozgásokra »visszavezetni«, de vajon kimerítettük ezzel a gondolkodás lényegét?"[13]

Így képzeljük el tehát a pszichológia elhelyezését a tudományok rendszerében az anyag mozgásformáinak osztályozása alapján. Ebbe a rendszerbe a magasabbrendű idegműködés tana is belefér, de nem mint a pszichológia része, különösen nem mint a pszichológiával azonosított diszciplina, hanem mint a fiziológia és a pszichológia között elhelyezkedő határtudomány. Teljesen egyetértünk Rubinsteinnel, aki így vélekedett erről a témáról: „A pszichológia és a magasabb idegtevékenységről szóló tanítás viszonya, úgy gondolom, nem a biológia és a kémia közötti viszonyhoz, hanem a biológia és a biokémia közötti viszonyhoz hasonló... A magasabb idegtevékenység törvényei jelentős és szükséges szerepet játszanak a pszichikai tevékenység magyarázatában, nem merítik ki azonban a pszichikai tevékenység törvényszerűségeit, nem annak specifikus törvényszerűségei, azaz nem olyan törvényszerűségek, amelyek

[13] Engels: i. m. 257—258. o.

legfontosabb specifikus tulajdonságait meghatározzák. A pszichikai tevékenység specifikus törvényei, amelyek meghatározzák e tevékenység legfontosabb, specifikus tulajdonságait — a pszichológia törvényei."[14]

Az elmondottak alapján a szóbanforgó tudományok elhelyezkedését az alábbi sémával világíthatjuk meg:



b) A pszichikum, illetve az öröklöttség és a környezet viszonya

Térjünk vissza a pszichikus jelenségek determináltságának, ezen belül az örökletes és a környezeti tényező szerepének a kérdéséhez. „A pszichikus jelenségekre — specifikus tartalmat nyerve — kiterjed a determinizmus dialektikus materialista felfogásának alapvető általános vonása, amely szerint a külső okok a belső feltételeken keresztül hatnak (e feltételek a külső behatások következtében alakulnak ki)."[15] — írja Rubinstein.

A pszichikus jelenségek determináltságát frappáns módszerrel és igen eredményesen kutatta Leontyev, aki munkásságáról a 16. nemzetközi pszichológiai kongresszus előtt számolt be.[16] Leontyev munkatársaival laboratóriumi kísérleteket végzett annak eldöntésére, hogy meghatározott pszichikus tulajdonságok — a képességek — hogyan és minek hatására alakulnak ki, s hogy ebben a folyamatban milyen szerepet játszanak az öröklött és a környezeti tényezők.

Leontyev kísérletének tárgya a hallási észleléssel volt kapcsolatban. Az első kísérleti széria során különböző kísérleti személyeknél megállapította az azonos hangszínű hangok magasságának összehasonlításával nyert különbségi küszöböt és a két különböző spektrális összetételű hang magasságának összehasonlításával nyert ún. kiválasztási küszöböt. Ennek során a kísérleti személyek egy részénél jó, más részénél kielégítő tonális hallás mutatkozott, míg 30 százalékuknál a Leontyev által bevezetett kiválasztási küszöb tonális süketséget mutatott ki. Ezekután magától adódott a kérdés: miért nem alakult ki a tonális (zenei) hallás ennél a 30 százaléknál? A valószínű válasz az volt, hogy a korán kialakult verbális hallás következtében a tonális hallás gátlást szenvedett, sőt a verbális hallás bizonyos szempontból kompenzálta a tonális hallás fejlettségének hiányait — így fejlődnek ki a „botfülűek". Közvetve ezt újabb — vietnami anyanyelvűekkel végzett — kísérletek bizonyították, amelyek szerint azok, akiknek anyanyelve a tonális nyelvek sorába tartozik (mint

[14] Sz. L. Rubinstein felszólalása. A modern természettudományok filozófiai problémái. Akadémiai, 1962. 585—586. o.

[15] Sz. L. Rubinstein: Lét és tudat. Idézett kiad. 243. o.

[16] A. N. Leontyev: A biológiai és társadalmi tényezők az ember pszichikus folyamataiban. Magyar Pszichológiai Szemle. 1961. 137—152. o.

a vietnami is), nem lehetnek tonálisan süketek. Leontyev közvetlenül is be akarta bizonyítani, hogy a szenzoros képességek nem születnek az emberrel, hanem már életében alakulnak ki; ezért megkísérelt laboratóriumi feltételek között ilyen képességet — tonális hallást — kialakítani, mégpedig tonálisan süketnek bizonyult személyeknél. Ez azelképzelés sikerrel járt. Feltárult ily módon a tonális hallás mechanizmusa is, bebizonyosodott, hogy „a hangmagasság kiválasztása csak akkor történhetik meg, ha a hangkomplexumnak a hallószervre tett hatása nem csupán feltétlen reflexes tájékozódási és adaptációs reakciókat vált ki, hanem a vokális apparátus tevékenységét is kiváltja."[17] Az utolsó és talán legfontosabb kísérlet azt célozta, hogy szokásos körülmények között ki nem alakuló észlelési funkcionális rendszereket hozzanak létre laboratóriumban. Ezt úgy érték el, hogy a tonális hallás mechanizmusában más receptor-szervvel, a vibrációs érzékelés szervével (nevezetesen a kísérleti személy mutatóujjának hegyével) helyettesítették a hallószervet. A vokális apparátus bekapcsolásával ez meg is történt, tehát egy új, addig nem létezett funkcionális rendszer kezdett működni.

Leontyev kísérleteiből több fontos következtetés folyik, melyeket részben maga von le, részben nekünk kell megtennünk. Ezek a kísérletek felhívták figyelmünket: az emberréválás egyik legfontosabb mozzanata és eredménye, hogy az agykéreg olyan szervvé vált, amely újabb — funkcionális — szerveket tud létrehozni. E funkcionális szervek fő sajátossága Leontyev szerint az, hogy *a)* kialakulásuk után egységes szervként funkcionálnak tovább, ami miatt a velünk született képességek látszatát keltik; *b)* kialakulásuk agyi kapcsolatok realizálódásának a következménye ugyan, de nem alszanak ki idővel a feltételes reflexek módjára; *c)* létrejöttük különbözik az egyszerű reflexláncok vagy a dinamikus sztereotípiák létrejöttétől; *d)* különböző felépítésűek lehetnek akkor is, ha azonos feladatokat látnak el.

A funkcionális szervek kialakulásánál Leontyev laboratóriumában feltárult az emberi agy egy olyan, eladdig kielégítően nem kutatott reflextevékenysége, amely nem azonos sem a feltétlen, sem a feltételes reflexekkel vagy a dinamikus sztereotípiákkal, amelyeknek szerepét Pavlov tanítása világította meg számunkra. Ez ismét bizonyítja a fentiekben mondottakat, melyek szerint az agy reflextevékenysége, vagyis az emberi pszichikum lényege nem azonosítható az egyes konkrét fiziológiai vagy pszichológiai mechanizmusaival, nevezetesen a feltételes reflexszel. Leontyev kísérletei a dialektikus materializmus elméleti alapján álló pszichológia konstruktív továbbfejlesztésének útját (persze nem az egyetlen lehetséges utat) mutatják meg. Egyúttal igazolják Rubinstein szavait is: „Nem gondolhatjuk, hogy azok a »mechanizmusok«, amelyeket Pavlov és iskolája fedezett fel, maradéktalanul, teljesen megmagyarázzák az emberi tudat működését nemcsak általános, hanem specifikus vonásaiban is. . . Bármennyire nagy eredményt értünk el már eddig, ennek nem szabad eltorlaszolnia a további kutatás útját, s egyre újabb »mechanizmusok« felfedezését az új jelenségeknek specifikumaikban való megmagyarázására, . . . a lelki tevékenység egyre magasabb formái specifikumainak megvilágítására."[18]

Témánk szempontjából a fenti kísérletek azért is jelentősek, mert megmutatják egyén és társadalom, belső pszichikum és külső környezet összefüggését, utóbbi szerepét az előbbi kialakulásában — egy konkrét vonatkozásban.

[17] Uo. 145. o.
[18] Sz. L.: Rubinstein Lét és tudat. Idézett kiad. 210. o.

„Az ember képességei nincsenek meg virtuálisan az agyában. Az agy nem bizonyos specifikusan emberi képességeket foglal magában virtuálisan, hanem csak *e képességek kialakításának a képességét.* Más szóval: a biológiailag örökölhető tulajdonságok az embernél csak egyik — természetesen igen fontos szerepet játszó — *feltételét* alkotják pszichológiai funkciói és képességei kialakulásának. Ezeket a rendszereket nem határozzák meg a biológiai tulajdonságok, de ezek mégis függenek azoktól a tulajdonságoktól. A másik feltétel — a tárgyaknak és jelenségeknek az embert körülvevő világa, amelyet számtalan emberi nemzedék munkája és harca alakított ki. *Ez a világ hozza meg az embernek azt, ami benne igazán emberi.*"[19]

Mindez persze arra is felhívja figyelmünket, hogy bár a társadalmi környezet az ontológiai emberréválás külső oka, a belső feltétel biológiai faktora sem hanyagolható el — márpedig az utóbbi időben ez pszichológiánkban igen elhanyagolt terület volt s még ma is az. Mindenekelőtt azért szükséges a biológiai tényezőt is behatóan kutatni, mert csak a metafizikus szemlélet szakíthatja ki az emberi pszichikum meghatározottságának egységes láncolatából — a valóságban szerves része ennek a láncolatnak. Másrészt igaz az, hogy az emberi agy nem foglalja magában virtuálisan a képességeket, hanem „csak" a képességek kialakításának képességét, de ez nem a semmivel egyenlő, hanem igen fontos összetevő, amely biológiailag — morfológiailag — megragadható. Éppen Leontyev jegyzi meg az általa laboratóriumban kialakított funkcionális rendszerrel kapcsolatban, hogy ennek általa tapasztalt korlátai azzal magyarázhatók, hogy nem-adekvát morfológikus elemek alapján alakult ki. Vagyis az emberi törzsfejlődés során a környezet hatására az emberi szenzorikának és általában a pszichikus működéseknek adekvát morfológikus elemei jöttek létre, amelyek öröklődnek a leszármazottakban, s amelyek maguk ugyan nem egyenlők a képességekkel, de biológiai alapját adják e képességek ontogenetikus — társadalombeli — kifejlődésének. Ha ez nem így lenne, akkor sikerrel járt volna az a számtalan kísérlet is, amely magasabbrendű emlősöket — köztük emberszabású majmokat — próbált emberi viselkedésre — nem utánzásra! —, emberi képességek gyakorlására (beszéd, ének stb.) megtanítani. *Nincs semmi okunk feltételezni, hogy az élővilág fejlődése — mondjuk — a pithecantropusnál megállt, és a mai ember a pszichikus működések alapját alkotó biológiai feltételekben ugyanaz, mint többszázezer éve élt ősei.*

A biológiai és a társadalmi tényező szerepének megvilágítása az ember pszichikus folyamataiban természetesen nem tévesztendő össze a mozgásformák és a biológiai, illetve társadalmi törvények pszichológiai hatásának kérdésével. A mozgásformákról és a biológiai, illetve társadalmi törvények szerepéről elmondottak nem állnak ellentétben a Leontyev kísérleteiből levont következtetésekkel. Itt megint csak a műszaki tudományok helyzetére hivatkozhatunk — az analógia abszolút érvényességének feltételezése nélkül. A műszaki tudományok által vizsgált jelenségek az emberi társadalom termékei, fejlődésük tőle nem szakítható el, szerepe benne meghatározó; mégis a műszaki tudományok alapját más, nem társadalmi törvények alkotják. (Analógiánk természetesen csak egy aspektusból érvényes, a különbözőségekre — gondolom — nem szükséges itt rámutatni.)

*

[19] A. N.: Leontyev i. m. 151. o.

Leontyev kísérletei alapján a pszichikus jelenségek egyik igen fontos alkotórészéről, az emberi képességekről szóltunk. Természetesen az ezeket illető általános következtetések más pszichikus jelenségekre is vonatkoztathatók. Az egész emberi pszichikumra érvényes a determinizmus dialektikus materialista elve, amely a belső és a külső környezet egységét hirdeti. Ez az egység az embernek, ennek a biológiai és társadalmi képződménynek az egysége. Egy — magyar szerzőktől megjelent — tanulmányra szeretnénk hivatkozni, amely éppen azt bizonyítja, hogy az emberben a külső és a belső környezet, a társadalmi reflexió és a nervális vezérlés, a biológiai és a szociológiai nem szakítható el egymástól, szoros egységet alkot.

Dr. Gegesi Kiss Pál és P. Liebermann Lucy tanulmányukban[20] a budapesti I. sz. Gyermekklinikán negyedszázad alatt összegyűjtött néhány ezer eset bizonyos tanulságait ismertetik. A kazuisztikai rész több olyan esetet mutat be, ahol a tüneti szomatikus diagnózis (enuresis nocturna, encopresis, juvenilis hypertonia, petit mal stb.) mögött pszichológiailag körülírható indokok voltak felfedezhetők. A szóban forgó betegségek pszichológiai etiológiáját a hatásos terápia jellege is igazolja. A szerzők bizonyítottnak látják, hogy *„gyermekkorban minden szervre, illetve szervcsoportra vonatkoztatott tünetek, panaszok kialakulhatnak az illető szerv »organikus« elváltozásai nélkül, elsődlegesen környezeti pszichés jellegű ártalom hatására létrejött személyiségzavar megnyilvánulásaként"*.[21] A klinikai megfigyelések rámutatnak e személyiségzavar tüneteként kifejeződő szomatikus betegségek etiológiájában ható társadalmi és biológiai tényezőkre. A környezeti hatás az életkortól függő súllyal az anya, az egész család, az óvoda, illetve iskola, majd a legszélesebb értelemben vett társadalom részéről jelentkezik. Ez a környezet a belső, pszichológiai és biológiai környezetre hat, amely maga aktívan hat vissza az előbbire, dolgozza fel annak effektusait. Így a szóban forgó tüneti betegségek azokon az egyedeken jelentkeznek, akikre *a)* a külső környezet megfelelő károsító hatással van; *b)* akiknél ez a hatás megelőzőleg öröklődött bizonyos szerkezetre, funkcionális szempontból „potenciális locus minoris resistentiae"-re talál. „Azt kell feltételeznünk, hogy az ősökön, a szülőkön átörökített biológiai tényezők nem kedvező hatására a szóban levő egyed szervezete funkcionális szempontból a folyamatos mindennapi élet élésével elkerülhetetlenül együttjáró nehézségekkel, ártó hatásokkal szemben *potenciálisan* szűkült »toleranciaszélességű«. Ez vonatkozik a pszichológia jellegű nehézségekre, ártó hatásokra is."[22] Ezek a megfigyelések egyúttal azt a Pavlov által hangsúlyozott és nervizmusnak nevezett elvet is alátámasztják, amely szerint az ember egységes egész, akinek minden működése az irányító idegrendszeren keresztül összefügg egymással.

c) Az emberi pszichikum és a társadalmi mozgások összefüggése

Hogyan hozható kapcsolatba egymással az emberi, individuális pszichikum és a történelem, a társadalom fejlődése? A pszichologizmus, illetve a legkülönbözőbb pszichologisztikus teóriák a társadalom törvényeit a pszichológia törvényeiből próbálják levezetni. Ezzel azt a hibát követik el, hogy egy

[20] Dr. Gegesi Kiss Pál és P. Liebermann Lucy: Vegetatív (szomatikus) tünetekkel kísért személyiségzavarok gyermekkorban. Magyar Pszichológiai Szemle, 1962. 129—149. o.
[21] Uo. 137. o.
[22] Uo. 138. o.

magasabbrendű mozgásformát alacsonyabbal akarnak magyarázni; a jelenségek meghatározott körére érvényes törvényeket a jelenségek más körére kívánják jogtalanul kiterjeszteni. A marxista történelmi materializmus már régen rendet teremtett ebben: rámutatott arra, hogy az emberi történelmet a társadalmi fejlődés objektív törvényei irányítják, amelyek az osztályok mozgásához kapcsolódnak. Ez ma már minden marxista számára világos és elfogadott; a marxizmushoz azonban az is hozzátartozik, hogy ennél a tételnél tovább haladjunk.

A társadalmi fejlődés és a pszichikum viszonyát úgy kell szemlélnünk, mint a szükségszerű és a véletlen kapcsolatát. A társadalmilag szükségszerű társadalmilag véletlen jelenségekben találja meg kifejezését. Ám ugyanez a véletlen más — pszichológiai — vonatkozásban saját ellentétébe, a szükségszerűbe csap át. Vagyis a társadalmi véletlen nem minden vonatkozásában véletlen; létezésének alapja, hogy egybeesik a pszichológiailag szükségszerűvel. Figyeljük meg nézőpontunkból egy konkrét történelmi helyzet alakulását e tézis igazságának bebizonyítása céljából.

Közismert tény, hogy a kapitalizmus legfelsőbb, dekadens foka, az imperializmus egy-egy országban, meghatározott fejlődési viszonyok között, olyan stádiumba jut el, amelyben kitermelődik az emberiség történelmének legembertelenebb rendszere: a fasizmus. Ismeretes az is, hogy a fasizmus ott és akkor jön létre, ahol és amikor a munkásosztály és a munkásmozgalom annyira megerősödik, hogy politikai győzelme, az uralkodó osztály megdöntése a küszöbön áll. Ekkor a monopolista burzsoázia, amelynek még kezében van a politikai hatalom, a végső eszközhöz, méghozzá a legreakciósabb eszközhöz folyamodik: szabadon engedi a fasizmus fenevadát. Mindez persze nemcsak egy országon belül, hanem nemzetközileg is érvényes. Nos, ez a már többször megismétlődött tény a társadalmi fejlődésnek a XX. században feltárt objektív törvényszerűsége, történelmi szükségszerűség. Ám az, hogy milyen párt lesz a fasizmus hordozója, milyen álarcot ölt fel, kik lesznek az élharcosai, a munkásosztály és a kispolgárság mely tagjai csatlakoznak hozzá, mely tagjai nem — kétségtelenül történelmileg a véletlen jelenségek sorába tartozik. De pszichológiailag nem!

1946-ban egy érdekes könyv hagyta el a nyomdát.[23] Szerzője egy orvos-pszichológus társaságában beszélgetéseket folytatott a börtönben húsz éppen elítélt vagy még ítéletre váró háborús főbűnössel, köztük Szálasi Ferenccel, Imrédy Bélával, Endre Lászlóval, Gera Józseffel és másokkal, hasonlóan ismert nevű nyilasokkal és egyéb fasisztákkal. Nem óhajtjuk e helyen Szirmai Rezső könyvét ismertetni, viszont szükségesnek tartjuk bemutatni az ott leírtak alapján sajátmagunk által a szereplő fasiszták egyes pszichikus tulajdonságairól készített táblázatot, illusztrálva egy-két példával, kiegészítve a szerző és az orvos-pszichológus összbenyomásával, a beszélgetések alapján tett következtetéseivel.

Meg kell jegyeznünk — mint erre a szerző többször rámutat —, hogy a beszélgetések során a szereplő személyek igyekeztek saját személyüket és bűnös tevékenységüket kedvező színben feltüntetni. Emiatt táblázatunk összeállításánál természetesen csak a közfelfogás szerint negatív jegyeket vettük — egy kivétellel — figyelembe, amelyeknél feltételezhető, hogy ha már egyszer bevallották, akkor megfelel az igazságnak. A táblázat viszont még ilyen felfogásban sem teljes, mivel egyes háborús bűnösökkel a beszélgetések alig

[23] Szirmai Rezső: Fasiszta lelkek. Faust, 1946. 300 o.

tértek ki a személyiségjegyekre. Emellett arról sem szabad megfeledkezni, hogy nem módszeres és alapos pszichológiai vizsgálatról, hanem eléggé rövid, kötetlen és tartalmilag főképpen az akkor aktuális politikai kérdések felé forduló beszélgetésekről van szó. Mindezen kényszerű megszorítások mellett is frappáns érveket találunk állításunk bizonyítására.

A húsz háborús főbűnös egyes negatív tulajdonságait mutató táblázat:

	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII
1			+					+
2	+				+	+	+	+
3		+						+
4			+			+		+
5	+			+	+	+	+	+
6			+			+	+	
7		+					+	+
8		+	+		+	+		+
9		+	+			+		+
10					+			
11	+	+	+		+	+		+
12					+		+	
13			+		+			+
14	+		+	+				
15					+	+		+
16					+	+		+
17	+			+		+	+	
18			+		+	+		
19	+		+	+	+	+		+
20	+	+	+		+	+	+	+

Magyarázat:
I. Közeli rokonok között előforduló elmebetegség.
II. Pszichogén szomatikus betegség.
III. Neurotikus és pszichopátiás tünetek.
IV. Bevallott vagy köztudott alkoholizmus.

V. Fiatalkori agresszivitás, bevallott hatalmi vágy.
VI. Vallásosság.
VII. Megállapítható műveletlenség.
VIII. A szexuális élet aberrációja.

Érdemes példaképpen a tárgyalt szemszögből két fasiszta portréját is röviden bemutatni.

Szálasi Ferenc: Apja már fiatal korában arterioscleroticus volt. Neki magának állandó szorongásai, félelmei voltak. Ezek visszatérő hasadásos álmaival, kényszeres megnyilvánulásaival együtt szkizoid pszichopátiára utalnak. Alkoholista. Gyermekkorában szerette az állatokat kínozni, indulatos, kirobbanó természet volt; később katonai pályára ment, kemény sportokat űzött. Vallásos, istenkereső. Bár nem lehet műveletlennek mondani, olvasmányai, szórakozása infantilis jellegű: kizárólag meséket, Nick Carter-könyveket szeretett olvasni, trükkfilmeket nézni felnőtt korában is. Menyasszonya megismerése óta (!) egy évtizedig szexuális absztinenciában élt.

Zöldi Márton (az újvidéki vérengzés főbűnöse, a fasiszta rendszer üldözöttjeinek hóhéra): Két nagybátyja és egyik unokatestvére elmebeteg volt. Őt gyakran kínozta fejfájás, álmatlanság. A megőrüléstől való félelmei, fóbiái, valamint hogy saját bevallása szerint a virágokat, állatokat nem szereti, s soha életében még nem mosolygott, pszichopátiás személyiséget mutatnak. Vallásos. Kizárólag a háditechnika érdekelte, irodalommal, művészettel nem foglalkozott.

Néhány szemelvény a szerző és a közreműködő orvos-pszichológus tapasztalatainak összefoglalásából:

„Szálasi kivételével egyetlenegy sem tartotta meg közülük a megszállottak fanatizmusát. Kivétel nélkül valamennyi revideált vagy tagad."

„Magatartásukban — egy-két kivételtől eltekintve — nyoma sem maradt az általuk oly sokat hirdetett rettenthetetlenségnek, hősi életszemléletnek, wotáni szellemnek. . . mind alázatos, türelmes, szelíd, engedékeny, udvarias, elnéző, megbocsátó, humánus."

„Egy-két kivételtől eltekintve valamennyi vizsgált a legsúlyosabb büntetésre számít. De nem produkálnak olyan neurotikus szorongásos vagy hisztériás tüneteket, mint amilyeneket más halálraítélteknél alkalmam volt látni."

„Műveltségük, egy-két kivételtől eltekintve, egyáltalán nem közelíti meg azt a mértéket, amelyet a közösség irányító pozíciókban levő vezető egyénektől joggal megkövetelhet."

„A vizsgáltak túlnyomó része kifejezetten vallásos egyén. Mélyen vallásos is akad közöttük; rendszeresen gyóntak, áldoztak, templomba jártak stb."

„A vizsgáltak erotikus élete rendkívül eseménytelen. Aszkézis, rövidebb-hosszabb ideig tartó absztinencia, nemi zavarok különböző típusai mutatkoznak csaknem valamennyinél. . . Családi életük meglehetősen érzelemtelen. Tudatos rokoni kötődéseik lazák. . ."

A kép, amit a magyar fasizmus vezéralakjairól kapunk, eléggé egyértelmű. A közeli rokon elmebetegek öröklött terheltségre engednek következtetni. Csaknem mindegyiknél találkozunk neurotikus vagy pszichopátiás tünetekkel, pszichogén szomatikus betegségekkel, alkoholizálással. Legtöbbjüknél már gyermek- vagy ifjúkorban agresszivitás, hatalmi vágy mutatkozik, amit az elkövetett bűntettek aláhúznak. Mindezt sokszor mély vallásosság, általános műveletlenség s a szexuális élet zavarai kísérik, árnyalják. Személyiségüket,

erkölcsi karakterüket félreérthetetlenül jellemzi, hogy bukásuk után már nem vállalják eszméiket — legtöbbjüknek nincsenek is eszméi —, elhárítják maguktól a felelősséget, igyekeznek úgy feltűnni, mint akik mélységesen elítélik a fasizmust, a vérengzést, az antiszemitizmust.

S bár itt is igaz, hogy nincsen két egyforma ember, a fenti személyiségjegyek feltétlenül egy pszichológiailag körülírható típust alkotnak: a második világháború magyar fasisztájának típusát. Tehát pszichológiailag szükségszerűnek tarthatjuk, hogy éppen az ilyen személyiségjegyekkel rendelkező egyének lettek a fasizmus dúlásának megszemélyesítői. Az 1944-es magyarországi eseményeknek oka az volt, hogy a nemzetközi munkásosztályt képviselő Szovjetunió háborúbeli megerősödése következtében a nemzetközi burzsoázia bizonyos csoportját képviselő fasizmus csak állásainak előretolásával tudta elodázni vereségét. Ez a külső ok viszont a belső emberi feltételeken keresztül hatott, amelyeknek egyik legfontosabb tényezője a Szálasi—Imrédy-féle fasiszta személyiség- és karakter-típus volt. Nem indokolatlan általánosítás, ha kimondjuk, hogy nemcsak a fasizmus esetében, hanem *mindig és mindenkor a társadalmi szükségszerűség ilyen társadalmilag véletlen, de pszichológiailag szükségszerű jelenségekben fejeződik ki. Ily módon érvényesül a történelemben a szükségszerű és a véletlen dialektikája. Így kapcsolódik össze az emberi pszichikum mint individuális egység a történelemmel mint az egyének mozgásának társadalmi eredőjével.*

*

Az eddigiekből, a fenti elméleti tételből az is következik, hogy a politikai gyakorlatban a társadalmi szükségszerűség mellett ennek véletlenben történő kifejeződését is figyelembe kell venni, mert csak így érhető el, hogy a véletlen minél adekvátabban fejezze ki a szükségszerűt, s az utóbbi minél könnyebben találja meg a maga kifejlődési útját. Ez egyúttal a társadalmi lét és a társadalmi tudat kölcsönviszonya megértésének alapja is.

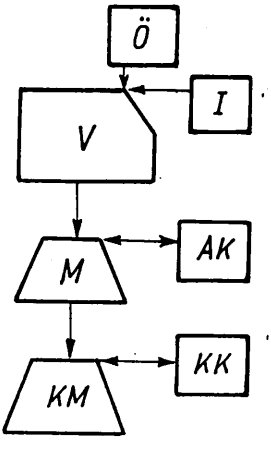
A marxizmus—leninizmus klasszikusai, különösen Engels, nagyon világosan fejezték ki az egyén és a társadalom fentiekben taglalt viszonyát: „. . . semmiképpen sem kerülhető el, hogy mindaz, ami az embert mozgatja, ne a fejen menjen keresztül, még az evés és ivás is, ami a fej közvetítésével érzett éhséggel és szomjúsággal kezdődik, és ugyancsak a fej közvetítésével érzett kielégüléssel végződik. A külvilág hatásai az emberre az ember fejében fejeződnek ki, ebben mint érzések, gondolatok, ösztönök, mint akarati elhatározások, szóval mint »ideális törekvések« tükröződnek vissza és ebben az alakban válnak »ideális hatalmakká«."[24] És később: „Az emberek úgy csinálják történelmüket, bárhogy alakuljon is az, hogy mindegyikük saját, tudatosan szándékolt céljait követi, és a történelem nem egyéb, mint ezeknek a különböző irányokban ható erőknek és a külvilágra gyakorolt számos behatásuknak eredője. Tehát az is fontos, hogy mit akar a sok egyes ember. Az akaratot szenvedély vagy megfontolás határozza meg. De azok a rugók, amelyek a szenvedélyt vagy megfontolást közvetlenül meghatározzák, igen különböző fajtájúak. Lehetnek részben külső tárgyak, részben eszmei indítóokok, becsvágy, »lelkesedés az igazságért és jogért«, személyes gyűlölet vagy mindenféle puszta egyéni szeszély is."[25] Engels szavai implicite rámutatnak arra is, hogy a társadalmi fejlődésben, a

[24] Engels: Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. Marx—Engels Vál. Műv. II. Szikra, 1949. 372. o.

[25] Uo. 387. o.

politikai mozgásokban milyen fontos szerepet játszhatik a pszichológia tudománya, másrészt hogy a pszichológia tudományának milyen fontos feladatai lehetnek ebben a vonatkozásban.

Az emberi pszichikum természetéről, rajta kívüleső, egyúttal őt magát létrehozó körülményekkel való kölcsönviszonyáról mondottak alapján most már felállíthatjuk a pszichikus fejlődés ontogenezisének modelljét (természetesen e modell megkonstruálásánál csak fő témánk szempontját véve figyelembe):



Magyarázat:
Ö — öröklött tulajdonságok
I — intrauterin szerzemény
V — veleszületett struktúra
AK — alapkörnyezet
M — magatartás
KK — konfliktuskörnyezet
KM — konfliktus-magatartás

Modellünkben megkülönböztetjük a sokszor — pongyola módon — azonos értelemben használt „öröklött" és „veleszületett" kifejezéseket, mivel az öröklött tulajdonságok nem merítik ki teljesen a veleszületett tulajdonságok körét. Ismeretes, hogy az ember veleszületett struktúráját az embrió intrauterin életében ért behatások is alakítják, formálják. Ezt elsősorban negatív példák, intrauterin károsodás következtében előállott fejlődési rendellenességek bizonyítják, amelyek sokszor pszichés ekvivalensekkel járnak együtt (lásd Down-betegség). Tehát csak a pszichikumot tekintve is az ember veleszületett struktúráját mint öröklött és intrauterin eredetű tulajdonságok komplexumát jellemezhetjük.

Az emberi pszichikum kialakulása szempontjából a biológiai hatások az uterus elhagyása pillanatában háttérbe szorulnak, és átadják helyüket a társadalmi környezet (szülők, család, baráti kör, iskola stb.) faktorainak, amelyek alapkörnyezetként hatva alakítják ki az egyén — veleszületett struktúrára épülő — pszichikumát, személyiségét, a többi ember viszonylatában jelentkező magatartását.

A társadalom fejlődése azonban nem egyszerűen emberi magatartások összege, hanem sajáttörvényűleg fejlődő ellentmondások egységének és harcának, konfliktussá éleződésének és megoldódásának a folyamata. Az emberi egyed számára a társadalom ellentmondásai csakis mint magatartás és külső környezet, egyén és társadalom konfliktusai manifesztálódhatnak. A veleszületett struktúra és az alapkörnyezet kölcsönhatásaként létrejött magatartás és a konfliktus-környezet ellentéte éleződik konfliktussá, amelyet az egyénnek újabb magatartásban kell megoldania. Vagyis a konfliktus-környezet tagadja a régi magatartást, s az új, konfliktus-magatartás a megelőzőek tagadását, vagyis a tagadás tagadását jelenti. A külső ok — a konfliktus-kör-

nyezet — a belső feltételeken — a veleszületett struktúra és az alapkörnyezet létrehozta magatartáson — keresztül hat (e belső feltételek aktív visszahatását is beleértve); így alakítja ki az ember társadalmi konfliktushelyzetben tanúsított magatartását.

Az emberi pszichikum ontogenetikus alakulásának ilyen konstrukciójú modelljét és a fentiekben leszögezett felfogását igazolja a háborús főbűnösök személyiségjegyeinek az előzőkben adott elemzése is. Az ő életsorsukban és magatartásukban szintén megtalálhatjuk azokat a tényezőket, amelyeket modellünkben megpróbáltunk felvázolni. A pszichikus fejlődés ilyen értelmezése véleményünk szerint azonban a kevésbé szélsőséges esetekre, minden emberre is érvényesíthető, kivéve talán a külvilággal a vegetáción kívül minden kapcsolatát elvesztett, autista egyéneket; de ők már a pszichiátria hatáskörébe tartoznak.

*

Eddigi fejtegetéseink tulajdonképpen azt a célt szolgálták, hogy meghatározzuk a pszichológia helyét a tudományok rendszerében. Ezért azt kellett megvizsgálnunk, hogy a pszichológia tárgya, az emberi pszichikum milyen helyet foglal el az objektív világ jelenségeinek rendszerében. Megállapítottuk, hogy a pszichikum jellegét tekintve kettős: egyrészt az agy reflexes működése, másrészt az objektív világ visszatükrözése. Egyúttal az anyag mozgásának önálló formáját valósítja meg. A pszichikus jelenségek létrejötte során is érvényesül a dialektikus materialista determinizmus alapelve, amely szerint a külső okok a belső feltételeken keresztül hatnak. Ez az általános törvény különös formában — a társadalmi és a biológiai pszichikus egységében — fejeződik ki. Az emberi pszichikum ontogenetikus fejlődése biológiai alapra, veleszületett tulajdonságokra épül, de a fejlődés irányát döntően a társadalmi környezet különböző hatásai szabják meg. A társadalom és az egyén e viszonya ellenkező irányú hatást is jelent: a történelmet végső soron az egyes emberek működésének eredője adja. Ebben a kétoldalú viszonyban a szükségszerű és a véletlen kategóriájának mozgását lelhetjük fel. Felállítottuk témánk szempontjából az emberi pszichikum ontogenetikus fejlődésének modelljét is.

Mindezzel végeredményben arra a kérdésre is válaszoltunk, hogy a pszichológia hol helyezkedik el a tudományok rendszerében, hiszen ez utóbbi az objektív valóság jelenségeinek rendszerét, törvényeit tükrözi vissza sajátos módon. Az elmondottakból nyilvánvaló, hogy — mint ezt általános osztályozási sémáink bemutatásakor már előlegeztük — a pszichológia marginális tudománynak fogható fel, a szó igazi értelmében antropológiai tudománynak, amely „az átmenetet közvetíti" a természettudományok és a társadalomtudományok között, mint ahogy tárgya, az emberi pszichikum is átmenet a természet és a társadalom világa között. A pszichológia tárgyának fenti elemzésével egyúttal meghatároztuk magának a pszichológiának a helyét a tudományok általános rendszerében.

Ez a principiális helymeghatározás persze nem azt jelenti, hogy a pszichológia által vizsgált minden jelenség egyforma stabilitással determinált természeti és társadalmi tényezőktől. Nyilvánvaló például, hogy a látásérzékelés folyamata és az emberi személyiségjegyek között lényeges különbség van éppen a determináltság tekintetében is. Ez az egyes jelenségek meghatározottságának konkrét vizsgálatát követeli meg. A relativizmus hibájába esnénk, ha nem tartanánk lehetségesnek és szükségesnek a pszichológia helyének álta-

lános és principiális kijelölését a tudományok rendszerében, de azt is tudjuk, hogy e feladat elvégzése nem pótolja a konkrét kérdésfeltevést a pszichikus működések különböző fajtáival kapcsolatban. Ezt illetően igazat kell adnunk Rubinsteinnek, aki így nyilatkozott: „Ahhoz, hogy a pszichikus jelenségek tekintetében ténylegesen alkalmazzuk a tudományos megismerés legfontosabb követelményét, a determinizmus elvét, konkrétan, differenciáltan kell megvizsgálnunk a pszichikum determináltságának kérdését, s figyelembe kell vennünk a pszichikum kölcsönös oldalainak a különböző életfeltételektől való függését, le kell küzdenünk a pszichikus jelenségek determináltságára vonatkozó megkülönböztetés nélküli, metafizikus, alternatív kérdésfeltevést."[26]

3. Néhány speciális kérdés

Miután megjelöltük a pszichológiának a többi tudomány között elfoglalt helyét, még három, ezzel kapcsolatos kérdéscsoportot kívánunk érinteni: *a)* a pszichológia kapcsolata néhány más tudománnyal; *b)* a pszichológia belső szerkezetének egyes vonatkozásai; *c)* fehér foltok a pszichológia tudományában.

a) A pszichológia kapcsolata néhány más tudománnyal

Nem akarjuk a pszichológia kapcsolatait sok oldalról, nagy extenzitásban megvilágítani; mindössze két viszonyról teszünk említést: az egyik a filozófia és a pszichológia közötti kapcsolat, a másik a tudományfejlődésben mutatkozó új jelenségek hatása a pszichológiára.

A filozófia és a pszichológia mint szaktudomány viszonyát elvileg már meghatároztuk, amikor bemutattuk a tudományokban tükrözött objektív valóság törvényeinek általánossági foka szerint felállított sémánkat, a konkrétabb megközelítés végett azonban szólnunk kell a filozófia rendszerének alakulásáról a szaktudományokkal, ezen belül a pszichológiával kapcsolatban.

Közismert tény, hogy a filozófia az ókorban a tudományok tudománya volt, amely minden emberi ismeretet magában foglalt. Az emberi tudás fejlődése vezetett oda, hogy a filozófiáról sorra leváltak a társadalmi szükségletek és lehetőségek következtében kialakult szaktudományok. A filozófia ilyen differenciatív fejlődésének tényét szinte mindenki elismeri, de általában egy, napjainkra már befejezett folyamatnak tartják. Valójában pedig a szaktudományok leválása a filozófiáról korunkban sem szűnt meg. Ilyen leválás zajlott le a közelmúltban, a múlt század második felében, amikor Wundt — introspektív spekulációk tagadásaként — megalapozta a kísérleti pszichológiát s ezzel együtt a pszichológiát mint tudományt általában. Közben ugyan voltak kísérletek — nem is mindig sikertelenek —, hogy a pszichológia önálló létét megszüntessék, de ma már külön tudományként egzisztálása befejezett tény.

Más szaktudományok önállósulásának folyamata ma is tart. Az etika és az esztétika ma már egyre kevésbé tekinthető filozófiai tudománynak; csak viszonylagos fejletlenségük miatt nem differenciálódtak. Megkezdődött az a folyamat is, amelynek eredménye minden bizonnyal a tudományos ateizmus-

[26] Sz. L. Rubinstein: Lét és tudat. Idézett kiad. 254. o.

nak a filozófiától való elkülönülése lesz. Ennek okát abban találhatjuk meg, hogy az ateizmus mint kritikai tudomány mély és sokoldalú művelése a legkülönbözőbb szaktudományok legkülönfélébb kérdéseinek ismeretét kívánja, amire egy tudományon belül nincs mód. Ma a szocialista országokban mind több szaktudományos kutatót, gyakorlati szakembert hat át a dialektikus materializmus, s így megvan a lehetősége, hogy a vallásos ideológia elleni harccal a történettudomány, az etika, az esztétika, a szociológia, a pszichológia, az asztronómia, a biológia stb. művelői foglalkozzanak. A tudományok ilyen komplex „összedolgozását" már említettük mint korunk fejlődésének új jellegzetességét.

Ez a jelenleg is tartó leválási folyamat fényesen igazolja Engels előrelátó szavait: „Csak ha a természet- és a történettudomány magáévá teszi a dialektikát, válik majd feleslegessé az egész filozófiai lim-lom — a tisztán a gondolkodásról szóló tanon kívül —, tűnik majd el a pozitív tudományban."[27] És másutt: „De ez a felfogás (ti. a marxi történelemfelfogás — R. J.) a történelem terén éppúgy véget vet a filozófiának, mint ahogy a természet dialektikus felfogása minden természetfilozófiát nemcsak feleslegessé, de lehetetlenné is tesz. A feladat mindenütt nem az többé, hogy kiki a fejében gondoljon ki összefüggéseket, hanem, hogy azokat a tényekben fedjék fel. A természetből és a történelemből kiűzött filozófia számára így csak a tiszta gondolat birodalma marad meg, amennyiben megmarad: magának a gondolatfolyamatnak törvényeit kutató tan, a logika és a dialektika."[28] És még két helyen: „Mihelyt minden egyes tudomány elé azt a követelményt állítjuk, hogy tisztázza helyét a dolgok és a dolgok ismeretének egyetemes összefüggésében, az egyetemes összefüggésnek minden külön tudománya fölöslegessé válik. Ami akkor az egész eddigi filozófiából még önállóan megmarad, az a gondolkodás és a gondolkodás törvényeinek tana — a formális logika és a dialektika. Minden más feloldódik a természet és a történelem pozitív tudományában."[29]

Ha nem akarjuk félremagyarázni Engels több helyen megismételt szavait, akkor az alábbi útmutatásokat kell benne látnunk. Egyrészt a filozófiáról továbbra is leválnak egyes szaktudományok — mint erre a fentiekben példát is mondtunk. Másrészt arra van szükség, hogy a szaktudományok tisztázzák helyüket a dolgok és a dolgok ismereteinek egyetemes összefüggésében, vagyis: meghatározzák, kutassák tárgyukat, tehát létrejöjjenek mint valóban funkcionáló s a spekulációktól megszabadult szaktudományok (lásd pszichológia!); és a dolgok és a tudományok összefüggésében elhelyezzék sajátmagukat a valóságnak megfelelően, tehát a dialektikus materializmus szemléleti és általános metodikai alapjára helyezkedjenek. Ez persze hosszadalmas folyamat, mivel a tudományokat emberek művelik, az emberek tudatának átformálása pedig nemzedékek sorának elmúlását kívánja meg (optimális viszonyok között is!); ezért nincs szó arról, hogy azonnal vagy a közeli években „meg kell szüntetni" a filozófiát és a filozófusok tevékenységét. De — harmadszor — arról szó van, hogy meg kell szüntetni a filozófia spekulatív, a szaktudományoktól elszakadt művelését. A filozófiai kutatásokat az egyes szaktudományokon belül, ezekkel szoros egységben lehet csak eredményesen végezni. Enélkül az a

[27] Engels: A természet dialektikája. Idézett kiad. 220. o.

[28] Engels: Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. Marx—Engels Vál. Műv. II. kiad. 396. o.

[29] Engels: A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. Marx—Engels Vál. Műv. II. Idézett kiad. 130. o. és Engels Frigyes: Anti—Dühring. Szikra, 1950. 27. o.

törekvésünk is illúzió marad, hogy megvalósítsuk a szaktudományok tárgyának dialektikus materialista felfogását magukon a szaktudományokon belül, már csak azért is, mivel a marxista világnézetnek „kívülről" történő bevitele a szaktudományok művelőinek ellenállásába ütközik. Ezzel kapcsolatban egy neves szovjet matematikus, Szoboljev szavait írjuk ide: „Hogyan nyilatkozhat. . . a kibernetikáról az az ember, aki maga még egy programot sem dolgozott ki a számológép részére. Én például matematikus létemre valamivel többet mondhatok a kibernetikáról, mint más tudományágak képviselői — ezt azonban sohasem kockáztatnám meg, ha nem lennék magam is néhány program szerzője, amelyekben magam alakítottam át az információt, ha nem tudnám, hogy hogyan alkotnak meg és visznek végig egy programot a valóságban. Ha nem dolgozunk saját »karunkkal« vagy fejünkkel egy szűk területen, semmit nem mondhatunk e területről."[30] Más szakágakban és más országokban — hazánkban is — szintén ez a szaktudósok véleménye a filozófiát illetően.

A filozófia és a szaktudományok kapcsolatát akkor tekinthetjük majd optimálisnak, ha (gondoljunk az említett osztályozási sémára!) a filozófiai diszciplinák és a szaktudományok filozófiai vonatkozásai egybeesnek; mégpedig nemcsak a problémakör azonossága tekintetében, hanem tartalmilag is (vagyis ha a marxista filozófus alapjaiban ugyanolyan következtetésekhez jut el, mint a filozófiai kérdésekkel foglalkozó szaktudós).

A filozófia és egyes szaktudományok — nevezetesen a pszichológia — megfelelő kapcsolatának kialakulását sokszor osztályozási és tárgymeghatározási tévedések is akadályozzák. Azt senki sem vitatja, hogy a filozófia tárgya: az objektív valóság legáltalánosabb törvényszerűségei. De sokan szem elől tévesztik, hogy *ez a tárgymeghatározás a szaktudományok vonatkozásában is igaz.* Vagyis a szaktudományoknak is csak a legáltalánosabb törvényszerűségei filozófiai jellegűek (kettőjük között éppen itt van az érintkezési pont); az ezekhez képest különös törvények vizsgálata a szaktudományok belső, speciális feladata. A filozófia általános módszert ad a szaktudományok legáltalánosabb kérdéseinek megválaszolásához, *a speciális problémák eldöntése viszont a szaktudományok művelőinek autonóm feladata sajátos módszerek segítségével.* Ennek leszögezése igen fontos, mert hosszú ideig történő szem elől tévesztése igen sok kárt okozott, és sok tekintetben még ma is akadályozza a marxista filozófusok és a szaktudományok művelői között kívánatos őszinte és mindkét fél számára gyümölcsöző kapcsolatok kialakítását.

Az ezzel kapcsolatos melléfogásokat nem egyszer a szaktudományok művelőinek oldaláról észlelhetjük — legalábbis ami a pszichológiát illeti —, akik abbeli legjobb szándékú igyekezetükben, hogy a marxista filozófiát szakmájuk területén alkalmazzák, tételeit formálisan ráhúzzák a szakkérdésekre, s éppen azt a hibát követik el, hogy erről szóló nyilatkozataikban (még szerencse, hogy csak ezekben!) felcserélik a speciális metodikát az általános filozófiai módszerrel. Így például a logopédia legkiválóbb magyar tudósa ennek a témának szentelt cikkében arról ír: a logopédia feladata, hogy „. . . az élő beszédben sérült egyének beszédfogyatékosságát megszüntesse a marxista dialektika módszeres eljárásaira alapozott logopédiai eljárásokkal". Ugyanott ezt is írja: „Logopédiai tevékenységünk során a vizsgálati s gyógykezelő munkálatainkat módszerileg Engelsnek az Anti-Dühringben kifejtett hármas

[30] Sz. L. Szoboljev zárszava. A modern természettudományok filozófiai problémái Idézett kiad. 870. o.

törvényszerűsége hatja át."[31] Sajnos, a probléma ilyen irányú megközelítése nem járható út a filozófia és a pszichológia termékeny együttműködésének kialakítása számára.

Ahhoz, hogy a szaktudományok „magukévá tegyék a dialektikát", kétoldali együttműködésre van szükség. A filozófia és a szaktudományok összefogása nagyon fontos lenne, de tényleges összefogás kell, nem formális egység. Bár már e tekintetben a pszichológiában is vannak értékes kezdeményezések, arra is akad példa, hogy egyes szerzők az ismert bibliai mondás nyomán próbálnak — mutatis mutandis — haladni: add meg a filozófiának, ami a filozófiáé. . . Az ilyen munkák azután a marxista elméletnek tett udvarias gesztusokkal, egy-két — marxista szerzőktől vett — idézettel kezdődnek és a dialektikus materializmustól idegen vagy legalábbis közömbös fejtegetésekkel folytatódnak. Az „ideológiai rész" és a „szakmai rész" úgy fut egymás mellett, mint két párhuzamos egyenes, amelyekről ismeretes, hogy csak a végtelenben találkoznak. Az ilyen megnyilvánulások leggyakoribb formája a pszichológiában a Pavlov tanításaira, mint a dialektikus materializmusnak megfelelő elvekre történő formális hivatkozás. Ezt látjuk az egyik, néhány éve megjelent, személyiségvizsgálati módszert ismertető könyvben, ahol a szerző oldalakon keresztül idézi Pavlovot, sőt még másod- és harmadrangú interpretátorait is, majd verbális összefüggések alapján, majdhogynem a híres hegeli szóviccek mintájára áttér egy alapjában véve mélylélektani diagnosztikai metódus ismertetésére. Itt is megtaláljuk tehát egymás mellett, de lényegileg egymástól függetlenül az „ideológiai penzumot" és az ettől távoleső szakmai fejtegetéseket.[32]

Negatív példák után meg kell mondanunk — tartozunk az igazságnak vele —, hogy vannak olyan munkák, amelyek kielégítik filozófia és pszichológia optimális kapcsolatának említett igényét. Ezek sorába tartozik mindenekelőtt Rubinstein „Lét és tudat" című nagyjelentőségű műve.[33]

*

A másik kapcsolat, amelyet a pszichológiát illetően érinteni kívánunk, két, a pszichológiától a közfelfogás szerint igen távoleső tudomány hatása, együttműködése vele.

Említettük azokat az új vonásokat, amelyekkel a tudományok viszonyában korunk megismerése gazdagodott. Az egyik ilyen vonás a nagyszámú határtudomány létrejötte. Ettől a pszichológia sem maradt érintetlen; a műszaki tudományokkal való együttműködéseként született meg a kettőjük közötti határtudomány: a mérnöki pszichológia. Ahogy a repülőgépgyártás világszerte nagyobb és nagyobb sebességű gépeket produkált, úgy került előtérbe a tervezéskor a feladat: maximális sebességűvé és maximális pontosságúvá kell tenni a pilóta számára a vezetőfülkében elhelyezett műszerek leolvasását és az erre adandó mozgásreakciót. Emberéletek és súlyos anyagi javak forogtak kockán. Sem a technika, sem az egyes ember nem tudott már többet produkálni. Ekkor, e gyakorlati feladatokat megoldandó, alakult ki a mérnöki pszichológia, amely a repülőgépet irányító ember pszichológiai tulajdonságaiból kiindulva,

[31] Kanizsai Dezső: A marxista dialektika mint módszer a logopédiában. Magyar Pszichológiai Szemle, 1960., 184. o.

[32] Lásd Horváth László Gábor: Pszichológiai módszer a gondolkodási séma vizsgálatára. Tankönyvkiadó, 1959.

[33] Lásd erről: Filozófia és pszichológia. Pártélet, 1962. 7. sz. 64—70. o.

megfelelő kísérletek lefolytatása útján a műszerek, műszerfalak és manipulátorok sajátos megkonstruálásával lényegében és elvileg megoldotta a fenti feladatot. Ma már sikerrel alkalmazzák a mérnöki pszichológiát a vasúti és közúti közlekedésben, különös tekintettel a forgalmi jelző- és irányítóberendezésekre; a mezőgazdaságban például a baleseteket okozó és a kezelőn kóros elváltozásokat létrehozó traktorok, kombájnok gyártásánál, az iparban távirányítási rendszerek, automatizmusok létrehozásánál stb. stb.[34]

Szóltunk a különböző tudományágak közötti együttműködésekről, mint új sajátosságról is. Lássunk erre is egy példát. Egy bakui nehézipari üzemben az egyik gyártási folyamatot automatizálni akarták. A tervezők előtt a legnagyobb nehézség az volt, hogy miképpen alakítsák ki a technológiai folyamat „agyát", az automatikus regulátort, mivel a folyamat egyes részei még nem voltak világosak, láncszemek hiányoztak az egészből. Tudniillik a folyamatot korábban az ott dolgozó munkások szabályozták tudásuk és tapasztalataik alapján, ezek pedig nem voltak pontos műszaki formulákba rögzíthetők. Az addig szubjektív, egyéni emberi munkamód objektív feldolgozásával egy pszichológust bíztak meg, aki feladatát a kibernetika segítségével oldotta meg. Precíz meghatározásokba kellett rögzíteni a munkafolyamat során kapott információ észlelésének, gondolati értékelésének és feldolgozásának pszichikus módját, amely addig „intuitív" volt. Ezeket az adatokat azután fel lehetett dolgozni a számológéptechnika segítségével a megtervezendő automatikus regulátor számára. Ily módon tehát egy-egy távoleső, „egzakt", illetve „szellem" tudomány került szoros kapcsolatba egymással. Ez az eset egyúttal a tevékenységlélektan, a munkalélektan tudományos módszereinek gyengeségére is rámutatott, ezért is hasznos volt.[35]

Két példánkkal azt akartuk megvilágítani, hogy a pszichológiára is hatással voltak a jelenkor tudományos fejlődésében mutatkozó új vonások, s e hatás feltehetően nem gyengülni, hanem növekedni fog.

b) A pszichológia belső szerkezetének egyes vonatkozásai

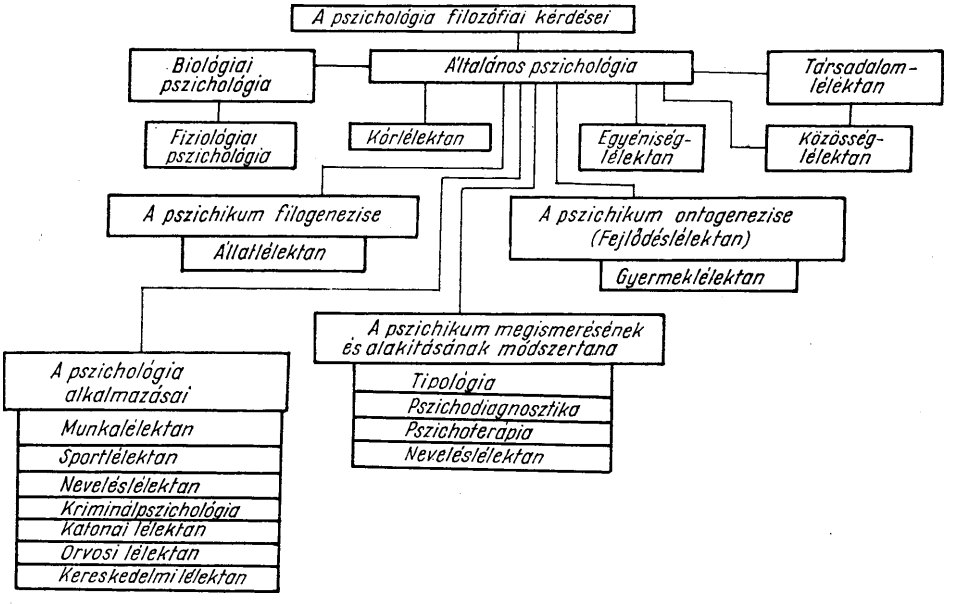
Az eddigiek alapján a pszichológia belső osztályozásának sémáját a következőképpen állíthatjuk fel — egy befejezett rendszer legcsekélyebb igénye nélkül. (Ábra a következő oldalon!)

Nem feladatunk, hogy a pszichológia belső rendszerét részletes elemzés alá vegyük. A fenti sémából két mozzanatot kívánunk érinteni: az ún. „képességvizsgálatok" kérdését és a pszichopatológia problémáját.

Képességvizsgálat, alkalmasságvizsgálat, pályaválasztási tanácsadás céljából végzett vizsgálat, pszichotechnika — sok elnevezés, különböző feladatok, egy közös lényeg: az emberi képességek vizsgálata személyiségtesztek, intelligenciatesztek, munkapróbák és műszerek segítségével. A képességvizsgálat a pszichológia alkalmazásai közé tartozik, a munkalélektan részének tekinthető; gazdasági-gyakorlati igények hívták életre. A képességvizsgálatok iránt a gazdasági vezetők részéről hazánkban is megmutatkozó igénynek igen praktikus okai vannak. A gazdasági vezetőket munkájukban ösztönző különböző

[34] Lásd erről: A mérnöki pszichológiáról. Magyar Pszichológiai Szemle, 1962. 85—88. o.

[35] Vö. L. B. Itelszon: A kibernetika és a munkapszichológia kérdései. Voproszi Filoszofii, 1962. 4. sz.



tényezők oda hatnak, hogy a káderutánpótlás és -fejlesztés leggazdaságosabb és legbiztonságosabb módozatait keressék. Ezek a módozatok akkor jönnek létre, ha *a)* a kiválasztandó káderek (betanított munkások, szakmunkások stb.) a rendelkezésre álló személyi keret legértelmesebb, legtanulékonyabb, legjobb képességű tagjai; ebből következően: *b)* az adott munkakörre jelentkezők minél könnyebben és gyorsabban, tehát minél kevesebb költségráfordítással sajátítják el a szükséges szakmai ismereteket; *c)* betanításuk utáni fluktuációjuk minél kisebb lesz; *d)* munkájukat minél nagyobb gazdasági eredményességgel és *e)* minél nagyobb biztonsággal (balesetmentesen) végzik el. Ezért különösen a *b)* pont miatt várják el a gazdasági vezetők a pszichológustól, hogy az *a)* pont szerinti egyéneket válasszon ki az elvégzendő munkára, kiképzésre. Ez a szempont, a képességek alapján történő kiválasztás szempontja az esetek nagy részében az adott vállalat számára hasznos, népgazdaságilag káros, és szemben áll az emberi pszichikum és az emberi képességek jellegének igazán tudományos felfogásával.

A vállalati haszon a fentiekből nyilvánvaló. A népgazdasági kárt az okozza, hogy a jobbak kiválasztása bizonyos vállalatok számára és a gyengébbek visszadobása a többi vállalat számára felborítja — elsősorban minőségileg — a népgazdaság káderutánpótlási tervének végrehajtását. A tudományos pszichológiával szembeni ellentét pedig azért áll fenn, mert metafizikusan, statikusan, egyszersmindenkorra adottként fogja fel az emberi képességeket. A pszichikum determináltságának tárgyalásánál hivatkoztunk Leontyev nagyjelentőségű kísérleteire, amelyek meggyőzően bizonyítják, hogy a képességek nem öröklöttek, nincsenek meg virtuálisan az agyban, nem egyszersmindenkorra adottak, hanem olyan egyéneknél is kifejleszthetők, akik korábban e képességekkel nem rendelkeztek. Leontyev kísérletein kívül magyar tapasztalatokra is hivatkozhatunk, amelyek a Magyar Tudományos Akadémia Gyermeklélektani Intézetének pszichológiai foglalkozás céljából létrehozott asztalosműhelyében

születtek, s amelyek éppen bizonyos manuális, tehát a fizikai munkával kapcsolatos képességekre vonatkoznak: „Nemcsak a szülők, de a hivatásos nevelők között is nagyon sokan vannak olyanok, akik — főleg a szélsőséges pozitív vagy negatív típusokkal kapcsolatban — szentül hiszik és mondogatják is, hogy a kézi, a manuális ügyesség öröklött adottságokon alapul. Több ezer gyermekről és sok év alatt szerzett legközvetlenebb tapasztalataink alapján jelenthetjük ki azt, hogy még a legszélsőségesebb típusok nagy többségére sem áll ez a feltevés. A megfigyeléseink után végzett megbeszélések és ellenőrzések gyakran szinte megdöbbentenek bennünket a *szoktatás* és a *nevelés* erejét illetően. Különben is, mi a fentiekben nemcsak valami szűk körbe szorított »kézügyességről« beszéltünk, hanem az *egész személyiségnek a manuális tevékenység köré koncentrálódó cselekvőképességéről, tettrekész magatartásról* (vagy ezek hiányáról)."[36]

De ha ez így igaz — márpedig a tények azt mondják, hogy igaz —, akkor nem tarthatjuk jogosultnak emberek életpályájáról statikusan megragadott képességeik alapján dönteni. Hiszen ezek a képességek hordozójuk meghatározott tevékenységében alakultak ki — vagy nem alakultak ki —, s vizsgálatuk csak ennek eredményét mutatja, de általában nem azt, hogy a továbbiakban milyen újabb képességek kialakítására képesek. Ezért fontosabb lenne a hangsúlyt egy sokkal nehezebb és a magyar munkapszichológiában csaknem teljesen járatlan terepre áttenni, amelyet úgy határozhatnánk meg, hogy a szakmai oktatás, a képességek munkatevékenység során történő kialakításának pszichológiája.

A hangsúly áttevéséről beszéltünk, tehát nem arról, hogy mindenfajta „képességvizsgálat" szükségtelen. Nyilvánvaló, hogy a serdülők pályaválasztásánál a pszichodiagnosztikai módszerek, tesztek, munkapróbák, műszerek alkalmazásával feltárt személyiségjegyek, egyéni hajlamok, irányulások alapján a pszichológus megkönnyítheti ezt a nehéz aktust a közérdeknek és az egyéni érdeknek megfelelően. Vannak olyan pályák, ahol a munka biztonsága feltétlenül megköveteli a pszichológiai szemszögű kiválasztást, hiszen nyilvánvaló a veszélyessége annak, ha a közlekedésbe járművezetőnek túlzottan lassú idegfolyamatokkal rendelkező személyek kerülnek, vagy ha egy robbanóanyaggyárba ingerlékeny, esetleg neurotikus vagy éppen felelőtlen, veszélytkereső emberek vétetnek fel. Persze nem a forma és az elnevezés, hanem a feladat szolgálatában álló tartalom a döntő. Azokat az alkalmasságvizsgálatokat mondhatjuk ezért eredményesnek, amelyek az elérendő céllal összhangba hozzák az egyén stabil és variábilis pszichikus struktúráját. Végső soron tehát nem lehet globálisan dönteni a képességvizsgálatok, alkalmasságvizsgálatok szükségességéről; konkrét elemzés világíthatja meg itt is az utat.

*

A pszichológia belső szerkezetével kapcsolatban vizsgálandó másik mozzanat a pszichopatológia problémája. Szerves része-e utóbbi az előbbinek vagy pedig teljes egészében a pszichiátria, tehát az orvostudomány tárgykörébe utalandó? Van-e belső összefüggés az általában vett emberi pszichikum és ennek kóros elfajulásai között? A két kérdés szoros kapcsolatban van egymással, a második eldöntése az elsőre is választ ad.

[36] Várnagy László: A kézi munka jelentősége a gyermek fejlődésében. Élet és tudomány, 1961. 644. o.

Mint sok más helyen, itt is két szélsőséges álláspontal találkozunk. Az egyik szerint a normális és a patológiás pszichikum között csak mennyiségi különbség van — „egy kicsit minden ember bolond". A másik szerint — ami leginkább az előző nézet reakciójaként jelenik meg — a különbség csak minőségileg ragadható meg; a normális és a kóros között áthatolhatatlan szakadék van. Véleményünk szerint a kérdést helyesen a mennyiség-minőség dialektikus kategóriájának alkalmazásával tudjuk eldönteni.

A kiindulási alap: az emberi pszichikum — ismeretelméleti értelemben vett — szubjektivitása. Az egyén tudata szubjektív módon tükrözi a külső objektivitást. Ez a szubjektivitás abban nyilvánul meg, hogy a külvilág egyes jelenségei inadekvátan jelennek meg a pszichikum tükrében; a tükrözött valóság nem esik abszolúte egybe a tükörképpel. Ez minden normális emberi pszichikum sajátossága, nem tekinthető kóros állapotnak. Ám egyes személyiségekben — ma még nem teljesen feltárt okok következtében — az inadekvát tükörképek bizonyos csoportja kezd felhalmozódni, s e mennyiségi növekvés egy határon túl megváltoztatja a minőséget: kóros állapot jön létre, amely az illető személyiségnek a környezethez való viszonyát — megismerésében és cselekvésében — megváltoztatja, alkalmazkodását jelentősen megnehezíti, illetve lehetetlenné teszi.

Nézzünk egy példát. Az emberek meghatározott típusát alkotják azok, akik olyan személyiségjegyek hordozói, mint a fokozott érzékenység, elzárkózásra való hajlam, pedantéria, merevség, makacsság, önfejűség, bizalmatlanság a környezettel szemben stb. Többségük egész életét leéli ezekkel az ún. paranoid személyiségjegyekkel anélkül, hogy ezek kórossá fajulnának. Egy részüknél azonban ezek a személyiségjegyek idővel eluralkodnak az egész személyiségen, téveseszmékké, majd téveseszmerendszerré alakulnak, paranoid reakciók, illetve paranoia, tehát kóros képződmény fejlődik ki.[37] Vagyis nincs áthatolhatatlan szakadék a normális ember valóság-tükrözésének és tevékenységének normálisan szubjektív és inadekvát mozzanatai, másrészről a pszichikusan megbetegedett ember patológiás reakciói között — de van különbség, méghozzá minőségi különbség.

Álláspontunkat a fenti példán, valamint a személyiség- és kórlélektan gyakorlatán kívül az ún. kísérleti pszichózisok is igazolják. Az utóbbi években számos kísérletet végeztek az egész világon meskalinnal, lysergsavszármazékokkal és tryptaminszármazékokkal, amelyek teljesen egészséges és normális embereken pszichotikus tüneteket hoztak létre.[38] Vagyis itt sem mutatkozott áthághatatlannak a normális és a patológiás közötti határ.

Ezek a belső összefüggések alkotják az általános pszichológia és a pszichopatológia közötti kapcsolat alapját. Összefüggésük, kölcsönviszonyuk kutatása mind az egyik, mind a másik eddig ismeretlen jelenségeire adhat magyarázatot, előreviheti a pszichológia fejlődését.

c) Fehér foltok a pszichológia tudományában

Minden hasonlat sántít — minden analógia érvénye korlátozott. A „fehér foltok" kifejezés a földnek a térképen fehér színnel jelölt azon részeire vonat-

[37] Vö. Nyirő Gyula: Psychiatria. Medicina, 1962. 542. o.

[38] Vö. Dr. Böszörményi Zoltán: A kísérleti psychosisok egyes kérdései. Pszichológiai tanulmányok I. Akadémiai, 1958. 311—317. o.

kozik, ahová az emberi megismerés még nem jutott el. A pszichológiában nem egészen ezt értjük rajta, hanem inkább azokat a diszciplinákat, problémakomplexumokat, amelyekbe belevágtak a tudomány művelői, de az utóbbi időben bizonyos történelmi és egyéb okok miatt ezek kívülestek a pszichológusok látókörén, mintegy tabu alatt állottak. Ma már egyre kevesebb okunk van arra, hogy ezekről, a pszichológia „kényes kérdéseiről" ne beszéljünk.

Az elmúlt években pszichológiánkban nyomaveszett az ösztönöknek. Abban a helyénvaló bírálatban (bár inkább csak „potenciális bírálatról" beszélhetünk), amely a mélylélektan és a freudizmus ösztönfelfogását illette, valahogy teljesen eltűnt maga az ösztön, tanulmányozása hallgatólagosan tiltottá vált. Valahogy úgy jártunk az ösztönökkel, mint Marx egyes ifjú követői a történelem némely mozzanatával, akikről Engels ír egyik levelében: „Részben Marx és én magam voltunk nyilván okai annak, hogy az ifjabb gárda néha nagyobb fontosságot tulajdonít a gazdasági oldalnak, mint aminő azt megilleti. Nekünk az ellenfelekkel szemben az általuk tagadott főelvet kellett hangsúlyoznunk, és ily körülmények között nem mindig volt rá időnk, helyünk és alkalmunk, hogy a többi, a kölcsönhatásban résztvevő mozzanatot kellően méltassuk... sajnos igen gyakran hiszik azt, hogy valamely új elméletet teljesen megértettek, és minden további tanulmányozás nélkül alkalmazni tudnak, mihelyt annak fő tételeit — és ezt sem mindig helyesen — elsajátították."[39] Engels önkritikus szavai után mi, szerényebb tudású tanítványai sem zárkózhatunk el az önbírálat elől. A dialektikus materializmus alapján álló pszichológia főelvének hangsúlyozása ne szorítsa teljesen háttérbe a természet, a társadalom és a pszichikum kölcsönhatásában résztvevő egyéb mozzanatokat, köztük az ösztönöket.

Ha az ösztönök kutatása előtt meg akarjuk nyitni az utat, előzőleg két kérdést kell eldöntenünk. Először: lényeges szerepük van-e az ösztönöknek az emberi társadalom és a társadalmi ember életében? Másodszor: pszichológiai kategória-e az ösztön, vagy pedig azonos-e a feltétlen reflex fiziológiai kategóriájával?

Véleményünk szerint, aki nem ismeri el az ösztön társadalmi szerepét, az nem érti meg igazán a történelem materialista felfogását. A történelmi materializmus szerint az emberek léte határozza meg tudatukat, társadalmi létük — a termelési viszonyok — társadalmi tudatukat. Az egyének szükségleteinek társadalmi kielégítése határozza meg gondolkodásukat, ezen keresztül cselekvésüket s végső fokon az egyes emberi cselekvések eredőjét, a történelmet. A marxizmus szerint az emberi szükségletek az az archimédeszi pont, ahonnan a társadalom megmozdítható. De miért, hogy a szükségletek kielégítése vagy ki nem elégítése olyan hatalmas társadalmi mozgásokat képes produkálni, mint amilyenek az elmúlt kétezer év alatt végbementek? Hogyan ragadható meg a társadalmi szükséglet az egyén, a pszichikum oldaláról? Kétségtelenül az ösztön kategóriájának segítségével, amely ugyanannak a dolognak — a szükségletnek — a másik — pszichikus — oldala, Amit társadalmi szempontból anyagi életfeltételeknek mondunk, az az egyén szempontjából legkülönbözőbb ösztöneinek kielégítési módja. Engels ezt így fejezi ki: „... az embereknek előbb enniök, inniok, lakniok és ruházkodniok kell, mielőtt politikával, tudománnyal, művészettel, vallással stb. foglalkozhatnak."[40] Más helyen pedig

[39] Engels: Levél Blochhoz. Marx—Engels Vál. Műv. II. Idézett kiad. 489. o.
[40] Engels: Beszéd Marx Károly sírjánál. Marx—Engels Vál. Műv. II. Idézett kiad. 163. o.

így ír: „A boldogság ösztöne csak igen kivételes esetben és korántsem az illetőnek vagy más embereknek előnyére elégül ki azáltal, hogy valaki csak önmagával foglalkozik. Ehhez inkább a külvilággal való foglalkozásra, továbbá a kielégülés eszközeire, tehát táplálékra, másnemű egyénre, könyvekre, szórakozásra, vitatkozásra, tevékenységre, használati és munkatárgyakra van szüksége... a tőkés termelés gondoskodik arról, hogy az egyenlő jogú személyek túlnyomó többségének csak a legszűkösebb élethez elegendő javak jussanak, vagyis a többség boldogságösztönének egyenlő jogosultságát alig tiszteli jobban..., mint ahogy ezt a rabszolga- vagy jobbágyrendszer tette."[41] Tehát Engels szerint — és véleményével teljesen egyetérthetünk — az osztálytagozódás kialakulásának gyökere nem az emberek eszméiben, hanem ösztöneik, szükségleteik kielégítésének módjában található meg. Persze, a félreértések elkerülése végett ki kell jelentenünk, hogy ösztönön nem a mélylélektani iskoláknak a tudattal abszolút módon szembeállított ösztönfogalmát értjük, hanem azt tartjuk, hogy az ösztön csak a tudattal való kölcsönhatásában elégülhet ki.

Ami a másik kérdést illeti, véleményünk szerint az ösztön fiziológiai fogalma — a feltétlen reflex — és az ösztön pszichológiai fogalma nem ugyanaz, bár kapcsolatuk vitathatatlan. Egyes nyelvekben két külön elnevezést is találunk a kétféle ösztönre (németül például: der Instinkt és der Trieb). A feltétlen reflex és bonyolult láncolatai kielégítő magyarázatot adnak az állatok önfenntartási, párosodási, lakhelyépítési stb. „ösztöneire", de nem adnak kielégítő magyarázatot az ember olyan ösztönkielégítési igényeire, mint a munkasiker szükséglete, a szülőkhöz, barátokhoz való kötődés, az individuális szerelem, az önkifejezés igénye stb., amelyek a társadalom szülte ember sajátlagos irányulásai a társadalmi környezettel összefüggésben, éppen ezért pusztán fiziológiai fogalmakkal nem magyarázhatók meg.

Az ösztönt illetően természetesen bizonyos fokig csak kijelentésekre szorítkozhattunk, hiszen éppen abból indultunk ki, hogy ez a pszichológia térképének egyik fehér foltja; természetét, működését valóban tudományos alapon még nem tárták fel. Addig már eljutottunk, hogy bírálat alá vegyük a freudizmus ösztönfogalmát, de ez nem elég: arra van szükség, hogy az ösztönök dialektikus materialista alapon történő pozitív kifejezését is elvégezzük.

Az ösztönökkel kapcsolatos (bár az ösztönök nem merítik ki a biológiai pszichológia tartalmát) a pszichológia biológiai oldalának, a biológiai pszichológiának fejlesztési igénye, különösen ami az örökléstani vonatkozásokat illeti. Ennek jelentőségét a pszichikum biológiai és társadalmi meghatározottságának az előzőekben történt tárgyalásánál is láttuk. Az örökléstan a biológiának is gyenge pontja; a pszichológiának méginkább.

Ugyanezeket az állítmányokat az ellenkező oldalhoz, a szociálpszichológiához is hozzákapcsolhatjuk, amelyet szintén a lélektan mostohájaként tarthatunk számon.

A fehér foltok helyére a valóságnak megfelelő „térképjelek" berajzolása: a pszichológia tudományának nagyon nehéz, de nagyon szép feladata.

[41] Engels: Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. Marx—Engels Vál. Műv. II. Idézett kiad. 378—379. o.

МЕСТО ПСИХОЛОГИИ В СИСТЕМЕ НАУК

Материалы к вопросу о классификации наук

Янош Рудаш

В вводной части подчеркивается важность классификации наук с теоретической и практической точек зрения, потом дается критический анализ взглядов, распространенных в философской и специальной литературе и в общественном мнении. После этого автор показывает нам схемы классификации, построенные им самым, касает некоторые новые черы современного развития наук, обусловливающие новые задачи теории классификации, и, наконец, формулирует закон противоречивого развития наук.

Основную часть статьи составляет исследование места психологии в системе наук. Для этого автор попытался ответить на три вопроса, 1. каков характер, какова природа психики, 2. какую роль играют в психическом развитии человека факторы наследственности и окружающей среды, 3. какая связь имеется между движениями человеческой психики и общества? По мнению автора психика человека является отдельной, самостоятельной формой движения материи, и, соответственно, он рассматривает психологию как самостоятельную маргинальную науку, располагающуюся между естественными и общественными науками. В этой связи автор критически касается также взглядов Павлова. Свои взгляды на роль наследственных и окружающих факторов автор поддерживает, с одной стороны, многозначительными исследованиями Леонтева, и, с другой стороны, наблюдениями венгерских авторов П. Гегеши Киш и П. Люси Либерман. Он указывает на то, что общественная необходимость выражается в общественной случайности путем перехода последней в психологическую необходимость. Для доказательства этого положения автор анализирует черты личностей главных венгерских фашистских военных преступников, и потом формулирует модель онтогенетического развития психики человека.

Третья часть работы посвящена некоторым смежным вопросам. Автор оценивает соотношение психологии и других наук, в частности философии, указывая на промахи, обнаруживаемые в этой связи. Он дает схему внутренней структуры психологии, и указывает на возможность подхода к исследованию способностей и принципиальным проблемам психологии на основе диалектического материализма. Наконец, автором касается «белых пятен» на карте психологии.

THE PLACE OF PSYCHOLOGY IN THE SYSTEM OF INTELLECTUAL DISCIPLINES. CONTRIBUTIONS TO THE CLASSIFICATION OF THE SCIENCES

by János Rudas

The study first explains the theoretical and practical importance of the classification of the sciences and critically examines the views generally accepted in scientific literature and by the public. The author constructs his own general table of classification to integrate the different sciences, touches upon a few new features in the contemporary development of science which tasks for the study of classification and formulates the law of the contradictory development of the sciences.

The main theme of the study is the place of psychology in the general scheme of intellectual disciplines. He therefore tries to solve the following problems: 1. the nature of the psyche: 2. the influence of heredity and environment in the development of the psyche; 3. the interconnections between the human psyche and social movement.

To the author the human psyche represents an independent form of the motion of matter and therefore it is to be regarded as an independent, but marginalscience between the natural and social sciences. Here he makes a brief critical examination of Pavlov's conception. He supports his view concerning inherited traits and environmental factors with Leontiev's significant studies and those of Pál Gegesi Kiss and Lucy P. Liebermann. He points out that social necessity becomes expressed in social accident in a way that this latter passes into psychological necessity. This he illustrates by analyzing

the personality of major Fascist war-criminals. Finally the author depicts the ontogenetic development of the human psyche.

The third section of the work treats a few pertinent questions, evaluates the interrelations of psychology with a few other special sciences, especially to philosophy. Here the author points out the methodological errors, and then diagrammatizes the various fields of psychology, indicating the importance of the dialectical materialistic approach to such problems as aptitude tests and psychopathic theories. Lastly, he briefly discusses the yet unsolved problems of the classification of psychology.

A kibernetika filozófiai problémáiról

PÁSZTOR LÁSZLÓ

A kibernetika keletkezése alapvetően Norbert Wiener amerikai matematikus munkásságának köszönhető. Wiener 1948-ban megjelent „Kibernetika, avagy a vezérlés és hírközlés az állatban és a gépben" (Cybernetics or control and communication in the animal and the machine. New York, 1948) című könyvében fejtette ki a nézeteit. De mint minden valóban jelentős felfedezés és tudományos elmélet, a kibernetika sem egy ember erőfeszítéseinek gyümölcseként jött létre. Megszületését sok ország számos tudósának munkája készítette elő, s közvetlen kidolgozásához is több neves tudós járult hozzá. Közülük elsősorban Claude Shannon amerikai matematikust kell megemlíteni, aki a valószínűségelmélet segítségével matematikai formába foglalta Wiener elképzeléseit, továbbá Hincsin és Kolmogorov szovjet matematikusokat, akik jelentősen továbbfejlesztették ezt az elméletet. Így alakult ki a kibernetika, az a tudomány, amely a hírközlés, az információ átalakításának néhány elemét igyekszik általánosítani kiterjedt területeken, a gépekben, az élő szervezetekben, sőt az emberi társadalomban is.

A kibernetikának három fő területe van:

1. Az információelmélet. Ez alapjában véve az információk (hírközlések) feldolgozásának és továbbításának statisztikai elmélete.
2. Az automatikus vezérlőrendszerek, szabályozórendszerek elmélete.
3. A gyors működésű elektronikus számológépek elmélete.

I. Információ és entrópia. Vezérlés. Elektronikus gépek

Az információ a kibernetika központi fogalma, mely pszichológiai fogalomból fizikai fogalommá is vált. Mi ennek a fogalomnak a pszichológiai tartalma? Információnak nevezzük az egyes eseményekről nyert olyan értesüléseket, amelyek korábban nem voltak ismeretesek előttünk. A kibernetika azonban sokkal szélesebb körű értelmezést ad ennek a fogalomnak. Információként határoz meg minden lehetséges adatot, amelyet valamilyen rendszer felvehet vagy továbbíthat, úgyszintén azokat az adatokat is, amelyek a rendszeren belül kerülnek feldolgozásra.

Információk lehetnek például a számológépek kiindulási, közbenső és végső eredményei, a külső környezetnek az élőlények szervezetére gyakorolt hatásai, mindaz az ismeret és értesülés, amelyet az ember a munka, a tanulás során szerez, és általában minden olyan közlés, amelynek az a rendeltetése, hogy valamilyen összekötő vonal segítségével továbbításra kerüljön.

Az információ valamennyi fajtájának az a közös vonása, hogy az értesüléseket vagy közléseket mindig valamilyen időbeli sorrendben, azaz időfüggvény formájában kapjuk meg.

Shannon az információ mértékét is meghatározta, s így az információ valóban fizikai nagyságrenddel jellemezhető jelenséggé vált. Ezzel megvetette az információelmélet matematikai alapját, amely a kibernetikában igen jelentős helyet foglal el.

Az információ — mint említettük — adatok, hírek továbbítása valamiről, ami a valóságban lezajlott. Az információ átvitele, feldolgozása és tárolása a dolog természetéből folyóan mindenfajta vezérlési folyamat szükséges alkotóeleme. Kézenfekvő tehát, hogy a kibernetika első fejezete az információ-elmélet. Ennek feladata az információ-átvitel folyamatainak a tanulmányozása, továbbá annak vizsgálata, milyen különböző módokon, milyen meghatározott fizikai természetű jelek segítségével lehet kódolni (rejtjelezni) az információt. A jel tulajdonképpen az információ anyagi megjelenési formája.

Tanulmányozza továbbá az információelmélet az információk mennyisége és minősége közötti összefüggéseket. Egészen általános módszert ad az információ minőségének, megbízhatóságának az értékelésére. Nagy jelentőségű az információelméletben például az a tétel, hogy az információt mennyiségileg növelni lehet a minőség rovására és viszont: javítani lehet a minőséget olyan módon, hogy csökkentjük az átvitt információ mennyiségét. Bármely információt két ellentétes folyamat által gyakorolt hatás eredményeként foghatunk fel: az egyik — törvényszerű folyamat, amelynek az a funkciója, hogy továbbítsa az adott információt, a másik — véletlen folyamat, amelyet zavaró tényezők hatása vált ki. Ez a különféle rendszerek működésének minőségi értékelését lehetővé tevő módszer a tudományok igen sok ágában alkalmazható: a rádiótechnikában, az automatikus szabályozás elméletében, a hírközlés elméletében, a matematikai gépek elméletében stb.

Az információ-elmélet az ilyesfajta széles körű tudományos általánosításokon, a fizikai testek különféle kölcsönhatásainak viszgálatára szolgáló egységes eljárásokon kívül feltárja a hírközlés technikai fejlődésének gyakorlati szempontból fontos lehetőségeit is. Rendkívül nagy jelentőségűek például az információ-elmélet alapján kidolgozott legújabb eljárások, amelyeknek a segítségével gyönge jeleket vehetünk olyan zavarok esetén is, amelyek lényegesen nagyobbak, mint a venni kívánt jelszint.

Az információ fogalmának, az információmennyiség egységes mértékének a bevezetése tehát lehetővé tette, hogy egységes szempontok alapján tanulmányozzuk a természetben a különböző testek között végbemenő rendkívül változatos kölcsönhatásokat, ugyanúgy ahogyan az energia fogalmának a bevezetése annak idején módot adott arra, hogy a természet valamennyi jelenségét egységes szempontból vizsgáljuk, és elvethessük a téves elméletek (flogisztonelmélet, perpetuum mobile stb.) egész sorát.

Az információelméletben kiemelkedő szerepet játszik az információmennyiség fogalma, és ezzel összefüggésben az információ mértékének s az információ sebességének a fogalma, amelyek kidolgozásában és továbbfejlesztésében elsősorban Wiener és Shannon, valamint Hincsin és Kolmogorov játszottak kimagasló szerepet. Kimutatták, hogy az információ átvitelének az elméletében az információ meghatározott mennyisége hasonló szerepet játszik, mint az entrópia a termodinamikában. Ez teljesen váratlan és szinte lenyűgöző analógia volt, amely méltán váltotta ki minden elméleti fizikus rendkívüli

érdeklődését. A kibernetika fejlődése által felvetett valamennyi új szempont között ez kétségtelenül egyike a legérdekesebbeknek.

Természetesen az információmennyiség és a termodinamikai entrópia közötti analógia tényéből egyáltalában nem folyik az, hogy az információelméletre a maga egészében ki lehet terjeszteni a termodinamika fogalmait és elveit, vagy hogy azonosítani lehet az információ és a termodinamika valamenynyi törvényszerűségét. Ez metafizikus azonosítás volna, amire különben néhány nyugati (és nem kizárólag nyugati) tudós rendkívül hajlamos.

Nem volna helyes közös nevezőre hozni két olyan egészen különböző tudományos diszciplinát, mint a kibernetikai információelmélet és a termodinamika, rendkívül fontos azonban a tudomány számára a valóság egymástól igen távol eső területein is feltárni a lényeges közös vonásokat, az analógiákat. Természetesen az analógiák kiemelése mellett meg kell mutatni a különbségeket is.

A termodinamika a fizikának az az ága, amely a hőegyensúllyal és a hőenergiának más energiafajtákká való általakulásával foglalkozik. Az entrópia fogalma a termodinamika második főtételével függ össze, amely kimondja, hogy bármely zárt rendszerben a hőenergia a munkavégzés során a melegebb testekről a kevésbé meleg testekre terjed át, s ennek következtében — a zárt rendszer hőenergiájának változatlan összmennyisége mellett — a rendszerben a munkavégzésre képes energiamennyiség állandóan csökken, mivel a munkavégzés feltétele a hőkülönbség. A testek bármilyen zárt rendszere tehát abból állapotból, amelyben egyes részekben összpontosul az energia, igyekszik átmenni olyan egyensúlyi állapotba, amelyben az energia az egész rendszerben egyenletesen szétszórva oszlik el. Időben minél tovább áll fenn valamilyen rendszer, annál nagyobb mértékben szóródik szét benne az energia, és annál közelebb jut ahhoz a *legvalószínűbb* állapothoz, amelyben az energia egyenletesen oszlik el. *Az energia egyenletes eloszlásának a mértéke az entrópia nevet kapta.* Entrópián tehát a hőmennyiségnek más energiaformákká át nem alakítható részét értjük. Ez a folyamatokban a változás megfordíthatatlanságát jellemzi. Zárt rendszerekben az entrópia szüntelenül növekszik. Ennek a folyamatnak a leírására alkalmazták a statisztikai valószínűség-elméletet, s így jött létre az entrópia matematikai képlete, amely szerint egy rendszer S entrópiája egyenlő a K Boltzmann-állandónak és a W termodinamikai valószínűség logaritmusának a szorzatával:

$$S = K \cdot \log W$$

A fentiekből az is kiderül, hogy egy makroszisztéma entrópiája annak a *valószínűségnek a mértéke*, hogy a rendszer az adott állapotban marad.

Rátérve most az információelméletre, a híregységre jutó információmennyiség kiszámításához kapott matematikai képlet hasonlónak bizonyult a termodinamika entrópia-képletével, ezért Shannon ezt a mennyiséget is entrópiának nevezte el. Ha ugyanis egy bizonyos P közlemény több egyformán valószínű közlemény egyike, akkor az általa képviselt I információmennyiség fizikai egységekben

$$I = -K \cdot \log. P,$$

ahol P ennek a közleménynek a valószínűsége.

Ily módon lehetővé vált az információmennyiség és a termodinamikai entrópia közötti összefüggés megállapítása, s a köztük levő analógia feltárása.

Természetesen — mint erről már volt szó — ez az analógia csak meghatározott összefüggésben, bizonyos keretek között jogos, s ezeknek a kereteknek a szétfeszítése, túllépése metafizikus azonosításhoz vezet. Sok kibernetikus különben el is jutott ehhez a metafizikus azonosításhoz, s azon az alapon, hogy *A* est *A* (az arisztotelészi logika azonossági elve), entrópia = entrópia, azonosítja az információelméletet a termodinamikával, kijelentvén, hogy az információelmélet tulajdonképpen a termodinamika egy része. Maga Wiener, a kibernetika megalapítója is azt mondja, hogy az információ egy részének elvesztése azon az úton, amíg a hírforrástól a felfogókészülékhez továbbítódik, „természetes következménye a termodinamika második főtételének". J. Neumann is hasonló álláspontra helyezkedik. Pedig az információ objektív jellegénél fogva a valóság egészen más területéhez tartozik, mint a hőenergia.

A fenti megszoritásokkal azonban az információmennyiség és az entrópia matematikai és fizikai értelmezésének az összehasonlítása alapján feltétlenül helyesnek tekintendő az a megállapítás, hogy a negatív információmennyiség és az entrópia, vagy mondhatjuk úgy is, hogy a negatív entrópia (negentrópia) és a információmennyiség között teljes analógia van. Az információ, ha a továbbítás során esetleg zavarok jelentkeznek, csakis csökkenhet, de nem növekedhet, éppen úgy, mint valamilyen zárt makroszisztéma negentrópiája.

Fentiek gyakorlati érvényesítésére vizsgáljuk meg a jelek átvitelének, az információ továbbításának valamilyen egyszerű esetét, például azt, amikor közönséges Morse-távírókészülék útján sürgönyt továbbítunk, s a készülékben egy elektromos jeleket leadó készülék össze van kapcsolva valamilyen csatornán keresztül egy felfogókészülékkel. Közismert, hogy a Morse-jeleknek csak két fajtájuk van: vonalak és pontok. Ha mármost valaki válogatás nélkül ütne le vonásokat vagy pontokat a gép billentyűin, akkor rendkívül valószínűtlen volna, hogy az egymást követő jelek sorozata éppen azoknak a szavaknak és mondatoknak feleljen meg, amelyek az üzenetet tartalmazzák. A legvalószínűbb jelsorozatok azok volnának, amelyekben a jelek találomra követnék egymást a csatornán, s mivel a leadót elhagyó minden jelnek $\frac{1}{2}$ valószínűsége van arra, hogy vonal vagy pont legyen, az így leadott információ teljesen összefüggéstelen híradás volna, amely semmit sem jelentene. Így nyilvánvalóvá válik, hogy az értelmes üzenet, olyan, amely információt szolgáltat, rendkívül valószínűtlen jelenség, amelyet lényegében a küldő (feladó) gondolata, s annak a nyelvnek a szabályai hoznak létre, amelyet használ gondolatai kifejezésére.

Kitűnik tehát, hogy a jelek által átvitt információ mennyisége és az időben egymást követő jelek egymásra következésének valószínűsége között fordított viszony van; az információ mennyisége ugyanis annál nagyobb, minél kisebb a jelek egymásra következésének valószínűsége, vagyis minél kisebb az entrópia. Ha pedig azt a mennyiséget, amely csökken, amikor a jelek egymásra következésének valószínűsége nő, negentrópiának nevezzük, akkor megint eljutunk korábbi megállapításunkhoz, amely szerint az információmennyiség a negentrópia egyik fajtája.

Ezt a konklúziót megerősíti az a tény, hogy az átvitel során különböző okokból lehetséges a jelek eltorzulása — zavarok támadhatnak, amelyek egyes esetekben véletlenül jöhetnek létre, más esetekben pedig többé-kevésbé a továbbítás fizikai feltételei vagy néha a jelek elindulásakor és megérkezésekor a szöveg átírásának fizikai feltételei folytán keletkezhetnek —, s ily módon a kapott üzenet nem teljesen azonos az elküldött üzenettel, s általában szokott néhány hibát tartalmazni, amelyek csökkenthetik a továbbított információt.

Tehát az információ csak csökkenhet, de sohasem növekedhet.. Ha például sürgönyileg küldjük el valakinek egy matematikai elmélet bonyolult demonstrációját, a távirat esetleges rossz átvitele következtében a demonstráció lényeges részei úgy megváltozhatnak, hogy a címzett képtelen megérteni vagy rekonstituálni a demonstrációt. Viszont egészen elenyésző mértékben valószínű az, hogy a sürgönyben hibásan fejtenek ki valamilyen matematikai elméletet, s az átvitelben létrejött torzulások következtében a sürgöny éppen a szóban forgó elmélet helyes kifejtését tartalmazza. Ez világosan mutatja, hogy az információnak a továbbítás során mindig csökkenő tendenciája van, az a tendenciája, hogy elvesszen, ugyanúgy mint a negentrópia a termodinamikában, s a legkedvezőbb eset, mely a termodinamikában egy elszigetelt rendszer reverzibilis átalakulásának felel meg, az az eset, amikor a negentrópia konzerválódik.

Hogyan megy végbe az információ továbbítása? Ennek megvilágításához mindenekelőtt a vezérlés problémájával kell foglalkoznunk.

A vezérlés lényege: a felvett információ vezérlő jelekké való átalakítása.

A vezérlésnek három mozzanata van: információ-gyűjtés, információátdolgozás és a döntés kidolgozása.

Minden automatikusan szabályozott rendszer két főrészből áll: a vezérelt objektumból és a szabályozó rendszerből (regulátorból). Erre a rendszerre az információ továbbításának zárt lánca jellemző.

A regulátortól az objektumhoz az információ vezérlő jelzések formájában kerül továbbításra, s a vezérelt objektumban a vezérlő jelzések hatására nagy energiamennyiségek transzformálódnak munkává.

Az információ továbbításának láncát a visszacsatolás jelzései zárják. A visszacsatolás olyan jelzésekből tevődik össze, amelyek a vezérelt objektum állapotáról adnak információt, vagyis az objektumból mennek a regulátorba. Minden regulátornak az a rendeltetése, hogy az objektum valóságos állapotát jellemző információkat vezérlő információkká transzformálja, vagyis olyan információkká, amelyek azután meghatározzák az objektum további mozgását. A vezérlő jelzések átcsapnak a visszacsatolás jelzéseibe, s ezek megint vezérlő jelzésekbe. Itt is — mint mindenütt — érvényesül az ellentétek egymásba való kölcsönös átcsapásának dialektikus törvénye.

Ily módon a regulátort információ-átalakító berendezésnek foghatjuk fel. Az információ átalakításának a módját a regulátor működésének és konstrukciójának az elvei határozzák meg. A legegyszerűbb esetekben a regulátor egyszerű lineáris átalakító is lehet, amelyben a visszacsatolás jelzése, amennyiben a regulált objektum eltér a kívánt helyzettől (hibajelzés), lineárisan átalakul vezérlő jelzéssé.

A vezérlés fenti sajátosságai, ha formailag különbözőképpen is, de tartalmilag többé-kevésbé azonos módon érvényesülnek a valóság legkülönbözőbb területein: a gépi mechanizmusoknál, az élő szervezetek mechanizmusainál, a magasabb rendű idegműködés folyamatában stb.

Legelőször is a legkorszerűbb gépi mechanizmusoknál, az elektronikus számológépeknél vizsgáljuk meg ezt a problémát.

A kibernetika az elektronikus számológépeket általános szempontból információkat feldolgozó vezérlő rendszereknek tekinti. Ezeknek a rendszereknek legegyszerűbb, alapvető működési elvei a következők:

A gép végre tudja hajtani az alapműveleteket, két szám összeadását, kivonását, valamint a szorzást , az osztást, a számok nagyságának összehasonlítását, figyelembe véve az előjeleket, és még néhány műveletet. A gép minden

egyes ilyen műveletet meghatározott utasítás alapján végez el. Az utasítás megszabja, hogy a gépnek milyen műveletet, milyen számokkal kell elvégeznie, és hová kell elhelyeznie a művelet eredményét.

A gép működési programját az ilyen utasítások egymásutánja adja meg. A matematikusnak a programot előre össze kell állítania, és a feladatot megoldás végett átvinnie a gépre. A feladatot azután a gép automatikusan, emberi beavatkozás nélkül oldja meg. A gép a programot egyezményes, számokból álló jelkulcs (code) formájában kapja meg, s ezt a kódot a feladat megoldása közben megfelelő módon lefejtve végrehajtja az utasítást.

Az elektronikus számológépek működésében igen fontos a következő két sajátosság:

1. A gép képes arra, hogy a számolás folyamatosan kialakuló eredményeitől függően automatikusan megváltoztassa a számolási folyamat menetét. A program utasításait a gép rendszerint abban a sorrendben hajtja végre, ahogyan a program előírja. Gyakran előfordul azonban, hogy a számolás folyamán olyan eredmények adódnak, amelyek szükségessé teszik a számolás menetének, például a számítások alapjául szolgáló képletnek vagy valamilyen konstans értékének stb. a megváltoztatását. A gép képes ilyen változtatásokra.

2. Annak következtében, hogy a gép a programot egyezményes számok egymásutánjának a formájában kapja, és ezt a programot ugyanabban az emlékezőberendezésben tartja meg, mint a rendes számokat, az elektronikus gép nemcsak a rendes számokon tud műveleteket elvégezni, vagyis nemcsak azokon a számokon, amelyek a feladat megoldásában szereplő értékeket képviselik, hanem a program utasításában szereplő egyezményes számokon is. A gépnek ez a tulajdonsága lehetővé teszi, hogy akár az egész programot, akár egyes részleteit a számítás folyamata alatt átalakítsuk és sokszorosan megismételjük. Ez csökkenti a gépre eredetileg rávitt program térfogatát, és nagymértékben megrövidíti a program összeállításának idejét.

Az elektronikus számológépeknek ez a két sajátossága alapvető jelentőségű a számolási folyamat teljes automatizálása szempontjából. Ez a két elvi sajátosság lehetővé teszi, hogy a gép megfelelő krítériumok alapján értékelje a számolás folyamán nyert egyes eredményeket, és saját maga dolgozza ki a további munkaprogramot, miközben csak néhány általános elvre támaszkodik, amelyeket a gépnek eredetileg adott programban rögzítettek le.

A számológép működési elvében tehát az a legfontosabb, hogy mindig közreműködik egy önszabályozó folyamat, amelyet egyrészt a gépbe juttatott kiindulási adatok jellege és az eredetileg bejuttatott program kiindulási elvei, másrészt viszont a gép konstrukciójának úgynevezett logikai tulajdonságai határoznak meg. Elsősorban éppen ezeknek az önszabályozó folyamatoknak, speciálisan a formális logika törvényeinek megfelelő folyamatoknak az elmélete képviseli az elektronikus számológépek elméletének azt a részét, amellyel a kibernetika foglalkozik.

A kibernetika a számológépek működését analógiába helyezi az emberi agy működésével. Jellemző erre, hogy Norbert Wiener amerikai matematikus, a kibernetika atyja, annak érdekében, hogy tanításait kiterjeszthesse a fiziológiára s ezen belül a magasabb rendű idegműködésre is, habozás nélkül bizonyos mértékig fiziológussá képezte ki magát, és kérte felvételét, mint kutató a Mexikói Nemzeti Kardiológiai Intézetbe.

Az élő szervezetben valóban bizonyos mértékig hasonló folyamatok mennek végbe, mint az elektronikus gépekben, következésképpen a számológépek működésének egyes törvényszerűségei, ha más megnyílvánulási formában, de lényegében többé-kevésbé érvényesülnek az élő szervezetekben is.

II. Az emberi agy és a gép viszonya : „a kibernetika alapkérdése". A „gondolkodó" gépek

Az emberi agy és a gép viszonya elvi jelentőségű kérdés, és éppen ezért sokszor „a kibernetika alapkérdésének" nevezik. Az emberi agy funkciói és az elektronikus gép műveletei között valóban vannak lényeges hasonlóságok: mind a gép, mind az agy bizonyos híreket (információkat) kap kívülről, és ezeket feldolgozza. A gépben elemek — pédául elektroncsövek állanak egymással összeköttetésben, az agyban — idegsejtek. Az elektroncső jelfogóként működhet, és kétféle tevékenysége lehet: vagy vezeti, vagy pedig nem vezeti az elektromos áramot. Az idegsejtnél is hasonló a helyzet: vagy vezeti, vagy nem vezeti az idegimpulzust, vagy az ingerület, vagy a gátlás állapotában van. A gép működését elektromos impulzusok jellemzik, az agy működését idegimpulzusok. Az elektronikus számológépek felépítésüket és a bennük lejátszódó folyamatok struktúráját tekintve bizonyos fokig az idegrendszer és az idegfolyamatok fizikai analógjai (modelljei).

Kimutatott tény, hogy valóban objektív analógia áll fenn a meghatározott gépi berendezések és az élő szervezetek vagy, konkrétebben — az elektronikus számolóautomaták, a logikai gépek és a magasabb rendű idegműködés között. Ez azonban nem jelent metafizikus azonosságot, hanem dialektikus azonosságot, vagy ahogyan Hegel mondotta „az azonosság és a nem-azonosság azonosságát". Az azonosság és a különbözőség dialektikája a marxista filozófiának egyik rendkívül fontos, és — véleményem szerint — nem megfelelő mértékben előtérbe helyezett kérdése, amely főképpen a kibernetika alapkérdésének a megoldásakor tesz szert különös jelentőségre.

Ezzel a kérdéssel összefüggésben ma is teljes mértékben igaz Engels fejtegetése: „A régi metafizikai értelemben vett *azonossági tétel* — ez a régi szemlélet alapvető tétele: $a = a$. Minden dolog önmagával egyenlő. Minden állandó volt, a naprendszer, a csillagok, a szervezetek. Ezt a tételt a természetkutatás minden egyes esetben sorra-rendre megcáfolta, elméletileg azonban még tartja magát, és a régi hívei még mindig szembeszegezik az újjal: ‚valami nem lehet egyidőben önmaga és valami más is'. Pedig a természetkutatás újabban részletesen bebizonyította, . . .hogy az igazi konkrét azonosság magában foglalja a különbözőséget, a változást." (Engels: A természet dialektikája. Szikra, 1952. 225. o.)

Az abszolút azonosság kizárja a változást. Pedig a világ szemmelláthatóan változik, fejlődik, s így ezt abszolút azonosság esetén csak az úristen segítségével lehetne megmagyarázni.

Az azonosság fogalma absztrakció, mely az egyes, egymástól kisebb vagy nagyobb mértékben különböző konkrétumok közös mozzanatait emeli ki. Minden azonosság tehát csak viszonylagos, csak bizonyos összefüggésekben, bizonyos vonatkozásokban azonosság, de ezeken túl már nem azonosság, hanem különbözőség. Az azonosság tehát a valóságban és a gondolkodásban fennálló

összefüggések egyik, de nem kizárólagos eleme, mozzanata. Kifejezi a viszonylagos állandóságot.

Amikor a tudomány azonosságot állapít meg, ez mindig annyit jelent, hogy két vagy több dolog *bizonyos vonatkozásban* azonos, más vonatkozásban azonban már nem azonos, hanem nagyon is különböző. A kibernetikus gépek bizonyos vonatkozásokban azonos műveleteket hajtanak végre, mint az emberi agy. Ugyanakkor az agy minőségileg különbözik akármilyen kibernetikus géptől. A legmodernebb kibernetikus gépek *bizonyos értelemben* „logikai képességekkel" rendelkeznek, olyan „tulajdonságokkal", amelyek az emberi agyra jellemzők. Ez az analógia azonban nem abszolút, hanem viszonylagos, nem az egészre, hanem csak a részre vonatkozik. Az emberi agy nemcsak ezekkel a tulajdonságokkal rendelkezik, hanem végtelenül sok tulajdonsággal, és az emberi agy tulajdonságainak emellett a végtelen fejlődésre is lehetőségük van. Az emberi agy fejlődésével a gépek is egyre jobban tökéletesednek, de az ember és a gép között mindig óriási lesz a távolság, nem csökken a mély minőségi különbség. A gépek szellemi téren sohasem tudják majd teljesen kiszorítani az embert. Természetesen a gépek fejlődését sem lehet korlátok közé szorítani. Minden valószínűsége megvan annak, hogy a jövőben olyan problémákat, amelyeket ma csak egyes tudósok képesek megoldani, a gépek meg tudnak majd oldani, túllépve a formális logika kereteit. A kibernetikus gépek fejlődése azonban hatalmas mértékben előmozdítja az emberi agy tökéletesedését, hiszen a kölcsönhatás egyetemes dialektikus törvénye itt is érvényesül. Az elektronikus számológépek kiszélesítik az emberi agy lehetőségeit, megszabadítják a primitívebb és egyhangú gondolkodási tevékenységtől, például különféle statisztikai munkálatok végrehajtásától, menetrendek összeállításától, a szállítástervezéssel, áruellátással, termeléssel összefüggő számolási feladatok megoldásától stb. Az embereknek így sok szellemi energiájuk és idejük szabadul fel egyéb, magasabb rendű gondolkodási műveletek elvégzéséhez, általában a tudományok fejlesztéséhez. Az elektronikus számológépek megalkotása és a magasabb rendű idegműködés folyamatainak a modellezésére való alkalmazása lehetővé teszi, hogy mélyebben hatoljunk be a magasabb rendű idegműködés törvényeibe, s ezek tökéletesebb ismerete, egyes új törvények feltárása alapján tökéletesítsük agyunk működését, megismerő erejét, alkotó tevékenységét.

A kibernetikai technika, a magasabb rendű automaták tehát módot nyújtanak arra, hogy senki se legyen arra kárhoztatva, hogy idejét és szellemi erőit bonyolult, fárasztó, egyhangú műveletek elvégzésére fordítsa. Ily módon mindenki számára hozzáférhetővé válik majd a magasabb rendű szellemi munka, az alkotás, a művészet öröme, a lelki élet gazdagságának a teljessége.

De lehet-e a számológépek működését gondolkodásnak nevezni? Erre a kérdésre még a materialista kibernetikusok sem adnak egységes választ. Sőt, szovjet tudósok részéről is hangzanak el olyan vélemények, amelyek szerint nincs minőségi különbség az emberi és a „gépi" gondolkodás között, mivel — e vélemények szerint — nem lehet éles határvonalat húzni a gondolkodás mechanikus és alkotó jellege között. A dialektika jegyében igyekszenek elmosni az itt fennálló minőségi különbségeket, s ugyanakkor elszakítják a mennyiséget a minőségtől, ami dialektika-ellenes.

Itt merül fel a kibernetika úgynevezett alapkérdése, amely egyebek között abban is különbözik a filozófia alapkérdésétől, hogy itt mindenki, az idealisták is elismerik az ember elsődlegességét a géppel szemben. A prob-

léma ott kezdődik, amikor arról van szó, hogy a gép, miután létrejött, létezhet-e és továbbtermelheti-e önmagát egyre magasabb fokon az ember közreműködése nélkül, mégpedig szakadatlanul, a végtelenségig. Vagyis elképzelhető-e racionálisan egy olyan fejlődési szakasz bekövetkezése, amikor a gépek teljesen függetlenítik magukat az embertől, sőt esetleg szembe is fordulnak vele, harcolnak ellene, leigázzák az embert, sőt „kizsákmányolják".

Ilyesfajta elképzeléssel azelőtt is találkozhattunk, de kizárólag csak fantasztikus írásművekben. Karinthy Frigyes például, a mély gondolkodó és zseniális humorista ezt írja egyik novellájában, amikor a „Felszabadult és Önálló gépek korszakáról" beszél: „. . . mi, szerves mechanizmusok, bizony elég csehül álltunk abban az időben, a hatalmas és erős, és főként nagyon elszaporodott szervetlen automatizmusokkal folytatott egyenlőtlen harcban. Csaknem kiirtottak bennünket . . . Úgyszólván az utolsó percben sikerült fölénybe jutni, visszahódítani a Földet, néhány a Vénusz bolygóra emigrált társunk segítségével . . . Ezek . . . visszatértek, megszervezték az ellenállást, legyőzték a gépmasztodonok és benzinhüllők prehisztorikus birodalmát . . . Egy részét kiirtottuk, a másik része kihalt, egyetlen szervetlen anyagból szerkesztett mechanizmus se él ma már ezen a bolygón, . . . " (Karinthy Frigyes: Humoreszkek. Vidám könyvek. Magvető Könyvkiadó, 1959. 191. o.)

Karinthy azonban senkitől sem várta vagy követelte, hogy a fentebb vázoltak bekövetkezésének valószínűségét vagy akárcsak lehetőségét komolyan vegye. Egyes kibernetikusok viszont megkövetelik, hogy többé-kevésbé hasonló elképzeléseiket törvényszerűen megvalósulónak tekintsék.

W. Ross Ashby például, a híres kibernetikus „A gondolkodóképességet erősítő berendezések felvázolása" című cikkében azt állítja, hogy az önmagukat megszervező technikai rendszerek, állandóan tökéletesítve önmagukat, idővel még a legzseniálisabb ember szellemi képességeit is felülmúlhatják. D. M. Mackey „Automatákkal való fogalomalkotás problémái" című cikkében pedig azt bizonygatja, hogy az automata új fogalmakat tud alkotni. Az ilyesfajta nézetekkel a későbbiek során alaposabban foglalkozunk majd.

Térjünk át most a kibernetika egyik újabb és igen fontos irányzatára. Az utóbbi években rendkívül érdekes kísérletek folynak a vezérlőberendezések olyan képességekkel való felruházására, amelyek segítségével ezek a berendezések fel tudják kutatni valamilyen kitűzött feladat legjobb megoldását. Az első lépések egyike ezen az új úton az a kibernetikus gép, amelyet a pszichológus-kibernetikus Ross Ashby szerkesztett, s amelyet alkotója homeosztátnak nevezett el.

A gép működési elve a következő: a gép, bizonyos adott feltételek közé helyezve, igyekszik olyan állapotot elfoglalni, mely a külső hatásokkal szemben stabilis. A kezdeti pillanatban a gép vezérlőberendezését meghatározott módon kapcsolják be. Ha az adott kapcsolási mód nem teszi lehetővé a gép számára, hogy megtalálja a stabilis állapotot, akkor maga a gép valamilyen tényező behatására átkapcsolja vezérlőberendezését, és utána folytatja a stabilis állapot kutatását. A gépbe betáplált lehetőségek elégségeseknek bizonyúlnak ahhoz, hogy bizonyos idő múlva valóban kialakuljon a stabilis állapot. Ily módon a gép olyan tevékenységet fejthet ki, amelynek egyes (noha nem döntő) mozzanatait tervezője egyáltalában nem látta előre.

J. Neumann „önmagukat reprodukáló" modelljeivel, és Ashby homeosztátjával kapcsolatban Trapesznyikov szovjet akadémikus az Izvesztyija 1962. febr. 8-i számában a következőket írja:

„. . . vajon egy gép képes-e arra, hogy olyan funkciókat hajtson végre, amelyeket előzőleg nem helyeztek beléje? Erre a kérdésre pozitív választ lehet adni. Valóban úgy van, hogy egy rendszer konstruktőrje . . . nem a gép magatartásának azt az elvét helyezi bele a gépbe, amely egyik vagy másik esetben követelményként merül fel. Elégséges az, hogyha a konstruktőr rendszerét egy sokkal általánosabb tulajdonsággal látja el, azzal a képességgel, hogy tökéletesedjék és tanuljon . . . Ennek a képességnek a realizálásánál az automaták maguk fogják kidolgozni magatartásuk optimális elveit és struktúráját, s egyes esetekben ezek az optimális elvek és struktúrák magára a konstruktőrre is meglepőek lesznek."

A fenti idézet határozottan mutatja a kibernetikus gép és az emberi agy viszonyának rendkívüli bonyolultságát. Ennek a viszonynak a tisztázásánál különösen nagy szükség van a dialektikus materializmus iránytűjének szakavatott, megbízható kezelésére, mert ellenkező esetben könnyen olyan mellékösvényre tévedhetünk, amely az idealizmus vagy a metafizikus materializmus zsákutcájába torkollik.

Különös jelentőségük miatt meg kell még említenünk az úgynevezett szimulátorokat, az élő szervezet egyes funkcióinak, érzékelő szerveinek az „utánzóit". Több ilyen szimulátor-fajta van, a legérdekesebbek közöttük azok a mesterséges állatok, amelyeket Grey Walter bristoli elektro-encefalografus konstruált. Az első ilyen „állat" teknősbéka alakú készülék volt, ezért ezeket a mesterséges állatokat, alakjuktól függetlenül, automatikus teknősbékáknak nevezik. Van például olyan „teknősbéka", amelynek három kereke van, kis motorja és akkumulátorjai, amelyek lehetővé teszik számára, hogy önállóan helyváltoztató mozgást végezzen. Feje is van az állatnak, benne fényelem, amely lehetővé teszi számára a látást. Ez az „állat" úgy van megszerkesztve, hogy a legnagyobb megvilágítást keresse, s így ha valahová elhelyezik, jobbra-balra forgatva fejét keresi azt az irányt, amelyben a számára kedvező világítást találja, majd megindul ebbe az irányba. Ha valamilyen fényátnemeresztő tárgyat tesznek az útjába, akkor megáll, minden irányban kikémleli a világítást, elindul az egyik irányba, majd a másikba, visszajön, „habozik", míg végül is eltökéli magát, megkerüli az akadályt, és elindul a legjobban megvilágított hely felé.

A külső megfigyelő számára ez a szerkezet valóban úgy viselkedik, mint egy olyan állat, amelynek csupán egyetlen érzékszerve van, a látás, és ennek segítségével kell megvédenie magát valamilyen veszélyekkel teli környezetben, vagy ennek segítségével kell megkeresnie a táplálékát. Az a látszat, mintha megvolna benne az önfenntartási ösztön. Pedig élettelen szerkezet, fémdarabokból, fényelemekből, motorokból és más hasonló elemekből tevődik össze. Csupán szimulátor — de fiziológiai-pszichológiai jelenségek utánzója.

Látható tehát, hogy ezek a teknősbékák utánozzák a feltételes reflexeket, s ezek a „reflexeik" teljesen analógok az élőlények hasonló reflexeivel. Egyes ilyen teknősbékák, hasonlóan az állatokhoz, amelyek az éhségtől űzve élelmet keresnek, képesek arra, hogy valamely energiaforrásból energiát vegyenek fel, „táplálkozzanak", amikor tartalékaik kezdenek kimerülni.

Ezek után megint nem kell csodálkozni azon, ha felmerül a kérdés, hogy vajon az állat és maga az ember nem olyan „robotgép"-e, amely a szervezettség különösen magas fokát érte el? Általában az automaták konstruálásában elért sikerek látszólag újabb érveket adnak azok számára, akik minden életfolyamatot kizárólag mechanikai és fizikai-kémiai alapon magyaráznak. És minthogy

az automaták fejlődése előtt óriási távlatok nyíltak meg, ez az egyetlen tény is mutatja, hogy a dialektikus materializmus filozófiájának egyre nagyobb mértékben kell foglalkoznia a kibernetika által felvetett problémákkal.

III. Kritikai megjegyzések

Miután többé-kevésbé vázlatosan foglalkoztunk a kibernetika néhány legfontosabb, legérdekesebb fogalmával és legjelentősebb sikerével, befejezésül szeretnénk néhány kritikai megjegyzést tenni azzal a célzattal, hogy megvonjuk a kibernetika magyarázó erejének, hatókörének a határait, s megcáfoljuk e határok túllépéséből eredő metafizikus, idealista következtetéseket.

A kibernetika tárgyáról meglehetősen különbözők a vélemények. Egyesek túlságosan leszűkítik, mások pedig nagyon is kibővítik a kibernetika tárgykörét. Ez utóbbi irányzat azonban egyre jobban túlsúlyba kerül, mivel a kibernetika sikerei ehhez állandóan tápot, ösztönzést adnak. Vannak szovjet tudósok, például Szoboljev és Ljapunov, akik szerint indokolatlan a kibernetika tételeit kiterjeszteni a társadalomra. Mások, például Bulgáriában Todor Pavlov, még jobban leszűkítik a kibernetika tárgykörét, és kizárják belőle az élő szervezetekben végbemenő ellenőrzés és vezérlés problémáit. E felfogás szerint a kibernetika csupán az elektronikus számológépek szerkesztésének és üzemben tartásának a matematikai elmélete. A kibernetika tárgyának effajta leszűkítése gátat emelhet ennek a perspektívákban rendkívül gazdag fiatal tudományágnak a fejlődése elé.

Nagyobb figyelmet érdemel azonban a kibernetika tárgyának indokolatlan kibővítése. Itt azután valóban a legtarkább nézetekkel találkozunk, amelyek közül egyesek egyenesen a fantasztikumba torkollanak. Sokan a kibernetikát valamiféle egyetemes tudománynak, a „tudományok tudományának" tekintik — valamikor a filozófiával kapcsolatban is volt ilyen elképzelés —, amely mindent megmagyaráz, s mellette valamennyi többi tudomány csak afféle segédszerepet játszik. Tehát a fizikus, a vegyész, az orvos, a közgazdász stb. vonuljon a háttérbe, és adja át a teret a kibernetikusnak — sőt még a filozófustól is ezt kívánják, mert olyan elgondolások is akadnak szép számmal, hogy a kibernetika valamennyi tudomány közös világnézeti és módszertani alapja. E felfogás szerint tehát a dialektikus materializmust is lényegében fel kell váltani a kibernetikával.

Ez az elgondolás annyira képtelen, hogy talán nincs is szükség bővebb cáfolatára. A kibernetika a többi szaktudományok egyike, és lényegében csupán a valóság különböző területein az önműködő szabályozású rendszerek vizsgálatára, az információ felvételének, továbbításának és átalakításának a struktúrájában közös vonások tanulmányozására tarthat igényt. Ezeket a közös vonásokat azután matematikai egyenletekben fejezi ki, és megvizsgálja, hogy ezek az egyenletek kutatási és gyakorlati célokból miképpen alkalmazhatók a valóság különböző folyamataira.

A kibernetika semmiképpen sem fogható fel filozófiának, mert tárgyánál, módszerénél, alkalmazási lehetőségeinél fogva természettudomány. Következésképpen semmiféle világnézeti alapot nem adhat más tudományoknak, hiszen maga sem világnézeti jellegű. A kibernetika, ugyanúgy mint bármely más műszaki- és természettudomány, önmagában véve független az osztályok érdekeitől, nem pártos, s így nem is tartozik a társadalmi felépítményhez.

Persze a kibernetika eredményeiből is le lehet vonni, és le is vonnak mindenféle pártos jellegű következtetéseket, de ez már — filozófia. Nincs és nem is lehet olyan műszaki vagy természettudományos elmélet, amelynek ne lennének filozófiai vonatkozásai. Ezzel azonban még e tudományok egyike sem válik filozófiává. A filozófia — ellentétben a kibernetikával és minden természettudománnyal — alapvetően világnézeti jellegű, mindig az osztályok érdekeit fejezi ki, tehát pártos, s így a felépítmény részét képezi.

De talán a kibernetika módszerét mégis lehetne egyetemesnek, univerzálisnak, filozófiai módszernek tekinteni? Erre a kérdésre is tagadólag kell válaszolni. Nem lehet izoláltan vizsgálni az elmélet és a módszer kérdését. Egyetemes jellegű, filozófiai módszer csak filozófiai elmélettel párosulhat. A kibernetika, csakúgy mint a fizika, a matematika és más szaktudomány, rendelkezik bizonyos sajátos módszerekkel, amelyek adekvátak a tárgyköréhez tartozó feladatok megoldásával, de mindezek a módszerek bizonyos általánosabb vonásokat is tartalmaznak, bizonyos általános vizsgálati eljárásokkal, valamilyen általános *filozófiai* módszerrel függnek össze. A kibernetika módszere lényegénél fogva dialektikus, és eredményei a materializmust igazolják — de ezért még nem lehet azonosítani a kibernetikát a dialektikus materializmussal.

A marxista filozófiát úgy is lehet jellemezni, hogy az egyetemes összefüggések, kölcsönhatások tudománya. A kibernetika viszont a világmindenség egyetemes kölcsönhatásainak csupán egyikét vizsgálja — a kölcsönös információt. A kibernetika a korábban ismert összefüggések, fizikai, kémiai, biológiai, társadalmi-gazdasági, logikai kölcsönhatások mellé odaállította a valóság számos folyamatára nézve lényeges jelentőségű információ és kölcsönös információ összefüggését is, és ez igen pozitív tette, de ez semmiképpen sem jelenti a dialektikus materializmus „kiszorítását" vagy cáfolatát, hanem csak újabb oldalról való igazolását, mint az eddigi fejtegetéseinkből is láthattuk.

A kibernetika területén a tudomány még csak az első lépéseket teszi, s a továbbfejlődés távlatai mind elméleti, mind gyakorlati irányban szinte határtalanok. Éppen ezek, a valósággal szédítő perspektívák váltanak ki azután még nagynevű híres tudósoknál is bizonyos torzításokat, indokolatlan túlbecsülést a kibernetika jelentőségével kapcsolatban. Ez a torzítás, a kibernetika jelentőségének ez a túlbecsülése — amiről az előzőekben konkrétebben beszéltünk — erősen gátolhatja a kibernetika továbbfejlődését, és világnézeti szempontból is kárt okozhat, alapot adva vulgármaterialista, metafizikus, idealista stb. koncepciók létrejöttéhez. Ezért a szaktudósok mellett a filozófusoknak is feladatuk felvenni a harcot fenti tendencia ellen. A kibernetika eredményeinek és nagyszerű fejlődési lehetőségeinek az elismerése mellett arról is kell beszélni, hogy itt még sok minden a forrás, a kialakulatlanság állapotában van — ami különben természetszerűen folyik abból, hogy ez a tudomány még .csak rendkívül rövid múltra tekinthet vissza. Nem tagadható például, hogy a kibernetikának eddig elfogadott számos következtetése tulajdonképpen csak többé-kevésbé sikerült hipotézis, amelyet nem támaszt alá pontos analízis és a modellek szintézisének tapasztalata.

Vizsgáljuk meg például az entrópia és az információ analógiáját. Bármennyire hasznos és vonzó is az információnak a negentrópiába való beolvasztása, azért itt is vannak bizonyos nehézségek. Először is magának az információmennyiségnek a definíciója még nincs kétségbevonhatatlan módon megalapozva. Felmerül az a kérdés is, hogy lehet-e az információ mennyiségének olyan definíciót adni, amely független volna a felhasználástól, attól, hogy mit

akarunk az információval csinálni. Mindez zavaró lehet, ha teljes párhuzamosságot akarunk megállapítani az információ és az entrópia között. Ezeknek a kérdéseknek mélyebb taglalásába itt nem szándékozom belemenni, csupán jelzem a problémát.

Vagy lássunk egy másik problémát. Ismeretes, hogy ha egy elszigetelt rendszerben termodinamikai átalakulások mennek végbe, a rendszer entrópiája csak növekedhet (vagy reverzibilis átalakulások esetén bizonyos határokon belül állandó maradhat). Alkalmazzuk megint a negentrópia kényelmes kifejezését, és ebben az esetben megállapíthatjuk, hogy a negentrópia egyre csökken. Amikor egy test negentrópiát enged át egy másik testnek, akkor a receptor (felvevő) test által megszerzett negentrópia *legfeljebb* egyenlő azzal, amelyet a leadó test elveszített. Ezt különben könnyű példákon igazolni. Tehát mindannyiszor, amikor bizonyos testek negentrópiát vesznek fel, szükséges ellentétként más testek negentrópiája csökken.

Mármost, ha ugyanezt megnézzük az információval kapcsolatban, a dolgok nem teljesen ugyanígy mennek végbe. Amikor egy tanár megtanítja hallgatóit mondjuk a dialektikus materializmus törvényszerűségeire, információt ad nekik, de ő maga semmiképpen sem veszít ezekből az információkból, mert az a tény, hogy éppen most tanította meg hallgatóit a dialektikus materializmus törvényeire, egyáltalában nem vonja maga után azt a következményt, hogy elfelejti ezeket a törvényeket (ebben az esetben lehetetlenné válnék minden oktatás), hanem inkább még jobban megtanulja.

Itt tehát nyilvánvalóan az a benyomás jön létre, hogy az információ és a negentrópia közötti analógia nem folytatható tovább. Mivel pedig ez az analógia tökéletesnek látszott, amikor fizikai eljárásokkal vittünk át információkat, s az átvitel során az információ csak csökkenhetett, most az a vélemény alakulhatna ki, hogy az itt felmerült nehézség onnan származik, hogy ezúttal élőlényekről van szó. Ez a vélemény azonban egyáltalában nem volna helyes. Egy számológép-ugyanis, amely „emlékezettel" van felszerelve nagyon is képes arra, hogy felhasználóival közölje számításainak eredményeit, azaz információt adjon, miközben teljes mértékben megőrzi emlékezőberendezésében ezeket az eredményeket.

Sok kutató ezt a nehézséget nagyon fontosnak tartja, és olyan jellegűnek, amely kétségessé teszi az analógiát az információ és az entrópia között. Pedig ez a kibernetika legmagávalragadóbb eredményeinek egyike. Természetesen ez a fenntartás nem jelenti az egész analógia metafizikus tagadását, teljes elvetését, csupán felhívja a figyelmet a problémára. A kutatók bizonyára megtalálják majd a módját e nehézség leküzdésének. Mindenesetre nyilvánvaló, hogy az egész kérdés még nem lezárt.

Láttuk az előzőkben, hogy a kibernetika általában a fiziológiának s különösen az idegrendszer fiziológiájának rendkívül fontos szempontokat és alapvető kiindulási pontokat szolgáltat. Sőt az a benyomás is keletkezhetett, hogy a kibernetika feladata felvilágosítást adni értelmünk, agyunk működésének nem egy momentumáról. Nem teszi-e majd a kibernetika lehetővé, hogy teljesen megértsük az életjelenségeket? Grey Walter teknősbékája nem mondható-e már majdnem élőlénynek? Korunk nagyszerű, óriási méretű számológépei nem képezik-e máris valamiféle működést kifejtő agyvelők bizonyos fajtáit? Ezekre a kérdésekre is negatív választ kell adnunk.

Itt két, filozófiailag igen jelentős problémát kell, ha csak nagy vonalakban is, érinteni: az élet és a tudat problémáját.

Engels híres definíciója szerint az *„élet a fehérjetestek létezési módja*, és ez a létezési mód lényegében testek vegyi alkotórészeinek állandó önmegújításában áll . . . a fehérjetest környezetéből más alkalmas anyagokat felvesz, azokat asszimilálja, miközben a test más, régibb részei szétbomlanak és kiküszöbölődnek . . . Attól a pillanattól fogva, amikor a fehérjetest alkotórészeinek e folytonos átalakulása, a táplálékfelvétel és a kiválasztás állandó váltakozása megszűnik, attól a pillanattól fogva megszűnik maga a fehérjetest is, szétbomlik, azaz *meghal*. A fehérjetest élete . . . nem valamely kívülről reáható folyamat következménye, ahogy ez az élettelen testeknél is bekövetkezhetik. Ellenkezőleg, az élet, a táplálékfelvétel és kiválasztás útján végbemenő anyagcsere önmagát végrehajtó folyamat, amely hordozójával, a fehérjével inhaerens, veleszületett, amely nélkül nem létezhetik." (Engels: Anti—Dühring. Szikra, 1948. 78—79. o.)

Ez a definíció az eddig ismert földi élet legmagasabbfokú általánosítása, amely lényegében véve azt mondja ki, hogy az élet nem egyéb, mint anyagcserét folytató fehérjetestek létezési módja. Ismeretes, hogy ez az anyagcsere egyebek között az önreprodukciót és a haladó fejlődést is szolgálja. Ugyanakkor a magyar származású Neumann János kiterjedt matematikai apparátus és modellkísérletek alapján kimutatta, hogy elvileg minden lehetőség megvan arra, hogy „önmagukat reprodukáló" és „önmagukat tökéletesítő" gépeket, vagyis olyan gépeket konstruáljunk, amelyek megalkotásuk után minden újólagos emberi beavatkozás nélkül magukhoz hasonló, de tökéletesebb gépeket gyártanak, s olyan kibernetikai rendszereket, amelyeknek a szerkezete és funkciója a környezettel való kölcsönhatás folyamán oly módon változik, hogy egy meghatározott stabil állapothoz közeledik.

Itt válik az élet filozófiai problémája kibernetikai problémává. Lehetséges-e a kibernetika tudományának segítségével olyan alakulatokat teremteni, amelyek analógok a természetes élettel, amelyek önmagukat újratermelik, struktúrájukat automatikusan tökéletesítik, s így olyan előrehaladást érnek el, amely bizonyos mértékben az élő formáknál elért előrehaladáshoz hasonló?

Az ilyen módon feltett kérdésre szükségszerűen igennel kell válaszolni, hiszen — mint már említettük — ilyen kibernetikai alakulatok, mechanizmusok megalkotása elvileg lehetséges. Súlyos hiba volna azonban annak a feltételezése, hogy az ilyen kibernetikai mechanizmusok valóban életműködést végeznének. Ez a ténylegesen fennálló, valóságos analógia abszolutizálása, ad abszurdum vitele volna.

Igen, van analógia az életműködések és a kibernetikus gépek bizonyos funkciói között, de ez nem abszolút, hanem viszonylagos. Az azonos vonások mellett igen sok a lényeges különbözőség, s éppen ezek révén áll fenn mély minőségi különbség az élő és az élettelen között. A fentebb idézett engelsi meghatározás tartalmazza ennek a minőségi különbségnek legdöntőbb elemeit. A. I. Oparin, Engelsnek abból a megállapításából kiindulva, hogy az „élet a fehérjetestek létezési módja", az élő szervezetek és a gépek közötti minőségi különbség jellemzői közül a következőket emeli ki (l. Voproszi Filoszofii, 1963. 1. sz. 151. o.):

1. Különböznek anyagi jellegüknél fogva; az élőlények fehérjetestekből állnak, a gépeknél fehérjetestek nem fordulhatnak elő.

2. A protoplazma organizációja folytonos, megszakítatlan jellegű, míg a gépek alapvető konstrukciója sztatikus.

3. Különböznek energetikai jellegükben.

4. Különböznek azokban a módszerekben, amelyek segítségével leküzdik az entrópiát.

Oparin véleménye szerint az élő szervezetek és a gépek közötti analógia éppen azt nem tudja megmagyarázni, amit meg kellene magyaráznia — az élőlények organizációjának „célszerűségét". Az élőlények egész szervezetének alkalmazkodását létfeltételeikhez, felépítésük „célszerűségét" Oparin megállapítása szerint csupán a szervezet és a külső környezet kölcsönhatása specifikumának a megismerése és a természetes kiválasztódás darwini elve alapján lehet megérteni.

Az élet önmagának szakadatlan elpusztításából és megújításából áll, melynek során állandóan újratermeli az asszimiláció és a disszimiláció dinamikus egyensúlyát. Az emberi szervezetben is szünet nélkül a sejtek nagy tömegei pusztulnak el, és új sejtek keletkeznek. Éppen a keletkezésnek és az elmúlásnak ez a dialektikus egysége alkotja magát az életet. Ha az ellentéteknek ez az egysége felbomlik, megszűnik az élet. Az élethez azonban, mint szükségszerű kiegészítője hozzátartozik a halál, amikor a dinamikus egyensúly helyébe a sztatikus egyensúly lép, az entrópia kiteljesedik. A halál — figyelmen kívül hagyva itt az ún. klinikai halált — irreverzibilis folyamat. A fehérjetestek felbomlanak, és — a tudomány mai állása szerint — semmiféle energiaközlés révén nem sikerülhet megfordítani a folyamatot, visszaállítani az életfunkciókat. Mindez nem áll a gépekre. Az egyes emberek szükségszerűen és véglegesen meghalnak, de maga az emberi nem megmarad. Az életműködések az öröklés és az alkalmazkodás ellentétének a dialektikus egységében, a társadalmi fejlődés és a természetes kiválasztódás alapján egyre magasabb fokra emelkednek, s az emberi generációk sírhantján új, fejlettebb nemzedék sarjad ki. Vajon érvényesek lehetnek-e az eddig elmondottak akármilyen tökéletes gépre vonatkozóan?

Az élő és az élettelen közötti mély minőségi különbség tagadása tipikus példája a metafizikus azonosításnak, és bizonyos fokig visszatérést jelent a hylozoizmushoz, ehhez az ősi, naív felfogáshoz, amely szerint minden anyag élő.

Az ember meg akarja ismerni a világot, hogy céljai szolgálatába állíthassa. Ennek a megismerési folyamatnak az eredményeképpen képes arra, hogy a természet egyes folyamatait mesterségesen létrehozza, utánozza úgy, ahogyan ez céljainak a legmegfelelőbb. A világ azonban végtelen. Az ember *képes* megismerni ezt a végtelen világot, képes eljutni az abszolút igazsághoz — de csak az egymást követő generációk végtelen során keresztül. Vagyis gyakorlatilag sohasem következik be egy olyan pillanat, amikor az emberiség már mindenről mindent tud, és ölbetett kézzel bámulja a végre elért abszolút igazságot. Csodadolgokat hajthat végre, fellebbentheti a fátylat az élet „titkáról", meghódíthatja a világűrt, ma még elképzelhetetlen méretekben és ütemben fejlesztheti sajátmagát, az emberi társadalmat, de mivel a világ végtelen, és amellett folyton változik is, az abszolút igazság birtokába csak a végtelenben jut, vagyis gyakorlatilag soha.

Elvileg minden lehetőség megvan arra, hogy teljesen megismerjük az élet valamennyi „rejtélyét", pl. mesterségesen állítsunk elő élő fehérjéket. Egyelőre azonban távol vagyunk attól, hogy elmondhassuk: teljesen ismerjük az élő sejtet. Az élő sejtben több százezernyi különböző kémiai reakció zajlik le. Az anyagok itt állandóan mozgásban vannak, szakadatlanul felbomlanak és megújulnak. Éppen ez az anyagcsere az élet fenntartásának és fejlődésének

alapja. Az anyagcsere folyamatát fermentum-katalizátorok százai és ezrei irányítják. És mindez — egy parányi, mikroszkopikus méretű sejtben. Nincs olyan modern automatizált kémiai gyár, amely a végbemenő folyamatok számát, stabilitását, önszabályozó jellegét tekintve csak meg is közelítené ezt a mikroszkopikus nagyságú élő sejtet.

Ismétlem, ez nem jelenti annak a lehetőségnek a tagadását, hogy az ember a jövőben mesterségesen teremt majd élő sejtet, élő anyagot, csupán a *ma* korlátainak a hangsúlyozására szolgál. A tudomány mai állása mellett egyelőre *gyakorlatilag* még lehetetlen élő anyag mesterséges előállítása, alkatrészeiből való szintetizálása, s erre a kibernetika sem képes. Sőt! Erre a kibernetika sohasem lehet képes, hiszen nem is a feladata. A kibernetika szerepe itt legfeljebb abban merülhet ki, hogy igen értékes, hatékony segítséget nyújt a biokémiának ahhoz, hogy ez a szaktudomány a maga saját specifikus módszereivel, amelyek *nem azonosok* a kibernetikai módszerekkel, mesterségesen szintetizáljon fehérjetesteket, élőanyagot. Elvileg azt sem lehet — véleményem szerint — kizártnak tartani, hogy az ember azután ezeknek a mesterséges élőanyagoknak a fejlődését előre megszabott terv vagy akár algoritmusok alapján irányítsa, s egészen különleges feladatok megoldására tegye képessé. Ezek azonban akkor sem lesznek „gépek", hanem élőlények, amelyek fejlődését sajátos biológiai törvényszerűségek szabják meg.

Persze itt megint felmerülhet az a kérdés, hogy vajon a „gép" fogalmát nem lehet-e kiterjeszteni a mechanikai, fizikai stb. mechanizmusok mellett a biológiai „mechanizmusokra" is?

A gép és az élőlény mechanikus azonosításának a problémájáról már beszéltünk, úgyhogy itt talán elégséges lesz csupán néhány utalás. Semmi sem indokolja, hogy visszatérjünk La Mettrie „Embergépéhez", vagy Descartes-nak arra a nézetére, hogy az állat is gép. Ezeket a nézeteket már régen megcáfolták, s ezt a cáfolatot a tudomány fejlődése állandóan még csak jobban elmélyíti. A gyakorlat és a tudomány fejlődése semmiféle tényt nem produkált, amely akár a legkisebb mértékben is megrendítené a dialektikus materializmusnak azt az álláspontját, hogy a magasabb rendű mozgásformák minőségileg különböznek az alacsonyabb rendűektől, s a magasabb formák tartalmazzák az alacsonyabbakat, de fordítva ez már nem áll. Ugyanakkor az alacsonyabb rendű mozgásformák nem önállóan maradnak meg a magasabb rendűekben, hanem alárendelt, nem meghatározó módon. Az alacsonyabb rendű mozgásformáktól a magasabb rendűekre való átmenetnél pedig nemcsak mennyiségi változások jönnek létre, hanem minőségi változások is, valami elvileg új keletkezik, amit nem lehet pusztán csak az alacsonyabb rendű mozgásformákból megérteni, megmagyarázni. Utalhatunk itt még az élő és élettelen anyag közötti minőségi különbségre, és egyéb, erre a problémára vonatkozó előző megállapításainkra.

Térjünk át most a tudat kérdésére. Ha a fentiek alapján bizonyítottnak tekintjük, hogy az élet biológiai törvényeit nem lehet visszavezetni a kibernetikus gépek működési törvényeire, akkor tulajdonképpen már válaszoltunk is a kérdésre. Hiszen a tudat nem is egyszerűen csak az élőanyaghoz, hanem a legmagasabb rendűen szervezett formájához, az emberi agyhoz van kötve, s így, ha nem beszélhetünk a kibernetikus gépeknél életjelenségekről, tudatról még kevésbé eshet szó.

Ennek ellenére azonban vizsgáljuk meg ezt a kérdést is kissé közelebbről, mert ezen a téren meglehetős zavar uralkodik, igen sok hibás nézet terjedt el. Sok polgári filozófus, ideológus számára az emberi agy néhány funkciójának —

sokszor tökéletesebb — utánzására képes elektronikus automaták megjelenése alapot adott a legfantasztikusabb elképzelésekre és idealista spekulációkra. Egyes burzsoá ideológusok például odáig mennek el, hogy a kibernetika segítségével isten létezését és a lélek halhatatlanságát is megpróbálják bebizonyítani. Azt állítják, hogy a kibernetikus gépek fejlődésük során magasabb rendűekké válnak, mint az emberek, mind fizikai, mind szellemi téren messze túlszárnyalják őket. Márpedig annak, hogy az ember nála sokkal tökéletesebb mechanizmusokat alkosson — szerintük —, csak egyetlen magyarázata lehet. Az, hogy létezik egy, az embereknél messzemenően tökéletesebb lény, isten, aki — az embereken keresztül — természetesen meg tud alkotni ilyen mechanizmusokat.

A kibernetikai gépek létezése tehát: isten létezésének bizonyítéka. Miután idáig eljutottak, felteszik a kérdést: mi hajtja, mi viszi előre, mi mozgatja ezeket a csodálatos gépeket? A válaszuk: valamilyen földi porhüvelyétől megtisztult lélek, amelyet isten helyez bele a gépbe. Íme, a lélekvándorlás régi meséjének kibernetikai változata.

Már régóta bebizonyított tény, hogy az érzékelés és a logikus gondolkodás a legmagasabban szervezett anyag terméke. „. . . . az érzet világosan kifejezett formában az anyagnak csak magasabb formáival (szerves anyaggal) kapcsolatban fordul elő, s ‚az anyag építményének alapköveiben' az érzethez hasonló képesség meglétét csak feltételezni lehet." (Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus. Szikra, 1948. 34. o.)

Az élő szervezetek fejlődésének évmilliói és az emberi társadalom fejlődésének sok százezer éve kellett ahhoz, hogy a logikus gondolkodás megjelenjék. Az emberi tudat alapvetően a munka és a társadalmi tevékenység terméke. Ma is rendkívül időszerű a marxizmus—leninizmus klasszikusainak valamennyi bírálata mindazokkal a kísérletekkel szemben, amelyek a gondolkodást alacsonyabb mozgásformákra próbálják visszavezetni. A tudat az agyműködés terméke, és sohasem lehet egy kibernetikai rendszer működésének a terméke. Kívülről tekintve ugyan a kibernetikai szerkezet működése „értelmesnek" látszik, tevékenységét azonban nem a tudat közvetítette, s ezért lényegénél fogva nem értelmes.

Ugyanakkor azonban tény, hogy „az anyag építményének alapköveiben" feltételezhetjük „az érzethez hasonló képesség meglétét", a visszatükrözés képességét. Ez az analógia azonban nem jelentheti az élő és élettelen metafizikus azonosítását. A kibernetikai apparátusok általában az anyag magasabb mozgásformáit, s így az agyműködés egyes funkcióit is utánozni tudják. Ez az utánzás azonban sohasem válhatik abszolúttá, mindig bizonyos keretek közé szorítva marad, noha ezek a keretek egyre tágulhatnak. Ezeket az utánzó gépezeteket, szimulátorokat az ember teremtette, a Földön ezek sohasem fordulhattak és nem is fordulhatnak elő spontán. Felmerül itt egy kérdés. Vajon elképzelhető-e, hogy ezek a szimulátorok más bolygón létrejöhettek-e a természeti fejlődés eredményeképpen, vagy pedig egyáltalában csak mint az emberi tervezés termékei gondolhatók el. Ilyen mechanizmusok spontán létrejötte semmiképpen sem gondolható el, mert ha valahol a végtelen világegyetemben a természeti fejlődés ilyen adottságokkal rendelkező teremtményeket hozna létre, ezeknek már élőlényeknek kellene lenniök (bármilyen legyen is a formájuk és belső struktúrájuk), nem mechanizmusoknak.

Ennek a rendkívül fontos kérdésnek, a kibernetika „alapkérdésének" a lezárására legyen szabad még néhány általános megjegyzést tenni.

Az kétségtelen, hogy a számológépek nagyobb gyorsasággal végeznek el bizonyos számításokat, oldanak meg bizonyos analitikai problémákat, mint az emberi agy. De ez a gyorsaság éppen automatizmusukból folyik. Ezzel szemben a gép nem rendelkezik azzal a teremtőképességgel, azzal a vággyal, hogy túlmenjen azon, amit már megszerzett, nem hajtják előre a termelőerők fejlődése alapján létrejött társadalmi szükségletek impulzusai—pedig ezek az emberi gondolkodás lényeges jellemvonásai. A számológépek az emberi géniusz alkotásai, és csak azt a munkát tudják elvégezni, amelyre konstruálták őket — és ez a megállapítás lényegében véve érvényes az önmagukat reprodukáló és önmagukat tökéletesítő gépekre is.

A fenti néhány gondolat is mutatja, hogy a kibernetika fejlődése igen fontos ideológiai problémákat vet fel, amelyek tisztázása a marxista filozófia rendkívül lényeges feladata.

О ФИЛОСОФСКИХ ПРОБЛЕМАХ КИБЕРНЕТИКИ

Ласло Пастор

В кибернетике отношение человеческого мозга и машины представляет собой такую важную проблему, что ее обычно называют «основным вопросом кибернетики».

Между определенными машинными устройствами и живыми организмами,между логическими машинами и высшей нервной деятельностью существует объективная аналогия, отражающая диалектическое тождество, т. е. в определенных отношениях тождество, в других же отношениях — существенное различие. Кибернетические машины осуществляют действия, частично тождественные действиям человеческого мозга, в определенном смысле располагают логическими способнотями, свойствами, характеризующими человеческий мозг. В то же время, однако, мозг качественно отличается от какой бы то ни было кибернетической машины: располагает бесконечным множеством других свойств, свойства эти обладают способностью бесконечного развития. Несмотря на совершенствование машин эти качественные отличия не уменьшаются.

Другой аспект основного вопроса кибернетики — отношение живой материи и неживых механизмов вообще. Принципиально существует возможность искусственного создания — и именно с помощью кибернетики — живой клетки. Планомерно направляя развитие искусственной живой материи, можно сделать ее способной выполнять чрезвычайно сложные задачи. Однако, такая живая материя — уже не машины, а живые организмы, развитие которых определяется специфическими биологическими закономерностями.

THE PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF CYBERNETICS

by László Pásztor

The relation of the human mind and machines is so important a problem in cybernetics that it is frequently regarded as the „fundamental question".

Between organisms and certain machines, or rather between more complex nervous systems and logical machines, there is an objective analogy reflecting a dialectical identity, i.e., in certain relations identity, while in others extremely wide differences, come into play. Cybernetic machines perform tasks partially identical with those tackled by the human mind and to some extent they possess a property characteristic of the human brain: logical ability. At the same time the brain qualitatively differes from every kind of cybernetic machine and, in addition, possesses many other properties capable of infi-

nite development. Although the machines can be perfected, these qualitative differences cannot be reduced.

Another aspect of the fundamental questions of cybernetics is the general relation of organic matter and inorganic mechanisms. Theoretically through cybernetics it is possible to artificially create a living cell and by exactly directing the development of such artificial organic matter it can be made capable of solving special tasks. However, these will not be machines but organisms whose development will be determined by specific biological laws.

A századeleji magyarországi reformizmus ideológiai arculatához

MOLNÁR LÁSZLÓ

I. A magyarországi reformizmus viszonya a marxizmus filozófiájához

Cikkünk első részében az SZDP reformista vezetőinek filozófiai felfogását, történelemszemléletét vázolja a századfordulótól a Tanácsköztársaság győzelméig. Ebben az időben a reformizmus már uralkodott a magyar munkásmozgalom vezetésében. A folyóirat szűk keretei nem teszik lehetővé, hogy alaposan foglalkozzunk a magyarországi munkásmozgalomban jelentkező baloldali ellenzéki mozgalmak ideológiájával, történelemfelfogásával. Természetesen a magyarországi munkásmozgalom ideológiai fejlődését nem lehet megérteni elsősorban Szabó Ervin munkásságának s a baloldali szociáldemokraták ideológiájának felvázolása nélkül. Fontos összefüggés lenne annak megmutatása, hogyan jöttek létre a magyarországi munkásmozgalomban a kommunista ideológia, a marxizmus—leninizmus győzelmének feltételei. E tanulmány a reformista filozófiai nézetekre, történelemszemléletre koncentrálva csak érinti — ahol a kapcsolat megmutatása elkerülhetetlenül szükséges — a marxista vagy a marxizmus felé tendáló áramlatok felfogását. Nem elemezheti a magyarországi reformizmus eszmei forrásait (Lassalle, Bernstein, Kautsky nézeteit) sem.

1. *A marxizmushoz, különösen a dialektikus materializmushoz való viszony*

A magyarországi reformizmus legalapvetőbb sajátossága világnézeti tekintetben *a modern materialista világnézetnek, a dialektikus materializmusnak a tagadása (nyílt elvetése vagy elhallgatása).* Ez teljesen általános vonása a reformizmusnak: sohasem ismerte el a marxizmus filozófiáját. Más kérdés az, mit fogadott el a marxizmus más alkotó részeiből. E tekintetben igen nagy különbségek mutathatók ki a reformizmus ideológiájában a különböző korszakok és országok szerint. Pl. a századforduló idején a magyar reformizmus elismerte — sok vonatkozásban csak szavakban — a politikai gazdaságtant és a történelmi materializmust.

A magyarországi munkásmozgalom ideológiájában a dialektikus materializmussal kapcsolatban két álláspont alakult ki. Az egyik, a kevésbé általános felfogás bizonyos értelemben elismerte a marxizmus filozófiáját. A másik, a magyarországi reformizmus minden jelentősebb ideológusára jellemző, tehát *teljesen általános* álláspont: *a marxizmus legáltalánosabb filozófiai tudományának, a dialektikus materializmusnak teljes elvetése s csak a történelmi materializmus elismerése bizonyos értelemben.* Egyrészt főként általánosságban beszéltek a történelmi materializmusról, másrészt tagadták annak világnézeti jellegét és

inkább konkrét társadalomtudománynak fogták fel (ez következett a marxista filozófia, a legáltalánosabb filozófiai tudomány, a dialektikus materializmus elvetéséből), harmadszor a történelmi materializmusnak eklektikus módon csak egyes részeit vették át (a gazdaság meghatározó szerepe és a társadalom szellemi életének másodlagossága, az alap és a felépítmény, a néptömegek és a történelmi személyiség szerepe), ezeket reformista módon meghamisították (polgári történetfilozófiai irányzatokkal kapcsolták össze), s teljesen elvetették a történelmi materializmus állam- és forradalomelméletét. E három tendencia a történelmi materializmussal kapcsolatban egységben érvényesült.

Az első felfogás Szabó Ervinhez kapcsolódott, aki a Marx és Engels Válogatott Műveihez írt előszóban kifejtette, hogy a kötetben Marx és Engels szociológiai, filozófiai, közgazdasági, történettudományi és politikai művei kaptak helyet. [1] Az Anti—Dühring c. művet pedig úgy jellemezte, hogy az „. . . a marxista szociológiának, filozófiának és ökonómiának valóságos enciklopédiája."[2] Utalt a dialektika jelentőségére is a marxizmusban. Megállapította: az a „hegeli gondolat", hogy „semmi sem állandó, minden változik, fejlődik", a „marxizmusnak alapja" lett, érvényesül abban.[3] A Válogatott Művek I. kötetének megjelenésekor a Népszava is kiemelte: „Marx és Engels műveinek ezen *első magyar kiadása* felöleli a marxizmus minden ágát, irányát, alkalmazását. A marxista filozófia, a marxista szociológia, közgazdaságtan, történetírás, publicisztika legkiválóbb fordítását nyújtjuk e kiadásban."[4] Látható, hogy a Szabó Ervinhez kapcsolódó ezen felfogás a marxizmus megalapítóinak műveivel összefüggésben alakult ki.

Szabó Ervin a marxizmus filozófiáját főként a történelem materialista felfogása vonatkozásában ismerte el. „Marx . . . egész szociálfilozófiáját a materializmus filozófiai világnézetéhez kapcsolta . . ."[5] — állapította meg. Szabó Ervin itt követte Jászi Oszkárt, aki — mint azt Fukász György kimutatta[6] — a marxista filozófiát azonosította a történelmi materializmussal. Hasonlóan Jászi Oszkárhoz, Szabó Ervin munkásságában a marxizmus legáltalánosabb filozófiai (dialektikus materializmus) kérdéseivel való foglalkozás nem jelentős. Néhány helyen ugyan utal azokra, de ez erősen problematikus, s nem azt mutatja, hogy mélyen megértette volna a marxizmus filozófiáját. Jelentős mértékben kora polgári radikális felfogásának hatása alatt állott filozófiailag. Pl. A materialista történelemfelfogásról c., 1903-ban írott művében egyetértését fejezi ki Jászi Oszkárral, ismétli annak filozófiai felfogását,[7] s arra az álláspontra helyezkedik, hogy „. . . felette meddő dolog . . . a materializmusnak és idealizmusnak folytonos szembeállítása. Ma már mindenki egyetért abban . . ., hogy ez *mesterséges különválasztás* (Kiemelés tőlem—M.L.), amelyre a *monizmus* mellett semmi szükség. Anyag nincs erő (szellem, idea) nélkül, erő nincs anyag

[1] Marx és Engels Válogatott Művei. Budapest, Politzer Zsigmond és Fia Könyvkereskedés. I. köt. 1905., II. köt. 1909. A szerkesztő előszava Marx és Engels Válogatott Művei I. kötetéhez. Szabó Ervin Válogatott Írásai. Kossuth Könyvkiadó, 1958. 189. o.

[2] Uo.

[3] I. m. 193. o.

[4] Marx és Engels Válogatott Műveinek magyar nyelvű kiadása. Népszava 1904. aug. 18. MMTVD. Harmadik kötet. Szikra, 1955. 231. o.

[5] Szabó Ervin: A materialista történelemfelfogásról. Válogatott Írásai. i. kiad. 86.

[6] Fukász György: A polgári radikalizmus filozófiai-világnézeti alapjai, Magyar Filozófiai Szemle. II. évf. 1—2. sz. 24. o.

[7] Jászi Oszkár: A történelmi materializmus állambölcselete. Budapest. Politzer Zsigmond és Fia kiadása. 1903. 8. o. lapalji jegyzet.

nélkül."[8] Mint arra Gedő András rámutatott, Szabó Ervin is azt hitte, hogy „felülemelkedett" a világnézeti küzdelmeken, s megismételte a pozitivisták — hozzátehető: a filozófiai és szociológiai pozitivizmus — érvét, hogy a monista felfogás mellett nincs szükség a materializmus és az idealizmus szembeállítására.[9] Szabó Ervin háttérbe szorította a materialista dialektikát is a marxista filozófián belül. Kifejtette, hogy a dialektikának nincs különösebb jelentősége a történelem materialista felfogásában.[10]

A dialektikus materializmus teljes tagadása, nyílt elvetése vagy elhallgatása igen sok cikkben, tanulmányban, brosúrában megnyilvánult. De csak a tárgyalt korszak két legjelentősebb reformista politikai vezérének és ideológusának egy-két írására hivatkozunk, akik nem tettek mást, mint a nemzetközi (német) opportunizmus, revizionizmus és centrizmus vezető teoretikusainak, Bernsteinnek és Kautskynak a felfogását a magyarországi munkásmozgalomba átültették, Magyarországon elterjesztették. *Garami Ernő* Marx és Engels élete c. füzetében foglalkozik a marxizmus alkotórészeivel, felsorolva és elemezve a politikai gazdaságtant, a történelmi materializmust s következtetésként a tudományos szocializmust. Az egész füzetben csak egyszer említi a „dialektikus materializmus"-t, amikor Feuerbach és Marx viszonyáról beszél, és egyszer a „materialista dialektika" fogalmát Kautskyt idézve.[11] Teljesen háttérbe szorítja, ignorálja a marxizmus általános filozófiai tartalmát. *Kunfi Zsigmond* a marxizmusról, ill. az azzal kapcsolatos kérdésekről írt tanulmánykötetében egyáltalán nem olvasható a dialektikus materializmusról, pedig a tanulmányokban speciális filozófiai kérdésekkel is foglalkozik (pl. Schopenhauer filozófiájával), s a történelmi materializmussal is.[12] A Kommunista Kiáltványhoz írt bevezetésében a történelmi materializmusról, a politikai gazdaságtanról és az ezekből következő szocializmusról beszél. Utal a klasszikus német filozófiára is, de a marxizmus filozófiájáról egy szót sem szól.[13] Mindkét tanulmányban — hasonlóan Garamihoz — „elfelejtkezik" a történelmi materializmus világnézeti-filozófiai tartalmáról, pusztán társadalomtudománynak értelmezve azt.

A reformizmus ideológiáján végigvonul a dialektika lebecsülése, jelentőségének tagadása. (Kiindulópont Bernstein A szocializmus előfeltételei és a szociáldemokrácia feladatai, 1898. c. műve.) A magyar reformisták is teljesen elvetették a materialista dialektikát, és helyébe a *vulgáris evolucionizmust* állították. Az evolucionizmust nem általában mint filozófiai kategóriát és törvényt fejtették ki, hanem a társadalmi fejlődésre alkalmazottan, főként a szocializmus létrehozásáról szóló reformista tanításokban. Elsősorban az államról (és a forradalomról), vagyis a „demokráciá"-ról kialakított koncepcióban nyílvánult ez meg: a „demokrácia" (a polgári jogegyenlőség) eszköz a szocializmus létrehozására. A „demokráciá"-ról szóló tanítás a magyarországi reformizmus ideológiájának központi kategóriája volt. Ezen keresztül igyekezett megindokolni a „békés belenövés" elméletét, az evolucionista társadalomfelfogást.

[8] Szabó Ervin: A materialista történelemfelfogásról. Uo.

[9] Gedő András: Szabó Ervin és a marxista filozófia. Párttörténeti Közlemények, 1957. szept. III. évf. 1. sz. 78. o.

[10] Szabó Ervin: A materialista történelemfelfogásról. I. m. 83. o.

[11] Garami Ernő: Marx és Engels élete. II. kiad. A Népszava Könyvkereskedés kiadása, 1918.

[12] Kunfi Zsigmond: A másik út. Tanulmányok a szocializmus köréből. Budapest 1911. Kiadja Politzer Zsigmond és Fia.

[13] Marx. A Kommunista Kiáltvány. Fordította és bevezette Kunfi Zsigmond. Népszava Könyvkiadó, 1945. 1—7. o.

A reformista ideológusok a dialektikus materializmus tagadásával és a történelmi materializmus formális elismerésével a marxista filozófiának a történelemre vonatkozó oldalát elszakították a legáltalánosabb filozófiai tudománytól. Ez a történelmi materializmus eltorzítását eredményezte. Legáltalánosabb következménye a történelmi materializmus *világnézeti* lényegének tagadása és *a történelmi materializmusnak pusztán vizsgálati módszerként való értelmezése.* A reformista ideológusok főleg olyan társadalomtudományi *módszertani* követelményeket hangsúlyoztak, hogy: egy-egy ország társadalmi viszonyainak megértéséhez a gazdaságból kell kiindulni, a tudatot másodlagosnak kell tekinteni stb. Azt azonban elhallgatták, hogy a történelmi materializmus a társadalom általános mozgástörvényeinek a tudománya, a történelmi mozgás általános törvényszerűségeinek elmélete, ebből következően világnézet a történelem vonatkozásában.

E felfogás teljesen általános volt a vizsgált korban; megtalálható a polgári „radikalizmus"-nál, Jászi Oszkárnál, de részben Szabó Ervinnél is, ha nem is olyan élesen, mint a reformistáknál. Egy alapvető különbség azonban kimutatható e kérdésben Szabó Ervin és a reformista ideológusok között. Szabó Ervin szerint a történelmi materializmus a társadalom vizsgálatának *tudományos* módszere, a reformisták szerint pedig pusztán a szociológia *egyik* iskolája. *Kunfi Zsigmond* szerint „A marxizmus mint tudomány, a társadalom megismerésével foglalkozó tudománynak, a szociológiának egyik iskolája". Majd megállapítja: „... a társadalom megismerésére törekvő szociológiai iskolák közül a marxizmus az, amely a valósághoz a legközelebb jutott, ami korántsem jelenti természetesen azt, hogy a társadalom tökéletes és hiánytalan megismerésének kulcsa volna. Ami a marxizmusnak a szociológia többi iskoláival szemben való fensőbbségét megállapította, a tökéletesebb módszere volt."[14] A történelmi materializmus mint materialista társadalomszemlélet a társadalmi mozgás általános törvényszerűségeinek feltárásával filozófiai képet ad a társadalom fejlődéséről. Mint világnézet éppen a kommunista társadalom létrejöttének törvényszerűségét bizonyítja. A reformista teoretikusok, mint opportunisták éppen ezt tagadták. A történelmi materializmusnak, mint a történelem és társadalom tudományos vizsgálati módszerének éppen a történelmi materializmus *világnézeti* jellege (elmélet) ad objektív megalapozottságot, amennyiben a társadalmi valóság általános mozgástörvényeit tükrözi. Amikor a reformista ideológusok tagadták a történelmi materializmus világnézeti oldalát, egyben *szubjektivizálták* a *történelmi materializmus módszerét,* s pusztán egyik olyan szociológiai vizsgálati módszernek ismerték el, amelyben van helyes és helytelen rész. Mint Szabó Ervinnel kapcsolatban Gedő András kimutatta, a világnézetnek és a metodológiának ez a szétválasztása és szembeállítása, a módszernek és a megismerésnek a szubjektivizálása a kantiánus filozófia hatását jelentette a munkásmozgalomban.[15]

A dialektikus materializmus tagadása utat nyitott a burzsoá filozófiai irányzatok behatolása előtt a magyarországi munkásmozgalomban. Különösen két irányzat gyakorolt jelentős hatást a vizsgált korban: *az újkantiánus filozófia és a machizmus.* Ez a hatás messzemenően nem volt olyan erős, mint a német munkásmozgalomban. A magyarországi reformizmus lényegesen a

[14] Kunfi Zsigmond: Egy nagy élet tanulságai: Marx. Szocializmus, 1917—18. 6. sz. 265. o.

[15] Gedő András id. cikk 81. o.

német opportunizmus alatt állott elméleti színvonal tekintetében. Elméleti gyengesége abban is megnyilvánult, hogy a filozófiai gondolkodás fejletlen, kialakulatlan volt. Ennek ellenére a magyarországi reformista ideológiában is kimutatható az újkantiánus és machista filozófia befolyása.

Az újkantizmus *Bernstein, Max Adler* és a radikálisok *(Jászi)* közvetítésével jelentkezett a magyar reformistáknál.[16] Bernstein és Max Adler azzal az igénnyel léptek fel, hogy a történelmi materializmust az újkantiánus ismeretelmélet alapján kell kidolgozni. Ezzel eljutottak a társadalmi folyamatok szubjektivizálásához. Mindez a magyar reformistáknál a „társadalmi haladás" és a „társadalmi törvényszerűség" felfogásában jelentkezett, különösen a háború előtti és alatti években. A társadalmi haladásról a Huszadik Század hasábjain 1913-ban kialakult vitában *Rónai Zoltán* kifejtette, hogy a társadalmi haladás „...a társadalmi folyamatoknak bizonyos eszményhez való viszonyítását jelenti."[17] A haladás mértéke a „társadalmi ideál". Ezek szerint a társadalmi haladás nem objektív folyamat, hanem szubjektív értékelés kérdése. Lényegében ugyanazt mondja, mint Max Adler.[18] Max Adler már ebben az időben is igen jelentős hatást gyakorolt a magyarországi reformista, filozófiával foglalkozó teoretikusokra. Megmutatkozott ez a történelmi törvényszerűség jellegének kérdésével kapcsolatban is, pl. *Ágoston Péternél.* „A háború okozói" c. művében kifejtette, hogy a történelem törvényszerűségei nem függetlenek az emberi akarattól; az ember adja azokat a társadalomnak. „...honnan van... a törvényszerűség a történelemben? Az emberek cselekvéseinek logikus voltában. — A logika benne van az emberben s ez alapon állapítja meg a társadalom fejlődésének, fönnállásának törvényeit, az egyessel szemben pedig a logika, mint felelősség érvényesül."[19] Teljesen nyíltan a kantiánus szubjektív idealista, etikai álláspontra helyezkedett, „felszámolva" az objektív társadalmi törvényszerűséget.

A machizmus elsősorban *Otto Baueren* keresztül hatott a magyar reformista teoretikusokra. E hatás 1910 körül kezdődött, a 20-as években kezdett erősebben érvényesülni, és még a felszabadulás után is egészen jelentős volt. A machizmus Magyarországon elsősorban a Huszadik Századon és a Galileikörön keresztül terjedt el. A német és orosz machistákhoz hasonlóan a magyar reformisták is hangsúlyozták a machizmus és a marxizmus összekapcsolásának szükségességét. Azzal próbálták indokolni, hogy a marxizmusnak nincs ismeretelmélete, ezért a történelmi materializmus filozófiai-ismeretelméleti alapja a machizmus kell legyen. A *Szocializmusban* leközölték a polgári radikalizmus szélső jobboldali képviselőjének, Polányi Károlynak Machról írt méltató cikkét. Szerző különösen azt emelte ki Mach érdemeként, hogy elvetette a metafizikát, elválasztotta attól a tudományt. A machizmus pozitívizmusát úgy tüntette fel, hogy az a metafizikával szemben állva a tudomány álláspontját képviseli. „... a metafizika teremtette meg azokat az öntelt és gőgös szólamokat, az 'állam' és az 'egyéniség' eszméjéről és egyéb 'fölkent' dolog 'örök értékéről', amelyeket a mai uralkodó osztály a tudománnyal

[16] E. Bernstein: Szociális problémák. A szocializmus előfeltételei és a szociáldemokrácia feladatai. Fordítás németből. Sz.-Pétervár 1906 (oroszul); Max Adler: Marxistische Probleme. Beiträge zur Theorie der materialistischen Geschichtauffassung und Dialektik. Stuttgart, Internationale Bibliothek, 1913.

[17] Vita a társadalmi haladásról. Huszadik Század, 1913. I. köt. 269. o.

[18] Vö. VJ: Marx-tanulmányok. Huszadik Század, 1913. II. köt. 686. o.

[19] Ágoston Péter: A háború okozói. Népszava Könyvkereskedés kiadása, 1919. 7. o.

vértezett proletárkövetelésekkel még szembeszegez!"[20] Ezt a metafizikát — mondja — a tudomány alapján állva Mach rombolta le. Polányi szerint mind Mach, mind a munkásmozgalom a spekulációs metafizikával szemben a „tudomány" álláspontján áll. Cikkének a tudomány osztályfelettiségének hirdetésén keresztül az a célja, hogy a machizmus és a munkásmozgalom ideológiáját összebékítse.

A machizmus hatása időnként még a baloldali szociáldemokráciához kapcsolódó teoretikusoknál is megmutatkozott. Pl. Bolgár Elek 1909-ben a Szocializmus c. folyóiratban Gorternek A történelmi materializmus c. könyvéről szóló recenziójában a machizmus ismeretelmélete és a proletariátus világnézete között szoros összefüggést látott. Hiányolta, hogy Gorter a művében „...megfeledkezik azon érdemekről is, amelyeket *Mach, Avenarius, Ostwald ismeretelméleti megállapításaikkal* (Kiemelés tőlem — M. L.) a mindjobban kialakuló *proletár világfelfogás* körül szereztek."[21]

Mi az oka annak, hogy a reformizmus elvetette a dialektikus materializmust és polgári filozófiai irányzatokat tett magáévá?

1. *A reformizmus kispolgári osztályalapja.* A „kispolgári osztályalap" a magyarországi reformizmusnál a következőket jelentette: *a)* a proletariátus soraiba a kapitalista fejlődésnek a századfordulón bekövetkező meggyorsulásával bekerült volt kistermelői, kistulajdonosi rétegeket; *b)* a párt és a szakszervezeti bürokráciát, a betegpénztári tisztviselői réteget, amely a mozgalom révén kispolgári életkörülmények közé jutott; *c)* a „kiváltságos munkások" (Lenin) rétegét, a munkásarisztokráciát, amely, ha nem is volt olyan számottevő Magyarországon, mint a nyugat-európai országokban, mégis jelentős volt. Ez életmódjában, világnézetében kispolgári rétege volt a proletariátusnak. Ezek közül főként a kisipari munkások, a munkások soraiba bekerült volt kispolgárok és a párt-, a szakszervezeti bürokrácia, a betegpénztári tisztviselők alkották a magyarországi reformizmus kispolgári osztályalapját, a magyarországi „munkásmozgalom felső rétegé"-t (Engels, Lenin). Mivel Magyarországon későn indult meg a nagyipari fejlődés, a nagyüzemi proletariátus csak későn kezdett bekapcsolódni a munkásmozgalomba, s ekkorra az SZDP-nek volt már egy korábban kialakult, erős kispolgári hatás alatt álló vezetőrétege, amely a fennálló pártszervezeti szabályok kihasználásával hatalmon is tudott maradni.

A kispolgárság bizonyos szempontból (a polarizációs folyamat mozgásában viszonylag állandó) „közbülső" helyet foglal el a proletáriátus és a burzsoázia között. Kettős jellege, arculata van, amennyiben se nem proletár, se nem burzsoá teljesen. A tárgyalt összefüggésben ebből egyrészt az következik, hogy a kispolgárság, a kispolgári reformizmus nem alakított ki olyan önálló világnézetet, amely független lett volna a proletáriátustól és burzsoáziától, hanem részben a proletáriátustól, részben a burzsoáziától vette át azt. (Végső soron ezzel magyarázható a kispolgári reformizmus eklekticizmusra való törekvése.) A döntő, a szocialista átalakulásra vonatkozó kérdésekben a liberális polgárság álláspontjára helyezkedett. Világnézeti vonatkozásban ez azt eredményezte, hogy az éppen uralkodó burzsoá filozófiai irányzatokat

[20] Polányi Károly: Mach Ernő (Kultúra — álkultúra). Szocializmus, 1909—1910. 5. sz. 240. o.

[21] Gorter Hermann: A történelmi materializmus. Fordította Pogány József. Haladás, 1909.; Bolgár Elek: A történelmi materializmus egy népszerű kommentárjáról. (Szemle) Szocializmus, 1908—09. 11. sz. 514. o.

igyekezett „összhangba" hozni a marxizmussal. Másrészt a reformizmus éppen kispolgári osztályjellege következtében nem is látta a proletáriátus önálló világnézetének történelmi jelentőségét.

2. *Az osztályalapból következő opportunizmus.* Az opportunizmus lényege: alkalmazkodás a kapitalista társadalom mindennapi „adottságai"-hoz, kibékülés a konkrét helyzettel. A reformizmusnak szükségszerűen a felszínnél kell maradnia, mivel a kapitalista valósághoz való „alkalmazkodás" nincs összhangban a felszín mögött levő belső törvényszerűségek feltárásával, hisz ezek — a történelem objektív dialektikája — a kapitalizmus pusztulását és a kommunizmus szükségszerűségét mutatják. Így az opportunizmus szükségszerűen a szubjektív empirizmushoz orientálódott. Ez a *szubjektív empirizmus — az opportunizmus filozófiai megindokolása.* Ezért fogadták el a magyar reformisták a szubjektív „tapasztalás"-ra épülő machista és újkantiánus irányzatokat.

3. *A pozitivizmus hatása a reformista ideológiára.* A pozitivizmus a spekulációs metafizikával szemben azzal a programmal lépett fel, hogy a „transzcendens" kérdéseket elvetve, csak a tapasztalati anyagra támaszkodik. A pozitivizmus hatása a századfordulón hozzájárult ahhoz, hogy a reformizmus ideológiájában háttérbe szorult a filozófia és előtérbe kerültek a társadalom konkrét viszonyainak kutatását célul tűző szociológiai vizsgálódások. Ezt a pozitivista hatást elsősorban a polgári radikalizmus közvetítette a munkásmozgalom felé. A pozitivizmus talajáról folytatott, „metafizika" elleni polémia más összefüggésben is jelentkezett a reformistáknál. Sok helyen találhatók utalások arra, hogy a marxizmus bírálja és elveti a metafizikát. De ebből a reformisták olyan következtetést vontak le, hogy a marxizmus *minden* filozófiát elvet, s a többi között ezért nincs általános filozófiai elmélete. Szerintük a marxizmus csak a társadalmat vizsgálja, s erre a filozófiai lényegtől megfosztott történelmi materializmus hivatott. Kunfi Zsigmond szerint a marxizmus „...olyan világnézet, amely nem törődik a természettel, amely *nem keresi a világrejtélyek kulcsát,* hanem *az embert és társadalmat* tolja a lelkiszem sárga foltjára. Nem a természetet akarja a fantázia eszközeivel kielégítő módon megérteni, hanem a társadalmat az értelem segítségével."[22] Nem szükséges különösebben bizonyítani, hogy a marxizmus megalapítói a metafizikát bírálva kiépítették a nem metafizikai jellegű, azaz a tudományos filozófiát, a dialektikus materializmust, amelyet kommunista világnézetnek neveztek.

2. *A történelmi materializmus alaptételeinek terjesztése*

A magyarországi reformizmus a történelmi materializmus általános elismerésével, alkalmazásával és propagálásával szerzett bizonyos érdemeket a materialista történelemszemlélet terjesztésében. Ezek három szempontból problematikusak. 1. A történelmi materializmus elszakítása a dialektikus materializmustól önmagában is a történelmi materializmus eltorzításához vezet. 2. A reformizmus a materialista történelemszemléletet olyan fundamentális kérdésekben torzította el, mint az objektív és szubjektív tényező egymáshoz való viszonya és szerepe a történelemben, az államelmélet s általában a gazdaság és politika egymáshoz való viszonya és szerepe a társadalomban.

[22] Kunfi Zsigmond: A másik út. Id. kiad. 6—7. o.

3. A reformisták hibásan alkalmazták a történelmi materializmust a magyarországi társadalmi fejlődésre; nem ismerték fel a magyar fejlődés valóságos történelmi sajátosságait s ebből következően opportunista módon határozták meg a munkásmozgalom előtt álló feladatokat is. De a pozitív oldalról e hibák ellenére sem lehet elfelejtkezni.

A marxizmus Magyarországon a XIX. században alig jutott el a széles tömegekig. Még a munkásmozgalom vezetésében is csak időnként képviselt jelentős erőt (Frankel Leó, Engelmann Pál stb.). A magyarországi munkásmozgalomnak 1889—96 közötti, alapjában véve pozitív fejlődése után, a század végén megerősödtek a szociáldemokrata mozgalomban addig is megtalálható lassalleánus maradványok. Ezek elméleti alapot adtak az opportunizmus és reformizmus elterjedéséhez és uralomra jutásához a magyarországi szociáldemokrata mozgalomban (a„törvényes út", a „békés út" hirdetése, az adott viszonyokhoz való „alkalmazkodás" stb.). A Kommunista Kiáltvány csak 1896-ban jelent meg Magyarországon.[23] Ezért nem lebecsülendő az a változás, amely a XX. század első évtizedében a marxizmus, egyben a történelmi materializmus propagandája terén bekövetkezett.

Legnagyobb jelentőségű *Marx és Engels műveinek* kiadása és terjesztése volt. A magyar munkásmozgalom, sőt általában a magyar nép történetében először vált lehetővé, hogy szélesebb rétegek megismerkedjenek a marxizmus megalapítóinak műveivel. Ez csak részben az SZDP vezetőinek érdeme; főként Szabó Ervinnek köszönhető. A 90-es években a következő Marx és Engels művek jelentek meg Magyarországon: Kivonat a Tőkéből (1893), A Kommunista Kiáltvány (1896), Bérmunka és tőke (1898), majd a Népszava részletekben közölte Engels A német paraszthábor ú c. művét (1899). A 900-as évek első évtizedében Szabó Ervin kimagasló érdemeket szerzett a marxizmus terjesztésében. Az ő szerkesztésében az SZDP vezetősége lefordíttatta és kiadta Marx és Engels több jelentős művét. A tervezett három kötet helyett kettő jelent meg: 1905-ben és 1909-ben. Az I. kötetben helyet foglaltak olyan fontos, a történelmi materializmust kifejtő és alkalmazó művek, mint a Kommunista Kiáltvány, Forradalom és ellenforradalom, III. Napóleon államcsínyje, Marx és Engels magyar vonatkozású írásai stb. A II. kötetben megtalálhatók: A német parasztforradalom, Adalékok a közgazdaságtan bírálatához, Szabadkereskedelem és védővám, A Nemzetközi Munkásszövetség első üzenete, A gothai program kritikája. E művek kiadásával széles tömegek előtt nagy lehetőségek nyíltak Magyarországon a történelmi materializmus torzításától mentes megismerésére. Később, 1918-ban, a Marx-ünnepségekkel kapcsolatban — a forradalmi tömegmozgalmak hatására — az SZDP reformista vezetősége újból több Marx- és Engels-művet adott ki (Munkás-Könyvtár sorozat). Ekkor megjelent füzetek: III. Napóleon államcsínyje, Polgárháború Franciaországban, A Kommunista Kiáltvány, Bérmunka és tőke, Utópikus és tudományos szocializmus (először megjelent 1917-ben), A kommunizmus alapelvei. S már 1918-ban megkezdődött A Tőke fordítása Rudas László által, amely azonban 1919-ben nem jelenhetett meg.[24]

Az 1905—06-os forradalmi mozgalmak hatására az elmélet és a propaganda területén is bizonyos fellendülés következett be. Marx és Engels művei-

[23] A 90-es években összesen 3 Lassalle-, és 1 Marx-művet adott ki az MSZDP vezetősége.

[24] Marx és Engels műveinek magyar kiadásával kapcsolatos a Népszava, 1918. máj. 5-i Marx irodalom c. cikke.

nek kiadása mellett megemlítendő a reformista irányítású elméleti folyóirat, a „*Szocializmus*" megjelenése 1906 őszén. A folyóiratban közölt cikkek jelentősek a történelmi materializmus propagálása szempontjából is. A szerzők — főként az 1906—07 években — sokat hivatkoztak a történelmi materializmusra. Ennek van bizonyos formális jellege; mégis egyben a materialista történelemszemlélet terjesztését jelentette. Főként a következő kérdésekre utaltak igen gyakran: a gazdaság meghatározó szerepe és a társadalom szellemi életének másodlagossága, az alap és felépítmény viszonya, s időnként a néptömegek és a történeti személyiségek szerepére. Nagy általánosságban helyesen fogták fel azokat, viszont nem tudták a magyarországi történelmi valóságra, a munkásmozgalom stratégiájára és taktikájára alkalmazni. Különösen az 1905 utáni években fáradoztak azon a reformista ideológusok, hogy a pártvezetés gyakorlati politikáját a történelmi materializmussal indokolják elméletileg. Ilyenkor aztán mindent belemagyaráztak a történelmi materializmusba az opportunista taktika igazolása érdekében. A történelmi materializmust a reformista politika elméleti alapjának igyekeztek feltüntetni.[25]

A reformista ideológusok a történelmi materializmus tudományos elméletének és módszerének megértéséig nem jutottak el. Megálltak a történelmi materializmus alapelveinek népszerű terjesztésénél, és nem látták a materialista szemlélet forradalmi jelentőségét a társadalomtudományok számára. (Egyesek kezdték megérteni: Kunfi Zsigmond, Rónai Zoltán stb.) Náluk a történelmi materializmus tudományos lényege és népszerű propagálása kettévált. A többi között ez is hozzájárult ahhoz, hogy a „Szocializmus" elméleti színvonala igen alacsony volt. A reformistákkal szemben *Szabó Ervin* a történelmi materializmust tudományos szinten igyekezett művelni; persze nála is igen lényeges torzítások találhatók (az objektív és szubjektív tényező kettészakítása, az állam osztályfelettiségének hirdetése, a proletáriátus politikai mozgalmának helytelen értékelése stb.). De Szabó Ervin éppen azért, mert döntően nem volt reformista, messze kiemelkedett a reformizmus számos, többségében azonban elég jelentéktelen ideológusa közül. A magyar munkásmozgalom történetében először kísérelte meg a marxizmus tudományos lényegének feltárását és a történelmi materializmus alkalmazását a társadalomtudományok és a gyakorlati politika, a munkásmozgalom stratégiája és taktikája területén.

3. *A történelmi materializmus mechanikus eltorzítása*

A reformizmus történelemfelfogásának — amennyiben a marxizmusra támaszkodott — általános vonása volt a gazdasági materializmus, Marx gazdasági determinizmusának mechanikus eltorzítása. Ennek megfelelően a történelmet a gazdaság automatikus, spontán fejlődése eredményének tartotta. Ebből következik az a politikai felfogás, hogy a szocializmusért nem kell harcolni, az magától bekövetkezik. A gazdasági materialista felfogás mögött a szubjektív tényező lebecsülése húzódik meg, annak szinte kiiktatása az emberiség történetéből. Ez a történelmi materializmus végtelen leegyszerűsítése, metafizikus eltorzítása. A reformizmus ideológiáján végighúzódó gazdasági materializmus *„szemléleti materializmus"-t, mechanikus, metafizikus felfogást jelent.* A materialista dialektika elvetése a többi között a történelem-

[25] Vö. Kunfi Zsigmond: Szocialista irodalom. Szocializmus, 1906—07. 15. sz.

felfogásnak ebben a centrális kérdésében nyilvánult meg. A gazdasági materializmus elveti a szubjektív tényező, az ember *aktív visszahatását* az objektív gazdasági viszonyokra. Nem látja azt, hogy az objektív gazdasági viszonyok is az emberek cselekedetein keresztül valósulnak meg, figyelmen kívül hagyja, hogy mi az objektív és mi a szubjektív az emberi cselekedetben, általában a társadalomban.

A gazdasági materializmus az opportunizmus szükségszerű következménye. Az opportunizmus a „realitások"-hoz való *alkalmazkodást*, a mindennapi adottságokhoz való hozzásimulást jelenti. Az opportunista felfogás szerint a politikai mozgalomnak csak követnie kell az objektív események alakulását, nem kell arra aktívan visszahatnia, azt alakítani. Ez nem más, mint szemlélődés, alkalmazkodás, a dialektika teljes hiánya, a tudat és az ember történeti szerepének passzív, mechanikus irányba való eltorzítása. E mechanikus, metafizikus, szemléleti materialista felfogás *idealizmust* eredményezett: a reformisták a szubjektív tényező helyének és szerepének nem dialektikus materialista meghatározásával eljutottak ahhoz a felfogáshoz, hogy a jogi intézmények alakítják a társadalmat.

A gazdasági materialista történelemfelfogás a magyarországi reformisták ideológiájában a köré csoportosult: milyen okok hatására alakul át a kapitalizmus szocializmussá. A gazdasági materializmus első megnyilvánulása az a felfogás volt, hogy a történelmet, a szocializmust *nem az emberek csinálják*, hanem az az objektív gazdasági viszonyok automatikus fejlődésének eredménye. Ilyen nézeteket fejtett ki *Kunfi Zsigmond*, amikor a marxizmusnak a társadalmi törvényszerűségekre vonatkozó tanítását ismertette. Szerinte az, hogy a társadalomban törvényszerűségek uralkodnak, azt jelenti, „Hogy a társadalmakat nem csinálták vagy csinálják, hanem azok lesznek. Hogy a társadalmi életnek ilyen vagy amolyan irányú fejlődése nem az emberek jó vagy rossz akaratától függ, hanem olyan erőktől, amelyeknek maguk ezek a jó vagy rossz akaratok is csak következményei." Majd így folytatta: „Az emberek még mindig azt gondolják, hogy az emberek csinálják a történelmet, az eseményeket. Még mindig azt gondolják, hogy a véres forradalmak lelketlen izgatók művei, hogy a háborúkat a hadvezérek dicsőségvágya idézi föl..."[26] Kunfi a szubjektív idealista történelemfelfogás ellen lépett fel, de közben két dolgot kevert össze, s ezzel alapvető hibát követett el: egyrészt azt, hogy az emberek maguk csinálják a történelmet, másrészt, hogy szubjektíven, önkényesen csinálják. Nem látta tisztán az objektív és a szubjektív tényező szerepét a társadalomban, s az ellenkező végletbe, az ökonomizmusba esett.

Még világosabban kiderül ez a következő sorokból. Szerinte az emberek nem idézik elő a társadalmi változásokat „...akarva, szándékosan, öntudatosan, hanem ellenkezőleg, *követik őket, idomulnak, alkalmazkodnak hozzájuk*. Ezek a formák, modellek, amelyekbe beleöntik a társadalmi élet folyékony anyagát. Ezek a változások (a gazdasági változásokról van szó — M. L.) az alapvető, meghatározó, útmutató tények. *Ezek az okok. A többi ehhez mérten okozat, következmény.*"[27] Ez utóbbi idézetben kristálytisztán megmutatkozik a mechanikus materialista történelemszemlélet lényege: a társadalom fejlődését az emberektől abszolút független gazdasági viszonyok határozzák meg. Ezek az okok, amelyek teremtik a történelmet. A történelmet nem az

[26] Kunfi Zsigmond: A másik út. Id. kiad. 13. o.
[27] Uo. 17. o.

emberek csinálják; az ember akarata és cselekvése a gazdasági okok következménye. A gazdasági törvényszerűségek, másrészt az akarat és cselekvés viszonya: ok és okozat mechanisztikus viszonya. E felfogás kifelejti a *dialektikus kölcsönhatás* elvét, egyrészt azt, hogy a gazdasági törvényszerűség az *emberi cselekedeteken keresztül* valósul meg, továbbá, hogy az emberi akarat a cselekedeteken keresztül *visszahat* az objektív oldalra. Kunfi az „objektív viszonyokhoz" alkalmazkodó, az emberi aktivitást, a forradalmi cselekvést megbénító, az ösztönösséget hirdető társadalomfilozófiát fejtett ki, amely teljes összhangban van az opportunizmussal. Szerinte mindent a gazdasági szükségszerűség hoz létre; az ember egyszerűen végrehajtja a gazdasági szükségszerűséget. A szocializmusért nem kell osztályharcot folytatni, majd megvalósul az a „gazdasági szükségszerűség" következtében. E felfogás a szocializmusért aktív harcot folytató forradalmi szubjektív tényezők leszerelésének filozófiai megindokolása.[28]

A társadalmi fejlődés mechanisztikus materialista felfogása a magyarországi reformizmus ideológiájában többnyire nem olyan elvont filozófiai szinten jelentkezett, mint Kunfinál. Inkább a mindennapi politikai felfogásban vált uralkodóvá. Főként a társadalmi fejlődés szakaszairól, *a társadalmi formák egymásutánjáról* és a szocialista társadalom létrejöttének feltételeiről kifejtett nézetekben nyilvánult meg. A reformista ideológia alapfelfogása az volt, hogy mivel a kapitalista nagyipar Magyarországon még nem fejlődött ki teljesen a monopóliumok formájában, ezért a szocializmus előfeltételei még nem jöttek létre. Ebből következett a demokratikus népforradalomról való lemondás is. A reformista ideológusok szerint — kb. 1905-től vallották e felfogást — Magyarországon lényegében „feudalizmus" van a század elején. Az osztályharc óriási kiéleződését, a világháborúval összefüggésben létrejövő politikai válságot, a forradalmi erők szerepét a társadalom átalakulásában mechanisztikus materialista felfogásukból következően nem értékelték kellően. Azt állították, hogy a kialakult gazdasági feltételek a kapitalizmust, a polgári demokráciát teszik szükségessé. A társadalmi fejlődés fokának meghatározásában *kizárólag* a gazdasági kritériumot vették figyelembe. Felfogásuk szerint a gazdaságilag elmaradott országokban a kapitalista társadalmi rendszer kifejlődése a szükségszerű, annak létrejöttét kell elősegíteni. Magyarországon is a kapitalizmusnak kell uralkodóvá válnia a gazdaság és az állam területén is. Éppen ezért politikai téren a polgári demokráciát reformok útján létrehozó átalakulás mellett foglaltak állást, vagyis lemondtak a forradalomról általában. A magyarországi reformizmus nemcsak a század elején, hanem még 1918—19-ben is, sőt még utána is a *burzsoá demokrácia* létrehozását tartotta *történetileg szükségszerűnek Magyarországon.* Vagyis: mivel a forradalmi szubjektív tényezők szerepét kiiktatta a történelemből, azt vallotta, hogy a kapitalizmusnak minden körülmények között azonos módon, *teljesen* ki kell épülnie, és a szocializmus — a „végcél" — csak a kapitalizmus abszolút gazdasági kiteljesedése után, valamikor a távoli jövőben következhet be.

A reformizmus ökonomizmusa a többi között a szociálimperializmus eszmei megindokolásának szerepét töltötte be. A szociálimperializmus a német reformizmus ideológiájában a háború idején mint „*a társadalmi fejlődés*

[28] Kunfi Zsigmondnak egy 1918-ban írt cikke azt mutatja, hogy később jobban megértette a történelmi materializmus tanítását a gazdasági törvényszerűség és az emberi cselekedet összefüggéséről. Egy nagy élet tanulságai. Marx. Id. hely, 278. o.

indusztriális felfogása" jutott uralomra. Eszerint a társadalmi fejlődés mechanikusan párhuzamos az ipari fejlődéssel. Az ipari fejlődés vezet a „demokráciához és a szocializmushoz". Éppen ezért a proletáriátusnak minden erejével elő kell mozdítania az ipari fejlődést. Ha az ipari fejlődés túlnő a nemzeti kereteken, következik a gyarmatpolitika, a gyarmatok leigázása. Mivel a gyarmatosítás előmozdítja az országon belüli ipari fejlődést, a proletáriátusnak nem közömbös a gyarmatosítás: támogatnia kell azt. — A magyar reformistáknál sajátosan jelentkezett ez a felfogás, mivel Magyarországnak nem volt gyarmatbirodalma. Egyesek bírálták,[29] viszont a reformista vezetőréteg alapfelfogása lényegében azonos volt ezzel az elmélettel. A fő kérdés az volt, milyen álláspontot foglaljon el az SZDP az ország ipari (kapitalista) fejlődésével kapcsolatban? Az ökonómiai materializmus alapján a reformista vezetés arra a következtetésre jutott, hogy *támogatni kell a kapitalista átalakulást* mind gazdasági, mind politikai (polgári demokrácia kiépítése) tekintetben. Ez a történelmi fejlődés következő szakasza Magyarországon.

1906—07-ben és 1910—11-ben a Szocializmusban több cikk foglalkozott az ország ipari, kapitalista fejlődésével, a burzsoázia szerepével s az SZDP-nek e kérdésben elfoglalt álláspontjával. Említésre méltó *Diner-Dénes József* állásfoglalása. Szerinte a szociáldemokrácia a kapitalista fejlődést „nem nézi ellenséges szemmel, mert felismerte, hogy ez a fejlődés az egyetlen lehető út, mely ...a kollektív termeléshez vezet."[30] Később megállapította, hogy ha a „materiális termelési erők" megfelelő fejlődési fokot érnek el, „akkor a kollektivizmus egy természeti erő ellenállhatatlan erejével fog minden akadályon keresztül győzedelmeskedni. — Hogy a kollektivizmus a mai materiális erők alapján még nem vihető keresztül, bizonyára nem szorul messzemenő bizonyításra."[31] Természetszerűleg adódott ebből az a következtetés, hogy a SZDP-nak támogatnia kell a kapitalista fejlődést, elő kell mozdítani az „automatikus haladást" a szocializmus felé. Politikai tekintetben is nyugodtan támogathatja a burzsoáziát, hisz a történelmi haladást jelenleg az képviseli. Egyébként is a társadalmi átalakulás nem az osztályok magatartásán, hanem a „materiális erők"-nek természeti erőkhöz hasonlító fejlődési folyamatán múlik. 1910-ben egészen nyíltan állást is foglalt az osztályegyüttműködés mellett. Megállapította, hogy a burzsoázia antifeudális elemeinek „Magyarország elkapitalizálódása és indusztrializálódása" az érdeke. Következtetése az SZDP taktikája számára: „minthogy a mi pártunknak ugyanaz az érdeke, ...a kooperáció pártunk és a burzsoázia olyan rétegei között, amelyeknek nincsenek határozott agrárius vagy feudális érdekei, nemcsak lehetséges, hanem szükséges."[32] A hibás történelemfilozófiai koncepció (Magyarországon „feudalizmus" van; a következő fejlődési fok a kapitalizmus) opportunista politikát eredményezett a gyakorlatban.

Az SZDP 1911-es pártgyűlésén *Garami Ernő* így foglalta össze a reformista pártvezetés álláspontját az ország kapitalista fejlődésével kapcsolatban:

[29] Migray József: A német szociáldemokrata párt belső válsága. Huszadik Század, 1916. II. köt. 299. o.; Weltner Jakab bevezetése Kautsky „Nemzeti állam, imperialista állam és államszövetség", II. kiad. A Népszava Könyvkereskedés kiadása, 1918. c. művéhez.

[30] Diner-Dénes József: Szocializmus és ipar. Szocializmus, 1906—07. 4—5. sz. 132. o.

[31] Uo. 109. o.

[32] Diner-Dénes József: A szociáldemokrata párt taktikája. — Felelet Buchinger és Kunfi elvtársaknak. Szocializmus, 1910—11. 4. sz. 171. o.

„*Mi a kapitalisták kezére akarjuk játszani az országot*, és kénytelenek vagyunk örülni, ha egy-egy lépés sikerül ebben az irányban."[33] Ha más szavakkal is, de lényegében ugyanezt mondta *Kunfi Zsigmond* 1918-ban, Marxról írt megemlékezésében. Szerinte a pártnak „a kapitalizmus teljes kifejlődését kell előmozdítani..." Állást foglalt amellett, hogy a proletáriátusnak a „feudális elmaradottság" ellen „támogatnia" kell a burzsoáziát. Hozzátette, hogy az osztályellentét nem homályosodhat el.[34] A magyarországi proletáriátus előtt álló feladatok fő irányzatát — teljesen hibásan — a kapitalizmus fejlesztésében és a burzsoázia támogatásában látta. A reformista vezetőktől távol állott annak felismerése, hogy az ország viszonylag elmaradott helyzetéből következően a polgári *demokratikus* forradalmon, demokratikus népforradalmon keresztül lehet a történetileg már nálunk is szükségszerűvé vált *szocialista* forradalomhoz eljutni. Ehhez az ökonomizmus és az opportunizmus talaján nem lehetett eljutni.

A társadalmi fejlődés induszutriális elméletének *fő bírálója* Szabó Ervin volt. A leghatározottabban szembefordult az abból levonható opportunista következtetésekkel, az osztályok együttműködését, a „társadalmi békét" hirdető eszmékkel. Szerinte a proletáriátusnak tényleg érdeke a gyors ipari fejlődés; de ebből nem következik, hogy ún. iparfejlesztési politikát űzzön, s „pártolja a szubvenciókat és prémiumokat, a gyarmatpolitikát s az extraprofitot", sőt — amit Magyarországon is nem egy szocialista ajánlott —, hogy „a gyönge iparnak *kíméleti időt* engedjen, hogy akadálytalan fejlődésének érdekében *ideiglenes* fegyverszünetet kössön a kapitalistákkal. Fejtegetéseink távolról sem akarják az ipari *békét*, ezt a legújabb jelszót, amelyet ma nemcsak kifejezetten polgári ajakról hallunk, új érvekkel alátámasztani."[35] Ellenkezőleg: a társadalmi fejlődés „főrugója" az osztályharc; a munkásságnak nem szabad azt „békésebb formákba" szorítani. Látható, hogy Szabó Ervin az indusztrializmus politikai következményét, az opportunizmust, forradalmi álláspontjáról teljes egészében elvetette. De nem tudott teljesen leszámolni annak történetfilozófiai alapjával, az ökonomizmussal; annak ellenére, hogy az indusztrializmustól függetlenül is bírálta a reformisták gazdasági materialista társadalomszemléletét. Maga sem tudta teljesen tisztázni az objektív tényező (és a cselekvő ember) társadalmi szerepét, másrészt a gazdasági materializmus ellen hadakozva lépést tett a szubjektív idealista történelemszemlélet felé. Végső soron nem látta tisztán az objektív és a szubjektív tényező szerepét a történelemben.

A magyarországi szociáldemokrácia ideológiáját tanulmányozva csak egyetlen helyen találkoztam a gazdasági materializmus fő hiányosságának kiküszöbölésével, a gazdaság és az emberi cselekedet egysége kérdésének helyes megoldásával; bár itt sem általános filozófiai, hanem közgazdasági vonatkozásban. Az MSZDP balszárnyának ideológusa, *Varga Jenő*, Marx politikai gazdaságtanáról 1918 elején írta: „A közgazdaságtan... *Marxnál az egész emberi történelem, az egész társadalomtudomány alapvetése.* Nála az ember gazdasági cselekedetei nem a másféle cselekedetektől elkülönítve, nem véletlen abstrakciókban, nem a társadalom egész életéből kiemelve jelennek meg:

[33] Az MSZDP XVIII. Pártgyűlésének jegyzőkönyve. Népszava Könyvkereskedés kiadása, 1912. 152. o.

[34] Kunfi Zsigmond: Egy nagy élet tanulságai. Marx. Id. hely. 280. o.

[35] Szabó Ervin: A szocializmus. Szindikalizmus és szociáldemokrácia. Az új Magyarország Rt. kiadása, 1919. 97—98. o.

nála minden gazdasági cselekvés társadalmi cselekvés..."[36] Ezzel Varga Jenő az alapkérdésben haladta túl a reformizmus ökonomizmusát, feltárva az objektív gazdasági törvényszerűség és az emberi cselekvés egységét, amelyen belül a gazdasági törvényszerűség a determináló, az elsődleges.

*

A magyarországi reformizmus lényege: polgári demokratikus, *polgári liberális* ideológia és politikai mozgalom, az imperializmus és a sajátos magyarországi történelmi körülmények között. Megkülönböztető sajátossága a polgári demokratikus politikai mozgalmak és pártok között az volt, hogy elsősorban a proletáriátus politikai egyenjogusításáért, demokratikus szabadságjogaiért küzdött, továbbá, felvetette a szocializmusért folytatott harc programját. Éppen polgári demokratikus jellegéből következően gyakorolhatott rá igen erős hatást a burzsoá világnézet, döntően a *polgári radikalizmus*. A reformizmus teljesen magáévá tette a polgári radikalizmus liberális burzsoá világnézetének, történelemfelfogásának alapvető tanításait. A reformista ideológusok átvették a radikálisok, elsősorban Jászi Oszkár nézeteit s ezeket közvetítették a munkásmozgalom felé.[37] Tulajdonképpen a reformizmus világnézetének és történelemfelfogásának, tehát filozófiai nézeteinek alapvető vonásai a radikalizmus hatása alatt alakultak ki. Ez az antimarxista filozófiai felfogás a magyarországi proletáriátus demokratikus és szocialista forradalmi harcát igyekezett a polgári demokráciára, mint célra korlátozni.

II. A magyarországi reformizmus „demokrácia"-koncepciója

A magyarországi reformizmus ideológiájában a történelmi materializmus mechanikus eltorzítása, a társadalmi mozgás objektív és szubjektív tényezőinek metafizikus szétszakítása filozófiai alapját adta a marxista államelmélet elvetésének. Lehetővé tette azt, hogy a reformista ideológusok az államnak, mint jogi-politikai intézménynek a helyét és szerepét a társadalmi életben helytelenül, az opportunista politikával összhangban határozzák meg. Így jutottak el a „demokrácia"-koncepcióhoz, amely szerint 1. a polgári állam osztályfeletti, szétzúzása és a proletárdiktatúra létrehozása nem szükségszerű, 2. a társadalmi átalakulás fő eszköze az általános választójog kivívása, 3. a demokratikus és szocialista átalakulásnak nem forradalom, hanem reformok útján kell megvalósulnia, 4. Magyarországon a polgári demokrácia politikai jogegyenlőségének a kivívása, a burzsoá társadalom kiépítése a történetileg szükségszerű, mivel ott a század első két évtizedében „feudalizmus" van („feudalizmus"-koncepció).

1. *A történelmi materializmus államelméletének elvetése*

A magyarországi reformizmus az államelmélet terén semmi újat nem adott; egyszerűen átvette a németországi reformizmus teoretikusainak nézeteit. Különösen Lassalle (a választójog, mint a szocializmus létrehozásának

[36] Varga Jenő: Marx társadalmi gazdaságtana. Szocializmus, 1917—18. 6. sz. 301. o.
[37] Vö. Fukász György i. m. 226—227. o.

fő eszköze), Bernstein (a „demokráciá"-ról szóló burzsoá liberális tanítás) és Kautsky (az államhatalom „meghódításá"-nak opportunista eszméje) hatása volt igen nagy a vizsgált korban. A reformizmus államelméletének két alapvető jellemzője volt: 1. a feudális állam osztályjellegének hirdetése és éppen ennek alapján éles bírálata, 2. a polgári demokrácia államának osztályok felett állónak minősítése, olyannak, amely a „nép" egészének érdekeit képviseli („tiszta demokrácia"); a polgári demokrácia dicsőítése, a s „népállam" kivívásának kitűzése a munkásmozgalom céljaként.

A reformizmus ideológiájában teljesen általános volt a vizsgált korban az a felfogás, hogy a *feudális állam : „osztályállam"*, *a polgári demokrácia állama : „népállam"*. Az „állam" fogalmát vizsgálva a reformista ideológusok főként a törvényhozó szervet, a parlamentet vették figyelembe, megfeledkezve a végrehajtó hatalomról. A polgári állam „osztályfeletti" jellegét a parlamenten keresztül igyekeztek bizonyítani. (Az általános választójog elméletileg minden osztályra egyaránt kiterjed.) Következésképpen, amikor a feudális állam osztályjellegéről és a polgári állam általános népi jellegéről beszéltek, azon az alkotmányos monarchia „álparlamentjét", ill. a polgári demokrácia „népparlament"-jét értették. A vizsgált korszakban végig ezt vallotta a hivatalos reformista irányzat.

Buchinger Manó 1910 végén a Szocializmusban a párt taktikájáról írott cikkében megállapította, hogy Magyarország jelenlegi parlamentje: „osztályparlament". Az SZDP harcának célja az, hogy „. . . a feudális osztályparlament helyét egy általános, egyenlő választójogon felépült népparlament foglalja el". Felvetette, hogy számos sürgős gazdasági probléma vár megoldásra (élelmiszeruzsora, lakásdrágaság stb.). A „feudális" parlament képtelen e feladatokat elvégezni, ezért át kell adnia helyét „a demokratikus választójogon felépült népparlamentnek."[1] Az egész cikken végig vonul az a gondolat, hogy az általános választójog s ezen keresztül a „népparlament" létrehozása „demokráciát" eredményez Magyarországon. Helyesen jegyezte meg vele szemben Diner-Dénes József, hogy a demokratikus választójog megalkotása még nem jelenti az ország demokratizálódását.[2] Mivel azonban ellenvetését a reformista ideológia talajáról tette, álláspontját nem tudta alaposan megindokolni. Az általános választójog és az ország demokratizálásának azonosítása onnan ered, hogy a gazdaságtól (pl. nagybirtok felosztása), sőt a politikai viszonyok más területeitől (végrehajtó hatalom; függetlenség; nemzeti kérdés megoldása) is elszigetelve, szűk polgári jogegyenlőségi szempontból vizsgálták a kérdést, vagyis formális jogi alapon jutottak az említett következtetésre.

Kunfi Zsigmond Az általános választójog c. művében arról írt, hogy a modern szociológiai kutatás kimutatta: „. . .a mai állam az osztályuralomnak az eszköze. . ."[3] A „mai állam" — feudális állam. Szerinte még a XX. század elején is lényegében az 1848-as viszonyoknak megfelelő állam van Magyarországon. Kunfi és általában a reformisták nem vették figyelembe a finánctőke benyomulását az államba. Ez abból a reformista koncepcióból következett, hogy Magyarországon „feudalizmus" van. A polgárság bevonulását

[1] Buchinger Manó: A szociáldemokrata párt taktikája. Szocializmus, 1910—11. 3. sz. 98., 105. o.

[2] Diner-Dénes József: A szociáldemokrata párt taktikája. — Felelet Buchinger és Kunfi elvtársaknak.

[3] Kunfi Zsigmond: Az általános választójog. Világosság Könyvnyomda Rt. kiad., 1912. 10. o.

az államba azon mérték, mennyire harcol a polgári demokratikus szabadságjogokért. Csakhogy az imperializmus korában a legfejlettebb európai országokban a burzsoázia — különösen annak a finánctőkét képviselő felső rétege — egyre inkább a politikai reakció felé fordul és szövetségre lép a nagybirtokos osztállyal. Kunfi a „mai feudális állam"-mal szemben szükségesnek tartotta az államhatalom olyan átalakítását, „amely a *mindnyájunk életébe beavatkozó államhatalmat mindannyiunk ellenőrzése alá helyezi.*"[4] Koruńk törekvése: a „demokrácia", amely az államot a nép ellenőrzése alá akarja helyezni. A szociáldemokrácia az államot, amely ma a vagyonosok és kiváltságosok kisebbségének az eszköze, a nép, a lakosság többségének fegyverévé akarja átalakítani. Kunfi e füzetében szinte összegezte a magyarországi reformista pártvezetés által hirdetett államelmélet lényegét. A cél: a polgári demokrácia jogegyenlőségének a kivívása. A hatalom „meghódításának" útja: az általános választójog elérése. Magyarország viszonyait nem forradalmi, hanem békés eszközökkel, választójogi reformmal akarta megváltoztatni. Kunfi műve a forradalomról való lemondást és a reform melletti kiállást igazolta.

Garami Ernő is „osztályuralomnak" nevezte az akkori Magyarország politikai berendezkedését „A politikai harc és a munkásság" c. füzetében, amelyet 1918-ban írt. A munkásosztály fő politikai feladatának az „osztályuralom" eltörlését tartotta, „az államhatalom meghódításán" keresztül.[5] Tíz évvel korábban egy cikkében a parlamenti harcot, a parlamentarizmus álláspontjára helyezkedést „a szociáldemokrata (értsd: reformista) párt lényeges jellemvonásá"-nak nevezte. „Minden szociáldemokrata párt programjában cél gyanánt szerepel a politikai hatalom meghódítása... minden ország szociáldemokratái teljes erővel igyekeznek a politikai hatalmat meghódítani, elsősorban annak legfőbb tényezőjét, a parlamentet hatalmukba venni."[6] Kifejtette, hogy a reformizmus szerint a politikai harc azonos a parlamenti harccal, a parlamentben többségre jutással: vagyis polgári demokrata, polgári liberális módon értelmezte az osztályharcot.

A magyarországi reformizmus ideológiájában a vizsgált korban sokszor felmerült a *„szocializmus"* és *„demokrácia" viszonyának* mint a munkásmozgalom *„céljá"-nak* és *„eszközé"-nek* kérdése. E probléma vizsgálatánál különbséget kell tenni a hirdetett nézetek, mint szubjektív szándék, és a konkrét gyakorlat valósága, mint objektív végeredmény között. Ami az objektív *következményt* illeti, teljesen egyértelmű, hogy a magyarországi reformizmus a „demokráciá"-ért harcolt: tehát az objektív történelmi hatás szempontjából a „demokrácia" „cél"-ként jelentkezett. Ezt bizonyítja döntően az, hogy az SZDP reformista vezetősége 1918 őszén a forradalom után minden erejével azon igyekezett, hogy a fejlődést a polgári demokráciánál megállítsa. A reformizmus által hirdetett *nézetek*, amelyek kifejezték ennek az irányzatnak a szándékát, a vizsgált szempontból két részre oszthatók. Egyrészt esetenként olyan állásfoglalások is találhatók, amelyek szerint a „demokrácia" mint „cél" szerepel: ezek a szocializmust nyíltan is elvetették. Az általános és hivatalos álláspont azonban az volt, hogy a *„demokrácia" eszköz a „szocializmus" létrehozására.* Az első álláspont polgári demokratikus lényege annyira világos,

[4] Uo. 9. o.

[5] Garami Ernő: A politikai harc és a munkásság. Népszava Könyvkereskedés kiadása, 1918. 15. o.

[6] Garami Ernő: Antiparlamentarizmus-e a választójog bojkottja? Szocializmus, 1908—1909. 1. sz. 2. o.

hogy nem is szükséges elemezni. A második felfogás nagyon jól kifejezi a reformizmus sajátosságát, és objektív alapot ad történelemfelfogásának, államelméletének értékeléséhez. Mindkét felfogás közös lényege: *a proletárdiktatúra tagadása.* Ezzel a reformizmus a szocializmust is elvetette, mivel a szocializmushoz vezető út általános törvényszerűsége a proletárdiktatúra.

Garami Ernő 1907-ben a Szocializmusban általában értékelte a reformizmus parlamenti küzdelmét, s kifejtette, hogy a „szociáldemokráciának" (értsd: reformizmusnak) „... a parlamenti küzdelem nem *öncélja,* hanem csak *eszköze*..."[7] Szerinte a reformizmus a „demokrácia" talaján áll abban az értelemben, hogy a „szocializmus" megvalósításának eszköze a „demokrácia", a parlamenti egyenjogúság kivívása. Hasonlóan nyilatkozott *Kunfi Zsigmond* is, pl. az 1910-es pártgyűlésen: „a párt ... refrainszerűleg ismétli a *Népszavában* és egyebütt is, hogy a választójog csak fegyver, hogy közelebb hozzon a feltétlen szükséges harcokhoz, amelyet specifikus céljainkért kell megvívnunk... Azt is merem állítani, hogy Magyarországon egy demokratikus választójognak egészen más hatásai lennének, mint a nyugati államokban bekövetkezett. Nálunk azt a hatást érnénk..., hogy a vagyontalan osztályokat szemben a vagyonos osztállyal hatalomra emeli."[8]

1918 márciusában Szabó Ervin éles bírálatot írt az SZDP reformista vezetői ellen. A *pártvezetőség* a Népszabában válaszolt, felvetve a választójog és „demokrácia", a cél és eszköz kérdését: „... az általános választójog nem cél, hanem eszköz. Miután mi, szocialisták ezt a két tételt kezdettől fogva nemcsak elfogadtuk, de mindig hirdettük is, nyilvánvalóan tudjuk azt is, hogy 'a politikai demokrácia még nem elég, hogy a demokrácia nem lehet öncél, hanem csak út és eszköz a legmagasabb társadalmi cél, az emberi nem tökéletesedése számára.' Idáig tehát teljesen egy véleményen vagyunk."[9] A közbenső idézet Szabó Ervin szavait adja vissza. Látható, hogy Szabó Ervin is elfogadta azt a reformista tételt, hogy a „demokrácia" út, eszköz a szocializmushoz. Természetesen egészen másként ismerte el, mint a reformisták, hisz Szabó Ervin forradalmár volt, aki sohasem mondott le a szocializmusról a „demokrácia" érdekében. Mégis, e kérdésben bizonyos engedményt tett a reformista ideológiának. Az idézetben értékes a reformista vezetők beismerése, hogy mint szocialisták kezdettől fogva a „demokráciá"-nak, mint „eszköz"-nek a talaján állottak. A cikk így folytatja: „... a logika így diktálja a tételeket, a társadalom tökéletesedése: ez a *cél.* A választójog: ez a cél elérésének nélkülözhetetlen eszköze... Aki akarja a *célt,* annak akarnia kell a célhoz vezető nélkülözhetetlen eszközt is." Nagyon fontos beismerése a reformista vezetők gyakorlati tevékenységéről: „Ennek a *logikus elméletnek* az alapján a szocialista párt már régtől fogva folytatja azt a logikus gyakorlatot, hogy minden más kérdés elé helyezi a választójog kérdését..."[10] A magyarországi reformizmus ideológiájában és gyakorlatában *tényleg a választójog s a „demokrácia" kivívása állt a központban a vizsgált korban.* Garami Ernő Forrongó Magyarország c. művében, amelyet a Tanácsköztársaság bukása után emigrációban írt, visszatekintve a SZDP tevékenységére, hangoztatta, hogy a proletárdiktatúra gondolata „szöges ellentétben" áll a „szociáldemokrácia" (valójában: refor-

[7] Garami Ernő: A német pártmozgalom. Szocializmus, 1907—08. 1. sz. 13. o.
[8] A magyarországi szocialisztikus mozgalmak az 1910. évben. Budapest 1911. 262. o.
[9] Erkölcs és logika. Népszava, 1918. márc. 26.
[10] Uo.

mizmus) elvi alapjával és gyakorlatával. Beismerte, hogy a reformizmus *„a demokrácia elvi alapján állt mindig és egész politikai küzdelme szakadatlanul a demokráciáért folyt"*.[11] Ez a megállapítás ténylegesen hűen visszaadja a reformizmus ideológiájának és gyakorlatának lényegét. Ennek a kiemelése kulcsot ad a magyarországi reformizmus helyes értékeléséhez.

A reformista ideológiában, történelemfelfogásban szereplő „demokrácia" és „szocializmus", „eszköz" és „cél" kérdésének értékelésénél mindenekelőtt azt kell kiemelni, hogy a „demokráciát" és a „szocializmust", a „célt" és „eszközt" nem lehet olyan metafizikusan, mereven szétválasztani, ahogy azt a reformista vezetők objektíve, vagyis a gyakorlatban tették. A cél és az eszköz között *objektív dialektikus kapcsolat* van: az eszköz „átmeneti cél"-nak tekinthető a „végcél" megvalósítása szempontjából. A reformistáknál az „eszköz", vagyis a „demokrácia" létrehozása a polgári demokrácia jogegyenlőségének, az általános választójognak a kivívását jelentette. Vagyis olyan politikai helyzetnek a kialakítását, ahol formális jogi szempontból minden pártnak egyenlő esélye van a politikai küzdelemben. A reformista párt a polgári parlamentarizmus egyik pártja. A polgári jogegyenlőség kivívásán, a politikai demokrácián keresztül vélte a szocializmust elérhetőnek. De a polgári demokráciában a reális anyagi hatalom a burzsoázia kezében van. A szocializmushoz csak a proletariátus hatalmán keresztül vezethet az út: a proletariátusnak uralkodó osztállyá kell emelkednie. Ezt a reformista ideológusok is elismerték, amikor az „államhatalom meghódításáról" beszéltek. De a proletariátus hatalmát csak a proletárdiktatúrán keresztül lehet reálisan megvalósítani. A szocializmusért folytatott harcban a cél tehát csak a proletárdiktatúra megteremtése lehet, mert csak az vezethet a burzsoázia legyőzéséhez, a szocializmus felépítéséhez. A reformisták alapvetően ott tévedtek, hogy a *„demokrácia" és a „szocializmus" közé objektíve válaszfalat húztak, s a „demokráciát mint osztályok hatalmától független kategóriát („tiszta demokráciát") értékelték.* A valóságban lemondtak arról, hogy a szocializmushoz a proletariátus hatalmán keresztül vezet az út, lemondtak a szocializmusról. A lényeg náluk: *a proletárdiktatúra tagadása.* A történelmi valóság azt mutatja, hogy a választójog segítségével uralomra jutott szocialista pártok, éppen azért, mert a proletárdiktatúrát tagadják, sehol sem hoztak létre szocialista társadalmi rendszert. A valóságban a reformizmus megmarad a „tiszta demokrácia", a polgári demokrácia bűvkörében, és gyakorlatilag a burzsoá társadalom megszilárdítását segíti elő.

A magyarországi reformizmus „állam"-ról és „demokrácia"-ról kifejtett nézetének legjelentősebb *bírálója Szabó Ervin volt.* Kb. 1911-ig az államról szóló történelmi materialista tanítást képviselte, és marxista alapokról harcolt a reformizmus államelmélete ellen. 1911-ben fordulat állt be államfelfogásában: az állam osztályjellege mellett az állam osztályfelettiségét is hirdette (A tőke és a munka harca c. művében). A háború alatt teljes egészében az osztályfelettiségének álláspontjára helyezkedett (Imperializmus és tartós béke c. művében). Ezzel párhuzamosan a „demokrácia" kérdésében is jó néhány vonatkozásban elfogadta a reformista ideológiát. Ennek ellenére végig éles bírálója maradt a reformista ideológia ezen alapvető koncepciójának. Államelméletének részletes elemzésére itt nincs lehetőség.

[11] Garami Ernő: Forrongó Magyarország. Emlékezések és tanulságok. Pegazus kiadás, Leipzig—Wien, 1922. 230. o.

A reformizmus államelméletének a hibás alapkoncepció („tiszta demokrácia") ellenére bizonyos *pozitív* történeti szerepe is volt. A „demokrácia"-ért, az általános választójogért folytatott harcnak az SZDP politikai küzdelme középpontjába állítása felhívta a figyelmet a század eleji Magyarország politikai visszásságaira, a demokratikus szabadságjogok hiányára, vagyis kifejezte — reformista módon — a haladás égető szükségleteit, az ország demokratikus politikai átalakításának fontosságát. A polgári demokratikus politikai átalakulásért folytatott harc ebben az időben legalább három fő dolgot jelentett: 1. a Monarchia rendszerének megszüntetéséért, a nemzeti függetlenségért, a polgári demokratikus köztársaságért folytatott harcot, 2. a polgári demokratikus szabadságjogok biztosítására irányuló küzdelmet, 3. az elnyomott nemzetiségek önrendelkezéséért való harcot. A reformista pártvezetők a dualizmus rendszerét a vizsgált korban jóval többet védték, mint támadták. Hosszú ideig (kb. 1905—1910) az volt a felfogásuk, hogy az általános választójog segítségével demokratizálni lehet és kell az Osztrák—Magyar Monarchiát, hogy Ausztriát és Magyarországot demokratikus államszövetséggé kell átalakítani. Vagyis a nemzeti függetlenséget alárendelték az általános választójognak; a „demokrácia"-koncepció érdekében lemondtak a dualizmus elleni harcról, szembefordultak az alapvető nemzeti érdekekkel. Később aztán bírálni kezdték a Monarchia rendszerét, de 1917-ben pl. a Habsburgbirodalom fenntartása mellett foglaltak állást. A nemzetiségi kérdést teljesen elhanyagolták; nem harcoltak az elnyomott nemzetiségek nemzeti önrendelkezéséért. A nemzetiségi munkás- és parasztтömegeket átengedték a nemzetiségi burzsoá pártoknak. Vagyis a nemzetiségi kérdést is opportunista módon, a „demokrácia" szemszögéből nézték: megoldását az általános választójog kivívásának rendelték alá. (A liberalizmus nemzetiségi koncepciója.) Összegezve: nem folytattak következetes harcot az ország polgári demokratikus politikai átalakításáért.

A proletariátus és általában a nép polgári demokratikus szabadságjogaiért a századforduló utáni időkben *legkövetkezetesebben* az SZDP küzdött. Természetesen a reformisták tévedtek, amikor a demokratikus szabadságjogokat békés úton, az általános választójog kiharcolásán keresztül akarták biztosítani, amikor elszigetelték azt a demokratikus népforradalomtól. A valóságban ezen a területen is csak a forradalom hozhatta meg a kívánt eredményeket. A reformisták nem tettek mást, mint a liberális jogegyenlőségi elvet átvitték a proletariátus harcaira: a munkásosztály, a dolgozó osztályok politikai egyenjogosításáért harcoltak a polgári demokrácia keretein belül. Végeredményben tehát csak következetlenül harcoltak az ország polgári demokratikus politikai átalakításáért. Lemondtak az ország polgári demokratikus *forradalmi* átalakulásáról, és a szocialista átalakítást a végtelen jövőbe tolták ki.

2. *A gazdaság és a politika metafizikus szétszakítása*

A materialista történelemfelfogás reformista eltorzítása a gazdaság és a politika viszonyának helytelen értelmezésében csúcsosodott ki. A magyarországi reformisták súlyos tévedése a gazdaság és a politika kettészakítása volt, amely az ideológiában és a gyakorlati tevékenységben egyaránt jelentkezett. Elméletileg elsősorban a gazdasági materializmusban és a „demokrácia"-ról vallott felfogásában mutatkozott meg.

A gazdasági materializmus elszakítja a gazdaságot és a politikát olyan értelemben, hogy a társadalmi fejlődést mechanikusan a gazdasági változásokra vezeti vissza, s *nem látja az emberek cselekedeteinek, politikai viszonyainak, intézményeinek a gazdaságtól való függését és ezek nagy szerepét* a társadalmi átalakulásban, fejlődésben. Ismeretes, hogy az emberek tevékenysége az osztálytársadalmak idején nagy mértékben politikai jelleget ölt. Az emberek cselekedetei során létrejövő politikai viszonyoknak óriási jelentőségük van: a történelem közvetlen fő mozgatója az emberek politikai cselekvése. A szocialista átalakulásnál különösen így van ez. A reformizmus a gazdasági materializmus alapján objektíve kihagyta a számításból, lebecsülte az emberek politikai cselekedeteit (osztályok harca), a politikai intézmények jelentőségét. Nem látta a politikai oldal és a gazdaság materialista módon értelmezett összefüggését, amely szerint a politikai oldal mint a gazdaság függvénye fejti ki hatását a történelemben. Így van ez a proletariátus osztályharcánál is. Ennek alapján jutott el a politikai tényezők függetlenségének hirdetéséhez.

De a reformizmus más szempontból elismerte, sőt túl is értékelte a proletariátus politikai harcának és intézményeinek jelentőségét. A társadalom politikai viszonyait azonban sajátos *idealista szemlélet* alapján értelmezte: elszakította a gazdaságtól, abszolutizálta a politikai viszonyok relatív önállóságát. A gazdasági materializmus mellett eljutott ahhoz a felfogáshoz, hogy a *társadalmi* — nevezetesen a szocialista — *átalakulás a gazdaságtól független politikai intézményekkel magyarázható.* A reformizmus súlyos tévedése, hogy a proletáriátus politikai küzdelmeit úgy tekintette, hogy *elszakította egymástól a „demokrácia"* gazdasági és politikai oldalát. Ugyanezen hibába esett a polgári demokrácia értékelésénél is. Éppen ez a gyökere annak, hogy a polgári demokráciát kizárólag a formális jogegyenlőség szempontjából ítélte meg („politikai demokrácia").

A reformizmus, mind a „demokráciá"-ról szóló tanításnál, mind a polgári demokrácia általános értékelésénél a politikai oldalt a gazdasággal szemben abszolút önállóvá tette, s a „demokrácia" politikai oldalát osztályok felettinek tartotta. Azt vallotta, hogy a polgári demokrácia minden osztálynak azonos lehetőségeket biztosít. Ez következik abból, hogy *nem ismerte el a gazdaság determináló hatását s politikai intézményekre,* azaz: a gazdaság determináló hatását megtestesítő osztályokat kihagyta a politikai intézmények jellegének megítéléséből (polgári demokrácia állama). Így jutott aztán arra a következtetésre, hogy az osztályjelleg, amely alapjaiban gazdasági jelenség, nem érvényesül a politikában, s a „szocializmus" megvalósítható a polgári jogegyenlőségi harcokon (választójog) keresztül is. Amikor a reformizmus az általános választói jognak és a parlamentarizmusnak túlzott jelentőséget tulajdonított, elszakította a politikai viszonyokat és intézményeket a reális gazdasági alapjuktól, a gazdasági szerkezettől (ezen keresztül az osztályviszonyoktól), s a társadalmi átalakulás kérdésében a *jogi-politikai síkon* maradt. Alapvető hibája az volt, hogy nem a történelmi materializmus szemléletét (gazdaság meghatározó szerepe és osztályjelleg) érvényesítette a társadalmi intézmények, a politikai harc megítélésénél, hanem a polgári liberalizmus formális jogi álláspontjára helyezkedett, s a *„demokráciá"-t mint politikai egyenjogúságot értelmezte.* Fel sem vetette azt, hogy a formális egyenjogúság, a politikai-jogi „egyenlőség" még nem tünteti el a gazdaságban lévő egyenlőtlenségeket és érdekellentéteket, vagyis: az objektív gazdasági törvényszerűségek a demokrácia" ellenére érvényesülnek a tőkés társadalomban.

3. *A magyarországi történeti helyzet megítélése*

Hogyan alkalmazta a magyarországi reformizmus a történelemfelfogását a század eleji magyarországi történeti valóságra? Ide koncentrálódtak mindazok a hibák, amelyek a történelmi materializmus reformista eltorzításából következtek. Az adott történelmi kor megítélésének központi kérdései: 1. a kor fő tartalmának (imperializmus és proletárforradalmak kora) feltárása, 2. az ország viszonylagos elmaradottsága és történelmi sajátosságai (nemzeti függetlenség hiánya, nemzetiségi elnyomás, dualizmus, a földkérdés megoldatlansága, a demokratikus szabadságjogok hiánya stb.) következtében a demokratikus népforradalmon keresztüli haladás a proletárforradalomhoz. A reformizmus nem értette meg a kor és a nemzeti fejlődés problémáit, teljesen torz képet festett a magyar társadalom jellegéről és fejlődési perspektíváiról.

A reformista ideológia nem tudta feltárni az imperializmus lényegét és történelmi helyét. Teljesen általános felfogás volt ebben az időben a nemzetközi reformista ideológiában az, hogy a *XX. század elején* még nem érkezett el a szocialista átalakulás ideje, hanem: *a burzsoá társadalom*, a polgári demokrácia *kiépítése jelenti a társadalmi haladást.* A magyarországi reformizmus az imperializmus meghatározásánál szintén a társadalmi élet felszínén maradt: az imperializmus egy sajátosságát feltárta, miközben a lényeget elkendőzte. *Kunfi Zsigmond* megállapította, hogy az imperializmus: „terjeszkedés, a gyarmatbirodalom, *impériumszerzés* politikája."[12] *Rónai Zoltán* ugyanígy értelmezte az imperializmust. Annak lényege szerinte: „idegen, elsősorban gyarmati területek megszerzése."[13] Mindezek a meghatározások teljesen azonosak Kautsky felfogásával, amelyet Lenin élesen bírált.[14] A magyarországi reformizmus súlyos hibákat követett el a magyarországi történeti helyzet különleges vonásának értékelésénél is.

Alapkoncepciója az volt, hogy *Magyarországon a XX. század elején „feudalizmus" van.* Ebből következett a feladat: *a burzsoá társadalom kiépítése, a polgári demokrácia létrehozása a parlamentarizmus békés útján.* A proletariátusnak a „demokráciát" kell kiküzdenie, együttműködve a burzsoáziával. A reformisták átvették a polgári „radikálisok" felfogását a XX. század eleji magyarországi történelmi helyzetről, és azt közvetítették a munkásmozgalom felé. A polgári radikálisok szerint — mint azt Fukász György és Gedő András kimutatta — Magyarország „sötét középkorban" élt ebben az időben, a „rablólovagok" országa volt. Túlértékelték a feudalizmus erőit, és lebecsülték a kapitalizmust, s ebből arra a következtetésre jutottak, hogy a kapitalizmus teljes kifejlődéséért, a tőkés osztály kizárólagos politikai hatalmának megteremtéséért folytatott harc a történetileg jogosult Magyarországon. Jászi szerint a társadalmi haladás a polgári társadalom létrehozását jelentette ebben az időben Magyarországon.[15]

[12] Kunfi Zsigmond: Az imperializmus. Szocializmus, 1910—11. 12. sz. 533. o.

[13] Rónai Zoltán: Világháború és demokrácia. Szocializmus, 1913—15. 10—12. sz. 456. o.

[14] Lenin: Az imperializmus mint a kapitalizmus legfelsőbb foka. V. I. Lenin Művei 22. köt. Szikra, 1951. 277—281. o.; Kautsky Károly: Nemzeti állam imperialista állam és államszövetség. Fordította és bevezetéssel ellátta: Weltner Jakab. Népszava Könyvkereskedés kiadása, 1915.

[15] Vö. Fukász György i. m. 13., 132., 226—227., 260., 283. o.; Gedő András: A polgári demokrácia „radikális" ideológiája és a magyar osztályharcok valósága. Párttörténeti Közlemények, 1959. jún. 111., 122. o.

A reformisták *„feudalizmus"-koncepciója* több szempontból alapvetően hibás. Nem felel meg a valóságnak, hogy Magyarországon feudalizmus volt a XX. század elején. A reformisták elismerték azt, hogy a gazdaságban megindult „némi" kapitalista fejlődés. De egyrészt eltúlozták a feudalizmus ténylegesen meglevő maradványait a gazdasági életben, másrészt a társadalom egészének jellegét annak alapján ítélték meg, mennyire alakult ki a politikai életben a monopóliumok előtti kapitalizmusra jellemző polgári demokrácia. Mivel ez nem épült ki klasszikus formában, azt állították, hogy a „feudális osztály" kezében van a politikai hatalom. A valóságban a kapitalista-imperialista gazdasági fejlődés már jelentősen előrehaladt ebben az időben. A politikai hatalom sem a „feudális osztály" kezében volt, hanem a nagybirtokos osztály és a finánctőke kezében. (Ebben az időben „feudális" osztályról már nem is lehet beszélni, hanem nagybirtokos osztályról.) Az imperializmus kialakulása politikai tekintetben is előrehaladt. A reformizmus főként a polgári szabadságjogok és a „demokrácia" oldaláról vizsgálta a magyarországi társadalmi helyzetet, s így jutott arra a gondolatra, hogy kizárólag a „feudális osztály" van uralmon. Ebből kiindulva a burzsoáziát forradalmi osztálynak tartotta, ill. szerette volna látni. Nem vette figyelembe, hogy az imperializmus korában a burzsoázia már nem harcol következetesen a „demokráciá"-ért, hanem a politikai reakció felé tendál. A burzsoázia a politikai jogok területén az osztályharc kiéleződése (proletárforradalmak kora) következtében inkább a nagybirtokos és finánctőkés osztállyal való megegyezés híve lesz, mintsem a „demokráciáért" harcoló proletariátus mozgalmát támogatná.

A „feudalizmus"-felfogás *elméleti alapot* teremtett a *„demokrácia"-koncepció* kialakításához és ahhoz, hogy a reformisták a polgári demokráciáért folytatott harcot állítsák politikájuk középpontjába. Természetes, ha egyszer „feudalizmus" van Magyarországon, akkor a munkásmozgalom feladata a társadalmi haladás érvényesülése érdekében a polgári jogegyenlőség kiharcolása. A „feudalizmus"-koncepcióból kiindulva a reformisták misztifikálták a polgári demokráciát. Élesen szembeállították egymással a „feudalizmus", a magyarországi társadalmi valóság súlyos visszásságait, a polgári jogok hiányát, és a polgári demokrácia jogegyenlőségét, az általános választójogot stb. Így a „feudalizmus"-elmélet bizonyos politikai illúziók kialakulását is elősegítette a polgári demokráciáról. Egyáltalán: a „feudalizmus"-koncepció elméleti alapot teremtett a forradalom, a demokratikus népforradalom s a szocialista forradalom *szükségszerűségének* tagadásához, mivel a reformisták szerint a „demokráciá"-t lépésről-lépésre, sikeres választójogi harcokon keresztül, forradalom nélkül lehet kivívni.

Ezen a területen kell keresni a „feudalizmus"-koncepció kialakításának *okát* is. Nem véletlen, hogy éppen az 1905—07-es forradalmi fellendülés idején jutott uralomra ez a felfogás a reformista ideológiában, az SZDP opportunista vezetőségének gyakorlatában. Addig alapjában az a nézet uralkodott a szociáldemokrata mozgalomban, hogy Magyarországon, ha feudális maradványokkal is terhesen, de kapitalizmus uralkodik. A „feudalizmus"-koncepció a század eleji magyarországi történeti helyzet reformista megítélésének a gyakorlati politikai cselekvéssel összefüggő *leglényegesebb elmélete*, amely a történelemfelfogás szintjén igyekezett megalapozni az SZDP vezetőségének opportunista politikáját. E vezetőréteg a polgári átalakulást is főleg csak a választójog síkján tűzte zászlajára, és az volt a célja, hogy a társadalmi fejlődésben megálljon a burzsoá társadalom kiépítésénél. A „feudalizmus"-elmélet létrehozására éppen a prole-

táriátus forradalmasodása idején volt szükség: segítségével igyekezett megindokolni, hogy a proletariátus megmozdulásai, amelyek a demokratikus népforradalom, majd a szocialista forradalom megvívását célozták, történetileg irreális, az objektív társadalmi-gazdasági feltételeket nélkülöző mozgalom. E koncepció kialakulásának okát vizsgálva figyelembe kell venni azt, hogy abban az időben terjedt el az SZDP reformista vezetőségének ideológiájában, amikor a párt gyakorlati politikájának *középpontjába* az általános választójog *közvetlen* kivívása került célként. A pártvezetőség az 1905-ös és 1907-es forradalmi tömegmozgalmakat az „osztályuralom" („feudalizmus") megdöntésére és a „népparlament" (polgári demokrácia jogegyenlősége) kivívására irányította. A választójogi harc kilátásait a reformista vezetők szemében csak fokozta az, hogy az 1905 januári választások után a darabont-, majd a koalíciós kormány is igéretet tett az általános választójog bevezetésére. Az SZDP vezetősége minden erejével — a proletariátus megmozdulásainak kihasználásával — igyekezett kényszeríteni a kormányt annak teljesítésére. Vagyis: a „feudalizmus"-koncepció kialakítása és a választójogi harcnak a közvetlen előtérbe és középpontba kerülése az SZDP politikájában belső összefüggésben van egymással, mivel a „feudális sötétség"-ről kifejtett nézetek a reformista vezetők stratégiájának és taktikájának igazolását szolgálták.

A reformisták „feudalizmus"-koncepciójának volt *pozitív* oldala is. Elősegítette a társadalmi haladást annyiban, amennyiben részben — a politikai szabadságjogok területén — mozgósított a feudalizmus tényleges maradványai elleni harcra. A polgári „radikalizmus" mellett éppen a szociáldemokrácia volt az a politikai mozgalom, amely ráirányította a figyelmet a magyar tásadalom egyes olyan politikai ellentmondásaira, amelyek ténylegesen a feudalizmus maradványait jelentették. Viszont ebben a vonatkozásban sem nevezhető a reformizmus következetes polgári demokratizmusnak, mivel a feudalizmus maradványai elleni harcról olyan döntő területen mondott le, mint a feudális eredetű nagybirtok felosztása. Teljesen elhanyagolta a parasztsággal való szövetség gondolatát, amely pedig a következetes polgári demokratizmus egyik döntő kritériuma. Vagyis a reformizmus a feudalizmus maradványai elleni harc, a polgári demokratikus általakulás igen lényeges feladatait nem foglalta programjába, ezért harcának pozitív oldala nagyon viszonylagos volt.

A „feudalizmus"-koncepció és az abból levont elméleti-politikai következmények kb. 1905-től a vizsgált korban végig megtalálhatók a magyarországi reformizmus ideológiájában. A *Népszava* pl. 1905-ben több cikkében hirdette. „Magyarország ma is teljesen a köznemesség állama, akárcsak 1848 előtt. A kizárólag uralkodó osztály: a vidéki nemesség, a gentry."[16] Más helyen ez olvasható: „Országunk gazdasági fejlődése eljutott a kapitalista korszak kezdeteire, de politikai életünk nem tartott lépést ezzel a fejlődéssel és még mindig a rendi világnál tart."[17] Megoldásként azt ajánlotta, hogy a „rendi" parlament helyett népképviseletet, a „hűbéri" állam helyett modern kapitalista államot kell létrehozni. E felfogásból logikusan következett a *burzsoáziával való szövetség* gondolata a *„feudalizmus" ellen. Diner-Dénes József* 1906—07-ben az ország ipari fejlődéséről írott cikkeiben határozottan állást foglalt a proletariátus és a „forradalmi burzsoázia" együttműködése mellett. A „polgárság és a munkásság természetszerű együttműködéséről" beszélt. Természetes ez a szövetkezés

[16] A politikai helyzet Magyarországon. Népszava, 1905. márc. 9.
[17] Osztályok és pártok. Népszava, 1905. ápr. 11.

azért, mert „A magyar polgárság még nem hagyta a háta mögött a maga 1789-ét vagy 1848-át."[18] Állást foglalt amellett, hogy a burzsoáziának és a proletariátusnak előbb vagy utóbb találkoznia kell „a feudalizmus megdöntéséhez vezető" úton.[19] Felfogása arra épült, hogy ha „feudalizmus" van Magyarországon, akkor a burzsoázia forradalmi, s következetesen tud harcolni a polgári demokráciáért. Ez a politikai koncepció — amely általános volt a reformistáknál — sokszor megcáfolódott. A választójogi harcban pl. sohasem tartott ki a burzsoázia a következetesen demokratikus (általános, titkos stb.) választójog mellett; 1918 őszén a forradalomban a burzsoá *osztály* nem tudott szervezetten és forradalmian fellépni stb. A század eleji magyar burzsoáziára is érvényesek Lenin szavai, amelyek szerint a burzsoázia nem forradalom, hanem reformok útján akarja a polgári demokratikus átalakulást.[20]

Az 1910—11-es években a munkásmozgalom előtt álló történeti feladatok, a burzsoáziával való együttműködés kérdésében vita alakult ki az SZDP-ban. *Diner-Dénes József* a vitaindító cikkében megállapította, hogy az SZDP-n belül nincs véleménykülönbség abban, hogy a proletariátus „egyedül nem tudja a feudalizmus elleni harcot megvívni . . ."[21] „*A feudalizmus bukását csak a burzsoáziával való közös harccal tudjuk kikényszeríteni.*"[22] Valójában csak a pártvezetőségben nem volt véleményeltérés a burzsoáziával való együttműködés kérdésében. A párton belül Alpári Gyula vezetésével a baloldali *ellenzék* állandóan bírálta a pártvezetőséget megalkuvó politikája miatt. De a pártvezetőségen belül, az együttműködést helyeslők között is volt némi eltérés: az egyik irányzat — a hivatalos vonal (Buchinger Manó és Kunfi Zsigmond) — a parlamenti harc, a választójog szempontjából nézte a kérdést; a másik felfogást képviselők (Diner-Dénes József) bizonyos fokig a forradalmi harc szempontjából. *Diner-Dénes* szerint a „feudalizmus" megdöntését nem lehet elérni „valamelyik országgyűlési pártnak a puszta segítségével. *Ezzel a segítséggel legföljebb megbuktathatunk egy feudális kormányt, de sohasem buktathatjuk meg magát a feudalizmust . . .*[23] A hibás alapkoncepción belül helyes gondolat található itt: nem a parlamentarizmuson keresztül kell megdönteni a „feudalizmus"-t, hanem — mint később ki is mondotta — forradalmi harcon keresztül. Figyelemre méltó, hogy Diner-Dénes e cikkében felvetette a „feudalizmus" elleni harcban a proletariátus vezető szerepét is. Utalt arra is, hogy csak ez biztosítja a szocializmus felé fejlődést. (A közvetlen cél nála a „polgári-kapitalista" Magyarország létrehozása.)

Buchinger a válaszában abból indult ki, hogy Magyarországon „feudalizmus" van, s az ország legnagyobb problémája: a demokratikus átalakulás. De a „demokráciá"-t szerinte nem forradalmon, hanem az általános, egyenlő, titkos választójogon keresztül lehet létrehozni. A „feudalizmus" megbuktatása egyenlő „a magyarországi demokrácia" (értsd választójog) kivívásával.[24]

[18] Diner-Dénes József: Szocializmus és ipar. Id. hely 108. o.
[19] Uo. 169. o.
[20] Lenin: A szociáldemokrácia két taktikája a demokratikus forradalomban. V. I. Lenin Művei 9. köt. Szikra, 1954. 37—38. o. — Fukász György kimutatta, hogy Jászi, a radikális polgári értelmiség vezetője sem volt forradalmár; a haladást reformokon keresztül akarta. Ez is azt mutatja, hogy a burzsoázia ekkor már elvesztette forradalmi jellegét. I. m. 135—36., 149. o.
[21] Diner-Dénes József: Pártunk taktikája. Szocializmus, 1910—11. 2. sz. 50. o.
[22] Uo. 51. o.
[23] Uo.
[24] Buchinger Manó id. cikk, 100. o.

Állásfoglalásában megtalálható az a polgári liberális és idealista jogi felfogás, hogy a formális jogi egyenlőség kiharcolása megváltoztatja a társadalmi rendszer lényegét; benne van a politikai viszonyok függetlenítése is a gazdaságtól. *Kunfi Zsigmond* elvileg ugyanezt mondotta, élesen vitázva Diner-Dénes cikkével. Az általános választójog kivívása szerinte is azonos a „feudalizmus" megdöntésével."[25] Egyébként cikke a demagógia példaképe: látszólagos radikális álláspontról bírálta Diner-Dénes nagyon is vitatható cikkét, azt vetve ellene, hogy „osztályközi" szolidaritást képvisel. Magát és a pártvezetést olyannak igyekezett feltüntetni, amely osztályharcos állásponton áll. A valóságban a magyarországi reformizmus választójogi harca — amelyet Kunfi is ajánlott a „feudalizmus" megdöntésére — az ellenzéki pártokkal, a burzsoáziával való kompromisszumok egész sorozata.

A háború utolsó éveiben, 1917—18-ban, a Nagy Októberi Szocialista Forradalom győzelme után, a magyarországi proletariátus fokozódó forradalmasodása idején, bizonyos változás következett be a reformizmus ideológiájában a vizsgált kérdésben. Eddig főként azt hirdette, hogy Magyarországon „feudalizmus" van és a választójog kivívásán keresztül „demokráciá"-t kell létrehozni. 1918-tól kezdve azonban előbb a demokratikus népforradalom, majd a szocialista forradalom *közvetlen* napirendre került. Az Oroszországban lezajlott szocialista forradalom példája világossá tette, hogy a polgári demokratikus forradalom nálunk is *szocialista* forradalomhoz fog vezetni. Ezért a reformizmus ettől az időtől kezdve főként azzal lépett fel, hogy Magyaroszágon még nincsenek meg általában a *szocializmus*, majd a polgári demokratikus forradalom győzelme után *a proletárdiktatúra* létrehozásának előfeltételei. Az 1918. február 10-i rendkívüli pártgyűlésen *Weltner Jakab* előadói beszédében a pártvezetőség nevében a következőket mondotta: „. . . meggyőződésünk, hogy a magyarországi társadalmi rend ez idő szerint *nincs veszélyeztetve*. Nyíltan mondhatjuk, hogy ma még nem látjuk azokat az előfeltételeket, amelyek a polgári társadalmat el tudnák pusztítani és helyébe a szocialista társadalmat tudnák tenni."[26] Ezt akkor mondotta, amikor a proletariátus a január 18—21-i sztrájkban bebizonyította forradalmi elszántságát, s már a forradalmi szocialisták is felléptek. A Munkástanács 1919. január 8-i ülésén az SZDP és a kormány viszonyát tárgyalva *Kunfi Zsigmond* hirdette: „*A proletárdiktatúra előfeltételei teljesen hiányoznak*, tehát szó sem lehet arról, hogy Magyaroszágon ilyesmivel kísérletezzünk."[27] Mindezek az állásfoglalások azon koncepció alapján jöttek létre, hogy a történelmi haladás Magyarországon a polgári társadalom kiépítése, a „demokrácia" létrehozása. A proletárforradalomhoz közeledve természetesen elsősorban a proletárdiktatúra tagadását hangsúlyozták.

A magyaroszági reformizmus ideológiájában olyan nézetek is találhatók, amelyek *történetfilozófiai* szinten vizsgálták a magyar társadalmi fejlődés előtt álló feladatokat. *Garami Ernő* Forrongó Magyarország c. művében a „feudalizmus"-koncepcióból kiindulva arra a következtetésre jutott, hogy a vizsgált korban végig a *burzsoá átalakulás* volt napirenden Magyarországon, s 1919 után is ez maradt a történeti feladat. Szerinte „a fejlődés természetszerű fázi-

[25] Kunfi Zsigmond: Taktika és erőgyűjtés. Szocializmus, 1910—11. 3. sz. 108. o.

[26] A szociáldemokrata párt és a béke. Weltner Jakab előadói beszéde az 1918. febr. 10-én tartott rendkivüli pártgyűlésen. Gyorsírói feljegyzések alapján. A Népszava Könyvkereskedés kiadása, 1919. 45. o.

[27] Helyeslően idézi Weltner Jakab: Forradalom Bolsevizmus Emigráció. A szerző saját kiadása, 1929. 108. o.

sát átugrani vagy rendeletekkel eltüntetni" nem lehet. A fejlődés következő „természetszerű fázisa" Magyarországon: a polgári demokrácia. „A munkásság történeti feladata világosan adva volt. Diadalra kellett segíteni Októbert és azután egész erejével azon kellett lennie, hogy e diadalból mielőbb megszülethessék, majd megdönthetetlenül megszilárduljon . . . *a polgári és paraszti Magyarország.*"[28] (Kiemelés tőlem — M. L.) Hirdette, hogy a proletárdiktatúra után „a történeti fejlődés egyenes ösvényére" kellett volna kanyarodni, a „polgári és paraszti köztársaság útjára."[29] De a fehér terror győzelme következtében ez nem valósult meg. Az ország történelmi fejlődése előtt álló feladat továbbra is: a polgári átalakulás. „Október második győzelme pedig közeleg. A történeti fejlődésnek kérlelhetetlen törvényei nemcsak balról terelték vissza, hanem jobbról is vissza fogják kényszeríteni Magyarországot *a fejlődés egyenes útjára.* Magyarországon nem maradhat fönn a *feudális* nagybirtok uralma. Magyarország is végre fogja hajtani a maga *polgári* forradalmát."[30] (Kiemelés tőlem — M.L.) Kétségtelen, Garami egységes történetfilozófiai koncepció alapján kísérelte meg annak megindokolását, hogy a magyarországi történeti fejlődés és a proletariátus előtt álló feladat, amelyért a reformizmus küzd: a „demokrácia" megvalósítása. Garamihoz hasonlóan *Kunfi Zsigmond* is igyekezett történetfilozófiai szinten megindokolni a „demokráciá"-ért folytatott reformista harcot. A reformista ideológia szerinte azért állította ezt tevékenységének középpontjába, mert „a mi történelmi felfogásunk szerint a *feudalizmus, kapitalizmus, szocializmus,* vagyis a földbirtokos, tőkés, munkásuralom bizonyos *történelmi sorrendben következik egymás után* . . ."[31]

Garami és Kunfi felfogásának lényege a „feudalizmus"- és „demokrácia"-koncepción kívül az volt, hogy a történelmi fejlődés természetes fázisait — a kapitalista társadalom kiépülésére, teljes kialakulására gondoltak — nem lehet átugrani. Ugyanezt az álláspontot képviselte Kautsky is az Októberi Forradalom által létrehozott proletárdiktatúráról, megállapítván, hogy az nem egyéb, mint kísérlet a „fejlődés természetes fázisának" átugrására.[32] A kérdés az: a gazdaságilag viszonylag elmaradott országokban, ahol nem zajlottak le klasszikus típusú polgári forradalmak, hogyan történik a polgári demokratikus és a szocialista átalakulás, mi ezek viszonya egymáshoz. A reformizmus a gazdasági materializmus alapján — figyelmen kívül hagyva a szubjektív tényezőt, az osztályharc kiéleződését — hibás történetfilozófiai álláspontot alakított ki e kérdésben.

Lenin — Marx és Engels tanításaira támaszkodva — a történelmi materializmus alapján a polgári *demokratikus* forradalomról szóló elméletével zseniálisan megoldotta e kérdést. Engels többször hangsúlyozta, hogy a történelmi materializmus nem „történetfilozófia"; ezt a társadalmi formák egymásutánjára is vonatkoztatta. A marxizmus megalapítóinak tanítása szerint a történelmi materializmus nem állítja azt, hogy minden népnek minden körülmények között azonos módon át kell mennie a társadalmi fejlődés minden szakaszán.[33] Egy-egy fejlődési szakasz — pl. a kapitalizmus — lerövidíthető.

[28] Garami Ernő: Forrongó Magyarország. Id. kiad. 226. o.
[29] Uo. 233. o.
[30] Uo. 239. o.
[31] Kunfi Zsigmond: Tények és gondolatok. (Feudalizmus és polgári öntudat.) Szocializmus, 1917—18. 8. sz. 388. o.
[32] K. Kautsky: A proletárság diktatúrája. A Népszava Könyvkereskedés kiadása 1919. 66. o.
[33] Vö. Marx Engels Válogatott Levelek. Szikra, 1950. 371—272. o.

A polgári demokratikus forradalomról, a munkás-paraszt demokratikus diktatúráról szóló lenini tanítás a materialista történelemfelfogás szempontjából elsősorban azért jelentős, mert megmutatja az *imperializmus* viszonyai között élő, viszonylag *elmaradt* országok szocialista fejlődésének útját-módját is, s *konkretizálja* a történelmi materializmusnak a *társadalmi formák fejlődésére* vonatkozó általános tanítását. Ilyen országok fejlődésében a kapitalista szakasz *lerövidítése* (egyes országokban esetleg átugrása), a szocializmushoz való fejlődés meggyorsítása következhet be. Egyáltalán nem szükségszerű az, hogy az imperializmus viszonyai között a kapitalista társadalom ugyanúgy kiépüljön s addig tartson, mint azokban az országokban, ahol a XVIII. és a XIX. században zajlottak le a polgári forradalmak. Ellenkezőleg: az általános történeti helyzetből (proletárforradalmak kora) éppen az következik szükségszerűen, hogy a fejlődés kapitalista szakasza a viszonylag elmaradott országokban megrövidüljön. Leninnek az 1905-ös orosz polgári demokratikus forradalom előkészítése idején kifejtett tanításai kulcsot adnak a magyarországi társadalmi fejődés helyes értékeléséhez és a reformizmus ideológiájának cáfolatához is.

A magyarországi történelmi helyzet megítélésében és a munkásmozgalom előtt álló közvetlen feladatok meghatározásában. a reformizmus forradalmi osztályharcos *ellenzéke* sem tudott helyes álláspontot elfoglalni. Szabó Ervin e kérdésben *teljesen azonos* nézetet vallott a polgári radikális és a reformista ideológiával. Egész élete munkásságán végighúzódik az az értékelés, hogy Magyarországon 1848—49-ben *agrárforradalom* volt, s utána is fennmaradt a feudalizmus, s a XX. század elején a liberális intézmények cicomája alatt *„feudális organizmus"* rejtőzik, amely még csak a legelső lépéseket tette meg az ipari kapitalizmus felé.[34] E felfogás alapján értékelte az 1848—49-es forradalmat és szabadságharcot „Társadalmi és pártharcok a 48—49-es magyar forradalomban" c. művében is, amelyben megállapította, hogy „a nemesség volt az, amely régi osztály és nemzeti harcát . . . az európai liberalizmus politikai *formáiba* öltöztette."[35] Szabó Ervin nem látta, hogy a nemesi *forma* mögött polgári *tartalom*, polgári történeti szerep rejtőzött. 1848—49 hibás értékelése maga után vonta a XX. századi helyzet és a történeti feladatok helytelen meghatározását. Szabó Ervin legnagyobb elméleti hibája az a felfogás volt, hogy a szocialista forradalom még hosszú ideig nem lesz a munkásmozgalom közvetlen feladata. „A munkásosztály harca még sokáig a mai állam keretei közt fog mozogni . . ."[36] Mint Révai József rámutatott, Szabó Ervin *történeti* értelemben használta a „még sokáig" kifejezést, és nem ismerte el azt, hogy a XX. század eleje a szocialista forradalom korszaka lenne.[37] A reformisták „feudalizmus"-koncepciója Szabó Ervinnek az 1848—49-es magyarországi eseményekre vonatkozó felfogásában találta meg elvi megalapozását, a maga történeti „igazolását".

A magyarországi társadalmi helyzet jellegét tekintve pozítivabb álláspontot foglalt el *Varga Jenő*, aki a magyar kartellekről 1912-ben írt

[34] Vö. Szabó Ervin: A magyar szabadság. Néhány szó az 1902-es nemzetközi diákkongresszushoz. — A diákokhoz. Válogatott Írásai. Id. kiad.
Bevezetés Friedrich Engels „A magyar forradalom" c. cikkéhez. Marx—Engels Válogatott Művek I. köt. Budapest 1905.

[35] Szabó Ervin: Társadalmi és pártharcok a 48—49-es magyar forradalomban. (Révai József tanulmányával.) Szikra, 1949. 47—48. o.

[36] Szabó Ervin: Bevezetés Marx „A Nemzetközi Munkásszövetség első üzenete" c. művéhez. Válogatott Írásai. Id. kiad. 302. o.

[37] Révai József: Szabó Ervin helye a magyarországi munkásmozgalomban. Szabó Ervin Válogatott Írásai. Id. kiad. 9. o.

művében — ha közvetlenül nem is bírálta a reformisták „feudalizmus"-koncepcióját — objektíve elvetette a reformizmus alapvető társadalomfelfogását. Kimutatta a kapitalizmus (a nagybankok és kartellek) döntő hatását a magyar társadalmi és politikai életre. A könyvben „magyar kartellkapitalizmus"-ról, „polgári társadalmi rend"-ről, „modern kapitalizmus"-ról beszélt Magyarország vonatkozásában, és konkrétan kimutatta s bebizonyította, hogy az állam a nagybankokat és a kartelleket szolgálja.[38]

*

A magyarországi reformizmus az állam- és forradalomelmélet, valamint a magyarországi történelmi helyzet és a fejlődési perspektívák értelmezése terén teljesen magáévá tette a *polgári radikalizmus liberális burzsoá társadalomszemléletének* alapvető tanításait (állam osztályfelettisége, „demokrácia"-és „feudalizmus"-koncepció). A történelemszemlélet ezen elméleti tételei a munkásmozgalom gyakorlatában, a politikai harcokban realizálódtak. Alapvető hatása abban jelentkezett, hogy a reformizmus a proletariátus mozgalmait igyekezett a polgári demokrácia kereteire korlátozni. Az álradikalizmus, a szocialista frazeológia és a „végcél"-hoz való ragaszkodás az opportunizmus takarójául szolgált. Az SZDP reformista vezetőségének *alapvető célja a polgári társadalmi-politikai rendszer teljes kiépítése volt Magyarországon.* A kapitalizmus fejlődését nem a szocialista forradalom, hanem a polgári demokrácia szempontjából vizsgálta. Elsősorban a kapitalizmus teljes kiépítése érdekében harcolt az általános, egyenlő, titkos választójogért. 1918—19-ben pedig a burzsoá politikai rendszer gyakorlati kifejlesztését kezdte meg Magyarországon. A Tanácsköztársaság győzelmével a reformista irányzat, annak ideológiája, történelemszemlélete, vereséget szenvedett a magyarországi munkásmozgalomban. Az ellenforradalom győzelme után a reformista ideológusok újból életre keltették a reformista történelemszemlélet alapvető tanításait.

ОБ ИДЕОЛОГИЧЕСКОМ ОБЛИКЕ ВЕНГЕРСКОГО РЕФОРМИЗМА В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Ласло Мольнар

В первом разделе автор указывает на то, что с точки зрения философии основной особенностью реформизма в Венгрии является отрицание самого современного материалистического мировоззрения: диалектического материализма. Исторический материализм им был понят лишь как метод исследования, и поэтому субъективирован. В реформизме материалистическая диалектика замещается вульгарным эволюционизмом. Из направлений буржуазной философии новокантианизм и махистская философия оказала сильное влияние на нее. Реформизм извращал исторический материализм в его основных вопросах. Экономический детерминизм Маркса им был истолкован механистически. Реформизм разъединил экономическую закономерность и человеческую деятельность, и отрицал историческую роль субъективного фактора. Последовательность общественных формаций им была понята также механистически. Реформисты пришли к заключению, что построение буржуазного общественного строя в Венгрии явилось исторически необходимым. Венгерский реформизм развивал основные черты всоих философских взглядов на основе

[38] Varga Jenő: A magyar kartellek. Közgazdasági, szociális és politikai szerepük vázlata. A Népszava Könyvkereskedés kiadása, 1912. 3., 15—16., 83—84., 93—94 o.

буржуазного радикального мировоззрения и понимания истории, и стремился внушить эту картину рабочему движению. Автор касается также заслуг идеологов-реформистов в области расширения исторического материализма.

Вторая часть статьи посвящена двум основным чертам теории о государстве венгерского реформизма: с одной стороны, признанию классового характера феодального государства, а, с другой стороны, признанию надклассовости буржуазно-демократического государства («чистая демократия»). Исходя из этого, реформизм доходил до вывода, что целью рабочего движения является завоевание» народногог государства» (буржуазно-демократическое равноправие на основе всеобщего избирательного права). Реформизм провозгласил, что «демократия» является средством осуществления социализма. Важным недостатком его явилось разъединение экономики и политики. Разрывая экономическую и политическую стороны «демократии», она признавала надклассовый характер политической стороны «демократии». В отношении исторического положения в Венгрии концепция реформизма была следующая: в начале 20-го века в Венгрии существует феодализм и поэтому историческая задача состоит в том, чтобы построить буржуазное общество. Исходя из своего понятия «феодализм» и «демократия», реформисты пришли к выводу, что пролетариат должен вступить в союз с буржуазией. Венгерский реформизм принял либеральные взгляды на общество, которые бытовали в кругах буржуазных радикалистов, и старался внедрить их в рабочее движение. Реформизм стремился ограничить рабочее движение в рамках буржуазной демократии.

CONTRIBUTIONS TO THE IDEOLOGICAL ASPECT OF REFORMISM IN HUNGARY AT THE BEGINNING OF THE CENTURY

by L. Molnár

The first part of the study points out that from a philosophical viewpoint the most basic feature of reformism in Hungary was the denial of the modern materialistic ideology of dialectical materialism. Historical materialism was considered only as a method of examination and made subjective, and vulgar evolutionism substituted materialistic dialectics. The new Kantianism and Machism has a serious affect on the bourgeois philosophical trend. Reformism attempted to falsify the basic questions of historical materialism. It separated economic law and human activity, denied the historical role of subjective factors and mechanistically viewed the succession of social forms. The conclusion that the establishment of the bourgeois social system is a historical necessity was also reached. On the basis of the ideology and historical comprehension of bourgeois radicalism reformism in Hungary forumlated the fundamental theses of its ideology and passed it on to the labour movement. The author also eveluates the merit of reformist ideologists in propagating historical materialism.

The second half of the study treats the two basic characteristics of the political science of reformism in Hungary, i.e., both the recognition of the class character of the feudal state and the classification of the bourgeois democratic state as above classes ("pure democracy"). Thus reformism concluded that the purpose of the labour movement is the achievement of a "people's state" (equality before the law in a bourgeois democracy based on universal sufferage). It proclaimed that "democracy" is a means of establishing socialism. A serious error was made in separating economics from politics. The economic and political sides of "democracy" were set apart and the above-class nature of the ploitical side of "democracy" proclaimed. According to its basic view of Hungarian history feudalism existed in Hungary at the beginning of the century and the goal is the establishment of bourgeois society. Their conception of "feudalism" and "democracy" led the reformists to state that the proletariat must be allied with the bourgeoisie. Reformism in Hungary accepted the liberal social view of bourgeois radicalism and made an effort to transplant it into the labour movement, and also to restrict the labour movement within the limits of bourgeois democracy.

Rousseau és az Új Héloïse[1]

HELLER ÁGNES

A regény filozófiai felépítése

A Nouvelle Heloïse felépítése kettős. Van egy *filozófiai rendszere* és egy *művészi rendszere*. Rousseau állandóan arra törekszik, hogy ezt a két rendszert összeegyeztesse, ne törje meg se a művészi, se a filozófiai logikát. Ez azonban olyan kísérlet, mely nem mindig járhat sikerrel. De ha valamit feláldoz, akkor mindig a művészi következetességet áldozza fel a filozófia kedvéért.

A filozófiai szerkezet a hegeli *Szellem fenomenológiája* felé mutat. A mű két, szigorúan elhatárolt részre oszlik. Az első tartalmazza a valóság képét, a világ meghódítását a *szubjektív szellem* szempontjából, második a gondolatok, eszmék valóságos talaját egyrészt, realizációját a valóságban másrészt, tehát az *objektív szellem* birodalmát.

Az első részben a főhősnek neve nincs (nem tudjuk meg a nevét), a filozófus már ezzel is a szubjektivitás álláspontját jelzi — mint ahogy hasonló funkciót tölt be a névtelenség a XX. században Kafka regényeiben. A második részben, mikor megtalálja helyét egy objektív világban, a hős névvel lép elénk. S Rousseau aláhúzza, hogy az objektiválódott világban mindenkinek fel kell adnia valamit szubjektivitásának végtelenségéből: a Saint-Preux név — *álnév*, az „igazi" rejtve marad. Az első rész szerelmi történet. Szerelmi történet, de nem szerelmi konfliktus. Ugyanis maga a szerelem kezdettől fogva adott, problématlan, rendben van. A szubjektív érzés a két főhős — Júlia és Saint-Preux — alappátosza, s az ehhez a szenvedélyhez való viszony határozza meg az összes többi hősök helyét a cselekményben (Mylord Eduardét, aki maga is szerelmes Júliába, Claraét, aki óvja és pártolja a szerelmet, az anyáét, aki eltűri, az apáét, aki nem tűri el). A regény úgy épül fel, hogy bemutatja: ez a szubjektív pátosz érvényesíteni akarja önmagát, s eközben mindig újra és újra a valóságba ütközik. Új utat keres, megint a valóságba ütközik, újra új

[1] Az itt közölt tanulmány az eredeti rövidített variánsa. Az első — terjedelmi okokból — kimaradt fejezet tárgyalja az Új Heloïse helyét Rousseau ouevre-jében, továbbá Rousseau és Diderot elvi szakításának történetét és okait. A Nouvelle Heloïse Rousseau múltat elemző művei után, jövőbe pillantó munkái előtt született, s kora emberének életproblémáira kívánt választ adni. Ezért szinte enciklopedikusan foglalja össze Rousseau munkásságát. Ez már önmagában indokolja, hogy nagyobb tanulmányt szenteljünk elemzésének. De van ennek a problémának ma egy különösen korszerű vonatkozása is. Az utóbbi időben megjelent számos Rousseau-tanulmány igyekszik a francia felvilágosító elidegenedési elméletét a marxival azonosítani, jobban mondva a marxi elméletet rosseau-i alapokra visszavezetni. Ezt az álláspontot részletesen bíráljuk, mikor nagy teret szentelünk a rosseau-i elidegenedés-elmélet elemzésének és a marxitól lényegében elválasztó jegyek kimutatásának. Mivel ez elidegenedési-elmélet ebben a regényben elemezhető az össz-rousseau-i koncepcióval közvetlen összefüggésben, a Novelle Heloïse problémáinak kibontása a legjobb alkalom ezen aktuális követelmény teljesítésére is.

utat keres, megint a valóságba ütközik. Ez a dialektika háromszor ismétlődik meg, mindig nagyobb szenvedéllyel, nagyobb ellenállással, nagyobb robbanással. Első nekifutásban azzal végződik, hogy St.-Preux-nek ott kell hagynia állását, másodikban, hogy ott kell hagynia Meillerit, nem láthatja többé Júliát, harmadikban, hogy fel kell hagyni a levelezéssel, Júlia férjhez megy, el kell felejtenie. A hősök alapmagatartása érzelmiekben messzemenően aktív ugyan, de a cselekvés területén *passzív*. Éppen, mert szubjektív pátoszt tudnak csak a világgal szembeállítani, a világ minden visszaütésére fájdalommal, kétségbeeséssel, visszahúzódással, szenvedéssel reagálnak, St.-Preux számára mindhárom alkalommal felmerül a végső menekülés, az öngyilkosság perspektívája. Igaz, van egy másik, nem kevésbé fontos alapmagatartásuk is: az erényé. De az erény — az első részben — a valóságtól való visszavonulás spiritus rectora. St.-Preux saját felelősségére neki menne a falnak. De nemcsak saját feje a tét, hanem Júlia egyfajta igénye is: ezért tanácsol az erény mindig visszavonulást. A világ ellen lázadnak, anélkül hogy lenne valami elképzelésük arról, mit fognak kezdeni magukkal, mit a világgal.

A második rész középpontjában nem a szerelem, hanem a házasság, a család, a közösség áll. A hősök magatartása a világhoz cselekvő, aktív. Rendet, világot, emberi rendet és emberi világot építenek. A konfliktusok struktúrája egész más. Nem elmenekülés a világból, hanem odafordulás a világhoz minden összeütközés eredője. A nagy kivétel Júlia halála. De csak viszonylagos kivétel. Ha Júlia az első részben halna meg (nem véletlen, hogy akkor is *haldoklik)*, akkor az összes hősök sorsa összeomlana. Mikor a második kötet végén meghal (miután részt vett egy objektív világ megteremtésében), halálával semmi sem omlik össze. Az élet megy tovább. Tudjuk, hogy Rousseau-nak eredetileg az volt a terve, hogy Júlia és St.-Preux utolsó nagy szerelmi élményükkor együtt fulladnak be a tó vizébe. Költőileg ez a szerelmi halál szebb lett volna. De nem illett a filozófiai koncepcióba. Júlia halála kiindulópontja a végső változatban az anyai kötelesség — fulladó kisfiát menti ki —, tehát hangsúlyozom, *objektív* kötelesség —, amin az sem változtat, hogy az anyai érzés éppen olyan szubjektív-szenvedélyes Júliánál, mint a szerelmi — s csak az, hogy meg *akar* halni a gyógyíthatatlan szerelem következménye. De St.-Preux nem halhat meg — a filozófiai koncepció akkor csorbát szenvedne.

A rousseau-i hősök elméleti és gyakorlati alapproblémái (alappátoszukon kívül és ez után): kapcsolat a néppel, kapcsolat a természettel, a „nagy világ" megértése, tudományos és művészi ideológia, vallás. Nos: mindezek a problémák a műben kétszer vetődnek fel: az első részben és a második részben. Egyszer a szubjektivitás szempontjából, másszor az objektivitás szempontjából. A néppel való kapcsolat az első részben *külsődleges*. A fiatal házitanító elmegy meglátogatni a svájci hegyifalvakat, tanulmányozza az ott élő nép természetes egyszerűségét, vágyódik ez után az elvesztett egyszerűség után. A második részben a kapcsolat egész más. A nép úgy jelenik meg, mint Wolmarék házanépe, mint egy dolgozó, szervezetten szórakozó közösség. A természet az első részben vad-természet. Zuhogó patakok, meredek sziklák, ahova a szerencsétlen szerelmes a sors elől menekül. A második rész természete a megemberiesített természet. Parkok, melyekben az emberi kéz szándékoltan utánozza a vadságot, lugasok stb., tehát a természet mint az ember műve, mint kertművészet. Az első részben St.-Preux Párizsban találkozik a „nagyvilággal". Amit a fővárosról elbeszél (később részletesen elemezzük): a fetisizmus modern jelenségeinek leírása. A második részben ugyanennek a jelenségnek

ökonomiai alapjaival ismerkedünk meg. A vallás az első rész végén úgy jelenik meg, mint Júlia vallásos szükséglete, a második részben mint objektív társadalmi jelenség.

Ha a hegeli terminológiával élünk, akkor azt mondhatjuk, hogy Rousseau Nouvelle Héloïse-ében a szellem szintén kétszer futja meg a maga pályáját. Ennek a fenoménnak azonban itt nincs efféle misztifikált értelme. A valósághoz való kétféle emberi viszonyról, a valóság megértésének és alkotásának kétféle lehetőségéről van szó. Lényegében St.-Preux gondolatai futják be kétszer a megismerés pályáját, egyszer úgy, hogy mint elvont egyén áll szemben egy idegen valósággal, másodszor úgy, hogy kap egy „kulcsot" a valósághoz: egy kis közösség kulcsát, melynek segítségével a világ valóságos viszonyait nemcsak megismeri, hanem együttcselekedni is tud. Ahogy Rousseau kifejezi: színész és néző egy személyben.

A mű első részének uralkodó hőse St.-Preux, a második részé Wolmar. Igaz, mindig Júlia a központi alak, akinél a szálak összefutnak, csakhogy Júlia házassága előtt egészen St.-Preux-höz alkalmazkodik, házasságában pedig ugyanúgy férjéhez. Ez még levelei stílusának megváltozásában is kifejeződik. Szubjektivből az objektivbe vált át.

A regényben Rousseau az összes fő *magatartás típusokat* felépteti, melyek „a jó" határán belül vannak. E magatartás típusok megalkotásánál filozófiai tipológia szellemében járt el. Természetes, hogy ennek következménye — az alakok bizonyos elvontsága — elkerülhetetlen. Miután tiszta filozófiai típusok a valóságban nincsenek, a figurák számos szituációban a természet-ellenesség látszatát keltik. Helyesen írja Schiller: „az érzés igaz, csak tárgya mesterkélt és kívül esik az emberi természeten". Vizsgáljuk most meg ezeket a filozófiai típusokat.

Clara, az *átlag-jó* képviselője. Természetes indulatai jók, de nem erősek, sosem válnak szenvedéllyé. Érzelmei és értelme harmonikusak, egységesek. Nagy konfliktusokat nem ismer, megtalálja helyét a konvencionális kötelékek között, de nem keresi a rendkívülit, nincs szüksége az erényre.

Mylord Eduard Bomston: temperamentum és világkép egységének megtestesítője. Tudatosabb Claranál. Temperamentuma és filozófiája egyaránt *sztoikus*. Az erény nevében cselekszik, de ez sosem esik nehezére.

E két hős viszonya a valláshoz egyaránt konvencionális. Elvben elismerik, de gyakorlatban nem törődnek vele. — Ők reprezentálják a kor „jó" embereinek a három főhőshöz való viszonyát. Ugyanakkor ők a történelmi múlt jelzői is. Clara a *természetes állapot* magatartásáé, Mylord Eduard az *antik köztársaságok polgárának* magatartásáé. Ugyanekkor a három főalak a jelenkor tipikus alapmagatartásainak tézise, antitézise és szintézise.

A *tézis*, az első szélsőséges alaptípus Saint-Preux. Nála a szenvedélyek, az érzelmek uralkodnak. Ezek a szenvedélyek is vezetik, innen ered a rendkívül sok *ingadozás* választásaiban. Gyakran váltakozik lelkében a remény és a kétségbeesés. Lelkesedik az erényért, mely a szerelem mellett élete alappátosza, de kétségbeesésében így is tud beszélni: „Túl sokba került nekem érzéstelinek lenni, jobb, ha lemondok az emberiességről." Szenvedélyei hullámzásának ellentmond elmélete. Ugyanis filozófiailag St.-Preux éppen úgy sztoikus, mint Mylord Eduard, csakhogy, mivel érzelmei uralkodnak természetén, sztoicizmusát sosem, vagy csak ritkán tudja érvényesíteni. Érzelmi világán többnyire a *fájdalom* uralkodik, világképe ugyanakkor *optimista*. A természetvallás híve ugyanúgy, mint később az Emil-ben a szavojai vikárius.

Wolmar St.-Preux ellentípusa. Jellemében az ész, az *értelem* dominál. Racionalista és *ateista*. Ugyanakkor érzelmi világa szűkösebb. Jó ugyan, de nem szenvedélyes. Ezért nem tud Júliában szerelmet, csak tiszteletet és szeretetet kelteni, s mégis ezért tud egyáltalán tiszteletet és szeretetet kelteni. Jól érzi magát a világban, világképe ugyanakkor *szkeptikus*.[2]

St.-Preux-ben és Wolmar-ban van egy *közös* jellemvonás. Ez a *passzivitás*. St.-Preux szenvedélye minden szélsősége mellett passzív, szenvedő (szinte élvezi a szenvedést). Wolmar értelme ugyancsak *szemlélődő*. Wolmarnak Júliára van szüksége ahhoz, hogy cselekedjen. Mert a cselekvés alapja a szintézis: *érzelem és értelem harmónikus szintézise*.

A második rész Júliája képviseli tehát a cselekvőképes erényt. Ezért világítja meg Júlia szinte fényforrásként az egész clarensi világot.

Itt azonban közbeszól a regény *regény* volta, a mű művészi koncepciója, az alak művészi dialektikája. Az a Júlia, aki mint filozófiai típus az ellentétek dialektikus egységét testesíti meg, mint művészi típus halálra van ítélve. Ezért talán Júliánál legszembetűnőbb a megformálás következetlensége, kettőssége. Ahogy Schiller megfogalmazza: „Vagy beteg érzékenysége uralkodik rajta és a kínosságig fokozza érzelmeit, vagy gondolkodóereje rak bilincset képzeletére és a fogalom szigorúságával megsemmisíti a kép kellemét".

A három férfihős jellemzője, hogy egyaránt megjárják a „nagy világ", „kis világ", „személyes kapcsolatok" (barátság, szerelem) útját. Két hősről ezt csak megtudjuk, a harmadiknál átéljük. Wolmar a levelében beszéli el történetét, Mylord Eduard szerelmi kalandjáról egy függelékben veszünk tudomást, St.-Preux-vel visszont együtt élünk át mindent. Wolmar útja: 1. nagy-világ, 2. kiábrándulás és magányosság (mint nem érzelmi ember közvetlen-szenvedélyes szerelmi és baráti kapcsolatok kiépítésére nem képes), 3. kis-világ (közösség). Mylord Eduard útja: 1. nagy-világ (hazája iránti kötelességeinek teljesítése), 2. szerelem, 3. „kis világ". Végül St.-Preux útja: 1. szerelem, 2. nagy-világ, 3. „kis világ". Tehát mindenki, aki Clarensba érkezik, *csalódásokból* érkezik. Már előbb csalódott a társadalomban, a „nagy világ"-ban. Még a szerelemről való lemondás is mindkét esetben a társadalmi állapotok következtében szükségszerű. A csalódás azonban csak relatív. S ennyiben mindegyik hősének beállítottsága Rousseau-éval azonos: *csalódnak a világban, de nem csalódnak az „emberekben"*. Magyarul: lehetségesnek tartják egy emberséges kis sziget felépítését. Meg kell azonban jegyeznünk: a regény ott ér véget, mikor St.-Preux és Eduard Clarens-ba jönnek. Hogy itt sikerül-e tényleg megtalálni önmagukat — ezt a kérdést Rousseau nyitva hagyja.

A Nouvelle Héloïse klasszikus *nevelési regény*. St.-Preux nevelési regénye a szubjektivitástól az objektivitásig, a világ ellen való lázadástól, a világban való helytállásig. Lehetne így is nevezni: „St.-Preux tanulóévei", ahogy meg lehetett volna írni „Wolmar tanulóéveit", vagy „Eduard Bomston tanulóéveit" is. A nevelési regényhez természetesen nem csak a nevelt tartozik hozzá, hanem a nevelő is. Mert nem egyszerűen egy ember fejlődése a valóságban átélt konfliktusok súlya alatt, hanem *irányított* fejlődés is. Így irányítja hol jobban, hol kevésbé jól láthatóan az első kötetben Eduard, a másodikban Eduard és Wol-

[2] Egyes források Wolmar alakjában Holbachra vélnek ismerni. Magam részéről ezt az azonosítást azért tartom valószínűtlennek, mert Rousseau a regény megírásának idején már igen rossz viszonyban állt Holbacchal, benne nem elsősorban az ateistát látta, hanem a burzsoázia megtestesítőjét és tisztességtelen, pénzéhes embert. Mindez ellentmond Wolmar tiszta jellemének.

mar hősünk nevelődését. (Gyakran beleszól ebbe Júlia is.) A döntő fordulóknál mindig megjelenik az idősebb barát, aki egy mozdulattal, egy szóval, egy elméleti fejtegetéssel (ez nagyon fontos!) visszatartja a fiatalembert egy-egy ballépéstől, nem utolsósorban az öngyilkosságtól. Wolmar itt a felvilágosító-nevelő azon típusa, mely később igen gyakran tűnik fel a felvilágosodás korában és az azt közvetlenül követő időkben. Alakjában hol a Wilhelm Meister abbéjának, hol Mozart Sarastrójának egyik első megfogalmazására ismerünk. „Ártatlanság, és béke lakik itt", „itt barátságot, vendégszabadságot, tiszteletet és bizalmat fog találni" — ezekben a szavakban, melyekkel St.-Preux-t Clarensba hívja, már felcsendülnek az „itt megtisztul a lélek" motivumai. — Különösen jelentős ebben az irányításban a *próbára állítás*. Mylord Eduard és Wolmar többször próbára teszik St.-Preuxt, azaz mesterségesen olyan szituációkat teremtenek, ahol a helytállásban vagy helyt nem állásban világosan megnyílvánul a fiatalember karaktere. S ekkor megfigyelik St.-Preux viselkedését, konstatálják, hogy megállta a helyét, s hogy ez vagy az a próba lépés volt előre egyéniségének harmonikus kibontakozása felé. A próbára tevés a nevelés sajátos formája. Maga a valóság nevel ugyan, csakhogy az ember elé néha „mesterséges valóságot" állítanak, vagy úgy intézik, hogy ezzel vagy azzal a konfliktussal, mellyel különben nem került volna szemközt (Mylord Eduard szerelmi ügyében való döntés), okvetlenül szembekerüljön. A felvilágosodás korának ez a sajátos nevelőeszköze lényegében különbözik a középkor tűz- és vízpróbájától, ahol a véletlenen, az „isteni gondviselésen" múlt, hogy valaki a próbát megállta-e, nem pedig egyéni erkölcsi erején. (A Varázsfuvolában a tűz- és vízpróba csak formailag a régi, hiszen az összkoncepció feltételezi, hogy a helytállás a hősökön, nem a kegyelmen múlik.) Ugyancsak lényegében különbözik az emberekkel való *játék*tól. Az efféle játékos magatartás is mesterséges körülményeket teremt a másik számára s annak reakcióit figyeli; l. Laclos Veszedelmes viszonyok-jaiban Merteuil marquise és Valmont vicomt magatartását. Itt a cél és az erkölcsi tartalom dönti el a különbséget. A játékos célja, hogy saját erejét kipróbálja, a másik ember az ő számára puszta eszköz, gyakran olyan eszköz, melyet a játék során meg is akar semmísiteni. Erkölcsi tartalma tehát negatív. A próbánál a próbára tevő nem önmagát akarja igazolni — ez csak alárendelt mozzanat lehet, — hanem a próbára tett bizonyos tulajdonságait, ezekről akar bizonyosságot szerezni, s annak erkölcsi erőit akarja fejleszteni. A cél tehát egyrészt az emberismeret, másrészt a nevelés, s mindez pozitív erkölcsi értéktartalmú. Az ember sosem válik pusztán eszközzé.[3] — Persze a próbára állítás sem mindig problémátlan magatartás. Sajátos a forrása, és sajátosak a határai is. Forrása kétségtelen a rendi erkölcs felbomlása, új, mozgó erkölcsi világ kialakulása, melyben az ember emberismeretének régi sémái elvesztették érvényességüket. Az emberismeret lehetősége és tartalma nagy problémává válik. Mindig újra és újra ki kell az embereket próbálni, hogy biztosak legyenek erkölcsi értékükben. E próbák határai veszélyesek. Miután a valóság bonyolúltabb a próbára tevő elképzeléseinél, a próba gyakran másképp „sülhet el", mint ahogy ez előre elképzelte. Tragédiába is torkollhat. Egy bizonyos — csak jelzett — értelemben Júlia tragédiája is próba eredménye. Hiszen Wolmar próbára akarta tenni őt és St.-Preux-t, hogy tudnának-e egymással és együtt „erényesen" élni, tehát szívükben szerelemmel anélkül, hogy ez a szerelem tettekben is kifejeződne.

[3] A próbatétel különben nagy szerepet játszik az ebben az időben egyre szélesebb körökben elterjedő szabadkőműves mozgalomban is.

A próba — elvontan — sikerült. Az első találkozások Júlia és St.-Preux között az erény győzelméhez vezettek, Wolmar most már igazán bízik mindkettőben s tiszta szívvel kínálja a közös életet. Csakhogy Júlia jobban ismeri szívét. Ő *fél* önmagától és St.-Preuxtől is. Él benne a félelem, hogy valaminő *véletlen* esemény felboríthat minden eredményt, hogy a szerelem — akármit is tesznek — valamiképpen ki fog fejeződni. Ezért menekül halálba. Ahogy St.-Preux-nek világosan meg is írja búcsúlevelében: „Arra gondoltunk, hogy együtt éljünk: ez az egyesülés nem volt jó. Az ég jótéteménye, hogy elébe jön, mert kétségtelen hogy szerencsétlenségnek jön elébe". Majd: „Életem árán megvásároltam a jogot, hogy bűn nélkül szeresselek és ezt neked még egyszer megmondhassam." Az tehát, hogy Wolmar és Eduard azzal „próbálkoztak", hogy az erénytől legyőzött szerelem talajára építsék „kis világukat", hozzájárult Júlia pusztulásához. Drága nevelési „siker" volt ez. Ismétlem: Júlia halálának ez csak egyik összetevője. De hogy összetevője, mutatja, hogy Rousseau világosan látta a „próbára tevés" határait.

A regény művészi felépítése

Az Új Héloïse filozófiai regény, nevelési regény és szentimentális regény. Hogy hatására utaljunk: együtt és egyszerre van meg benne a Wilhelm Meister tanulóéveinek, a Wilhelm Meister vándoréveinek, a Vonzások és választásoknak, továbbá a Werthernek magva. A legnagyobb hatást korára azonban nem filozófiai koncepcióival, hanem szentimentalizmusával tette. Ezért röviden rá kell térnünk a mű művészi felépítésének problémáira is, s meg kell mutatnunk helyét a szentimentális regények sorában.

Szentimentálisnak akkor nevezhetünk egy regényt, ha a mű hőse, akivel az író *relative leginkább azonosítja magát* szentimentális hős. Nem szentimentális regényekben is vannak szentimentális hősök — mint pl. Sophie Western a Tom Jonesban —, továbbá szentimentális regényekben is vannak nem szentimentális hősök — akár Albert a Wertherben. Ugyanakkor aláhúzom a *relatív* azonulást is. Richardsonnál például feltétlen az azonosulás a művész és szentimentális hősei között — ez a műveknek unalmas pátoszt kölcsönöz. De akár Goldsmith-t nézzük a Wakefieldi pap-ban, akár Rousseau-t a Nouvelle Hélsoïseben, akár Goethét a Wertherben, nem kerülheti el figyelmünket az, hogy a művészek mindig meg-megújuló fenntartással ábrázolják szeretett hősük szentimentalizmusát s a tetteket, melyekhez vezet. Ők a szentimentalizmust nem mint *absztrakt magatartást* igazolják, hanem mint egy bizonyos konkrét szituációban szükségessé vált magatartást. Tehát megmutatják gyökereit a társadalom és a hősök rokonszenves emberi magvának kölcsönhatásából született *világnézeti eredőben*.

Az Új Héloïse-nak lényegében egy szentimentális hőse van: St.-Preux, ezenkívül szentimentális Júlia is az első részben, mikor szellemileg St.-Preux befolyása alatt áll. De itt is bizonyos fenntartásokkal, nagyobb érzelmi önfegyelemmel, ami azután túlsúlyra jut a Wolmarral kötött házassága utáni időben. Miután a mű levélregény, az író képes az eseményeket (gyakran ugyanazt az eseményt többször) különböző emberek szempontjából elbeszélni, olyan hősök szemével is, akik kritikailag állnak szemben a szentimentális magatartással. Így e magatartás mindig megkapja reális helyét a társadalom egészéhez és más lehetséges emberi magatartásokhoz viszonyítva is. Rousseau itt arra is

törekszik, hogy a főhősök létszféráját kétfelől kontrasztirozza. Egyfelől a „fent"-tet, másfelelől a „lent"-tet állítja velük szembe. Ezért jelzi két párhuzamosan haladó szerelmi konfliktus történetét. Az egyik Claude Anet és Fanchetté, Wolmar szolgáié, mely a „lent" világában játszódik, a másik Mylord Eduardé, mely a „fent" világában, a társaság szférájában bontakozik ki. E két párhuzamosan haladó szerelem konfliktusai jelzik a tragikum szükségszerűségét. (Persze sem Fanchette és Anet, sem Mylord Eduard szerelmi története nem végződik tragikusan. De azért nem, mert a hősök itt nem tragikus figurák, nem pedig mintha a tragikum lehetősége az eseményekben nem merülne fel.) — Hogy a szentimentalizmus a legszentimentálisabb hősben is mennyire feltételes magatartás, azt Rousseau mind a levelek tartalmában, mind stílusában jelzi. Amikor a két szerelmes sorsa kétségbeejtő, a levelek tartalmilag és stilárisan is messzemenően szenvedélyesek, formátlanok, zabolátlanok és érzelgősek. Mihelyt azonban néhány pillanatra úgy látszik, hogy a dolgok rendbe jönnek, a levelek tartalma és stílusa is egészen megváltozik. Objektív tárgyakról kezdenek levelezni, a természetről, művészetről értekeznek, nyugodt objektív hangon. A szerelem kifejezése leegyszerűsödik, a mondatok rövidülnek, a pátoszt csendes nyugalom és harmónia váltja fel. Abban a pillanatban azonban, mikor a viszonylagos biztonság felborul, újra, magasabb fokon visszatér a szentimentális tartalom és stílus. A feltételesség művészileg is igazolva van.

Bármennyire is megmutatja Rousseau a szentimentalizmus gyökerét, bármennyire szükséges reakciónak tartja bizonyos karakterű, társadalmi helyzetű és világnézetű embereknél — elsősorban fiatalembereknél —, a direkt kritika hangjai is sokszor felcsendülnek a levelekben. Júlia például így írt St.-Preux-nek: „Hogy tudod magad ennyire lealacsonyítani és mint egy asszony siránkozni és panaszkodni és mint egy őrjöngő viselkedni? . . . Tanuld meg a szerencsétlenséget elviselni és légy férfi!" Tehát Júlia a szentimentális magatartásban femininséget, az önfegyelem hiányát bírálja. Megjegyzem, hogy ugyanez a motívum a Wertherben is felcsendül. „Legyen férfi" — mondja Charlotte a fiatal szerelmesének. Wolmar, mint nevelő, a szentimentalizmust fenomenológiailag elemzi. Szerinte az emberi magatartás szükséges, de túlhaladandó foka, állapota. „Az ön szíve, kedvesem, rég győzött értelme felett. Filozofálni akart, mielőtt képes lett volna rá; az érzelmeket értelemnek nézte, s megelégedve azzal, hogy minden dolgot *az Önre tett benyomás után értékeljen, a dolgok igazi értékét sosem ismerte.* Egy becsületes szív mindig az igazság első szerve lehet; aki semmit sem érzett, semmit sem tud tanulni, csak tévedésektől tévedésekhez ingadozhat . . . mert a dolgoknak az emberekhez való igazi viszonya . . . mindig rejtve marad előtte. De a tudomány első lépcsőjére korlátozza magát, aki nem tanulmányozza a *dolgok egymáshoz való viszonyát;* hogy jobban meg tudja ítélni *hozzánk való vonatkozásait* is. Az emberi szenvedélyeket ismerni nagyon kevés, ha az ember nem tanulja meg értékelni a tárgyakat".

Kétségtelen, hogy ez a fejtegetés Wolmar karakterét fejezi ki. De a mű egész összefüggéséből világos, hogy Rousseau nézetei itt találkoznak Wolmar kritikájával. Szerinte is a szentimentális hős alapvető vonása, hogy a dolgok belső összefüggéseihez nem hatol le, hogy megmarad a benyomás, a *közvetlen érzékelés* színvonalán. Itt azonnal egy megszorítást kell tennünk. Az, hogy a szentimentális hős nem hatol bele a dolgok logikájába, korántsem azt jelenti, hogy csak *saját személye* érdekli. A szentimentális ember — ez Rousseau álláspontja s ez a miénk is — *másban* és nem önmagában keresi megvalósulását, az élet és saját élete értelmét. (Mint látni fogjuk a többi között ebben is külön-

bözik a romantikus hőstől, a romantikus magatartástól.) Ez a más azonban *vagy érzékileg konkrét, vagy absztrakt eszmény*. Mind az érzéki konkrétség, mind pedig az absztrakt eszmény közvetítések nélkül jelenik meg. Magyarul: a szentimentális hősben nincs meg a dialektika iránti érzék. Akár absztrakt eszmény, akár konkrét — érzéki — más elérésére törekszik, viszonya a világhoz mindig szubjektív marad. Ha, mint mondtuk, a Nouvelle Héloïse szentimentális regény, ennyiben a szubjektív-szentimentális magatartás kialakulásának és egyben csődjének regénye, amennyiben nevelési regény: a szentimentális magatartásból való kibontakozás regénye.

De térjünk vissza a közvetlen-érzéki magatartás két tárgyához: a konkrét más-hoz és az elvont eszményhez. A konkrét más *egy* ember, akihez a szentimentális lény *minden* érzelmét, *minden* szenvedélyét köti. Egészen abban a másik emberben, azért a másik emberért él, nélküle élete értelmét veszti. Az érzelem, mely a másikhoz kapcsolja, többnyire szerelem, de lehet barátság is, mint Schiller Kezesség című balladájában. Az ilyen szentimentális szerelem vagy barátság mindent elsöprő hatalmát tehát nem annyira az érzelem intenzítása, hanem kizárólagossága teremti meg. Szépen ábrázolja ezt Goethe a Vonzások és választások-ban. Charlotte szerelme nem kevésbé intenzív, mint Ottiliáé, Hauptmanné mint Eduardé, de Charlotte és Hauptmann életét a szerelmen kívül más, méghozzá *objektív* kötelességek is uralják, s ezért nem válik szenvedélyük olyan rombolóvá, mint a másik párnál. — Szeretnék most egy fenntartással élni a szentimentális hős puszta „érzelmi ember"-ként való értékelésével szemben. A szenvedély tárgyának *kiválasztásában* talán sehol sem játszik nagyobb szerepet a világkép, a gondolkodás, a reflexió, mint éppen a szentimentális hősöknél. A klasszikus szentimentális hősök szenvedélye tárgyának kiválasztása sosem történik puszta imperesszió, „meglátni és megszeretni" inditékból. Alapja mindig, hogy olyan tárgyat keresnek — és találnak — érzelmeiknek, mely *elvont eszményüknek* megfelel. St.-Preux-nek is, Werthernek is megvan az elvont eszménye a szépről és humánumról, mielőtt szerelmükre rátalálnak. A szerelem éppen azért válik olyan feltétlenné és magávalragadóvá, *mert a hősnők megfelelnek az elvont ideálnak*. A testvéreinek kenyeret szelő Charlotte éppen betölti azt az eszményképet, melyet Werther az elveszett népi egyszerűségről és tisztaságról alkotott. Mikor azonban az érzelem kialakul, akkor valóban nem fékezik többé sem a sztoikus bölcsesség, sem a kompromisszumok spekulációi. Előrebocsátom, hogy azért, mert ezek az emberek, a szerelem és barátság tárgyai *az egyedüliek, akikben a korukban az elvont eszmény megvalósul*. S ennyiben a szubjektivitás magatartásának végső és egyedüli menedékei.

Mi a szentimentális hősök elvont eszménye? Ezt a problémát Schiller szépen közelíti meg a „Naív és szentimentális költészetről" írott tanulmányában „Ameddig a természet gyermekei voltunk pusztán, boldogok és tökéletesek voltunk, szabadokká lettünk és elvesztettük mind a két tulajdonságot. Ebből kettős és nagyon egyenlőtlen sóvárgás fakad . . . sóvárgás a természet boldogsága után és sóvárgás a természet tökéletessége után. Az elsőnek elvesztését csak az érzéki ember siratja; a másodiknak elvesztését csak a morális ember gyászolhatja". Majd később: „A természet nálunk eltűnt az emberiségből s mi azt csak ezen kívül, a lélektelen világban találjuk meg újra a maga igazságában." A kiindulópont tehát a civilizált világnak mint „mesterkéltnek" szembeállítása a történetileg végleg elmúlt „természetes" világgal. Ugyanaz az ellentét, melyet Rousseau két Discours-jában feldolgozott. A szentimentális hős alapmagatar-

tása tehát *szembenállás saját korával* mint „természetellenessel". (Hogy milyennek látja és miből vezeti le St.-Preux kora természetellenességét, azt majd az elidegenedés problémával kapcsolatban fogjuk elemezni.) Ezt a természetellenes világot a szentimentális hős *nem is akarja megérteni*, s ezért nem is látja és nem is láthatja benne azokat a reális magvakat, tendenciákat, melyek esetleg egy reális jövő kibontakozása felé mutathatnak. Eleve elveti a kiút keresését az adott objektivitásban, a jövőt mint a jelenben rejlő objektív tendenciát. Tehát, hogy visszatérjünk Wolmar kritikájára, St.-Preux nem vizsgálta meg a dolgoknak dolgokhoz való viszonyát, magyarul a társadalmi viszonyok objektív benső totalítását. Ezért nem ismerhette meg az embernek a dolgokhoz való reális viszonyát, magyarul: az ember helyét egy objektív társadalmi valóságban, az ember viszonyát az emberiesített, civilizált természethez (termelőerőkhöz). Hiszen mindez „természetellenes", „mesterkélt" ! Így nem marad más hátra, mint a „természetes" múltba való visszavágyódás, a közvetlen emberi viszonyokon (patriarchális viszonyokon) nyugvó primitív pásztortársadalom idealizálása. Az Új Héloïse felépítésében ennek nagy szerepe van. Mikor St-Preuxnek először kell elhagynia Júliát, elmegy felkeresni eszméi birodalmát. A svájci hegyek között megismerkedik a primitív-patriarchális természetesség állapotával. Mindazért rajong, ami ezt megkülönbözteti a modern civilizációtól. A parasztok nem fogadnak el pénzt, mert nincs szükségük rá, nyoma sincs náluk a kényszernek, az „önzetlen humanitás" vezeti őket. De ugyanakkor világossá válik az is, hogy ezek a „természetes állapotok" nem azoknak valók, akik már átmentek a civilizáció iskoláján, hiszen az „egyszerű" emberek „inkább a szomorúság hiánya miatt, mint az örömök élvezete miatt érzik magukat boldogaknak". Eszményei tehát itt nem lelnek objektív támpontra. Rahel kútjának ideálja máskor is felcsillan még, mint ahogy St.-Preux késői utódja, Werther is Rahelt látja a falusi kút mellett ültében, de éppen elvont eszményképpen, mely reális valósággá számára sosem válhat. A „mesterkéltséggel" szembeállított természetesség másik menhelye maga a természet. De a szentimentális hős számára a természet is ideál, sóvárgás tárgya, mivel a természethez való viszonya nem aktív, praktikus, átalakító, hanem passzív, élvező, szenvelgő. A természetesség, amelyre vágynak, már erkölcsös-emberi viszonyokkal teli természetesség (ezért nem megoldás a svájci paraszt idilli élete), de ez a fajta természetesség nemcsak hogy sehol sem létezik, hanem sem miféle módot nem is látnak ennek megteremtésére. Ezért marad az eszmény szubjektív.

Alá kell húznom, hogy Schiller megkülönbözteti a természet boldogsága és tökéletessége utáni vágyat. Nos, a nagy szentimentális hősöknél e kettő mindig együtt és egyszerre jelenik meg. A szentimentális hősök eszménye ugyan elvont, ők maguk azonban korántsem elvont emberek. Az *érzéki* boldogság éppen úgy hozzátartozik életigényükhöz, mint bármi más. St.-Preux szerelme éppen olyan kevéssé csak „plátói", mint Wertheré. Az érzéki érintkezés mozzanata (legyen az szerelmi beteljesülés, csók, kézfogás stb.) érzelmeikben igen nagy szerepet játszik. A szentimentális hős *teljes ember*, az emberi teljesség éppen olyan igényével, mint a felvilágosodás polgári-materialista szárnyának hősei. A „természet boldogsága" itt a másikkal való teljes azonosulást jelenti, a szerelem az emberi igények minden oldala megvalósulásának foglalata az érzékitől a szép és a gondolkodás szférájáig, tehát nem az élet egyik oldala, hanem totalitás, boldogság.

Külön kell beszélnünk a tökéletesség utáni vágyról. A tökéletesség elvesztését Schiller szerint a *morális* ember gyászolja. A tökéletesség mint „természet"

többé nincs jelen. A „mesterkélt" világ tökéletlen, torz. A tökéletesség utáni vágy alapvető kifejeződési formája, hogy az ember *önmagában akarja a tökéletességet megvalósítani.* Ez az — erkölcsi — tökéletesség az *erény.* Miután erkölcs — a szentimentális hős szerint — a valóságban egyáltalán nincsen, az erény puszta eszmény, melyhez az ember önmagát igazítja. Egész élete sziszifuszi munka, hogy elérje ezt az eszmét, hogy valóban erényessé váljék. A szentimentális hős „erény"-ének elemzésére még visszatérünk. Most csak annyit, hogy az érzéki-boldogság természetessége utáni vágyódás nélkül létezhetik szentimentális hős. Csakhogy ebben az esetben a humánus totalitást éri csorba, az ember embertelenné válik vagy válhat, az erény emberellenessé. Így viszonylik egy Robespierre „erény"-e St.-Preux „erényéhez". (Zárójelben teszem hozzá, hogy a robespierre-i erkölcs egésze, amennyiben egy világtörténelmileg szükségszerű, progresszív és nagy tett végrehajtásának tartalma volt, magasabbrendűnek bizonyult a következményeiben korlátozott St.-Preux-inél.) Amennyiben a másik vonatkozás, a tökéletesség utáni vágy hiányzik, akkor hősünk nem szentimentális hős többé, hanem romantikus hős.

Eddig leírtuk a szentimentális magatartás fenomenológiáját. Most vessünk egy pillantást történelmi-társadalmi gyökereire.

St.-Preux plebejus, éppen úgy, mint Pamela vagy Clarissa, mind a wakefieldi pap, mint Werther vagy Miller Lujza. (Schiller Ferdinandja ugyan nemesi származású, de pszichológiája plebejus. Ugyanez vonatkozik Rousseau Júliájára is.) Plebejus létére keresi helyét egy világban, mely egyrészt még rendi, de amelyben másrészt — különösen a nagyvárosokban — már kialakultak a kapitalizmus termelési és társadalmi viszonyai. Nos, ezek a hősök szembenállnak *mind a rendi-feudális világgal, mind a fejlődő kapitalista termelési és társadalmi viszonyokkal.* Olyan polgári ifjak, akik észreveszik a kapitalizmus embertelenségét is, akik tehát nem várják, hogy a polgárság harcából a feudális maradványok ellen kibontakozik az „ész birodalma". Elhiszik, hogy a polgári „ész" képes a civilizáció végtelen fejlesztésére, de ugyanakkor nem bíznak abban, hogy realizálni fogja a humanitást, az erkölcsöt, a magasabb értelemben vett „természetességet". Ezért nem látnak korukból objektív kiutat, ezért húzódnak vissza a szubjektív lázadás és felháborodás szférájába. Gondoljunk csak három jellegzetes szentimentális hősre: Goldsmith vikáriusára, Rousseau St.-Preux-jére és Goethe Wertherére. Mindhárman szembekerülnek mind a rendi, mind pedig a polgári világgal. A wakefieldi pap lányát elcsábítja a földesúr. De mikor a liberális, polgárosodó nemesség társaságába kerül, s ezek a „szabadságot" dicsőítik, keserűen állítja velük szembe a „természetes" szabadság *egyenlőségét:* „Természetesen nekünk mindnyájunknak egyenlő jogunk van a trónra: eredetileg mindannyian egyenlőek vagyunk. Ez az én véleményem és ez volt egyszer a véleménye egy csomó becsületes embernek, akiket levellereknek hívtak."

St.-Preux az első nagy pofont a rendi világtól kapja, mikor Étange báró kikergeti otthonából, minthogy lányát megszerette. De mikor Párizsba megy, ugyanúgy undorodik meg a nagyváros polgári világától. S világ körüli útján elundorodik attól az egész valóságtól, mely a nemesi és polgári világ közös műve. „Láttam sovány, szerencsétlen benszülötteket, két nagy nép szomorú maradványait . . ." „Midőn embertársaim egy negyedét mások szolgálatában barommá változtatva láttam, sírtam azon, hogy ember vagyok" — így számol be tapasztalatairól levelében. És Werther? A követségen a nemesurak kinézik mint polgárifjut. De Albert és Charlotte konvencionális *polgári* házassága az,

ami kétségbeesését betetőzi. Ha minden ellentét ellenére a romantika valamiben folytatója a szentimentalizmusnak, akkor ez éppen ez: polgári tíltakozás egy polgári világ embertelensége ellen. Csakhogy a romantikában már hiányzik a polgári világ harca a rendi társadalom ellen: a szentimentalizmus felvilágosító gyökere.

Goldsmith-t idézve láttuk, hogy az angol szentimentalizmus reálisabb történelmi hagyományra támaszkodhatott, mint a francia: ugyanis az angol forradalom egyenlősítőire. De St.-Preux-nek is megvan a konkrét történelmi ideálja. Ez a görög—római köztársaság. Igazi példaképei „Az athéni, aki a bürökpoharat megitta, Brutus, aki meghalt a hazájáért, Regulus, bántalmazói közepette, Cato, midőn átszúrja szívét . . ." Sztoikus eszméinek forrása is az antik köztársaság. A plebejus szentimentális hősök úgy érzik, hogy rossz korban születtek. A kor élvező, kereskedő, kissé cinikus polgáraiban nem tudják az antik „citoyen"-ek utódait látni. Ha ilyen köztársaság lenne . . . ha létezne egyáltalán haza . . . ha volna közösség . . . senki sem lenne kevésbé magányos, mint ők. Akkor nem a szerelemben, hanem a köztársaság életében, a hazáért való harcban, vagy legalább abban *is* találnák meg életük értelmét. Eszméik azért szubjektivek, mert a valóságban nem léteznek. És jogosultak-e? Igen, mert a valóságban *lesznek*, vagy legalábbis *hatóerők* lesznek. A magányos, a szerelmes, az erényben élő és a görög—római köztársaságra vágyó St.-Preux majd a francia forradalomban, a jakobinizmusban találja meg a helyét. Szubjektive nincs helye a világban, objektive lesz helye a világban. *A szentimentális hős a korán jött jakobinus.* A francia forradalom után született szentimentális regények többsége nem fedezi fel ezt a mozzanatot — azért lesznek hősei unalmas és érzelgős fráterek. Egyedül Stendhal szeme veszi észre és ábrázolja Fabrice del Dongo szentimentalizmusában a *megkésett jakobinus* pszichológiáját.

St.-Preux plebejus öntudata az objektív értékrend ismeretén és hírdetésén alapul. Az objektív értékrend: *„annyit érsz, amennyi vagy"*. Ez az értékrend túl van mind a feudális, mind a polgári lehetőségeken. A feudális értékrendben az ember rendjét reprezentálja. Rendje és rendjében betöltött helye (első fiú, második fiú stb. jómódú jobbágy, szegény jobbágy stb.) ad lehetőséget egyénisége kibontakozására. Ez a lehetőség bizonyos rendekben semmi, másokban igen nagy. St.-Preux, a plebejus felé a „semmi" arcát fordítja. A polgári értékrend azonban nem azt kérdezi „mi vagy", hanem hogy „mid van" (mint ezt Wilhelm Meister a levelében szellemesen kifejti). Az áruvá válás nemcsak a tulajdonra, hanem az emberi képességekre is vonatkozik. St.-Preux azonban *önmaga* akar lenni, nem akar azonosulni egyik vagy másik képességével. Egyszerűen képességeit akarja realizálni, kibontakoztatni mások és maga hasznára, anélkül, hogy áruba bocsájtaná őket. Ezért is utasítja vissza Étange báró első javaslatát, mely szerint fogadjon el fizetést házitanítói tisztségéért. Bár szegény létére nem tartja erkölcsileg *rossznak* pénz elfogadását, maga részére mégis elfogadhatatlannak. Ez volt különben Rousseau személyes magatartása is. Mindig úgy vélte, hogy emberi szabadságának első feltétele, hogy attól fogadjon el támogatást, akinél élni amugyis akar és csak addig, ameddig ott kellemes élnie. Gyakran visszautasított ajándékokat, melyekben a „megvásárlás" ízét érezte, s helyette inkább kottamásolással egészítette ki keresményét. Közismert a királyi kegydíj visszautasítása is, amiért Diderot és Grimm annyira feddték. Rousseau érezte, hogy egy kegydíj elfogadásával függő viszonyba kerül a királytól s ezt nem viselte volna el. Itt — éppen úgy, mint hősénél, St.-Preuxnél — nem egy túlszenzibilis plebejus gőg dolgozik csupán, hanem életelv: ragaszkodás egy olyan

emberi integritáshoz, melyre a társadalom általában nem adott lehetőséget. — Rousseau különben a detailekig következetes St.-Preux sajátos értékrendjének megrajzolásában. Tudjuk, hogy filozófus, de semmit sem tudunk meg filozófiájáról, illetve csak annyit, amennyi gyakorlati tanácsaiban kifejeződik. En passant említi, hogy több könyve jelent meg, anélkül, hogy ezekről a könyvekről valamit megtudnánk. Rousseau nem azzal akarja az érdeklődést megnyerni hőse számára, hogy író, filozófus, híres ember, nagyképességű, sok könyve jelent meg stb., hanem, hogy nézzétek: ilyen és ilyen ember, ez a lényege, ami azután természetszerűen minden másban, így képessége realizálásában is megjelenik. Az ember *lényege emberekhez való viszonya, erkölcse és képessége, amennyiben ezekben kifejeződik.* Hogy St.-Preux karakterének és értékrendje megvalósításának lehetőségét megteremtse, Rousseau meglehetősen mesterséges szituációt teremt hőse számára. Először úgy ismerjük meg, mint aki Étange báróék házában él, s bár házitanító, valójában családtagként viselkedik. Mihelyt a báró haza jön, s innen mennie kell, előbukkan Mylord Eduard, aki azonnal felkínálja *barátságát és pénzét* a fiatal filozófusnak. S ettől kezdve St.-Preux Mylord Eduard pénzén élheti azt a független életet, melyet választott magának. A barátság mozzanata természetesen itt nagyon fontos. Ha nem előbb kapja meg a lord barátságát, nem fogadta volna el a pénzét sem. Így azonban *természetes* volt számára ez az életlehetőség a nagy antik vendégbarátságok mintájára.

Az, hogy St.-Preux felállította az annyi vagy, amennyit érsz értékrendjét, hogy elutasította mind a rendi világba való belépést (amit Mylord Eduard felkínált) s képességei áruba-bocsátását is, megint kifejeződése a világgal való általános és egyetemes szembenállásának. A szerelmen és barátságon kívül, melyek az emberi élet lehetőségeit megteremtették számára, minden más valóságot el kellett utasítania.

A világ elutasítása gyakran vezet a világból való kilépésre. S itt térünk rá a szentimentális magatartás oly gyakori végkövetkeztetésére: az *öngyilkosságra*. Ha valaki életét egy megvalósíthatatlan eszményre és egy lényhez fűződő kapcsolatra teszi fel, akkor annak elvesztéséből szükségszerű következtetés az öngyilkosságé. Mellékesen megjegyezzük, hogy az öngyilkossághoz való jog hírdetése egyben polémia a vallásos normák ellen, melyek tiltják, hogy az ember a saját életével maga rendelkezzék. Tehát a szentimentális hős öngyilkossága *reprezentatív*, a *szabadság* aktusa. Werther el is jut ehhez a végső következtetéshez. „Az emberi természetnek... megvannak a határai: örömet, bánatot fájdalmakat bizonyos fokig el tud viselni, s tönkremegy, mihelyt ezt túllépték. Itt tehát nem arról van szó, hogy valaki gyenge vagy erős, hanem hogy el tudja-e viselni fájdalma mértékét — legyen morális vagy testi; s éppen olyan csodálatosnak tartom, ha azt mondják: az ember gyenge, aki megfosztja magát az életétől, mint ahogy hallatlan lenne azt gyávának nevezni, aki egy gonosz lázban hal meg." Ha az Új Héloïse csak szentimentális regény lenne, bizonnyal szintén öngyilkossággal végződnék (gondoljunk az első variánsra: St.-Preux és Júlia szerelmi halálára). De a mű, mint láttuk, ugyanakkor filozófiai regény, mely két szélsőséges magatartás helyes színtézisének megteremtésére törekszik. S ugyanakkor nevelési regény is: St.-Preux nevelkedésének története a szentimentalizmustól a valósághoz való objektív viszony kialakításáig. Ezért St.-Preux nem lehet öngyilkos, akárhányszor áll is az öngyilkosság szélén. Ugyanakkor: St.-Preux viszonya az öngyilkossághoz sokkal elméletibb, és tegyük hozzá: közéletibb, mint Wertheré. Elveti ugyan a vallási tilalom hatályosságát (a „ne ölj" parancsa az öngyilkosságra nem vonatkozhat),

a rossz és fájdalomteli élet otthagyását egy nyütt ruha levételével hasonlítja össze. De azt hangsúlyozza, hogy öngyilkossághoz csak annak van joga, *akire senkinek sincs szüksége*. „Ha életünk baj magunknak és senki más számára nem jó, megengedett, hogy az ember végezzen magával. Miért éljen az, aki egyedül él a földön?" Ezzel a közéletibb-társadalmibb kiindulóponttal eleve lehetetlenné teszi öngyilkossága végrehajtását. Barátja, Mylord Eduard ugyanis tagadja, hogy lenne ember, akire szükség ne lenne, s hogy éppen St.-Preux lenne az. Először barátságára hivatkozik. Neki is szüksége van rá. Azután arra, hogy művét még nem fejezte be. Végül, de nem utolsó sorban így érvel: „Ismereteidet hazádnak köszönheted, ahova tartozol, a szerencsétleneknek, akiknek szükségük van rád, nem tartozol semmivel? A kötelességek közül, melyekkel számolsz, csak az ember és polgár kötelességeit hagyod számon kívül". Tudjuk, hogy St.-Preux-nek nincs reális közössége, hazáját nem érzi igazán magáénak. De megvan benne a közösség *eszméje*, egy haza *eszméje*, s az a meggyőződés, hogy ezen eszmék, az erény táplálásával a „szerencsétlenek" ügyét szolgálja. St.-Preux-t figyelmeztették társadalmi talajára. S ez elég, hogy visszatartsa a végzetes lépéstől. Látszólag a jellemek radikalitásában van különbség, valójában a lehetőségekben. Minden személyes szerencsétlensége ellenére St.-Preux lehetőségei nagyobbak, világa levegősebb. Werther és St.-Preux lehetőségeinek különbségében csírájában benne rejlik az az ellentét, mely a század második felében növekvő mértékben, 1789-től minőségileg Német- és Franciaország fejlődését jellemzi. St.-Preux-nek élnie kell, mert élnie lehet.

Utaltunk arra, hogy a rendi *és* polgári világgal való szembenállás, a valósághoz való szubjektív viszony az, ami szentimentalizmusban és romatikában közös. De *szentimentalizmus és romantika lényegében ellentétes magatartásformák*. Jól ábrázolta ezt már Goethe is a Wilhelm Meisterben. „A szép lélek vallomásai" című betétben elemzi a valósághoz való szentimentális viszony kialakulását. A regény hősnője, Natália, a „szép lélek" unokahuga, a legnagyobb szeretettel ápolja nagynénje örökét, melyet túlhaladottnak ítél ugyan, de saját harmonikus és gazdag élete előfutárának ismer el. Mikor a romantikus Aurélia lázad a világ ellen — lázadása pusztán individuális és féktelen —, az abbé a „szép lélek" naplóját adja kezébe. Ez a napló kigyógyítja féktelenségéből, megbékélteti helyzetével és a halállal. A szentimentalizmus tehát úgy jelenik meg, mint a romantika antitézise, gyógyszere.

Nem a szubjektivitásban van a különbség szentimentális és romantikus magatartás között, hanem *eszményük tartalmában*. Igaz, van amiben látszólag itt is megegyeznek. A romantikus hős is a „természetre" vágyakozik. Csakhogy a szentimentális és a romantikus hős eszménye egészen más. A szentimentális hős eszménye a *harmónia és a rend*, szép, jó és igaz egysége. Tehát olyan eszmények, melyek — ha köztársaság nincs — de mégis egy valaha létezett köztársaság rendjének eszményített emlékeiből táplálkoznak. Tehát a szép emberi közösség az egyenlőség, a társadalmon belüli szabadság és az erény: ezek a szentimentális vágyódás tárgyai. A romantikus természet egészen más. Ez a természet diszharmonikus és féktelen, bizarr, groteszk, fantasztikus, gyakran idétlen és torz. A romantikus természet a magára maradt individium ellenképe az individualizmus objektív vagy látszat-objektív tükre. A romantika szabadsága nem az egyenlőség szabadsága, hanem a féktelenségé, az önkényé. A *szentimentalizmus a citoyen szubjektivizmusa, a romantika a burzsoáé*.

A szentimentális hősnél az érzelmek rendben vannak, csak a világ nincs rendben. A szerelem mindig szép és tiszta, csak meg nem valósítható. A roman-

tikus hősnél maguk az érzelmek problematikusak, szétszakítottak, gyakran torzak, rútak. A szentimentalizmus nem ismeri a gonoszt, mint principiumot (az emberek „természettől fogva" jók). A romantikában a gonosz metafizikus hatalommá válik, démonikussá. A szentimentális hős szenvedése belül van, de „ott kívül a magyarázat". A romantikus hős a szenvedésének nem találja magyarázatát és az egész emberi nem végzetévé misztifikálja. A szentimentális hős érzelmében dominál a közvetlenség, de ez az érzelem valóban kapcsolatteremtő. A szentimentális hős átlát a másikon, mint ismertet szereti. A romantikus hős érzelmei és tettei irracionálisak. Nem lát bele a másik lelkébe, s magát is az inkognitó jellemzi. A szentimentális hősök világa egyszerű. A poézissé vált köznap világa. A romantika otthona a kaland, a csoda. *A szentimentalizmus a felvilágosodás hídja az utópikus szocializmus felé, a romantika a restauráció hídja a dekadencia felé.*

A szentimentalizmus a felvilágosodás korának egyik világnézeti és magatartásformája. A plebejus-polgár önkibontakozásának szükséges mozzanata. Még ott is jelen van — mint nüansz vagy meghaladott mozzanat —, ahol nem szentimentális hősről van szó. Így Diderot számos drámájának hőseinél. Vagy akár Beaumarchais Figaro házasságában. Figaró igazán nem mondható szentimentális figurának. Mégis akkor, mikor egy néhány pillanatra úgy véli, hogy Susanne megcsalta, hogy a gróf szeretője lett, mikor tehát azt hiszi, hogy lába alól kicsúszott a biztos talaj, nagy monológjában a szentimentális hősök majdnem minden érvét és fájdalmát kifejezi. Természetesen abban a pillanatban, mikor kiderül, hogy Susanne hű volt és az egész csak játék: túllendül a tragikus pillanat szentimentalizmusán és visszatér alapvető plebejus-epikureus magatartásához. Ismétlem, hogy nem szentimentális regények is ábrázolnak jellegzetesen szentimentális figurákat. Mint Fielding Sophie Westernt, aki éppen úgy a kultúrált természetesség eszményeképe, mint Rousseau Júliája. A két hősnőnek különben számos döbbenetesen hasonló jellemvonása van, mint például apjukhoz való viszonyuk. — A természettel és önmagával harmóniában élni: ez a *sztoikus* alapelv minden szentimentális hős és szentimentális művész törekvése. Ez pedig a felvilágosodás emberi ideálja. A felvilágosodás azon emberideálja, mely csak egy reális közösségben válik valósággá.

Az Új Héloïse-ban mint filozófiai regényben, mint nevelési regényben a főhős kigyógyul szentimentalizmusából. A gyógyító ír egy kis közösség, egy humánus sziget az embertelen társadalomban. Mihelyt St.-Preux ilyen talajt érez lába alatt, lehetővé válik számára az objektív viszonyok megértése, a szubjektív érzelmek és fájdalmak objektív értékelése. Rousseau teoretikusan bemutatja, hogy a jelenkor egyetlen megoldása, egyetlen olyan kiútja, mely a képességek szabad és teljes kifejlődésére lehetőséget ad, ilyen társadalmon belüli szigetek kiépítése. De a teoretikus Rousseau tanítását megcáfolja Rousseau, a művész. Mert az Új Héloïse, mint szentimentális regény magát a kis közösséget, a kis közösség mindent megoldó funkcióját leplezi le szubjektív illúzió gyanánt. Hiszen Wolmar és Júlia megteremtik ezt a közösséget, létrejön a humanus sziget, s ennek ellenére sem torkollik a hősök sorsa a harmonikus együttélésbe, hanem Júlia tragikus halálába. Milyen igazságot jelez itt a művész? Azt, hogy semmiféle kis közösség sem szigetelhető el teljesen a társadalom egészétől. Illetve: azok, akik egy ilyen kis közösségbe lépnek, már *átmentek* az egész társadalommal való kolliziók sorozatán, s ezen kolliziók *pszichológiai és erkölcsi tehertételét magukkal hozzák a kis közösségbe.* A „sziget" megteremtése csak *csalódott* emberek feladata lehet, azoknak, akik nem csalódtak, eszükbe sem

jut „szigetet" építeni. De ha már csalódtak, *egész* sorsukat — s így végső soron a „sziget" sorsát — mégis csak az *egész* társadalom határozza meg. Júlia és St.-Preux úgy léphettek be a sziget világába, hogy számot kellett vetniök a szerelmükről való lemondással. Ez a lemondás a feudális társadalom — mint tudjuk, ezt baron Étange reprezentálja — követelménye volt. Nos: akármilyen szép és harmonikus élet teremthető meg Clarensben, a szerelmi beteljesülést már nem tudja többé megadni. Enélkül pedig az élet a szerelmesek számára — legyen körülöttük a lét bárminő beteljesült és vidám — mit sem ér. Hogy visszautaljunk a szentimentális magatartás schilleri meghatározására: ebben a kis közösségben a hősök elérhetik a tökéletességet, de nem érhetik el a boldogságot. S van-e tökéletesség boldogság nélkül?

A filozófiai regény felülbírálta a szentimentalizmust, most pedig a szentimentális regény utópiaként leplezi le a társadalmi-filozófiai koncepciót. S végül a dialektikus-filozófikus koncepció újból győz a szentimentális regényen. Júlia halála, az egyéni remények összeomlása az új kis közösség építőköve lesz. Ahogy Clara írja a regény utolsó levelében St.-Preuxnek: „Jöjjetek tehát drága, tiszteletreméltó barátok, jöjjetek ide s egyesüljetek mindazzal, ami belőle megmaradt. Gyűjtsük mindazt össze, ami drága volt neki". A történelem — ebben az esetben a humanus „kis közösség" története — egyéni tragédiákon keresztül megy előre. Ez már a hegeli történetfilozófiai koncepció csírája. Igaz: a „kis közösségek" sajátossága a többi között az, hogy nem érvényesül bennük a tragédiákon át történő fejlődés törvényszerűsége. A „kis közösségek" általában felveszik a harcot az egyéni tragédiákkal. Mivel ezekben minden közösségi tag személyesen kötődik mindenki máshoz, az egyes ember bukása a közösség bukásához vezet. Ha Rousseau egyedül az effajta közösségek struktúráját akarta volna ábrázolni, bizonnyal nem jutott volna a Nouvelle Héloïse-ban adott megoldáshoz. De mint tudjuk, a mű filozófiai koncepciójának megfelelően, a clarensi közösség egy viszonylag eszményi társadalmi berendezkedés egyetemes elő- és példaképe. Ezért kell benne érvényesülnie az egyéni tragédia és társadalmi fejlődés dialektikájának, melynek érvényességét Rousseau a még lehetséges legjobb társadalomban sem tagadja.

Itt térünk vissza arra a problémára: Napóleon miért a Werthert, miért nem az Új Héloïse-t hordozta mellényzsebében, valahányszor ütközetbe ment? St.-Preux alakja bizonnyal éppen olyan kedves volt neki, mint Wertheré. Az a plebejus, aki a földön tudta érvényesíteni akaratát és be tudta teljesíteni sorsát, akinek hadseregében a hozzá — és Wertherhez vagy St.-Preux-hoz — hasonló ifjak zsebükben hordozták a marsallbotot, természetszerűleg sírt azoknak az ifjaknak sorsán, akiket magához közel érzett, de akik egy lehetőséget még nem nyújtó világban éltek. Werther sorsa azonban egy szempontból kétségtelenül megragadóbb. Ugyanis, hogy története, konfliktusa, sorsa egyenesvonalúbb és egyszerűbb. Goethe a Nouvelle Héloïse bonyolult és sokágú problematikájából itt egyet ragadott és bontott ki. Ezáltal Werther sorsa egyhangúbb és szubjektívebb, de pregnánsabb, szótakarékosabb, egyszóval *homogénebb*. Ezt a homogénséget a Nouvelle Héloïse még akkor sem érné el, ha az első kötettel — és St.-Preux öngyilkosságával — végződnék, mert a par excellence filozófiai szálakat az író már ekkor is felveszi, és ezek a szálak továbbszövés nélkül feleslegesen terhelnék a művet. Ismételjük: a regényben három Goethe-regény a Werther, a Vonzások és választások, továbbá a Wilhelm Meister csírája együtt és egyszerre van meg, túl terhes a problémáktól ahhoz, hogy mint műalkotás olyan egységes hatást keltsen, mint a német ifjú története. Az Új

Héloïse-t művész és filozófus keze alkotta, s hol az egyik, hol a másik került előtérbe, a Werther művész műve.

De csorbítja-e a bonyolultság, a heterogénség regényünk művészi értékeit? Úgy gondoljuk, hogy semmikép sem. A filozófiai regények századában ez az egyetlen szentimentális filozófiai, illetve filozófiai szentimentális regény. S mindkét regénytípus művészi erényeinek hordozója. A hősök szellemi arcának intenzív és sokoldalú megrajzolását képes összekapcsolni a pszichológiai rezdülések, érzelmi belső-monológok plasztikus ábrázolásával. A levélforma alkalmat ad mind a szellemi-világnézeti párbeszédekre, mind a szenvedélyek és érzelmek harcának érzékeltetésére. A Nouvelle Héloïse minden hősének életútja igazi *sors*, átélhető és újraélhető. S ha a következőkben a mű filozófiai problematikájának elemzése kerül is előtérbe, e problémákat végig kísérve sem felejthetjük egy pillanatra sem, hogy *remekművel* van dolgunk.

A jó és az erény

„Érzésnélküli, könyörtelen Erény! Érdemtelenül követem hangodat, megvetlek, miközben mindent érted teszek" — kiált fel St.-Preux egy kétségbeesett pillanatában.

Mi ez az „erény", amelyért mindent feláldoznak, amelyhez himnuszokat írnak s amelyet ugyanakkor megátkoznak? Milyen helyet tölt be az erkölcs rendszerében Rousseau-nál és Rousseau hőseinél?

Filozófusunk szerint az ember természettől fogva jó. Él benne az önfenntartás ösztöne és az úgynevezett „részvét", a szimpátia, a társadalmiság ösztöne. Ez a jóság azonban egyáltalán nem tudatos, mivel hajlamból ered. Mihelyt kialakul az egyenlőtlenségre épülő társadalom, az önszeretet önzéssé deformálódik. Az önmagát másokkal állandóan összehasonlító „amour propre" megrontja a hajlamokat is. Ezért ekkor a tisztességes ember nem apellálhat pusztán ezekre a hajlamokra. „Aki a társadalmi rendben a felszínen akarja tartani természetes érzéseit, nem tudja mit cselekszik. Mindig ellentmondásban van önmagával, mindig ingadozik hajlamai és kötelességei között, soha sem lesz sem ember, sem polgár, nem lesz hasznára sem önmagának, sem másoknak. Olyan lesz, mint bárki a mostani emberek közül, *francia, angol, burzsoá, azaz semmi*" — írja az Emil-ben (kiemelés tőlem. H.Á). Majd: „Azok az elvek, melyek értelmében az erényes ember megtanulja az élet megvetését, s hogy ezt feláldozza kötelességének, bizony nagyon távol vannak ettől az ősi egyszerűségtől. Boldogok a népek, amelyek között erőlködés nélkül lehet jó az ember, valamint erény nélkül igaz". Az erény tehát olyan erkölcsi magatartás, mely a „deformálódott" társadalomban jön létre, s melyet a hajlamok degenerálódása tesz szükségessé. Ha tehát a Nouvelle Héloïse hősei az „erényért" élnek és halnak, már ez is mutatja, hogy Rousseau itt saját kora társadalmának reális embereit ábrázolja. Említettük, hogy Rousseau itt olyan hősök megteremtésére tesz kísérletet, akik együtt és egyszerre akarnak „emberek" és „polgárok" lenni, s ezzel éppen ellentétei a burzsoáknak, akik hajlam és kötelesség között ingadozva sem nem emberek, sem nem polgárok. Igaz, van még egy út, mely az erény megkerülésével jár. Ez az, ha az egyén a természetben és természettel él, ha lelkében nem születik meg — vagy visszafejlődik — az „amour propre" és visszatér a naiv, egyszerű „amour de soi" indulata. Így fejlődik majd — de csak a szerelem kibontakozásának pillanatáig, Emil, addig,

ameddig valaminő társadalmi viszonyba nem kerül. Mihelyt Sophie-jával kapcsolatba jut, nála is megjelenik az „amour propre" — és akkor már szüksége van az erényre. Addig lehet „csak" ember — de azután polgárnak *is* kell lennie. A másik lehetőség magának a filozófusnak útja. Mikor valaki *kilép* a társadalomból, de nem egy kis közösségbe, hanem a teljes izolációba, magányba. Itt, egyedül, társadalmi viszonyaitól elvágva, megint uralkodhat benne a természetes jóság, megint nincs többé szüksége az erényre. Rousseau ilyennek látja saját pályáját: a Vallomások és az Álmodozások tanúságai szerint a természetes jóságtól az erényig és az erénytől vissza a természetes jóságig vezető utat tette meg. Az „erényre" akkor volt szüksége, mikor a társadalomban élt. Ezért mondhatja el magáról az Álmodozásokban: „arra nézve, hogy egy jó cselekedet minden édességét elveszítse, elegendő volt, hogy az kötelességgé vált számomra". Teljes félreértése Rousseau álláspontjának, ha itt — mint Irving Fetscher[4] különben kitűnő könyvében — elvi következetlenséget látunk. Ha az ember társadalmi viszonyok között él, akkor kötelességhez és erényhez kell tartania magát, ha még nem él ezek között, vagy önként kilépett a világból, akkor tarthatja magát hajlamaihoz — mert akkor azok bizonnyal jók. Ez Rousseau álláspontja, s ebben nincs semmi ellentmondás. Helyességéről lehet vitatkozni, következetességéről nem.

Ismétlem: a szerelem Rousseau szemében — helyesen — már mindig társadalmi viszony. Tehát a legközvetlenebb emberi kapcsolatokban is szükség van az erényre, amennyiben ezek a kapcsolatok a civilizáció korának társadalmi viszonyai között realizálódnak. St.-Preux-nek és Júliának tehát az erényhez kellett tartania magát, ha nem akart „burzsoa" lenni, ha becsületességre törekedett, ha ember és a polgár-lét egyesítését tűzte ki célul.

A rousseaui erényfogalom a *moralitás* kategóriája. Tehát a morális kötelességekről alkotott *szubjektív ideál*, melyet annak az embernek, aki magáénak vallja, minden körülmények között követnie *kell*. Mint a moralitás kategóriája, élesen szembe van állítva a hagyományos szokáserkölccsel. Még hozzá mind a feudális, mind a polgári erkölccsel.

Az „erény" szembeállítása a feudális szokáserkölccsel igen világosan fejeződik ki az Új Héloïse párbaj-vitájában. St.-Preux — hogy Júlia állítólagosan megsértett becsületét megvédje — párbajozni akar Mylord Eduarddal, aki akkor még nem barátja, hanem Júlia kérője. Júlia etikai fejtegetései, melyekben sikerrel beszéli le szerelmét a párbajról, a fent említett elméleti kérdés tisztázását célozzák. (Az egész konfliktus különben szemmel láthatóan csak azért került műbe, hogy ezekre az elméleti fejtegetésekre alkalmat adjon.) „Mi köze van annak a dicsőségnek, hogy megöltünk egy embert, egy tisztes kedély számára, a bizonyítékhoz." „Becsületemet egy hamis becsületérzésért áldozza fel." „Mit gondoljunk arról, aki kiteszi magát a halálnak, hogy felülemelkedjék a tisztességes emberré-válás szükségszerűségén?" — így érvel a lány. Majd: „Higyje el, aki magát valóban nagyra becsüli, kevéssé fogékony mások igaztalan megvetése iránt, *mástól nem fél, minthogy kiérdemli*, mert *a jó és nemes nem függ az emberek ítéletétől*, hanem a *dolgok természetétől, s ha az egész világ dícsérne egy tettet, melyet tervez, attól nem kevésbé lenne gyalázatos*". (Kiemelés tőlem. H. Á.) A fejtegetésben világos a moralitásra való beállítottság. Jó és rossz nem függ az emberek ítéletétől, csak a „dolgok természetétől". Igen, de ki és hogyan ítéli meg, hogy mi a „dolgok természete"? Júlia biztos abban,

[4] Irving Felscher: Rousseaus politische Philosophie. Luchterhand, Neuwied, 1960.

hogy *saját* becsületérzése — mely szembenáll a feudáliséval, mint „értelmetlennel" — nem más, mint a „dolgok természete". A gondolatmenet ugyanaz, mint általában a felvilágosítóknál. A polgári erkölcsöt „természetesnek" „ésszerűnek" deklarálni: ugyanez Holbach vagy Helvetius módszere is. Csakhogy Rousseau sosem helyezkedik egészen erre a pozícióra. Egyrészt mert gyengének, kritériumnélkülinek érzi, másrészt azért, mert — mint látni fogjuk — szembenáll a polgári felvilágosítók morálrendszerével is. A „természetesség", „ésszerűség" számára valaminő reális bázist, objektív talajt kell keresni. Ez a bázis, talaj, kritérium mindig valaminő állítólag vagy ténylegesen létezett *közösség* erkölcse. Vagy a természetes egyenlőség, a pásztortársadalmak állapota, vagy megint az antik köztársaság. Júlia is így érvel: „Az ókor legbátrabb emberei gondoltak-e arra, hogy személyes sérelmeiket párbajjal intézzék el? . . . Ha a föld legfelvilágosultabb, legbátrabb és legerényesebb népei nem ismerték a párbajt, akkor megállapítom, hogy nem a becsület intézménye, hanem szörnyű barbár szokás". A „dolgok természetének" tehát itt is — mint az öngyilkosság megítélésénél — van mércéje, összehasonlítási alapja. A moralitás, az erény annyiban szubjektív, hogy a korban nincs objektív talaja, de ugyanakkor nem önkényes, mert valaminő — képzeletbeli vagy valóságos — múltban van ilyen bázis. Itt is kiderül, hogy St.-Preux és Júlia citoyenek köztársaság nélkül, köztársasági erényeket állítanak a rendi erényekkel szembe olyan korban, melyben köztársaság nem létezik. Ezért szubjektívek ezek az eredmények, de korántsem önkényesek.

Ismétlem: az „erény" nemcsak a feudális értékrenddel, de a polgárival is szembenáll. Rousseau élesen polemizál Locke elméletével, mely szerint „the law opinion is measure of virtue and vice". Kora közvéleményét, mint polgári közvéleményt — beleértve a „filozófusok" közvéleményét is — Rousseau a limine elveti. Más lapra tartozik, hogy az „opinion public" az ideális köztársaság rendszerében szerinte is pozitív szerepet tölt be vagy fog betölteni. Ugyanígy dobja félre az „értelmes egoizmus" elméletét. Az egoizmus-elmélet Rousseau szerint hamisan azonosított három valóságos emberi mozgatórugót: az önszeretetet, az önzést és a hasznosságot. Az önszeretet, az „amour de soi" szerinte természetes érzés, lényegében megfelel az önfenntartás és fajfenntartás ösztönének. Az egyenlőtlen társadalomban, ahol az emberek egymás ellen harcolnak, mint ezt Hobbes találóan fejtegette, az önzés uralkodik. Ez az önzés azonban romboló, erkölcsileg mindenképpen negatív hatalom. Bármennyire kitágítjuk az önzés kategóriáját — mondja Rousseau —, sosem jutunk el az önfeláldozásig. Példaképpen az Emil-ben a következő problémát fejtegeti. Ha egy gyermeket arra nevelünk, hogy ha segít másokon, jutalomban részesül, akkor valóban elérhetjük azt, hogy segítsen másokon — de nem azt, hogy tisztességes ember legyen. Hiszen mihelyt rá fog jönni arra, hogy nem részesül ezért jutalomban, minden nevelésünk kárba fog veszni. Erényes embert akkor nevelünk, ha rávesszük: úgy cselekedjék jót, hogy tudja: nem részesül jutalomban érte. Bármilyen önzésre alapított értékelmélet azonosítja az embert a burzsoával, s figyelmen kívül hagyja a citoyent, akinél az egyéniség érvényesülése nem azonos az egyéni érdekkel. A haszon Rousseau szerint megint valaminő harmadik vonatkozás. Megkülönbözteti a dolgok használati értékét és csereértékét. A dolgok használati értékének realizálására való törekvést alapjában pozitív emberi tulajdonságnak tekinti. (Megint felhívom a figyelmet arra: Rousseau egyetlen „erényes" hőse sem aszkéta, mindegyik szereti az élvezetet !) Ha a termelőerők fejlődésének csak az a következménye volna, hogy több használati értéket,

valóban élvezhetőt produkál, Rousseau nem állna szkeptikusan szemben a civilizációval. A dolgok értékére való törekvést azonban burzsoa hajtóerőnek, embertelennek tekinti. Az effajta haszon hajhászását azonosítja az önzéssel. Haszon plusz önzés pszichológiai alapja pedig szerinte sosem az érzékiség, az örömre való törekvés, hanem a hiúság. A hiúság pedig — a polgári társadalomban — megrontja magukat az érzékleteket is. Hiúságból válik számunkra szükségletté az, ami nem érzékeink szükséglete.

Az elidegenedés-elmélettel kapcsolatban még rátérünk a városi élet rousseau-i kritikájára. Egyelőre csak annyit, hogy Rousseau szerint a városban az emberek közötti *közvetett* viszonyok szükségessé teszik az emberek *eszközként* való felhasználását. A burzsoá egoista számára az ember eszközként való felhasználása természetes. Ezért mennek tönkre — Júlia szerint — a városban a parasztok. „Az ember — mondta (Júlia — H. Á.) — túl nemes lény ahhoz, hogy *másnak puszta eszközül szolgáljon*, nem szabad arra felhasználni, amivel a másik számára hasznos lehet, mielőtt előtte mérlegelnénk, hogy mi a számára előnyösebb". Továbbá „Sohasem lehet megengedett egy emberi lelket a *másik javára megrontani*, sem becsületes emberek szolgálatára gazembereket képezni". (Kiemelés tőlem. H. Á.) Tehát Júlia nemcsak általában veti el azt, hogy egy ember másik vagy mások számára puszta eszköz legyen, hanem különösképpen azt, hogy rossz eszköz legyen esetleges jó célok szolgálatában. Differenciálnunk kell a Rousseau-féle álláspontot a kantitól. Erre a későbbiekben más vonatkozásban is sor fog kerülni, s annál is szükségesebb, mert Rousseau etikájának számos problémáját, sőt megoldását Kant elfogadja s beépíti saját etikai rendszerébe. Arról van ugyanis szó, hogy az ember eszközként való funkcionálásának problémája az Új Héloïse-ben koránt sincs úgy kiélezve, mint Kantnál. Rousseau — Júlia szájával — nem azt mondja, hogy az ember soha és semmilyen körülmények között nem lehet mások számára eszköz, hanem hogy soha nem lehet mások jó céljai szempontjából rossz eszköz, ugyanakkor sosem lehet *csak* eszköz. Ugyanis egy olyan morál, mely — ha csak virtuálisan is — közösséget tételez, nem zárhatja ki az ember eszközként való funkcionálását. Rousseau, aki mint láttuk, normának mindig az antik köztársaságok eszményített emberét tekintette, nem is hihette, hogy az ember semmiképp eszköz nem lehet. Ez ellentmond egy köztársaság lehetőségének, a citoyen fogalmának. Az ideális, társadalmi szerződés összefoglalta társadalomban minden egyes ember a közakarat kifejezője s ugyanakkor a közakarat minden egyes ember kifejezője, tehát mindenki eszköz és ugyanakkor, ugyanabban a vonatkozásban cél is. Ha azt mondja, hogy *csak* eszköz nem lehet vagy rossz eszköz nem lehet, akkor egy konkrét társadalmat, a polgárosodó, rendi illetve a polgári társadalmat veti el. Mikor azonban Kant azt állítja, hogy az ember semmiképp sem lehet a másik számára eszköz, akkor ez a tétel gyakorlatilag szembenáll nemcsak a burzsoá társadalommal, hanem a társadalmisággal általában. Hiszen elképzelhetetlen olyan társadalom, amelyben az ember egyúttal eszköz is ne volna.

Hangsúlyoztuk, hogy Rousseau erényének közvetett, reflektált mértéke mindig a köztársaság eszményített polgára. Közvetlen mértéke azonban a *lelkiismeret*. A lelkiismeret súgja meg regénye hőseinek, hogy adott helyzetben mi a leghelyesebb tennivaló. Az ő szava az erény. „Sosem csal meg egy lelket, mely őszintén megkérdezi" — írja Rousseau nem kevéssé patetikusan. Bár személyes életében Rousseau mindig csak ehhez a konzultánshoz folyamodott, világosan látja, hogy csak akkor megbízható tanácsadó, ha mögötte áll az a bizonyos közvetett, reflektált mérték, tehát magának e lelkiismeretnek is van

mértéke: az eszmény. Igen szépen ábrázolja ezt St.-Preux és Júlia első morális összeütközésében, akkor, mikor Júlia, ígérete ellenére, férjhez megy apja választotta vőlegényéhez, Wolmarhoz. Júlia lelkiismerete — mely eddig az antik hősök eszményére támaszkodott — most azt súgja, hogy *ne* menjen férjhez. De számos kötelessége, nem utolsósorban apja iránti kötelesség, mely nála is, mint sorstársainál, Sophie Westernél vagy Miller Lujzánál nagy érzelmi mozgatóerő — ellenkező irányba hajtják. Ebben az erkölcsi konfliktusban feltámad Júliában a kétely az erényben és a lelkiismeretben. „Hogyan legyek biztos, hogy ezt a benső képet (a lelkiismeretet — H. Á.), melynek egy érző lényben nincs mintája, amivel össze lehetne hasonlítani, mindig tisztán őrzöm meg? Nem tudjuk-e, hogy tisztességtelen hajlamok az ítélőerőt éppen úgy meggyöngítik, mint az akaratot, s hogy a lelkiismeret minden korban, minden népnél, minden egyénnél az előítéletek állhatatlansága és sokfélesége következtében láthatatlanul másképp alakul és a körülményekhez igazodik?" — A saját lelkiismeretében való kétely csupán az objektív mérce és az erény-eszmény megváltozását jelzi. Júlia az antik hősöktől eljut a kegyelmet osztó istenhez. Megjegyzem: Rousseau maga tisztában van azzal, hogy hősnője nem tesz semmi mást, mint ideológizálja saját elhatározását. Csak azon az álláspontón áll, hogy miután Júlia elhatározása *egyike* a lehetséges helyes választásoknak, jól teszi, ha post festa igazolja. Csak így maradhat hű ahhoz. Rousseau jegyzete így szól: „Ha jók akarunk lenni, engedjétek eltávolítani azokat a körülményeket, melyek ebben megakadályoznak; más eszköz nincs".

Júlia elhatározása tehát egyike volt a lehetséges helyes döntéseknek. Rousseau szerint legalább ilyen helyes lett volna, ha nem engedelmeskedik apjának s elmegy St.-Preux-vel Angliába. De ha már valamit eldöntött, akkor az ehhez való magatartásában válik erényessé.

S itt jutunk el a rousseaui erény-fogalom egyik fontos vonatkozásához. Rousseau szerint az erény mindenekelőtt *saját erkölcsi választásunkhoz való hűség*. Rousseau tisztában van azzal — mint az előbbi példa is mutatja —, hogy bizonyos szituációkban kikerülhetetlenek erkölcsi konfliktusok, kikerülhetetlen, teszem, a választás két egyformán helyes lehetőség között. Ebben az esetben, bármelyiket választjuk, jók és becsületesek vagyunk — feltéve, ha ki tudunk tartani választásunk mellett, ha hűek tudunk maradni önmagunkhoz. Ugyanakkor Rousseau úgy látja, hogy ha egy döntő ponton az ember több lehetőség között választ, nincs módja, alkalma, lehetősége ugyanolyan erényesen újraválasztani. Vannak végleges választások. Ilyen döntő pont, mely meghatározta Júlia későbbi sorsát, volt a választás szökés és férjhezmenés között. Újraválasztást remélni Rousseau szerint már megalkuvás lett volna, lemondás az erényről. Innen ered, hogy ugyanaz a Rousseau, aki nem tartja elítélendőnek, hogy Júlia odaadta magát St.-Preux-nak lánykorában, elítélendőnek tartotta volna, ha odaadja magát, mint asszony. Miért? Azért, mert az egyik esetben lány volt, a másikban asszony? Nem. Hanem, mert az első esetben nem egy másirányú választás után követte el tettét, nem volt egy másminő erénynek elkötelezve. A második esetben azonban minden körülményt mérlegelve, következményekkel számolva választott egy életformát. Most már tartania kellett magát ehhez. Minden egyéb kompromisszum lett volna. Júlia azért lett tragikus hősnő, mert vállalt egy sorsot, melyet nem bírt elviselni, nem kötött kompromisszumot, hanem inkább a halált kereste. Saját maga választotta erényéhez volt hű.

Már az is, hogy az erény a magaválasztotta erkölcshöz való hűség, mutatja, hogy a rousseaui erényfogalom nem ismeri a kanti abszolút szigorúságát, maga-

sabb fokú erkölcsi *megértést* tanúsít. Elismeri, hogy különböző választások egyaránt erényesek lehetnek, ha egyaránt lelkiismereten nyugszanak, jóra törekednek, következetesek. Ezért lehet egyformán erkölcsös Rousseau szemében az ateista Wolmar, a hívő Júlia, az elméletben hívő, de gyakorlatban a hitet sosem követő St.-Preux. Ugyanúgy erényes a szenvedélyes, túlfűtött, mint a szigorúan értelemhez igazodó ember, a sztoikus karakterű Eduard, a kovenciókhoz inkább ragaszkodó Clara. Ez a magasabb fokú erkölcsi megértés három különböző vonatkozásban jelenik meg. Az egyik erkölcsi elvek és tettek viszonyának értékelésével kapcsolatos, a másik magukat a tetteket illeti, a harmadik az erkölcsi vétek és jellem viszonyát.

Nézzük először az erkölcsi elvek és tettek viszonyának értékelését. Rousseau minden hősének megvan a maga konkrét világnézete s ezen belül erkölcsi világképe. Ugyanakkor Rousseau azt is megmutatja, hogy a különböző karakterű embereknél más és más a viszony világkép, erkölcsi elv és a tettek erkölcsi tartalma között. Van, akinél az elvek és tettek teljesen harmonizálnak — mint Mylord Eduardnál —, van, akinél ez a kapcsolat nagyon laza, mint St.-Preux-nél. Clara egyszer például a következő érvekkel ajánlja, hogy St.-Preux-t figyelmeztessék szerencsétlenségében erkölcsi elveire" ha én, mint te, szintén nem tartok sokat erről a filozófiáról (a sztoicizmusról van szó — H.Á.), mégis meg vagyok győződve, hogy a tisztességes ember mindenképp szégyenli magát valamennyire elveit estéről reggelig megváltoztatni s szívében reggel búcsút mondani mindannak, amit esze az előtte való este beleplántált." Már az idézet is mutatja, hogy Rousseau bemutatja ugyan a kapcsolat lazaságát, feltételességét, mégis állítja magát a kapcsolatot. A világképnek mindenképp *befolyása van* a gyakorlati választásra, ebben az esetben — mint Clara helyesen értelmezte — valóban csökkentette az emóciók előre látható ingadozását. Az emóciók kontrakarirozhatják egy pillanatra — mégha ez a pillanat soká is tart — az ember erkölcsi világképét, de a *végső* elhatározások mégsem mondhatnak annak ellent. Ebben az esetben tett és erkölcsi világkép között nem dialektikus viszony, hanem olyan ellentét feszülne, mely tartóssá válva az önmagunkkal való őszintétlenséghez, képmutatáshoz vezet. Ezt pedig Clara a „tisztességes embernél" elképzelhetetlennek tartja. — Világkép és cselekedet kölcsönhatásában Rousseau szerint mindig a cselekedet az alapvető, a döntő. Ennyiben ő is vallja a „gyakorlati ész primátusát". A vallásossá vált Júlia például így érvel ateista férje mellett: „Nem ! A lelkiismeret nem mondja meg nekünk, mi az igaz, hanem hogy mit írnak elő kötelességeink, nem mondja meg, hogy mit kell gondolnunk, hanem hogy mit kell tennünk; nem tanít ítélni, hanem jót cselekedni . . . Ha az isten a hitet tettek után ítéli meg, akkor az hisz benne, aki derék ember. Az igazi keresztény az igazságos, a valódi hitetlenek a bűnösek."

Ez az idézet bizonyítja ugyan azt, amit a gyakorlati ész primátusáról mondtunk, de ellentmondani látszik annak, amit világkép és erkölcsi gyakorlat összefüggéséről állítottunk. Ez az ellentmondás csak látszólagos. Rousseau vallja a gyakorlat primátusát a világképpel szemben. Vallja a gyakorlat relatív függetlenségének lehetőségét a legáltalánosabb filozófiai — pl. ontológiai, vallásos stb. — elvektől. De nem tekinti függetlennek a gyakorlatot az *erkölcsi* elvektől, az erkölcsi igazságok megismerésétől. Tehát nem választja külön az erkölcsi gyakorlatot és megismerést, mint később Kant, hanem ugyanúgy megkülönbözteti, mint Aristoteles a „szofiát" a „fronézistől", a filozófiai tudományos megismerést az erkölcsi gyakorlati megismeréstől.

A gyakorlat eme priátusa teszi lehetővé a magasabbfokú erkölcsi megértést a világnézet vonatkozásában is. Miután azonban erkölcsi tartalmú tettek intoleráns megítélésének mindig világnézeti alapja van, szükségszerű, hogy egy világnézetileg megértő erény az erkölcsi gyakorlatban sem képvisel abszolút szigorúságot. St.-Preux nagyon világosan fogalmazza meg ezt az összefüggést: „A pietisták egyfajta bolondok, akik arra az ötletre jutottak, hogy keresztények, s az evangéliumot *szórul szóra* követni akarják... végül csak az hiányozna, hogy hatalom legyen a kezükben, hogy *keményebbek és intoleránsabbak legyenek, mint ellenségeik.*" Az a clarensi elv, hogy mindenki szabadon követheti azt a vallást vagy vallástalanságot, melyet akar, magában foglalja azt a tézist, hogy mindenki saját lelkiismeretét követve lehet erényes.

Hogy hogyan jelenik meg ez a magasabb fokú erkölcsi megértés a tettek vonatkozásában — mutatja St.-Preux és Júlia viszonyának alakulása. St.-Preux ugyanis egyáltalán nem tartja bűnnek, hogy Júlia odaadta neki magát. Sőt, az ő világképe értelmében ez éppen erény volt, a vétek pedig mindaz, amit Júlia később tett, mikor gyengeségből (mert St.-Preux szerint ez gyengeség volt) férjhez ment apja választottjához. Júlia azonban mindezt másképp látja. Az ő erkölcsi elvei szerint az, hogy St.-Preuxnak adta magát, bűn. Nem is meggyőződésből tette, hanem kétségbeesésből. St.-Preux érvei nem tudják ettől a meggyőződéstől eltántorítani. Nos: Rousseau nem „ad igazat" egyik vagy másik félnek. Ahogy St.-Preux-nek sincs eszében szemrehányást tenni Júliának azért, hogy saját erényét követi, úgy Júlia sem hányja St.-Preux szemére, hogy az saját erényfogalma értelmében járt el, hogy őt magáévá tette stb. Mindketten tisztelik egymás elképzelését az erényről, legalább annyira, mint saját magukét. Mert feltétlenül bíznak egymásban, abban, hogy semmi más indítékuk nincsen, mint az adott esetben a leghelyesebbnek véltet cselekedni.

A magasabb fokú erkölcsi megértés harmadik igen fontos mozzanata a rousseau-i hősöknél az, hogy szerintük egy vagy két bűn vagy tévedés sosem tesz egy embert bűnössé. Ha Júlia hiszi is, hogy vétkezett, esze ágában sincs ezért magát kevésbé erényesnek, vétkesnek tartani. Mikor St.-Preux kétségbeesésében megátkozza az erényt, s később — Mylord Eduárd tanácsára — mégis a helyeset választja, sosem tesz magának szemrehányásokat gyengeségéért, megingásáért. S a regény függeléke, a kissé elnagyolt perdita-történet is annak bizonyítékául szolgál, hogy nincs olyan bűn, melyet ne lehetne semmissé tenni. Rousseau és hősei tényleg tartják magukat a Marx dicsérte sztoikus-epikureus morálhoz: „amit tettem, megtettem".

A magasabb fokú erkölcsi megértés e vonatkozásában is érvényesül a gyakorlat primátusának elve. Rousseau ugyanis — éppen úgy, mint hősei — így nyilatkozik: „rossz elveket sokkal jobban gyűlölök, mint rossz tetteket". Ez látszólag ellentmond a gyakorlat primátusának s újra csak látszólag. Ugyanis a rossz tettek lehetnek *izoláltak*. S amennyiben izoláltak, *tettel* helyrehozhatók. A rossz erkölcsi világkép azonban megszünteti ezt az izolációt s létrehozza a tettek rossz rendszerét, tehát lehetetlenné teszi a jó tettet, s ezzel a karakter és életmód megváltozását. De nemcsak a rossz világkép, hanem a szigorú, intoleráns rendszer (melynek lehet jó erkölcsi tartalma) is megfosztja a tetteket viszonylag szabadabb mozgásterüktől, ebben az esetben nem az erkölcsös, hanem a helyes *és* kellemes egységének megtalálásától. Ezt hányja Júlia a sztoikusok szemére: „S a filozófia oly keveset tudva oly szörnyű lenne, hogy nekünk kellemes dolgok *mértékletes* használatára semmi más eszközt nem adna, mint azt, hogy egészen lemondjunk róluk? „Megjegyzem, hogy Rousseau szándéko-

san illeszti be a történetbe St.-Preux lerészegedésének, továbbá nyilvánosházi kalandjának epizódjait, hogy kifejthesse véleményét az erkölcsi megértés különböző formáiról, helyes és kellemes egységének lehetőségéről. Egészen odáig elmegy, hogy bírálja a sztoikus megvetését nemcsak az érzéki öröm „csábításával", hanem a halálfélelemmel szemben is.[5]

Ha a magasabb fokú erkölcsi megértés problémáját vizsgáljuk, arra a következtetésre kell jutnunk, hogy ebben a vonatkozásában Rousseau erénye nem különbözött a felvilágosítók erkölcsfogalmától s közelebb állt ahhoz az erkölcsi dialektikához, amelyet Goethe a Wilhelm Meisterben fejtett ki, mint ahhoz az Erényhez, melyet mesterére hivatkozva Robespierre hirdetett meg. Ha Goethe a Wilhelm Meister humanista nagybácsi figurájának szájával így beszél: „Jobb szeretek egy olyan gyermeket vagy fiatalembert, aki a maga útján eltéved, mint sok olyant, aki idegen utakon helyesen jár", vagy így vall önmagáról: „hogy úgyszólván az élettől, a levegőtől volna megfosztva, ha időként elnéző nem lenne önmagával szemben és meg nem engedné magának, hogy szenvedéllyel élvezze azt, amit maga sem tudott mindig dicsérni és mentegetni. Nem az én hibám . . . ha ösztöneimet és eszemet nem tudtam tökéletesen összhangba hozni", akkor lényegében ugyanazt fogalmazza meg, amit a Nouvelle Héloïse Claraja mondott St.-Preux sztoicizmusának és tetteinek kapcsolatáról, vagy amit Rousseau maga jegyzett meg a rossz erkölcsi tettekre, illetve elvekre vonatkozóan.

De nemcsak a magasabb fokú erkölcsi megértés kérdésében van így. Rousseau hősei nagyon is jól ismerik, amit a klasszikus moralitás álláspontján álló filozófusok mindig tagadnak — a *morális konfliktusok* létezését. Ismerik és elismerik, hogy léteznek olyan konfliktusok, melyeknél két vagy több egyformán jó, vagy egyformánr ossz lehetőség között kell választani. Ilyen konfliktus nem egy adódott Júlia életében. S Júlia természetesen nem Baalam szamaraként áll a konfliktusban, hanem dönt és választ. Az egyik bűnt (vagy erényt) választja a másikkal szemben.

Abból indultunk ki, hogy Rousseau hőseinek erénye a moralitás erénye, szubjektív erény. S most végigelemzeve néhány konkrét problémát, különösen a legdöntőbbet, a különböző választás lehetőségének, a magasabb fokú erkölcsi megértésnek, az erkölcsi konfliktus lehetőségének kérdését, arra a meggyőződése jutunk, hogy ennek az erénynek gyakorlását mi sem különbözteti meg a felvilágosodás és a goethei konkrét erkölcs gyakorlásának normáitól. Csakhogy a morál erkölcsi megértése és az erkölcs erkölcsi megértése között lényeges különbség van. Ez lényeges különbség a *mérce* és a *kiterjeszthetőség* problémájában rejlik.

Ha az ember olyan világban cselekszik, melynek konkrét erkölcsisége van, s e konkrét erkölcsiséghez többé-kevésbé tartja magát, tehát, ha ez nem áll társadalmilag és erkölcsileg mereven szemben az őt körülvevő világgal, akkor a külső követelmények és normák, továbbá a belső — lelkiismereti — követelmények és normák relatíve harmonizálnak. Nem mindig, sosem feltétlenül, nem kizárva a konfliktusokat, de végső soron mégis. Ennélfogva az egyes ember az adott norma- és szokásrendszeren belül keresi a viszonylag legjobb, leghelyesebb cselekvés lehetőségeit és sosem gondol arra, hogy saját cselekedetei normaadók legyenek. Az az ember azonban, aki szembenáll a kor konkrét erkölcsi követelményeivel, azokat a limine elveti, akinek moralitása

[5] L. I köt. 52. levél.

tehát szubjektív, eleve arra törekszik és arra is kell törekednie, hogy *létével, cselekedeteivel, elveivel normaadó legyen,* hogy az egész világnak példát statuáljon. Így Kant normatív etikája, a kategorikus imperativus elmélete csak végső kiélezése minden moralista meggyőződésének. Minden moralista úgy cselekszik, ahogy szerinte az embereknek általában cselekedniök kellene, s ahogy szerintük nem cselekszenek. Az Új Héloïse minden hősét és hősnőjét ez a példát statuálás, ez a normaadási igény hatja át. Clara így érvel hőseinek, mikor őket „erényes" magatartásra biztatja: „Mindazoknak, akiknek veletek dolguk lesz, ti fogjátok a hangot megadni, vagy megszöknek tőletek vagy hasonlóak lesznek hozzátok s amit ti mutattok, ahhoz hasonló talán nem lesz az egész világon". Figyeljük meg az utolsó mondatot! Mennyire kibontakozik itt a normatív jelleg, egészen az egyetlenség, az utolérhetetlenség hangsúlyozásáig. A konkrét erkölcs világában egyetlen tett sem egyetlen, utolérhetetlen — nem is szánják annak. Miből merít erőt St.-Preux a megpróbáltatásaihoz: „Nem eleget éltem már a saját boldogságomért? Most az ő dicsőségéért kell élnem. (Júliáról van szó. H. Á.) Ah, hogy a *világot erényeimmel bámulatra indítsam,* hogy egykor, ha megcsodálják őket, ezt mondhassam: Tehetett-e kevesebbet? Júlia szerette őt". (Kiemelés tőlem. H. Á.) Ha most megnézzük, miféle különös tetteket hajtott végre St.-Preux vagy Júlia, miféle különös tartalommal bír az az „erény", amelyet követtek, semmi ilyen különlegességre nem fogunk bukkanni.

Tartalmilag nem tettek semmivel sem többet, mint egy más világban bárki is megtenne. Példaadó voltuk abból származik, hogy egy olyan világban tették, amelyben más nem volt képes erre. Az *erény szubjektivitása s ebből következő normatív volta, öncélúsága és pátosza* — mindaz tehát, ami a konkrét erkölcstől elválasztja *nem tartalmának másszerűségében, hanem a világban betöltött más funkciójában rejlik.* Az erény *mércéje,* a moralitás, jóval magasabb, mint a konkrét erkölcs becsületessége és tisztességessége. De *azért magasabb a mérce, mert sokkal mélyebbre állítják.* A talaj mélyebb, melyen a mérce áll. A kivétel erkölcsös magatartása nagyobb megerőltetést kíván, nagyobb pátoszt igényel, mint a lehetséges átlagé. Rousseau átlagos lehetőségek közötti rendkívüli embereket ábrázol, Goethe rendkívüli lehetőségek között átlagosan becsületes embereket.

Az „erény" magatartása tehát a kivételességre épül. Ezért az erény problematikus volta a *kiterjesztéssel* kapcsolatban vetődik fel.

A kiterjeszthetőség minden erkölcs alapkritériuma. Amíg egy erkölcsi magatartás minden komponensével együtt csak kevesek számára lehet elérhető, addig elméletileg és gyakorlatilag is problematikus. Rousseau meg akarja mutatni azt, hogy az ő morálja, erénye mindenféle karakterű és világnézetű emberre kiterjeszthető. Ezért van kis közösségében hívő és ateista, sztoikus és szenvedélyes, értelmi és érzelmi ember. De az, hogy egy magatartás minden típusra kiterjeszthető, még nem szünteti meg azt a problémát, hogy ezek az emberek, akik a Nouvelle Héloïse-ban „az erény" nevében cselekedtek, bármilyen karakterűek is voltak, kivétel nélkül *kivételes* emberek voltak. Mindegyiknek *jók* voltak az alapszenvedélyei, s mindegyiknek *volt* világnézete, mind tudatos volt, s erkölcs-képük az eltérések ellenére is egyben megegyezett: abban, hogy pozitív értéktartalmú volt. Rousseau jól bírálta az értelmes önzés elméletének arisztokratizmusát. Helyesen írta, hogy az önzés „értelmességének" fokára kevesek jutnak csak el. De vajon ő maga nem a kevesek erényét alkotta meg?

Rousseau nagyon is érzi ezt a nehézséget, és ezért több kísérletet tesz a kiterjeszthetőség problémájának megoldására. Meg kell előre mondanunk, hogy a moralitás álláspontja számára csak egyfajta *elméletileg következetes* kiterjeszthetőség létezik: *az absztrakt-formális*. Ezt az egyetlen elméletileg következetes lehetőséget azonban majd csak Kant tárja fel a kategorikus imperatívuszban. Rousseau idáig nem jut el. Ez nem egyszerűen elméleti következetlenség, hanem ugyanakkor realitásérzék is. Rousseau erény-fogalmának, mint láttuk, volt — ha sovány és pusztán eszményített — tartalma: az antik köztársaságok egyenlőségén alapuló plebejusan interpretált erénye. Ezt a konkrét tartalmat Rousseau nem akarta veszni hagyni. S ami ezzel kapcsolatban áll: Rousseau az individuális erény-fogalomból indul ki, de nem akar ennél megállni. Az ő szeme előtt mindig egy elvontan lehetséges köztársaság lebeg. Tehát a „kiterjesztés" nem lehet pusztán formális.

Rousseau többször fut neki a kérdés megoldásának. A Clarensban megalkotott „kis közösség", az erkölcsös „sziget" többi között e probléma megoldására szolgál. Wolmar erről így beszél: „A morál egyetlen tanítása helyettesítheti mind a többit, ugyanis „ne tégy vagy mondj soha mást, mint amit az egész világ előtt tenni és mondani akarsz, s ami engem illet, mindig értékelendő embernek tartottam azt a rómait, aki azt kívánta, legyen a háza úgy építve, hogy mindent látni lehessen, ami abban folyik". Világos, hogy ebben a morális elvben van tartalmi mozzanat: ez a régi köztársaságok *nyilvánosságának* helyreállítása. Wolmar meg óhajtja szüntetni a magán- és közerkölcs végsőkig való széthasadtságát, az ebből fakadó hipokrízist, helyre akarja állítani az ember felelősségét — minden tettéért — a közösségnek. Ez a tartalmi mozzanat azonban strukturális és nem a megvalósítandó értékekre ronatkozik. s az érték alárendelése a struktúrának nem véletlen, hanem szükségszerűen következik a moralitás erényfogalmából.

A moralitás erényfogalmának lényege, mint láttuk, a szubjektivitás volt, a példaadás, az erény az erényért. Ha ezt kiterjesztjük egy közösségre, akkor nem egyszerűen egy adott erkölcsi tartalomnak, hanem a példaadásnak, az erény öncélúságának kell normaadóvá válnia. Ennyiben tehát létrejön a *homogeneitás — nem az erkölcsi tartalomban, hanem az erkölcsi struktúrában.* De vessük fel a kérdést: lehetséges-e, hogy egy akármilyen kis közösségben minden ember célja az erény, a példaadás legyen, tehát, hogy egy közösség a moralitás erényére épüljön? Kétségtelenül nem. De mi lesz, ha mégis ezt az erényt akarom normává tenni, általánosítani? Más nem lehet, mint hogy az embereket kényszerítenem kell arra, hogy erényesek legyenek. *Mihelyt a moralitás erényfogalmát* — legyen az tartalmában a legdialektikusabb, legtoleránsabb is — *a társadalomra kiterjesztem, akkor az erény involválja a terrort.* Így lesz ez Clarensben is. „Hogyan lehet szolgákat, bérmunkásokat másképp kordában tartani, mint *erőszakkal és korlátozással?* Az uraság egész művészete abban áll, hogy ezt a kényszert a szórakozás és egyéni érdek fátyolába rejtse, hogy mindarról, amire tulajdonképpen késztetik őket, azt higyjék, hogy maguk akarják" — fejtegeti az erény hősnője, Júlia. S még a konvenciózus, derék Clara is elszörnyed a nemek elkülönítésének szigorúságán, mikor látogatóba Clarensbe jön. Clarens erényes tulajdonosai saját erényüket egyszerűen rákényszerítik közösségük tagjaira, s a nyilvánosság, a közvetlenség „Az ERÉNY"-nek mint absztrakt eszmények, mint összkoncepciónak megvalósulási területe, nem az egyes individuumok valós önkibontakozási területe lesz. Ezért elmondhatjuk, hogy az a Robespierre, aki meghirdette az erényt és a terrort, nemcsak

a Társadalmi szerződés Rousseau-jának, hanem az Új Héloïse szelíd és megértő hőseinek is hűséges tanítványa.

Rousseau nem látta olyan civilizált társadalom lehetőségét, melyben — magasabb fokon, a morál közvetítésével, az erkölcs fokán átjutva és túlhaladva — megint megvalósul a „természetes állapot" jósága, azaz tere lesz a reális erkölcsnek. Rousseau csak a vagy-vagyot látta. Vagy visszavonulni minden társadalmiságtól — akkor lehetünk egyszerűen, természetesen jók és nincs szükségünk erényre. Vagy társadalomban élünk, és akkor a társadalommal szemben, szubjektíve és öncélúan érvényesítjük az erényt. Amennyiben pedig lehetségessé válik egy új köztársaság megteremtése, ennek bázisa most már csak az erény lehet. Ebben a világban „kényszeríteni kell az embereket arra, hogy szabadok legyenek" (Társadalmi szerződés). S volt-e ebben az időben, lehetett-e más etikai perspektívája egy olyan gondolkodónak, aki szembenállt minden egyenlőtlenséggel? Kétségtelen, hogy nem. Teljes magányosság, harc a valósággal, kis közösségek megteremtésének kisérlete s a jakobinus diktatúra víziója — ennél tovább Rousseau nem látott és saját álláspontjából kiindulva — nem is láthatott. S annál szebb és érdekesebb dialektikája a továbbélő gondolatnak, hogy amikor egy rövid történelmi pillanatra közvetlenül a francia forradalom után — megcsillant egy harmadik, magasabbrendű lehetőség, a bizonyos „magasabb síkra emelés" lehetősége, akkor hívei, követői Rousseau gondolatait ebben az irányban interpretálták át. Ahogy Kant írja a „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte" c. munkájában: „A híres J. J. Rousseau oly sokat félreértelmezett, látszatra egymásnak ellentmondó megállapításait is összhangba lehet hozni egymással és az ésszel. A tudományos befolyásról és az emberek egyenlőtlenségéről írott munkáiban nagyon helyesén mutatja meg, hogyan áll ellentétben a kultúra az emberi nem, mint *fizikai faj* természetével, mely szerint minden egyes individuumnak teljesen el kellene érnie saját meghatározottságát; Emil-jében, Társadalmi szerződésében és egyéb írásaiban azonban azt a nehéz problémát akarja megoldani: hogyan kell a kultúrának továbbfejlődnie és az emberiség, mint *erkölcsi faj* képességeinek meghatározottságának megfelelően kibontakoznia, hogy az utóbbi a természeti fajnak ellent ne mondjon. Hiszen ebből az ellentétből . . . fakad minden valós baj, mely az emberi életet nyomja, és minden bűn . . . ezek a képességek azonban, miután a puszta természeti állapotból fakadtak, a kultúra fejlődésétől eltorzulnak, egészen addig, *míg a tökéletes művészet nem válik újra természetté ;* mint ami az emberi nem erkölcsi meghatározottságának végső célja". (Ritkított kiemelés tőlem H. Á.)

(Folytatása következik)

РУССО И НОВАЯ ЭЛОИЗА

Агнеш Хеллер

Место Новой Элоизы в творчестве Руссо определяется автором так: это — произведение, в котором французский философ, нарисовав пути исторического развития человечества, и готовящийся нарисовать теоретические и практические возможности будущего, оценивает возможности, предоставляемые данной ему эпохой. Поэтому автор считает не случайностью, что Руссо порвал с энциклопедистами как раз во время написания Новой Элоизы. Автор статьи устанавливает, что между философским и художественным оформлением произведения наблюдается различие концепции, и документирует это свое

утверждение характерами и судьбой действующих лиц. Сначала дается философский анализ произведения, при чем обнаруживается, что, если в первом томе проблемы освещены с точки зрения субъективного сознания, то во втором томе они получают оценку с точки зрения объективности. Анализируя художественное оформление произведения, автор определяет место романа среди сентиментальных романов и изучает принципиальную противоположность сентиментализма и романтизма. После чего по очереди анализируются мысли Руссо, выраженные в данном произведении. Автор рассматривает отношение «доброго» и «добродетели» в этой связи и различия морального и нравственного поведения. Потом он переходит к изучению теории отчуждения Руссо, указывая на то, как эта теория проникает от феноменалистского описания отчуждения до анализа его хозяйственно-общественно-исторических причин, и подчеркивает то, что качественно отличает эту теорию от теории отчуждения Маркса. Потом рассматривается вопрос о том, как Руссо построил свою утопию «малого мира», и как он сам показал фиаско этой утопий. Наконец автор выявляет, как французский мыслитель в своем произведении понимал функцию искусства, религии и философии. Здесь прежде всего показывается, как религия у Руссо постепенно превращается из мировоззрения в средство удовлетворения религиозных потребностей, указывая путь вперед к современным концепциам о религии (Фейербах, Киркегаард). Тут автор указывает на плебейские корни этой концепции. Говоря о философской и художественной теориях Руссо, автор анализирует ряд плодотворных мыслей философа и указывает на то, что Руссо ошибочно хотел свести все формы философского и художественного отражения к формам существования и мышления обыденной жизни. В заключение автор ссылается на то, как в первом романе Гёте «Вильгелм Мейстер» относительно и временно решаются проблемы, выдвинутые Руссо.

ROUSSEAU AND THE NEW ELOISE

by Ágnes Heller

According to the author New Eloise — describing the possibilities of the age — represents a stage between those works of Rousseau which depict the historical development of mankind and explain the theoretical and practical possibilities of the future. Therefore it is not accidental that Rousseau breaks with the Encyclopaedists precisely when writing the Eloise. Through an analysis of the characters and their actions the study illustrates the differences between the philosophy presented in the work and its artistic expression. She first examines it philosophically, showing that volume one approaches the theme tromthe staudpoint of „subjective mind" in contrast to the approach of volume two characteristis for „objective mind". Analyzing the artistic composition of the work she places it among the sentimental novels and treats the basic contradicition between sentamentalism and romanticism. Then she examines the philosophical ideas expressed in the work, the relation of "good" and "virtue" and finally the moralist behaviour. She then discusses Rousseau's theory of alienation, explaining how its phenomenalistic description approaches an analysis of its historical and socio-economic causes and giving the qualitative differences between his view and Marx's conception of the same topic. Following this she evaluates Rousseau's utopia of a "small world" and how he depicts the failure. Finally she shows how, in this work, the French thinker interprets the functions of art, religion and philosophy, and especially how in Rousseau religion comes much nearer to the satisfaction of a religious need than to being a world concept (thus tending toward two modern religious views, those of Feuerbach and Kierkegaard). The plebian roots of his theological conception is also depicted. When analyzing his theories of art and philosophy she presents all the positive thoughts, emphasizing — at the same time — that Rousseau incorrectly attempted to trace back the philosophical and artistic forms of reflection to the forms of being and thought in everyday life. By way of conclusion the author mentions how the relative and temporary solutions to the problems offered by Rousseau were given in Goethe's first Wilhelm Meister novel.

Tudás-szociológia és szociológiai tudás[1]

(A társadalmi haladásnak a szociológia fejlődésére gyakorolt befolyásáról)

EDVARD ARAB-OGLI

„A gömb, amelynek Ön a belsejébe került, természetesen a fehér gömb volt. Ön természetesen egész idő alatt kívül volt rajta, és azt a csalóka érzést, hogy belül van, a szférikus tér perspektivája okozta, amely eltér a minket környező világ lineáris perspektivájától. Ön úgy viselkedett — elnézést kérek e hasonlatért —, mint a részeg ember, aki egy kioszk körül kering és azon sopánkodik, hogy bezárták. Hogy be lett volna zárva a gömbe, az csak látszat volt".[2]

Vajon ki vonná kétségbe azt a nyilvánvaló tényt, hogy a társadalmi jelenségekről és folyamatokról szóló tudásunk objektivitás és pontosság tekintetében igen elmarad a szervetlen és a szerves világgal foglalkozó tudományoktól. A modern szociológia tudományos színvonalát gyakran a biológiának a múlt század közepén, a kémiának a XVIII. században, az asztronómiának és a fizikának a reneszánsz korában, a matematikának és a mechanikának a hellenizmusban elért állapotával hasonlítják össze. Lehet, hogy ez az állítás kissé kategorikus és túlzott, de általában és egészében véve objektíve valószínűleg visszatükröz bizonyos következetességet a tudományos ismeret egyes ágainak keletkezésében.

Mi az oka a szociológia ilyen lemaradásának? Miért kullog a modern tudomány uszályában? Vajon ezt a lemaradást a szociológiai tudásnak, mint ilyennek különös természete magyarázza-e, vagy pedig egyszerűen magának a kutatás tárgyának — a társadalmi jelenségeknek és folyamatoknak — viszonylagos bonyolultsága? Attól függően, hogy milyen feleletet adunk erre a kérdésre, vagy határozottan elvetjük, vagy pedig elismerjük a szociológia mint objektív, rendszerező és egzakt tudomány felépítésének lehetőségét.

Arról is szólnunk kell, hogy a tudomány történetében nem volt hiány olyan doktriner kísérletekben, amelyek a szociológia kidolgozatlanságát és gyengeségét a tudományos ismeret rendszerében elfoglalt látszólag kivételes jellegére hivatkozva akarták igazolni. A racionalizmust a természet megismerésének területén védelmező averroisták a középkorban fenntartás nélkül átadták a teológiának a társadalmi jelenségek egész területét. A „kettős igazság"-ra vonatkozó koncepciójuknak (amely annak idején jogosult volt, ma már azonban archaikus), bármilyen különös is, egészen napjainkig is vannak követőik. Igaz, ma már óvakodnak attól, hogy nyíltan hangoztassák: „Tarsátok fenn a természettudományokat a tudás számára, a szociológiát pedig adjátok át a hitnek!" Ehelyett inkább a tudás két fajtájáról, két típusáról szóló tudományos színezetű fejtegetések mögé rejtőznek. Így a neokantiánusok megkülönböztetik az úgynevezett „nomotetikus" vagy általánosító tudományokat, ezekhez sorolják a természettudományokat, és az „ideografikus", azaz individualizáló, leíró tudományokat, ide sorolják a szociológiát is; a tudás-szociológia hívei a természettudományt mint tudományt szembeállítják a szociológiával, mint ideológiával;

[1] A washingtoni V. Nemzetköz i Szociológiai Kongresszuson 1962. szeptemberében tartott előadás.

[2] *Lem, Stanislaw :* Asztronauták. Ford. Mészáros István. Móra F. Könyvkiadó, 320—321. o.

a vulgáris marxisták a tudást természettudományokra és társadalomtudományokra osztják fel, az előbbieket a termelőerők közé, az utóbbiakat pedig a felépítményhez sorolják. Akármilyen ürügyet használnak is fel ehhez, a végkövetkeztetés egy: a szociológia — nem tudomány, mindenesetre nem olyan teljes értékű tudomány, mint mondjuk a fizika vagy a biológia, következésképpen az igazság jellege, kritériuma a szociológiában más, mint a természettudományokban.

Én személyesen meg vagyok arról győződve, hogy a szociológia és a természettudományok között nincs semmiféle lényeges különbség. A különbség közöttük nem a valóság megismerésének módjaiban rejlik, hanem ezen ismeretek különböző érettségi fokában. A „leírás" elhatalmasodása a társadalomtudományokban — egyszerűen valamennyi tudomány fejlődésének kezdeti szakasza, amelyet különböző időkben megtett a fizika, a kémia, a biológia is, mielőtt „általánosító" tudományokká váltak volna. A szociológia egyáltalán nem azért maradt el tudományos színvonalában a természettudományoktól, mert benne a reakciós ideológiai előítéletek túlsúlyban vannak; ellenkezőleg, ezek éppen azért honosodtak meg benne, mert nem eléggé fejlett. Annak idején az asztronómusok, a fizikusok és a biológusok nem ritkán életükkel fizettek azért, hogy kiűzzék a teológiai kísérteteket tudományos szférájukból; tudományos koncepcióik, amint ezt a természettudományok története bizonyítja, sértették a társadalom reakciós uralkodó erőinek érdekét, mégpedig semmivel sem kevésbé, mint a haladó szociológiai elméletek a mi korunkban. Ami a természettudományok és a szociológia funkciójának különbségét illeti a modern társadalomban, a szociológia éppen olyan egzakt és rendszerező tudománnyá kezd válni, mint a természettudomány; most már nemcsak az ideológiai harc szférája, hanem átalakult a társadalom tudományos megszervezésének eszközévé.

A szociológiának, mint rendszerező és egzakt tudománynak kialakulása és további fejlődése, véleményem szerint, addig nem lehetséges, vagy mindenesetre igen bonyolult, amíg a szociológusok tudatából nem küszöbölődnek ki azok az előítéletek, amelyeket a tudás-szociológia ültetett el. Különösen három olyan káros szofizmáról van szó, amely kétségbe vonja a szociológiában az objektív tudás lehetőségét általában, és ezeket a rövidség kedvéért „az őszinte krétai", „a hazugok országa" és „a zárt gömb" apóriáinak nevezzük.

Vajon minden krétai hazudik-e?

Az objektivitás problémája a szociológiában, ahogyan ezt Karl Mannheim és követői felvetik, önkéntelenül is a híres ókori paradoxonnal való összehasonlításra késztet — „Egy krétai azt mondotta, hogy mindenkrétaihazudik." Ebben az esetben egy szociológus azt akarja elhitetni, hogy minden szociológus, szándékosan vagy nem szándékosan, a társadalmi jelenségeket és folyamatokat illetően eltorzítja az igazságot, s így a szociológusok egymást és mindenki mást tévútra vezetnek. Vajon megtalálható-e ily módon a becsületes és őszinte szociológus-krétai?

A kísértés igen csábító, hogy ilyen krétait keressünk. Mihelyt csak egy olyan szociológust találunk, aki az igazságot kinyilatkoztatja, úgy az objektív szociológia felépítésének problémája mindjárt megoldódnék, legalább is elvben: személyében az igazságnak valamilyen abszolút etalonjával — objektív kritériumával rendelkeznénk, ami lehetővé tenné, hogy magabiztosan tájékozódhas-

sunk a hazugságok és az illúziók, az önámítás és a hamisítás határtalan tengerében, amilyen a tudás-szociológia szerint a modern társadalomtudomány.

Ezért nem csodálkozhatunk azokon az erőfeszítéseken, amelyekkel Mannheim követői az őszinte szociológus-krétaiak meglelésének elvi lehetőségét megindokolják. Minthogy szerintük az igazság és az érdek egymást kölcsönösen kizáró kutatási célok, a tudás-szociológia azt ajánlja, hogy keressünk olyan szociológust, akit a következő tulajdonságok jellemeznek: elfogulatlan a társadalmi események értékelésében, pártatlan a társadalmi osztályokhoz való tartozás értelmében, semleges harcaik tekintetében, s nem érdekelt e harc ilyen vagy olyan kimenetelében.

Bár sokan jogosan kételkednek abban, hogy e tulajdonságoknak megfelelő szociológus található, mégis tételezzük fel, hogy sikerül ilyen szociológus-remetét találnunk. De hogy érdekes és jelentős lesz-e az az igazság, amelyet tőle hallani fogunk — ebben már kételkedünk. Valójában milyen mély és tartalmas igazságot mondhat nekünk a társadalomról az az ember, aki ki van közösítve a körülötte végbemenő társadalmi ellentmondásokból és konfliktusokból. Ha nem érdekelt az események kimenetelében, akkor nem fogja fejét törni tanulmányozásukon, ha elfogulatlan a társadalmi jelenségek iránt, akkor ezek őt nem érintik; ha semleges az osztályok viszonylatában, akkor teljesen közömbös számára annak a társadalomnak a sorsa, amelyben él. Egy ilyen ember pedig nem lehet szociológus, akárhány bizonyítványt is mutat fel nekünk. A legjobb esetben éppen annyira abszolút, mint sovány igazságokat kínál, amelyek nem jutnak ki a tények egyszerű megállapításának kereteiből. De ezért kerestük őt?

Nyilvánvalóan azoknak a történészeknek van igazuk, akik forrásként nyiltan előnyben részesítik az eseményekben közvetlenül résztvevő, nyilvánvalóan részrehajló kortársak bizonyítékait az eseményektől magukat távol tartó szemtanúk lapos fejtegetésével szemben. Nem ok nélkül tételezik fel, hogy könnyebb az igazságot kirostálni az előbbiek vallomásainak hazugságából, mint kiegészíteni az utóbbiak hallgatását.

Az ártalmatlan hazugság és a veszélyes féligazság

Amikor a tudás-szociológia erőfeszítéseket tesz „az őszinte krétai" felkutatására, úgy tűnik, hogy abból a helytelen és csalóka feltevésből indul ki, mintha az objektív tudomány csupán néhány abszolút számítási rendszeren alapulna, például olyanokon, amelyek a geometriai axiómákhoz hasonlítanak. Az abszolút igazságot kinyilatkoztató krétai éppen arra hivatott, hogy egy olyan fajta axiomatika pótszeréül szolgáljon, amelyet a tudás-szociológia nem képes maga megalkotni. Pedig a feladat nem az, hogy legalább egy ilyen őszinte szociológus-krétait találjunk, hanem az, hogy megmutassuk, miért hazudnak általában a szociológus-krétaiak, hogyan és minek a segítségével torzítják el az igazságot, mindig tévútra vezetnek-e, vagy mondanak-e néha igazságot.

Nyilvánvaló, hogy az igazság eltorzítása a szociológiában nem öncél, hanem csupán olyan eszköz, amely bizonyos célok elérésére szolgál. A hazugság társadalmi funkciója tévútra vezetés — e fogalom legtágabb értelmében. De bármilyen különös is, ebből váratlan, paradox következtetés adódik: az igazság eltorzítása a szociológiában nem lehet szakadatlan, mindent átfogó, totális hazugság, mivel ebben az esetben ellentmondana saját társadalmi ren-

deltetésének — a tévútra vezetésnek. Másképpen szólva, még a szándékosan eltorzított, meghamisított szociológiai koncepciók és doktrinák sem lehetnek valamilyen „fordított igazságok", „visszájára fordított igazságok". Hiszen ha a dolog így állna, úgy semmi sem lenne könnyebb, mint az igazságot hamis információ alapján létrehozni.

Tételezzük fel, hogy a „Példás Hazug" című újságban a következő közlemény jelent meg: „Tegnap tíz kilométerre a Cornelia utcától két különböző irányban nagy sebességgel haladó autó nem ütközött össze. A létre nem jött összeütközésben nem halt meg öt ember (következnek a nevek). Tíz ember nem sebesült meg, és ezért nem kellett őket kórházba szállítani (következnek a nevek)." Érthető, hogy a „Példás Hazug"-nak ilyen közleménye meglepően emlékeztet a nyugati sajtó néhány ügynökségének cáfolataira, amelyek senkit sem tévesztenek meg, és könnyen desifrírizhatók: csupán a tagadó formájú igéket kell állító formába tenni.

Igaz, hogy a fordított fonák igazságnak ez a legprimitívebb formája volt. És ismeretes, hogy az egyértelmű igazságot nemcsak egy-, hanem többféleképpen is a fonákjára fordíthatjuk, a közlésnek nemcsak az igék, hanem a főnevek, melléknevek, számnevek stb. eltorzítása is adhat ellentétes értelmet, a hazugok országának lakói mégis igen jól kiismerik magukat ezek között a körülmények között, bár a kutyákat náluk macskáknak nevezik, a kenyeret — tintának, az ajtók cserepei az ablaküveget jelentik, a zöld szín pirosat jelent stb. Őket nem vezetheti tévútra például egy ilyen tartalmú hirdetés: „Ma reggel (de nem pontosan — 48 órakor) Gelsomino, a legvérszegényebb tenor, a kutyák kutyája, aki éppen csak visszatért ismételt bukásaiból és kifütyüléseiből, amelyekkel kitűntették őt Európa és Amerika legnagyobb színházai, nem fog énekelni a városi színházban. Kérjük a város lakosait ne jöjjenek el. A jegyeket ingyen adjuk." És a hazugok országának valamennyi lakója remekül megértette, hogy a „bukás" szón „sikert" kell érteni, a „nem fog énekelni" kifejezés pedig azt jelenti, hogy Gelsamino 48 órakor, azaz pontosan 21 órakor fog énekelni.

Tehát a hazugok országa nyelvének elsajátítása nem volt nehezebb, mint bármilyen idegen nyelv megtanulása, sőt sokkal könnyebb volt. Tulajdonképpen bármilyen információ, egyebek között bármilyen szociológiai elméletben meglevő információ csak abban az esetben téveszthet meg, ha ebben a hazugság váltakozik az igazsággal, és megfordítva.

Tehát a feladat arra szorítkozik, hogy mivel nem rendelkezünk az igazságnak valamilyen abszolút etalonjával, akár belső, akár külső legyen ez a szociológiai rendszerek viszonylatában, meg kell tanulni elválasztani ezekben az igazságot a hazugságtól, a viszonylagos igazságot a tévedéstől. Bármilyen nehéz is ez a feladat, elvben már megoldották. Hiszen hasonló problémát — például hogyan kell felépíteni a tudományos fizikát, amelynek nincsen abszolút számítási rendszere — teljes sikerrel megoldott a relativitás elmélete. A tudományos szociológia hasonló elveken nyugszik, nem szándékozik minden tekintetben abszolút igazságokat birtokolni, viszonylagos igazságokkal fog operálni, amelyek — konkrét történeti körülmények között — objektívek és igazak.

Hogy kiválasszuk a viszonylagos igazságokat a különböző szociológiai rendszerekből, különböző módszereket alkalmazhatunk. Az egyik ilyen módszer a kölcsönösen ellentétes elméletek egybevetése, elvetjük az egymást kölcsönösen kizáró tételeket, megtartjuk az egybeesőket, s ezeket viszonylagosan igazaknak fogjuk tekinteni. Teljesen valószínű, hogy a kizárt tételek között is

lehetnek igazak, és a megtartottak között maradnak hamisak is. De a hibák valószínűsége csökken az egybevetések mennyiségének mértékével. Sőt ha elkezdjük az egybevetés folyamatát, csodálkozásunkra felfedezzük, hogy minden egyes adott kor szociológiai rendszereiben sokkal több egybeeső, mint eltérő pontot találunk. Mint marxista meg vagyok győződve arról, hogy a mai szociológiai koncepciók egybevetésénél a bennük található tételek és állítások között csupán azok lesznek viszonylagosan igazak, amelyeknek tartalma egybeesik a marxista tételek tartalmával.

Hogy erről meggyőződhessünk, elég ha összehasonlítjuk egymással, majd pedig a történelmi materializmussal a társadalmi fejlődésnek Nyugaton most igen elterjedt két koncepcióját: W. Rostow gazdasági növekedési szakaszelméletét és A. Toynbee civilizációelméletét. A rostowi koncepció — a hagyományos társadalomtól az ipari társadalom felé való fejlődés öt szakaszának általánosságáról — kizárja Toynbee elképzelését a minőségileg különböző, csupán időben és térben együtt létező civilizációkról. Ha összehasonlítjuk ezeket az elméleteket, el kellene vetnünk ezeket, mint teljesen egybe nem esőket. De ha külön-külön hasonlítjuk össze őket a marxizmussal, akkor megmutatkozik, hogy elburjánzott formában mindegyikben megvannak a viszonylagos igazságok elemei: az egész emberiség rendszerint megtesz fejlődésében bizonyos gazdasági szakaszokat, bár egyáltalán nem azokat, és egyáltalán nem úgy, ahogyan Rostow elképzeli; a társadalmi haladás a Föld különböző területein bizonyos sajátossággal rendelkezik, erre pedig Toynbee fordított figyelmet, de indokolatlanul eltúlozva. Sőt Toynbee néhány civilizációja közelebbi vizsgálat esetén az előző — rabszolgatartó és feudális — formációk napjainkig meglévő maradványainak mutatkozik, ezeket, a hagyományos társadalom meg nem határozott szakaszán meglévő maradványokat Rostow helytelenül kapcsolta össze a nemzetségi szervezettel.

Vajon zárt gömb-e a társadalom?

A szociológia fejlődését akadályozó további előítélet az az elképzelés, hogy valamilyen jelenség vagy folyamat tudományos megismerése csak kívülről, oldalról, bizonyos távolságról lehetséges. Amennyiben bármely szociológus a társadalmon belül van, és közvetlenül érdekelt az itt végbemenő eseményekben, annyiban, állítja a tudás-szociológia, nem lehet azoknak objektív bírája.

Érthető megfogalmazásban ez a kérdés így hangzik: Az-e a helyzet, hogy a jelenségek és a folyamatok tudományos megismerése csupán kívülről lehetséges? A természettudományok története erre tagadó választ ad. Az a körülmény, hogy az ember a földön él, mint ismeretes, hosszú ideig arra a feltételezésre késztette az embereket, hogy a Föld a világmindenség központja, de ez végül is nem akadályozta meg Kopernikust abban, hogy létrehozza a naprendszer heliocentrikus felfogását. Az a felfogás, hogy az ember olyan lény, amely elvileg különbözik a többi állattól, nem segítette elő, hanem inkább akadályozta a biológia fejlődését. Darwin csak akkor tudta megteremteni az állatvilág evolúciójának és az ember származásának tudományos elméletét, amikor leszámolt az ember kivételes jellegét hirdető teológiai nézetekkel. Végül Pavlov meggyőzően cáfolta azt a felfogást, hogy az ember azért nem ismerheti meg a gondolkodás mechanizmusát, mivel ennek a hordozója

sajátmaga. Az az állítás, hogy a szociológus azért nem képes megismerni a társadalmi fejlődést, mert ő maga résztvevője annak, nyilvánvalóan hasonló előítélet.

Mellesleg találkozhatunk jellegük szerint teljesen ellentétes sirámokkal is, amelyek szerint a kutatót éppen a rendszeren kívülisége akadályozza meg abban, hogy megismerje a benne végbemenő folyamatokat. Ismeretes például, milyen nehézségeket kellett leküzdeniök a fizikusoknak, hogy feltárhassák a mikrovilág törvényeit. Az eltűnt civilizációk számos történésze panaszkodik, hogy nem tudja magát még gondolatban sem az általa tanulmányozott események kortársainak helyzetébe képzelni.

Eszerint a természettudományok története megerősíti azt a tényt, hogy a kutatónak sem a rendszeren belüli, sem a rendszeren kívüli helyzete nem akadályozhatja meg a rendszeren belül végbemenő jelenségek és folyamatok tudományos megismerését.

Sőt az az elképzelés, hogy a szociológus a társadalomban, mint valami zárt gömbben él, és ennek csak belső felületét látja, jelentős mértékben illúzió, hasonlóan a geocentrikus rendszer alapját képező illúzióhoz. Ez az elképzelés csupán olyan feltételek mellett lenne helyes, ha a társadalom nem fejlődnék, hanem stacioner jellegű lenne, mint a hangyaboly. De a társadalom és a hangyaboly különbsége éppen abban mutatkozik meg, hogy a társadalom soha nem marad önmagával azonos, és mindíg „nyílt" két irányban: a múlt és a jövő felé. Ennek megfelelően az a szociológus, aki a múlt vagy a jövő álláspontján áll, lehetőséget nyer arra, hogy a társadalom adott helyzetét oldalról, mintegy kívülről vizsgálja. Igaz, a múlt álláspontja és a jövő álláspontja nem egyenlő értékű: az első esetben a jelen bírálata, bármilyen igazságos legyen is, negatív marad; a másodikban azonban a társadalmi bírálat konstruktív jelleget nyer. Ezért az, hogy a szociológus a haladó osztály, a társadalom haladó erőinek álláspontjára álljon, szükséges feltételét képezi annak, hogy a társadalmi fejlődés adott helyzetét objektív tudományos jelleggel megismerhesse. Természetesen valamely szociológusnak a haladó osztályhoz, a haladó társadalmi erőkhöz való tartozása önmagában még távolról sem biztosíték arra vonatkozóan, hogy elkerüli a hibákat, hogy mentes lesz az elfogultságtól és a nem-objektivitástól; de ha nem azonosítja magát a jövővel, akkor a szociológus nem tudja helyesen megérteni a jelent és a múltat sem. Ezért a tudás-szociológia „zárt gömbjéből" mindíg előnyösebb azon az ajtón keresztül kijutni, amely a jövőbe nyílik, nem pedig a múltba nyíló ablakon keresztül.

A társadalmi haladás hatása a szociológia fejlődésére

Bár a tudás-szociológia fejleszteni és kiegészíteni kívánja a társadalmi tudatnak a társadalmi léttől való függéséről szóló marxista koncepciót, lényegében önkényesen kiragadja, túlhajtja ennek a függésnek az egyik oldalát, nevezetesen azt, hogy a társadalmi jelenségeknek a szociológus által való megismerése osztálykötöttségű — és mellesleg jelentősen el is szegényíti azt. Valójában a társadalmi jelenségek és folyamatok megismerését a tudás-szociológia főképpen a szociológus individuális tudatának síkján elemzi, méghozzá erőteljesen relativista módon: erősen hangsúlyozza az adott megismerés viszonylagosságát, és nem veszi tekintetbe objektív tartalmát.

Természetesen távol állok attól, hogy a tudás-szociológiának, mint kisegítő diszciplinának a tudományos jelentőségét tagadjam, hiszen ez a szocioló-

gia azt követeli, hogy a társadalmi eszméket korunk társadalmi összefüggésében tanulmányozzuk, és sok esetben a történeti források kritikai elemzésének a virtuozitásig vitt technikáját dolgozta ki. De mindez magától értetődően nem meríti ki a társadalmi valóság és a társadalmi megismerés kölcsönhatásának azt a problémáját, amelyet a tudás-szociológia kutatási tárgyának tart.

A szociológia társadalmi függőségének problémáját Marx és Engels nemcsak mélyebb, hanem összehasonlíthatatlanabbul szélesebb alapon vetette fel, mint a tudás-szociológia; úgy vizsgálják ezt a problémát, mint különös esetét annak a hatásnak, amelyet a társadalmi haladás a tudományos ismeret fejlődésére általában gyakorol. Nem is beszélve arról, hogy mennyire hangsúlyozták az eszmék aktív szerepét a társadalom fejlődésében, a marxizmus megalapítói néhány olyan elvi tételt fogalmaztak meg, amelyeknek közvetlen kapcsolatuk van a szociológia fejlődésével. Ezeket a tételeket megkísérlem néhány példán illusztrálni:

1. Bármilyen nagy is a haladó társadalmi eszmék szerepe az emberiség fejlődésében, nem szabad elhanyagolni azt, hogy a *társadalmi haladás, a maga részéről, a szociológus rendelkezésére bocsátja a társadalmi jelenségek és folyamatok megismerésének mind tökéletesebb technikai eszközeit és módszereit.* („Eddig — írta Engels —, csak azzal kérkedtek, mit köszönhet a termelés a tudománynak, pedig a tudomány végtelenül többet köszönhet a termelésnek.")[3] Az, ami áll a termelés és tudomány kölcsönviszonyairól, még inkább vonatkozik az egészben vett társadalom és szociológia kölcsönviszonyaira. Mellesleg a többi ismeretág — a matematika, a fizika, a technikai tudományok — eredményeinek a szociológiára való befolyása a társadalom e hatásának részét alkotja.

Elég, ha a társadalmi tudatnak a középkorban végbemenő átalakulására hivatkozunk, amelyet a XV—XVI. század nagy földrajzi felfedezései idéztek elő, vagy arra, hogyan ösztönözték az utópisztikus szocializmust Afrika, Amerika és Polinézia, az inka birodalom stb. benszülött törzseinek életmódjáról szóló leírások. Hivatkozhatunk arra a hatásra is, amelyet az eltűnt civilizációk maradványainak régészeti feltárásai és a régi írásmódok megfejtése a társadalmi fejlődés szociológiai elméleteire gyakoroltak, vagy pedig arra, hogy Darwin fajkeletkezési elmélete milyen hatást gyakorolt a szociológiára.

Ha a közelmúlthoz vagy a jelenhez fordulunk példákért, akkor elsősorban azt kell megemlítenünk, hogy milyen hatalmas jelentőségű a szociológia számára egy olyan új tudomány, mint a kibernetika és annak technikai alkalmazásai. A kibernetika termékeny eszméi nélkül, az elektronikus számológépek nélkül — és ezt bátran mondhatjuk — szó sem lehetne a matematikának olyan sokat ígérő alkalmazásáról a társadalomtudományokban, nem léteznék sem ökonometria, sem társadalmi modellezés.

2. Bármely társadalmi jelenség története kétségtelenül fényt derít a lényegére; ugyanakkor *a társadalmi viszonyok fejlettebb formái lehetővé teszik nemcsak keletkezésük történetének megértését, hanem a megelőző társadalmi intézmények, közöttük az eltűnt intézmények történeti értelmének föltárását* is. („A polgári társadalom a termelés legfejlettebb és legsokrétűbb történelmi szervezete — írta Marx 100 évvel ezelőtt. — Ezért tagozódásának megértése, azok a kategóriák, amelyek viszonyait kifejezik, egyúttal betekintést nyújtanak mindazoknak a letűnt társadalmi formáknak tagozódásába és termelési viszonyaiba, amely társadalmi formák romjaiból és elemeiből felépült oly

[3] *Engels :* A természet dialektikája. Szikra, 1952. 196. o.

módon, hogy egyrészt, azoknak még fel nem számolt maradványai továbbtengődnek benne, másrészt, hogy az azokban foglalt puszta utalások a fejlődés folyamán jelentősen kibontakoztak stb . . . A polgári gazdaság tehát az antik stb. gazdaság kulcsa.")[4]

Nyilvánvaló például, hogy a társadalmi haladás elméleteit pontosan először csupán a XVIII. században fogalmazták meg (Condorcet, Gibbon, Herder stb.), amikor világossá vált, hogy a termelés, a technika, a tudomány és a művészet fejlődésének színvonala Nyugat-Európában túlszárnyalta az ókori világot; addig a társadalom fejlődését a szociológusok egyszerűen, mint „az antik kultúra újjászületését" fogták fel, aminek megfeleltek a történeti körforgás koncepciói (Vico). A haladás szakaszosságát természetesen nem tárhatták fel a szociológusok (bármilyen zseniálisak is voltak !), amíg az emberiség a fejlődésében nem hagyott maga mögött néhány történelmi szakaszt, korszakot; így a társadalmi-gazdasági formációk marxista tanítása csupán azután jött létre, amikor az emberiség túljutott a rabszolgatartó és a feudális formációkon, amikor felfedezték a rabszolgaságot megelőző nemzetségi társadalmat, és nyilvánvalóvá vált a kapitalizmus átmeneti jellege.

Csak amikor a társadalom fejlődése letépte a rendi és a kasztlepleket az osztályviszonyokról, és ezek a polgári társadalomban mintegy „csupasz formában" mutatkoztak meg, csupán akkor vált lehetségessé annak a megértése, hogy a társadalom osztályokra való tagozódásának alapjai a tulajdonviszonyok, és az osztályharc prizmáján keresztül csupán akkor volt bemutatható az antagonisztikus társadalom egész megelőző története. Az osztályviszonyok fejlődése a mai társadalomban lehetővé teszi, hogy mind mélyebben megértsük az osztályviszonyok természetét a távoli múltban is. Ismeretes az is, hogy a szocialista társadalom fejlődése arra késztette a szociológusokat, hogy sok pontban átértékeljék, revidiálják a nemzetségi társadalom társadalmi viszonyainak jellegéről szóló régebbi elképzeléseket, megszabaduljanak annak kispolgári idealizálásától, az egyenlő elosztás illúziójától stb.

A társadalmi folyamat nemcsak abban segít, hogy a múltról szóló ismereteinket pontosabbá teszi, hanem a meg nem felelő szociológiai doktrinákat menetközben el is veti. Így „a magasabbrendű" és az „alacsonyabbrendű" fajok reakciós doktrináját a XX. század közepén nem annyira a szociológiai bírálat fegyverével cáfolták meg, hanem inkább azoknak a fegyvereknek győzelmes bírálatával, amelyekkel a népek megsemmisítették „a harmadik birodalmat" a második világháborúban és a gyarmati rendszert a háború utáni időben.

Ezt az elvet, hogy ti. a szociológiai elmélet történetileg megfelel a saját korának, természetesen nem szabad ad abszurdum vinni, a múlt tudományos értékelése a szociológia mai szintjének álláspontjáról összeegyeztethetetlen a történelemnek a múltban elbukott politikaként való lekezelésével. Minden egyes nemzedék, mint mondják, újra átírja az emberiség egész történetét; de az ilyen gyakorlatnak csupán abban az esetben lesz tudományos értéke és hitelessége, ha a szociológusokat nem az adott pillanat átmeneti politikai megfontolásai vezetik, hanem reális történeti perspektívából indulnak ki.

3. *A szociológiai elméleteket és koncepciókat nem szerzőik szubjektív önkénye hívja életre, hanem annak az adott korszaknak objektív követelménye, amelyeket így vagy úgy ki kell elégíteniük.* (Marx ezt írta: „Ezért az emberiség mindig csak olyan

[4] *Marx :* Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához. Szikra, A marxizmus—leninizmus kis könyvtára, 78. sz. 1950. 31. o.

feladatokat tűz ki maga elé, amelyeket meg is tud oldani, mert jobban szemügyre véve, mindíg azt látjuk, hogy maga a feladat is csak ott merül fel, ahol megoldásának anyagi feltételei már megvannak, vagy legalábbis keletkezőben vannak.")[5]

Másképpen szólva: a szociológia a társadalomban bizonyos kisegítő szerepet tölt be, amely nélkül lehetetlen lenne a társadalom funkcionálása és méginkább fejlődése. Ha egy szociológiai, gazdasági elmélet nem képes elősegíteni a társadalom előtt álló reális feladatok megoldását, úgy halva született (vagy legalábbis életképtelen mindaddig, amíg nem jött el az ideje.) Ezeket a feladatokat teljesíteni csak annyiban képes, amennyiben az objektív igazságnak valamilyen elemeit tartalmazza, mégha egyoldalú, téves interpretációban is. De ebben az esetben nem általában lesz jogosult, hanem csupán olyan mértékben, amennyiben pozitíve elősegíti meghatározott társadalmi ellentmondások megoldását.

Ennek a tételnek illusztrálása Keynes gazdasági elmélete, amely részben és ideiglenesen elősegítette a 30—40-es években a kapitalizmus néhány gazdasági ellentmondásának megoldását. Ez csak azért történhetett így, mert eltekintve a helytelen elméleti premisszáktól, lehetővé tette, hogy felhasználják a tőkebefektetések multiplikációjának és a reális forgalmi folyamat szükségletének hatását.

Egy másik példa a nacionalizmus. Mint társadalmi doktrina kétségtelenül haladó szerepet játszik a gyarmati népeknek az imperialista elnyomás alól való felszabadulásában. Ez, természetesen, nem azért megy végbe, mert helyesek az osztálybékének és a nemzet kizárólagos jellegének a nacionalisták által hirdetett jelszavai (ezek tarthatatlanok), hanem azért, mert a nemzeti érdekek — általánosságban szólva — nem fikciók, hanem realitásai a modern világnak, éppen annyira, amennyire reális az elnyomott nemzetek és az imperialista hatalmak érdekeinek ellentéte.

A pragmatizmustól eltérően, amely egy elmélet helyességét az eredményeinek hatékonyságától függően értékeli, a marxizmus, a történelem materialista felfogásával összhangban, a társadalmi elmélet szerepét tartalmának objektivitása szerint ítéli meg.

4. *A szociológia története, egészében véve, nem az egymást kaotikusan felváltó tévedések kaleidoszkópja, hanem az objektív társadalmi valóság mind mélyebb megismerésének felfelé haladó folyamata, a viszonylagos igazságok fokozatain keresztül az abszolút igazság felé tartó folyamat.* („A Marxot megelőző klasszikus politikai gazdaságtan Angliában, a legfejlettebb kapitalista országban, alakult ki — írta Lenin. — Adam Smith és David Ricardo, a gazdasági szerkezetet tanulmányozva, megvetették a *munkaérték-elmélet* alapját. Marx folytatta az ő művüket. Szilárdan megalapozta és következetesen továbbfejlesztette ezt az elméletet.")[6]

Ha Marx és Engels a megelőző filozófiai, gazdasági és történeti elméleteket teljes tévedésnek tekintették volna, úgy valószínűleg nem tudták volna kidolgozni a történelem materialista szemléletét. De, amint ismeretes, másképpen viszonyultak elődeikhez: elsajátították Hegel dialektikus módszerét, materialista alapot adva ennek; nem vetették el a francia materialisták taní-

[5] *Marx :* Előszó „A politikai gazdaságtan bírálatához". Marx—Engels Vál. Műv. 1. köt. Szikra, 1949. 340. o.

[6] *Lenin :* A marxizmus három forrása és három alkotórésze. Vál. Műv. 1. köt. Szikra, 1954. 65. o.

tását az eszmék szerepéről a társadalomban, hanem kiegészítették ezen eszmék materiális keletkezésének tanításával; átvették Guizot és más történészek elképzeléseit az osztályokról és osztályharcról, és következetesen továbbfejlesztették őket egészen a proletariátus diktatúrájáról szóló tanításig, továbbfejlesztették az utópista szocializmus elveit, tudományos tétel jelleget adván nekik stb.

A szociológia nem az előző elgondolások és koncepciók puszta tagadásán keresztül fejlődik, hanem kritikai elsajátításuk és kiegészítésük segítségével. A marxizmus példája ebben az értelemben a legtanulságosabb, bár magától értetődően nem az egyetlen. I. Thünen (XVIII. szd.) „eszményi államának" modellje egészen a mai napig a földrajzi munkamegosztás tanulmányozásának mintaképe. Quesnay gazdasági táblázatai hozzájárultak az ökonometria kifejlődéséhez a XX. században. G. Buckle koncepcióját kritikailag átdolgozta és továbbfejlesztette L. Mecsnyikov „A civilizáció és a nagy történelmi áramlatok" c. könyvében, melyet a későbbiekben Plehanov bizonyos javításokkal elfogadott, és amely ma is jelentős hatást gyakorol a szociológiában.

5. A szociológia történetében éppen úgy, mint a fizika történetében sajátos komplementaritási elv működik: *az új, tökéletesebb és általánosabb szociológiai elmélet, kiegészítve és kijavítva az előző elképzeléseket, nem ritkán tartalmazza ezeket mint meghatározott történelmi körülményekre korlátozódó egyedi eseteket.*

Néhány szociológiai elmélet, amely a modern valóság szemszögéből ostobának látszik, bizonyos értelemben viszonylagosan igaz volt saját kora számára. Így az emberiség most már annyira felszabadult a földrajzi környezet közvetlen befolyása alól, hogy hajlamosak vagyunk lebecsülni a szerepét a társadalmi fejlődés megelőző szakaszaiban is. Pedig sok jelenséget a kapitalizmus előtti formációk történetében egyszerűen nem tudunk megmagyarázni, ha elhanyagoljuk a földrajzi tényezőket.

Egy másik példa: a fiziokratáknak az az állítása, hogy új érték csupán a mezőgazdaságban jön létre, igen naivnak tűnik számunkra, pedig a XVIII. században valójában főképpen a mezőgazdaságban jött létre. Néhány mai közgazdász és szociológus, akiket némi joggal nevezhetünk a XX. század fiziokratáinak, továbbra is azt állítja, hogy értéktöbbletet csak a fizikai munka hoz létre, bár a szellemi dolgozóknak a társadalomban való számszerű növekedésének mértékében mind nyilvánvalóbbá válik, hogy ez az állítás csupán a múlt századra érvényes, viszonylagos igazság.

Mark Twain elragadó regényében, az „Egy jenki Artur király udvarában" leírja, hogy egy vállalkozó szellemű amerikai, aki a sors akaratából a VI. századba került, XIX. századi ismereteit alkalmazza, és néhány év múlva majdnem sikerült átalakítania a középkori Angliát fejlett ipari országgá. De Artur király Diocletianus császár, sőt még XIV. Lajos helyében is óvakodnék attól, hogy országom kormányzását rábízzam a XX. századi szociológusokra és közgazdászokra. Fölényükkel hencegnének a III., VI. vagy XVIII. századból való kollégáik előtt, és országomat sokkal gyorsabban és alaposabban romlásba döntenék, mint ahogyan ezt a skót kalandor, Law tette Franciaországban. Valójában hogyan tudnák a római impériumot a krónikus alacsony termelékenység állapotából Keynes receptjei kivezetni, amelyek a túltermelés válságának leküzdésére hivatottak? Helyesebb azt feltételezni, hogy ha Dicoletianus Keynes tanácsait követte volna, a római birodalom két évszázaddal előbb pusztult volna el. Erről mindenkit meggyőzhetnek azok a sikertelen kísérletek,

amelyek nem ritkán katasztrofális következményekre vezetnek, ugyanis az olyan kísérletek, hogy a fejlett ipari államok gazdaságának módszereit korunk gazdaságilag elmaradott országaiban lemásolják.

Befejezés

Említettük, hogy a szociológia a fizikától négy évszázaddal és a biológiától egy évszázaddal maradt el, de ez a körülmény egyáltalán nem azt jelenti, hogy a szociológiának száz évre van ahhoz szüksége, hogy éppen olyan rendszerezett és egzakt tudománnyá váljék, mint a biológia, és négy évszázadra, hogy elérje a modern fizika színvonalát.

Arról van szó, hogy a történelmi materializmus képében a modern szociológia már rendelkezik a társadalmi fejlődés olyan elméletével, amely jellege szerint nem áll a darwinizmus mögött a biológiában, sem az elemek periodikus rendszere mögött a kémiában, sem a relativitás elmélet mögött a fizikában. Ha a szociológia erre az elméleti és módszertani alapra támaszkodik, és felhasználja a többi tudomány eredményét, úgy a szociológusok tíz év múlva be tudják hozni azt, amihez a biológusoknak, a kémikusoknak és a fizikusoknak évszázadokra volt szükségük.

СОЦИОЛОГИЯ ЗНАНИЯ И ЗНАНИЕ СОЦИОЛОГИИ

Эдвард Араб-Оглы

Нельзя отрицать тот факт, что уровень наших социологических знаний в значительной мере остает от уровня познаний в области природы. Автор утверждает, что это различие между социологией и естественными науками заключается не в специфических, неотделимых от данных наук способах познания действительности, а в различной степени зрелости знаний, достигнутых этими науками.

Социология знания (К. Маннгейм и его последователи) ставит под сомнение возможность объективного социологического знания. Поскольку истина и интерес, по мнению представителей этого направления в социологии, взаимно исключают друг друга, истинных познаний может достичь только социолог, нейтральный по отношению к общественной классовой борьбе и не принадлежащий к какой бы то ни было партии. Однако, — утверждает автор, — такой беспартийный социолог может служить лишь чрезвычайно худосочными истинами, не выходящими за пределы простого фиксирования фактов. Задача состоит не в том, чтобы найти такого «искреннего социолога», а в том, чтобы показать, почему лгут социологи, как искажают они истину, всегда ли лгут или говорят иногда правду. Поскольку искажение истины никогда не бывает самоцелью, ложь не может быть всесторонней. Каждая социологическая система, каждая социологическая теория содержит в себе относительные истины, и для выделения их в нашем распоряжении имеются различные способы. Один из таких способов состоит в выявлении совпадающих положений в теориях, противоположных друг другу. Такие положения рассматриваются как относительные истины. Чем больше сравнений мы производим, тем больше вероятность относительной истинности выделенных положений.

Социология знания утверждает далее, что какой бы то ни было процесс может быть познан нами лишь в том случае, если мы рассматриваем его извне. Но поскольку социолог не может оторваться от общества, процессы движения общества не могут быть познаны им. Неверна не только вторая, но и первая часть этого утверждения, что доказывается, например, историей естественных наук (гелиоцентрическая картина мира, теория эволюции Дарвина и т. д.). Но если бы это утверждение и было верным, то и тогда не может быть верным конечный вывод, поскольку неверно и то, что данное положение общества не может быть исследовано нами извне. Дело в том, что исследование данного состояния общества возможно с точки зрения прошлого или будущего. Для того, чтобы социолог мог познать данное положение общества с объективной научностью, он должен находиться на позиции прогрессивных сил общества.

Социологии знания принадлежат определенные заслуги в области исследования взаимодействия общественной действительности и общественного познания. Марксизм,

однако, поставил этот вопрос на несравненно более широкой основе. Относительно связи общественного прогресса и развития социологии автор статьи выдвигает следующие марксистские положения (разъясняя и иллюстрируя их).

1. Общественный прогресс предоставляет социологам все более совершенные технические средства и методы познания общественных явлений и процессов.

2. Более развитые формы общественных отношений делают возможным не только понимание истории их возникновения, но и вскрытие исторического смысла предшествующих общественных учреждений.

3. Социологические теории и концепции вызываются к жизни не субъективным произволом их авторов, а объективными обстоятельствами данной эпохи, которые так или иначе должны быть ими удовлетворены.

4. История социологии — восходящий процесс все более глубокого познания объективной общественной действительности.

5. Новая, более совершенная и общая социологическая теория, дополняя и исправляя предшествующие ей представления, нередко содержит их в себе как особые случаи, ограничивающиеся определенными историческими обстоятельствами.

THE SOCIOLOGY OF KNOWLEDGE AND SOCIOLOGICAL KNOWLEDGE

by Edvard Arab-Ogli

Undeniably our sociological knowledge is significantly behind our achievements in other fields of science. This discrepancy has nothing to do with those specific methods of cognizing reality which are inseparable from these sciences, but with the different developmental level of these disciplines.

The sociology of knowledge (K. Mannheim and his followers) questions the existence of objective sociological knowledge. It is claimed that true knowledge can be attained only by those sociologists who are neutral and impartial, for truth and partiality are held to be mutually exclusive. The author maintains that such an impartial sociologist, because he is capable of merely demonstrating the facts, provides only a week reflection of truth. The task is not to find the "candid" sociologist, but to point out why — in many cases — they are guilty of misrepresentation, the means used to distort the truth and whether they do this all the time or occasionally hit upon the truth. Since falsification is never an end in itself, not all data are distorted. This implies that every sociological system of thought or theory is bound to contain relative truths which may be distinguished by several means. One of these is to select the coincident theses from the contradictory theories and to regard them as relative truths. The more comparisons made, the greater the likelihood of the remaining theses being relatively reliable.

According to the sociology of knowledge, a process may be known only if viewed from the outside, and since the sociologist is unable to do this he cannot cognize the processes of motion in society. The history of the exact sciences (heliocentricism, Darwin's theory of evolution) has proved that not even the first part of the statement can be maintained. The belief that the given conditions of society are not examinable from the outside is also false for it is possible to view these from either the past or the future. The sociologist, in order to acquire objective scientific knowledge of the given conditions of society, must share a stand with the progressive forces of society.

In studying the interrelation of social reality and social cognizance the sociology of knowledge does achieve certain results, but it must be admitted that Marxism has an incomparably broader grasp of this question. Through the interconnection of social progress and sociological development, the author interprets and illustrates the following important Marxian theses:

1. Social progress provides the sociologist with increasingly perfected means and methods to cognize social phenomena and processes.

2. Advanced forms of social relations allow the understanding of the history of their origin and the disclosure of the historical role of former social institutions.

3. Sociological theories, conceptions, are not arbitrarily established by those who formulate them but by the objective circumstances and requirements of the given age; these requirements have to be met by the sociological views and ideas.

4. The history of sociology concerns the gradual cognizance of objective social reality.

5. The new, perfected, and more universal sociological theory contains former views in a finished and improved form and frequently includes them as particular cases limited to definite historical circumstances.

FIGYELŐ

Vita a népi demokratikus forradalom jellegéről

Az utóbbi évtized kutatásai a népi demokratikus átmenet számos részletproblémáját tisztázták már, az egyes népi demokratikus országokban és a Szovjetunióban sok erre vonatkozó anyag gyűlt össze. Az alapvető kérdésről, a népi demokratikus forradalom jellegéről azonban mindeddig kevés szó esett, az erre vonatkozó vizsgálatok csak most, a kutatások által feltárt anyag alapján indultak meg. Ez is oka annak, hogy napjainkban egymástól lényegesen eltérő koncepciók vannak a népi demokratikus forradalom jellegéről. Összehasonlításra, bírálatra kevés munka vállalkozott, pedig a népi demokratikus forradalom jellegének feltárását a különböző álláspontok alapos vizsgálatának kell megelőznie.

Ezért feltétlen figyelmet érdemel R. N. Bljum tanulmánya („A népi demokratikus forradalom jellegének kérdéséhez", Trudi po filoszofii, VI. sz., Tartu, 1962.), mely a nemzetközi méretekben egyre jobban növekvő anyag áttekintésére vállalkozik. Bljum a következőkben részletesen ismerteti és bírálja a nemzetközi marxista irodalomban a népi demokratikus forradalom jellegét illetően kialakult négy különböző álláspontot. Ezek: 1. a népi demokratikus forradalom sem nem polgári demokratikus, sem nem szocialista, hanem a kettőt differenciálatlanul tartalmazó, teljesen újtípusú „általános demokratikus" forradalom, 2. mindkettő egyszerre, de differenciálva: első szakasza a fasizmus bukásával, vagy az alapvető demokratikus átalakulások befejeződésével zárul, polgári demokratikus forradalom, s ezt követi a szocialista forradalom, 3. a népi demokratikus forradalom a szocialista forradalom egyik válfaja, kezdettől fogva szocialista feladatok, a munka-tőke ellentétének megoldására hivatott, végül 4. a népi demokratikus forradalom a polgári demokratikus forradalom új típusa.

Az első két koncepció a népi demokratikus forradalmat egyszerre tartja polgárinak és szocialistának, s csak abban különböznek egymástól, hogy az első szerint így a forradalom új típusa jött létre, míg a másik egyszerűen két forradalom összekapcsolódásáról beszél. Houška és Kara viszont a monográfiájukban („A népi demokratikus forradalom jellege", Moszkva, 1958.) azt a felfogást fejtik ki, hogy e két koncepció egyike sem helytálló, mert egy forradalom napjainkban vagy csak polgári demokratikus vagy csak szocialista forradalom lehet, a kettő között nem lehetséges semmiféle átmenet. Nézeteiket azzal támasztják alá, hogy minden forradalomnak gazdasági tartalma van, azaz bizonyos, az alapban lévő ellentmondások törnek felszínre benne, a termelési viszonyok megváltoztatására hivatott, s mivel átmeneti termelési viszonyok nincsenek, ha a forradalom a kapitalista termelési viszonyok keretei között marad, akkor polgári demokratikus, ha áttöri ezeket, akkor szocialista. A. I. Szoboljev ellenben a könyvük fenti orosznyelvű kiadásához írt előszavában — a második két koncepció létjogosultságát tagadva — sematikusnak nevezi felfogásukat, s vele nagyjában egyező álláspontot foglal el F. T. Konsztantyinov is.

Az általános demokratikus forradalom koncepcióját — az első álláspontra helyezkedve — legkövetkezetesebben éppen Konsztantyinov fejti ki („A Szovjetunió és a népi demokrácia országai", Moszkva, 1957. 47. o.). Szerinte a népi demokratikus forradalom kezdettől fogva túllép a polgári demokratikus forradalom keretein, az új történelmi feltételek között egy teljesen új típusú forradalom bontakozik ki, melynek feladatai egyrészt még egybeesnek a polgári demokratikus forradalom feladataival, másrészt azonban már tartalmazzák a szocialista forradalom feladatait is. Konsztantyinovot sokan bírálták, a többi között Bystřina („Népi demokrácia Csehszlovákiában", Moszkva, 1961.) és A. M. Kovaljov („A népi demokratikus forradalom jellegének kérdéséhez", Vesztnyik MGU, 1961/4. sz.), akik a forradalom gazdasági tartalmával kapcsolatos — az első két koncepció helyességét tagadó — érvelést szegezték szembe az „általános" demokratikus forradalom koncepciójával.

Blujm Kovaljovhoz és Bystřinához csatlakozik Konsztantyinovval és Szoboljevvel szemben. Elismeri ugyan Szoboljev azon kritikájának jogosultságát, hogy Houška és Kara könyvében a polgári demokratikus forradalom feladatai leegyszerűsödnek, leszűkülnek az antifeudális célkitűzésekre, s elfogadja, hogy az így értelmezett polgári demokratikus forradalom nem tud átnőni szocialista forradalomba. Szoboljev álláspontját s az „általános" demokratikus forradalom koncepcióját azonban elveti, hivatkozik a két forradalom összefonódásának lenini tételére (lásd Lenin Vál. Műv. I. Szikra, 1954. 618. o.), mely szerint a polgári demokratikus forradalom megtelik szocialista elemekkel, s így megy át a szocialista forradalomba. Továbbá szerinte nem helyes a marxista irodalomban elterjedt különbségtétel a demokratikus és a polgári jelző között, a demokratikus átalakulások éppen abban különböznek a szocialistáktól, hogy megmaradnak a polgári demokrácia keretei között. Harmadszor azt állítja, hogy a polgári és a kapitalista fogalmak nem azonosak, van „demokratikus burzsoázia" is, a parasztság. A parasztság demokratikus mozgalmai túllépik a kapitalista kereteket, de a forradalom attól még polgári demokratikus forradalom marad. Bljum szerint tehát a népi demokratikus forradalom nem általános demokratikus forradalom, hanem — mivel alapvetően demokratikus feladatai vannak — polgári demokratikus forradalom, bár az összefonódásból következően lehetnek szocialista feladatai is, s túllépheti a kapitalista kereteket. Ez utóbbi megjegyzése azonban nyilván ellentmond a forradalmak gazdasági tartalmáról mondottaknak, amit pedig — Houška és Kara álláspontjának helyeslésével — maga is vallott.

A második csoportba Bljum a legkülönbözőbb felfogásokat sorolja, megemlíti itt is Szoboljev és Konsztantyinov nevét, akik mint ismeretes az első szakaszt, illetve az egész forradalmat „általános" demokratikusnak tartják, másrészt Kretovot („A szocializmusba való átmenet általános törvényszerűségei és megjelenésük sajátosságai a különböző országokban" Moszkva, 1960. c. kötetben: „A hatalom proletariátus által való megragadása legáltalánosabb törvényszerűségeinek kérdéséhez"), aki szerint a népi demokratikus forradalom csak a polgári demokratikus forradalom befejezése után kezdődik, végül „Az európai népi demokráciákról" című monográfia szerzőit, valamint L. N. Nyezsint és A. I. Puskast („A magyar nép harca a proletárdiktatúra kivívásáért, és a népi demokratikus rend megerősítéséért (1944—48)", Moszkva, 1961.), továbbá Szabó Bálintot („A felszabadulás utáni forradalmi átalakulás jellege és szakaszai hazánkban", Párttörténeti Közlemények, 1960/1—2. sz.), akik a polgári demokratikus forradalom szakaszát rövidnek tartják, s utána a szocialista forradalomba való ugrásról, átnövésről beszélnek. Bljum nagyon helyesen rámutat ezeknek a koncepcióknak arra az alapvető hibájára, hogy nem adják meg az egyik szakaszból a másikba való átmenetnek a feltételeit. Bljum, aki maga is a negyedik — a népi demokratikus forradalmat polgárivá korlátozó — felfogást vallja, kénytelen arra utalni, hogy az így értelmezett polgári demokratikus forradalom nem magyarázza az átnövést a szocialista forradalomba, az ugrás érthetetlen, indokolatlan. A harmadik koncepciót — melynek csak néhány képviselőjét, például G. P. Pusevet említi meg — elemezve Bljum rámutat arra, hogy ezt a felfogást a képviselői kétféleképpen szokták alátámasztani. Egyrészt úgy látják, hogy a polgári demokratikus forradalom feladatai kimerülnek az antifeudális célkitűzésekben, s ezért szerintük ott, ahol nincsenek feudális maradványok, nem is lehet polgári demokratikus forradalom, ahol pedig még vannak, ott ez gyorsan lezajlik, a népi demokratikus forradalom csak ezután kezdődik, s így tisztán szocialista forradalom. A másik érvelés szerint a népi demokratikus forradalom azt az egységes forradalmi folyamatot jelenti, mely a fasizmusból a szocializmusba vezet, ezért kezdetben vannak nem szocialista feladatai is. De kezdettől fogva a munka és tőke ellentéte a döntő, ez szabja meg a többi feladat megoldását is, ezért a forradalom szocialista forradalom, bár csak későbbi szakaszában valósít meg kifejezetten szocialista feladatokat.

Bljum az első érvelést könnyen meg tudja cáfolni, rámutatva arra, hogy itt is a népi demokratikus forradalom polgárivá szűkített felfogásáról van szó, a második érvelést pedig visszavezeti az elsőre. Ezután azt az állítást kockáztatja meg, hogy a szocialista forradalomról csak a proletárdiktatúra kivívása után lehet beszélni, a proletárdiktatúra kivívását megelőző szakasz nem tartozik a szocialista forradalomhoz. Holott a nemzetközi marxista irodalomban a szocialista forradalom kategóriáját arra a szakaszra értelmezik, amelyben megindul a burzsoázia és a proletariátus közötti közvetlen harc a hatalomért, a fent említett szerzők is így használják a szocialista forradalom fogalmát.

Bljum ezután rátér a negyedik álláspontnak, saját felfogásának az ismertetésére.

Álláspontját a következőképpen fejti ki: a szocializmusba való átmenetnek szerinte két útja van. Az egyik a közvetlen, amely a forradalmi helyzetből átmenet nélkül vezet a proletárdiktatúrához. Ilyen szocialista forradalom azonban nincs és nem is lehetséges, mert bár a szocializmusra való átmenetnek valóban vannak közvetlenebb útjai, de átme-

neti szakasznak feltétlenül lennie kell, nem is beszélve a proletárdiktatúrát megelőző harc szakaszáról — amelyet Bljum nem tart szocialista forradalomnak.

A másik, a közvetett utat tekinti a népi demokratikus útnak, mely a polgári demokratikus forradalmon keresztül vezet a szocializmushoz. Holott nyilvánvaló, hogy a szocialista forradalmat a szocializmusra való átmenet *valamennyi* formájánál demokratikus szakasz előzi meg. S ezek az átmenetek a demokratikus szakaszok eltérő jellege szerint különböznek is egymástól. A szovjet útnál pl. még lehet polgári demokratikus forradalomról beszélni; az első, demokratikus szakaszban a hatalom lényegében megmarad a burzsoázia kezén, az átmenet két szakasza élesen elválik egymástól. A népi demokratikus útnál azonban a demokratikus szakaszban nem burzsoá, hanem munkás-paraszt demokratikus diktatúra van, a fejlődés fokozatos, a szakaszok egybefonódnak, a munkásosztály kezdettől fogva részesedik a hatalomban, s így nem lehet polgári demokratikus forradalomról beszélni az első szakasszal kapcsolatban sem. (Erre a kérdésre, a demokratikus szakasz jellegének kérdésére még visszatérünk.)

Bljum tanulmányának elemzése után megkíséreljük kifejteni saját álláspontunkat a népi demokratikus forradalom jellegéről, előre bocsátva, hogy véleményünk Konsztantyinov és Szoboljev felfogásához áll legközelebb.

Szerintünk a népi demokratikus forradalom jellegének megállapításánál abból kell kiindulnunk, hogy a népi demokratikus forradalom az egész forradalmi folyamatot magában foglalja, mely a demokratikus átalakulással kezdődően a szocializmusig vezet. Ez látszólag magától értetődő, s széles körben elfogadott értelmezés, de a fenti álláspontok elemzése azt mutatta: a legtöbben ott tévednek, hogy a népi demokratikus forradalmat annak csak egy szakaszára értelmezik — miként maga Bljum is —, vagy az egyik szakasz sajátosságait kiterjesztik a másikra, illetve az egyik szakaszt jelentéktelenné rövidítik. Népi demokratikus forradalmon tehát azt az egységes forradalmi folyamatot kell értenünk, mely a különböző forradalmakat mint szakaszokat tartalmazza, s így a szocializmusra való átmenet közvetett formáját alkotja, a népi demokratikus forradalom fogalma tehát a népi demokratikus átmenet szinonimájaként használható.

A népi demokratikus forradalom kétszakaszos, szakaszai azonban nem választhatók el élesen egymástól, összefonódnak. A forradalom kétszakaszosságát szükségessé teszi egyrészt az, hogy számos demokratikus feladat vár még megoldásra, s csak következetes végrehajtásuk után tűzhetők napirendre a szocialista forradalom feladatai, másrészt, hogy a munkás-paraszt demokratikus diktatúra még nem proletárdiktatúra, és először antifasiszta diktatúra formáját ölti, melyben részt vesznek a népfront összes pártjai, tehát koalíció van hatalmon. Harmadszor: kezdetben a szocialista forradalom szubjektív feltételei még nem alakultak ki, csak a demokratikus forradalom szubjektív feltételei.

Ha viszont a népi demokratikus forradalom kétszakaszos, akkor a népi demokratikus forradalom jellegének megállapításához két alapvető feladatot kell megoldanunk: tisztázni kell a forradalom szakaszainak problémáját és az átnövés kérdését. Vajon polgári demokratikus forradalom-e a népi demokratikus forradalom demokratikus szakasza, s valóban csak polgári és csak szocialista forradalom létezik?

Szoboljev ezt a felfogást sematikusnak nevezte, s szerintünk jogosan. A történelem már a népi demokratikus forradalom előtt is az átmeneti típusok egész sorát bontakoztatta ki, itt egyrészt a késői polgári demokratikus forradalmak egyes példáira, elsősorban az 1905-ös orosz forradalomra, másrészt a nemzeti felszabadító mozgalmaknak azokra a változataira kell utalnunk, melyek újdemokratikus forradalom formáját öltötték, s ilyen maga az „általános" demokratikus forradalom is. (Újdemokratikus forradalomnak nevezzük — mint ismeretes — a XX. sz. első felének ázsiai demokratikus forradalmait, melyekben széles nemzeti egységfront jön létre a földbirtokosok és a komprádor burzsoázia ellen; az antifeudális és antiimperialista feladatok összefonódnak, és nemzeti felszabadító mozgalom révén oldódnak meg.) Ezek már nem tisztán polgári demokratikus forradalmak, de még nem szocialisták, bár különböző átmeneteken, fokozatokon keresztül elvezetnek a szocializmusba. Így nőttek át az újdemokratikus forradalmak a szocialista forradalomba Ázsiában, az „általános" demokratikus forradalmak pedig Európában. Az ázsiai „népi demokratikus" forradalmakat az különbözteti meg tehát a kelet-európaiaktól, hogy előzményük újdemokratikus forradalom, nem pedig „általános" demokratikus és az átmenet sokkal hosszabb, fokozatosabb.

Az átmeneti típusok egyik jellemzője, hogy kitörnek a polgári társadalom keretei közül, megvalósítanak olyan intézkedéseket is, melyek nem illeszthetők bele a polgári társadalom rendjébe, azaz radikalizmusuknál fogva előre lépnek a proletárdemokráciák felé. Ennek a kitörésnek, vagy „túlszaladásnak" — ahogy Dimitrov nevezi — (lásd „Bulgária a szocializmus útján", Szikra, 1949. 64. o.) a mértéke attól függ, hogy milyen

fejlettek az objektív és a szubjektív feltételek. Mivel a forradalom jellegét az általa végrehajtott átalakítások szabják meg, így ezek a forradalmak már nem tekinthetők tisztán polgári demokratikus forradalmaknak.

Az átmeneti típusok másik jellemzője, hogy a forradalom hegemónja már nem a burzsoázia, hanem a munkásosztály, mely létrehozza a saját hatalmi szerveit.

Mindezeket az átmeneti típus legfejlettebb formájára, az „általános" demokratikus forradalomra konkretizálva, látnunk kell, hogy ez a túlszaladás olyan mértékű, hogy már a forradalom elején széttöri a polgári demokrácia kereteit, tőkeellenes intézkedéseket valósít meg, agrárreformot hajt végre, a munkás-paraszt demokratikus diktatúrát juttatja hatalomra, azaz a hatalomban kezdettől fogva részesedik a munkásosztály, s vezető ereje a kommunista párt, sőt több helyen csaknem kizárólagos befolyást szerez a hatalomban. Ezt a forradalmat semmiképpen sem lehet polgári demokratikusnak nevezni, bár nem tartjuk helyesnek az „általános" demokratikus forradalom kategóriáját sem. Ennek az átmeneti típusnak a jelölésére alakult ki annak idején a népi demokratikus forradalom kategóriája, de később ezt a fogalmat az egész forradalmi folyamatra átvitték, s így elvesztette eredeti jelentését. Ezért a forradalom első, demokratikus szakaszának megjelölésére a „népi" demokratikus forradalom kifejezést használjuk. A „népi" demokratikus forradalom ugyanakkor döntően demokratikus feladatokat valósít meg, olyanokat, melyek még polgári demokra tikus forradalom feladatai is lehetnének, maga még nem szocialista forradalom, csak megtisztítja az utat a szocialista forradalom előtt azzal, hogy széttöri a polgári demokrácia kereteit, s így megteremtődik a lehetősége annak, hogy átfejlődjék szocialista forrada- lomba, amit az összefonódás is elősegít.

A „népi" demokatikus forradalom, mely sem nem polgári, sem nem szocialista forradalom, hanem átmeneti típus, az újdemokratikus forradalom vonásait fejlesztette tovább. Már megléte is cáfolata annak a sematikus tételnek, hogy napjainkban vagy csak polgári vagy csak szocialista forradalom lehetséges. A teljes cáfolat céljából azonban meg kell válaszolnunk e koncepció védelmezőinek alapvető érvére, a forradalmak gazdasági tartalmának kérdésére. Bljum említi, hogy a demokratikus szakasz nem semmisíti meg a magántulajdont, a kizsákmányolást, ezért megmarad a kapitalista viszonyok keretein belül. Az igaz, hogy a kizsákmányolást nem szünteti meg, de korlátozza, keretek közé szorítja, éppen ebben van átmeneti jellege. Az állami beavatkozás felülről és a munkásellenőrzés alulról a kizsákmányolás formáit megváltoztatják, tompítják, „kikezdik" a kapitalizmust, s ezt az átmeneti jelleget még jobban kidomborítják az államosítások, melyek eredményeképpen a munkásosztály hatalomban való részesedése miatt nem államkapitalista szektor jön létre, de ugyanakkor a hatalom koalíciós jellege miatt még szocialista szektor sem. Így a termelési viszonyok nem tisztán kapitalista termelési viszonyok, hanem átmenetiek, a kapitalista termelési viszonyok felváltása szocialista termelési viszonyokkal nem egy csapásra történik, hanem fokozatosan. Ezek az átmeneti, termelési viszonyok alkotják a „népi" demokratikus forradalom gazdasági tartalmát, így lesz a „népi" demokratikus forradalom maga is átmeneti típus.

Az „általános" demokratikus forradalom szoboljevi és konsztantyinovi koncepcióját azonban teljesen mégsem fogadhatjuk el, nemcsak terminológialag, hanem tartalmilag sem, mert eszerint a forradalom első, demokratikus szakaszának vonásai lennének érvényesek az egész forradalmi folyamatra, így pedig a szocialista forradalomra való átmenet elsikkad, magyarázat nélkül marad. A népi demokratikus forradalom nem a maga egészében „általános" demokratikus forradalom, ez az előbbinek csak első szakasza. A fentiek alapján viszont a népi demokratikus forradalom két szakasza közötti átmenet is érthetővé válik. Ha ugyanis a két szakaszt — mint polgári demokratikus és szocialista forradalmat — egymástól mereven elválasztottnak tételezzük fel, akkor az ugrás indokolatlannak látszik, s ezt Bljum és a többiek maguk is érzik. Ezért Bljum igyekszik a polgári demokratikus forradalmat olyan tartalommal megtölteni, mely lehetővé teszi a szocialista forradalom felé való fejlődését, s annak befejeződésével az ugrást. Beszél a két szakasz összefonódásáról, az antiimperialista feladatok megjelenéséről, a munkásosztály vezető szerepéről, csak a végső következtetést nem vonja le, azt ti., hogy emiatt ez a szakasz már nem is polgári demokratikus forradalom, hanem átmeneti forma, azaz „népi" demokratikus forradalom. Valójában a két szakasz közti folytonosságot az biztosítja, hogy kezdettől fogva a munkásosztály a forradalom hegemónja, s a „nápi" demokratikus szakaszban a demokratikus célkitűzések következetes megoldása révén egyre közelebb jut a szocialista forradalom perspektívájához. A forradalom már az első szakaszban széttöri a polgári demokrácia kereteit, megjelennek szocialista feladatok is (összefonódás), de a harc még a demokratikus feladatok megoldásáért folyik; a munkásosztálynak a demokratizálásért vívott harcban

létrehozott egységét és osztályszövetségét a parasztsággal és a középrétegekkel meg kell szilárdítani és a szocializálásért vívott harc szövetségévé kell tennie, csak ezután tűzheti napirendre a proletárdiktatúra kivívását. Így fejlődik át fokozatosan a forradalom az egyre radikálisabb intézkedések révén szocialista forradalomba, s a forradalmi folyamat végén létrejön a proletariátus „tiszta" diktatúrája.

Meg kell említenünk a Bljum álláspontjával szöges ellentétben álló — harmadik — koncepciót is, mely szerint a népi demokratikus forradalom kezdettől fogva szocialista forradalom. Bljum cáfolatát ezzel a koncepcióval kapcsolatban hiányosnak érezzük. A magunk részéről abban látjuk e felfogás hibáját, hogy bár a munka—tőke ellentéte kezdettől fogva napirenden van, a forradalom demokratikus szakaszában a munkásosztály és a burzsoázia erői a demokratikus feladatok következetes megoldása miatt ütköznek össze, s nem a proletárdiktatúra kérdésében. 1945-ben a népi demokrácia országaiban nem a proletárdiktatúra kivívása volt a közvetlen feladat, hanem a demokratizálás. Csak a demokratikus forradalom végrehajtása után — miután a proletariátus a szocialista forradalom végrehajtására maga mögé tömörítette a dolgozó osztályokat, azaz nemcsak a demokratikus forradalom, hanem a szocialista forradalom szubjektív feltételei is kialakultak — kerülhettek napirendre a szocialista forradalom kérdései. Így a népi demokratikus forradalom sem lehet kezdettől fogva szocialista forradalom, ezt az „népi" demokratikus forradalom, azaz egy demokratikus szakasz meg kell előzze.

Azt a felfogást, mely a népi demokratikus forradalmat kezdettől fogva szocialista forradalomnak minősíti, Bljum felszínesen és hiányosan ismerteti. Nem említi például a bolgár történészek álláspontját, pedig ők képviselik ezt a koncepciót a legkövetkezetesebben. Ezzel kapcsolatos egyik legjelentősebb állásfoglalásuk oroszul is megjelent (P. Popov: „A proletárdiktatúra felállítása, fejlődése Bulgáriában", Moszkva, 1960.), s erre feltétlenül ki kellett volna térnie. A cseh történészek részéről is jelentkezik ilyen állásfoglalás, itt Bystřina nevét kell megemlítenünk.

Vajon mi az oka annak, hogy a történészek egyik csoportja hajlamos a népi demokratikus forradalmat polgári demokratikus forradalomnak tekinteni, a másik csoportja viszont kezdettől fogva szocialista forradalomnak?

A kelet-európai népi demokratikus forradalomnak két formája különböztethető meg, az egyiket közép-kelet-európainak, a másikat balkáninak nevezhetnénk. Az előbbihez Csehszlovákia, Lengyelország, Románia és Magyarország tartozik, az utóbbihoz Jugoszlávia, Bulgária, Albánia és Görögország (itt a külső feltételek miatt a forradalom elbukott). A népi demokratikus forradalom különböző formáiban az eltérő történelmi utak következményei összegeződnek, a formák különbségeinek okát tehát a történelmi előzményekben kell keresnünk. A balkáni államok későn lettek önállóak a több évszázados török elnyomás után, saját uralkodó osztályuk, burzsoáziájuk gyenge volt. A feudális maradványok viszonylag kevésbé jelentősek, harcos kisparasztság van, a munkásmozgalom egységesebb, a szociáldemokráciának alig van befolyása, már a két világháború közti időszakban is a kommunista párt a munkásosztály és a forradalmi megmozdulások vezető ereje. A balkáni országok a kommunista pártok által vezetett partizánháború révén vettek részt saját felszabadításukban, az ellenállási mozgalom egységes, a kommunista pártok maguk mögé tudják tömöríteni a lakosság széles tömegeit, s a létrejövő új hatalomban majdnem kizárólagos befolyással rendelkeznek. A demokratikus szakasz itt rövidebb, a munkás-paraszt demokratikus diktatúra radikálisabb, ez kölcsönzi azt a látszatot, mintha a forradalom kezdettől fogva szocialista forradalom lenne. Nem véletlen tehát, hogy a Bljum-féle csoportosítás szerinti harmadik koncepció elsősorban a bolgár történészeknél jelentkezik, akik saját országuk fejlődéséből igyekeznek általánosítani és a forradalom jellegét megállapítani.

A közép-kelet-európai formánál döntő jelentőségű, hogy ezek az országok sokkal hamarabb elindultak a nemzetté válás útján, nemzeti függetlenségüket vagy legalábbis a különállás valamilyen formáját megőrizték. Ennek következtében a belső osztályellentétek jobban kifejlődhettek, saját uralkodó osztályuk alakult ki, melyben összekapcsolódott a finánctőke a nagybirtokos arisztokráciával. A feudális maradványok jelentősek, ugyanakkor a parasztmozgalom kevésbé harcos, kevésbé radikális. Iparuk fejlettebb volt, megjelent a munkásarisztokrácia, s a szociáldemokrata pártok komoly befolyással rendelkeztek a munkásmozgalomban. A fasizmusnak ezekben az országokban erős belső támasza volt, az ellenállás viszont megoszlott, jobb- és balszárnya élesen szemben állt egymással (lásd pl. Lengyelország). Az ellenállási mozgalom Kelet-Európának ebben a részében nem fejlődik át általános partizánháborúvá, s ha van is partizánharc, az sokkal kisebb tömegeket mozgat meg. A forradalom fejlődésében a demokratikus szakasz hosszabb, a két szakasz jobban elkülöníthető egymástól, a harc elkeseredettebb, elnyújtottabb. Éppen azért, akik a közép-kelet-európai út vizsgálatából indulnak ki, és ebből

általánosítanak (ide tartozik Bljum is), hajlamosabbak az ellenkező végletbe esni, s a népi demokratikus forradalmat polgári demokratikus forradalomnak tekinteni, amelyet egy szocialista forradalom követ.

Összefoglalva a fentieket: szerintünk az az álláspont fogadható el, mely népi demokratikus forradalmon az átmenet egészét érti, a demokratikus átalakuláson keresztül a szocializmusba átvezető forradalmi folyamatot. Az átmenetnek két szakasza van, az első demokratikus szakasz „népi" demokratikus forradalom, mely már első szakaszában a megváltozott történelmi feltételek között túllépi a polgári demokrácia kereteit, s ebből a szakaszból fokozatos fejlődés révén megtörténik az átnövés a szocialista forradalomba. A népi demokratikus átmenet tehát a szocializmusba való átmenetnek egyik típusa, de nem típusa a szocialista forradalomnak, mert tartalmaz nem szocialista szakaszt is, kezdetben még nem ölt szocialista jelleget, csak a „népi" demokratikus szakaszon keresztül jut el a szocialista feladatok megoldásához. A forradalmi folyamat egységét a proletariátus vezető szerepe biztosítja, az átnövést pedig a két szakasz összefonódása és a demokratikus átalakulás radikális végrehajtása teszi lehetővé.

Ágh Attila

VITA

Van-e abszolút nullafok?

(Megjegyzések Kirschner István cikkéhez[1])

Az idézett cikk a címben feltett kérdésre igenlő választ ad. Ez a válasz helyes abban az értelemben, hogy az ún. abszolút nullapont a termodinamikai anyagi rendszerek egy határozott állapota, amelyet — ha úgy tetszik — egy hőmérsékleti skála nullafokának nevezhetünk. Mindazonáltal a cikk túlságosan egyszerűsítve tárgyalja e kérdést, túlságosan „abszolutizálja" a Kelvin-féle abszolút nullafokot, ill. abszolút hőmérsékletet, noha ezek valójában nem tarthatnak igényt az „abszolút' jelzőre.

1. Nem érthetek egyet a cikk azon állításával (id. cikk 1104. o.), hogy „Létezik viszont egy olyan hőmérsékleti skála, amely mellőz minden szubjektivizmust, kizárólag a fizikai tényekhez kötött, és egyáltalán nem önkényes vagy mesterkélt. Ez az ún. abszolút hőmérsékleti skála, amelyet Kelvinről neveztek el (jele: °K). Ennek kiindulópontja a már említett abszolút nullafok, léptéke pedig megegyezik a Celsius-skáláéval". A Kelvin-féle hőmérsékleti skála úi. bizonyos mértékig szintén önkényes, az általános termodinamikai hőmérsékleti skála egyik lehetséges kifejezése, amely elvileg egyenértékű más lehetséges hőmérsékleti skálákkal.

A termodinamikai hőmérsékleti skála a következő tételen alapszik: Legyen tetszés szerinti módon megadott olyan adat, amellyel egyértelműen jellemezhető a hőmérséklet. Az idézett cikkben (az 1103. oldalon) leírt gép úgy működik, hogy a magasabb hőmérsékleten (a „kazánban") felvett Q_1 hőből a legkedvezőbb (a valóságban csak megközelíthető reverzibilis) esetben $Q_1 - Q_2$ hőt alakít munkává, ha Q_2 hő az alacsonyabb ϑ_2 hőmérsékleten megy át (munkává alakulás nélkül) a környezetbe („hűtőbe"). A termodinamika II. főtétele (a másodfajú perpetuum mobile lehetetlensége) alapján bebizonyítható, hogy Q_1 és Q_2 viszonya csak a hőmérséklet függvénye:

$$\frac{Q_1}{Q_2} = \frac{f(\vartheta_1)}{f(\vartheta_2)} \tag{1}$$

Ez az összefüggés attól függetlenül érvényes, hogy milyen munkaanyaggal és milyen gépi berendezésben történik a hő részleges munkává alakítása. Ez az egyenlet *termodinamikai hőmérsékleti skála* definiálását teszi lehetővé, amely azonban csak annyiban „abszolút", hogy független az anyagi minőségtől, valamint a gépi berendezéstől, és megad egy olyan hőmérsékleti állapotot, amelyre lehűtve a körfolyamattal dolgozó gép „hűtőjét", a melegebb helyen felvett hő teljes egészében munkává alakulna, vagyis

$$Q_2 = 0 \quad \text{ha} \quad f(\vartheta_2) = 0 \tag{2}$$

A ϑ számértékét megadó „hőmérsékleti skála" egyébként bizonyos határok között szubjektív elhatározással (vagyis önkényesen) választható, de úgy kell hozzá megkonstruálni az $f(\vartheta)$ függvényt, hogy a fenti (1) és (2) feltétel teljesüljön.

Már *Kelvin* is tisztában volt a múlt század közepén azzal, hogy több konkrét hőmérsékleti skála, ill. függvény hozható összhangba az általános termodinamikai hőmérséklet-függvénnyel. Mivel az ő korában a gázoknak szobahőmérséklet körüli és magasabb hőmérsékleten tanúsított viselkedése volt e téren a fizikusok érdeklődésének a középpontjában, úgy választotta meg az $f(\vartheta)$ függvényt, hogy a termodinamikai hőmérsékleti skála a gázhőmérőével egyezzék meg, s fokbeosztásként a (teljesen önkényes) Celsius-féle skála fokbeosztását fogadta el. Ennek megfelelően a T „Kelvin-hőmérséklet" definíciója:

$$f(\vartheta) = T\,\mathrm{K}^\circ$$

[1] Magyar Filozófiai Szemle, 1963. 6. sz. 1102. o.

Elvileg ezzel teljesen egyenértékűen definiálhatnánk pl. olyan ϑ' vagy ϑ'' hőmérsékleti skálát, amelyre

$$f(\vartheta) = \frac{1}{\vartheta'} \text{ vagy } f(\vartheta) = e^{\vartheta''}$$

(e a természetes log. alapszáma), vagy még sok másfélét.

Ez a többféle lehetőség persze nem azt jelenti, hogy az objektív valóság függ a hőmérsékleti skála szubjektív megválasztásától, hanem annak a következménye, hogy az objektív valóság mennyiségi viszonyait különféle mérték-rendszerekkel lehet kifejezni (pl. egy adott távolságot megadhatunk lépésben, collban, méterben és i.t.).

Ha a Kelvin-skálát megszokásból „abszolútnak" nevezzük is, ezt ugyanolyan kevéssé szabad betű szerint érteni, mint azt, hogy ágyban fekve nyugalomban vagyunk.

Felvetődhet a kérdés, hogy metodikai szempontból előnyös-e a Kelvin-féle skála használata. Mellette és ellene is lehet érveket felhozni. Nem nagyon alacsony, ill. magas hőmérsékletű anyagi rendszerek termodinamikai tárgyalása szempontjából előnyös a Kelvin-skála, mert általa sok sajátság hőmérsékletfüggése egyszerűen írható le. Az anyag kinetikus-statisztikus elméletének számos összefüggése viszont egyszerűbb alakúvá válnék, ha a fenti $\vartheta'\left(=\frac{1}{T}\right)$ skálát használnók. Ez utóbbi skálán az abszolút nullapontnak $\vartheta' = \infty$ felelne meg. Ezen nincs megütközni való, mert pl. a kinetikus-statisztikus elmélet sok összefüggésében $\frac{1}{T}$ szerepel, amely szintén végtelenné válik, ha $T = 0$.

Igen alacsony hőmérsékleten, az abszolút nullapont közelében, a Kelvin-skála könnyen félrevezetheti azt, aki nem eléggé mélyed el a jelenségek tanulmányozásába. A Kelvin-skála ui. a jég olvadáspontja és a víz forráspontja közötti hőmérsékletkülönbség 1/100 része által definiált Celsius-féle fokbeosztást mechanikusan kiterjeszti az abszolút nullapontig, amelynek „közelében" pedig minőségileg mások a viszonyok, mint szobahőmérséklet körül. Ennek az a következménye, hogy 1 K° hőmérsékletkülönbség „fizikai tartalma" igen alacsony hőmérsékleten lényegesen más, mint szobahőmérséklet körül. Pl. az alumíniumnak magas hőmérsékletektől kezdve igen alacsony hőmérsékletekig számottevő az elektromos ellenállása, s ez a hőmérséklettel csak kevéssé változik. $T = 1{,}15$ K° hőmérsékleten azonban 0,01 K°-on belül gyakorlatilag nullára csökken: az alumínium szupravezetővé válik. E minőségileg új állapot egész létezési tartományát a Kelvin-skála mindössze alig több mint 1 K°-ban adja meg, szemben a megelőző állapot 1000 K°-nál is nagyobb létezési tartományával. Hasonló a helyzet a cikkben idézett (1105. o.) azon állapotokkal kapcsolatban, amelyekben bizonyos vonatkozásban az atomok mágneses momentumának, ill. az atommagok mágneses momentumának a kölcsönhatásai dominálnak. Ezen állapotok egymástól és a magasabb hőmérsékleteknek megfelelő állapotoktól minőségileg különbözők, létezési tartományukat a Kelvin-skala mégis csak a fok kis törtrészével adja meg. Ugyancsak nem tükrözi a Kelvin-skála kifejezetten pl. azt, hogy közepes hőmérsékleten 10—100 K° hőmérsékletváltozás előidézése nem jár számottevő nehézséggel, viszont az abszolút nullapont közelében már tízezred fok hőmérsékletcsökkentés is nagy tudományos vívmány számba megy. A termodinamikai hőmérséklet-skála más egységével, ill. függvényével kifejezve fenti állapotok létezési tartományának a skála sok egysége felel meg, ami jobban utal az e tartományokban bekövetkező fizikai folyamatok gazdagságára.

2. Az a megállapítás, hogy az abszolút nullapont a „legalacsonyabb" hőmérséklet, csak termodinamikai belső egyensúlyban levő rendszerekre helytálló. Külső erők (fizikai mezőkkel való kölcsönhatás) által létrehozott nem termodinamikai egyensúlyi állapotban a hőmérséklet $T = 0$ K°-nál „alacsonyabb" is lehet. A korpuszkuláris anyagi rendszerek kinetikus-statisztikus elmélete szerint ui. a hőmérsékletet lényegében az jellemzi, hogy a hőmozgás átlagos energiája miként oszlik el a részecskék között. Minden hőmérsékletnek statisztikai átlagban határozott energiaeloszlás felel meg. Az abszolút nullapont közelében számba jövő kristályos állapotban az energia kvantálva van, vagyis az atomok (ill. molekulák) csak határozott kvantumállapotokban lehetnek, amelyek energiája a kvantumelmélet által leírt véges értékekkel különbözik egymástól. Az abszolút nullapont fölött az energia-eloszlás olyan, hogy a *kisebb energiájú kvantumállapotokban több molekula van,* mint a nagyobb energiájúakban. A kvantumállapotok népessége tehát csökken az energia növekedtével. Tiszta kristályos anyagok esetén az abszolút nullaponton valamennyi atom a legkisebb energiájú kvantumállapotban van, a többi állapot „üres".

Az abszolút nullapont közelébe lehűtött kristályt megfelelő külső erő hatásának téve ki (pl. erős mágneses mezőbe helyezve a mágneses momentumú atomokból álló kristályt), bizonyos körülmények között megvalósítható olyan állapot, amelyben nagyobb energiájú kvantumállapotokban több atom van, mint a kisebb energiájúakban. Ilyen körülmények között az energia-eloszlás fordított, mint belső termodinamikai egyensúly esetén az abszolút nullapont fölött. Kinetikus-statisztikus vonatkozásban ez az állapot az abszolút nullapontnál alacsonyabb hőmérsékletnek felel meg. Az ilyen rendszer a külső hatás csökkenése vagy megszűnése esetén hőt ad át a környezetének, függetlenül attól, hogy utóbbinak mekkora a hőmérséklete (vagyis akkor is, ha a környezet melegebb nála). Az abszolút nullapontnál alacsonyabb hőmérsékletű anyagi rendszerekre tehát nem érvényes a termodinamika II. főtételének azon — közönséges körülmények között alapvető — megállapítása, hogy hő önként és kompenzáció nélkül csak magasabb hőmérsékletű testről megy át alacsonyabb hőmérsékletűre. Az itt vázolt viszonyok nem „természetellenesek", mert fizikai mezők mindenütt jelen vannak (hatásuk azonban esetleg igen gyenge).

Anélkül, hogy a viszonyok további részletezésébe kellene bocsátkozni, kitűnik a fent vázoltakból, hogy a termodinamika II. főtételéből vont következtetések (ilyenek az abszolút nullaponttal kapcsolatosak is) csak határozott körülmények között érvényes viszonylagos igazságok. „Abszolút" látszatuk onnan származik, hogy közönséges földi viszonyok között az atomoknak a fizikai mezőkkel való kölcsönhatásából származó energiák kicsik a rendezetlen hőmozgás energiájához képest, s ezért nem befolyásolják számottevően a „tiszta" hőmozgást. A termodinamika II. főtételével kapcsolatos megállapítások tehát (eltekintve az egyéb korlátozó tényezőktől) csak fizikai mezőktől mentes állapotra extrapolált határtörvények, és nem minden körülmények között érvényes abszolút igazságok.[2] Közönséges földi viszonyok között persze az extrapolációval elért közelítés igen jó, a gyakorlat pontosság-igényét a technika fejlődésének mai fokán még teljesen kielégíti. Nem valószínű azonban, hogy ez a jövőben is mindig így lesz, mivel előreláthatóan növekedni fog az igen alacsony hőmérsékletek gyakorlati jelentősége. A fizikai mezők hatása pedig annál inkább érvényesül, minél alacsonyabb a hőmérséklet.

Erdey-Grúz Tibor

A zérus hőmérsékletről

(Megjegyzések a hőmérsékleti vitához)

A dialektikus materialista természetszemlélet arra törekszik, hogy a természet objektív tulajdonságainak minél hívebb képét hozza létre. Ez azzal jár együtt, hogy az anyag bonyolult sajátosságainak vizsgálatánál több oldalról kell megközelítenünk a megoldandó problémát. Az alsó hőmérsékleti határ vizsgálatára irányuló erőfeszítések az általános mozgás-probléma vizsgálatának egy speciális részét jelentik, és csak abból az alapvető felismerésből indulhatnak ki, hogy „maradéktalanul minden energia nem vonható el az anyag építő részecskéitől, hisz ez a mozgás nélküli anyag abszurdumát jelentené".[1]

Ezek figyelembevételével kívánok néhány megjegyzést fűzni az eddigi vitához:

1. A fizikai rendszereket termodinamikai szempontból ún. extenzív és intenzív mennyiségekkel lehet jellemezni. Az extenzív mennyiségek fő jellemzője az, hogy függnek a vizsgált test térbeli kiterjedésétől és különböző testek kapcsolata esetén összeadódnak. Ilyenek pl. a belső energia, a térfogat, a tömeg stb. Az intenzív paraméterek fő jellemzője viszont az, hogy különböző testek kontaktusba lépése esetén kiegyenlítődnek. Ilyenek pl. a hőmérséklet, a nyomás, a kémiai potenciál stb. Ily módon a termodinamikai folyamatok kiegyenlítődési folyamatok, amelyek mindig *irreverzibilisek*, és amelyeket három alaptörvény foglal keretbe: ezek a termodinamika főtételei.

[2] A fentiekkel szemben arra lehet hivatkozni, hogy hőmérsékletről csak akkor beszéljünk, ha nincs jelen olyan külső hatás, amely megváltoztatja az energia-eloszlást. Ha elfogadjuk ezt, akkor a hőmérséklet fogalma válik olyanná, amelynek csak az erőtérmentes állapot határesetében van értelme.

[1] Kirschner I.: Magyar Filozófiai Szemle, 1963. 6. sz. 1102. o.

A rendszer állapotát jellemző mennyiségeknek rendelkezniök kell a mérhetőség kritériumával.

2. Az első ilyen alaptörvény az energia-megmaradás tétele, amely egy kerettörvény, és a folyamatok szelekcióját végzi el, amikor bizonyos folyamatok létrejöttét — éppen azokét, amelyek nem elégítik ki az energia-megmaradást — kizárja.

A változások és átalakulások szabályozásához azonban ez önmagában nem elegendő. Elképzelhetők ugyanis olyan folyamatok, amelyek nem mondanak ellent az energia-megmaradásnak, és mégsem jönnek létre. A második alaptörvény kimunkálásához célszerű egy új fogalom, az entrópia bevezetése. Az entrópia a rendszereket alkotó részecskék „elhelyezkedési" lehetőségeinek számával, azaz a rendszer rendezettségi állapotával van összefüggésben. Minél nagyobb az „elhelyezkedési" lehetőségek száma, azaz minél rendezetlenebb állapotban van a rendszer, annál nagyobb az entrópiája és megfordítva. Az entrópia ezen statisztikus értelmezés mellett mint makroszkopikus mennyiség explicite is kifejezhető a belső energia, térfogat, tömeg stb. függvényeként.

Ennek segítségével a második alaptörvény értelme röviden a következő: csak olyan folyamatok jöhetnek létre, amelyek eredményeként a vizsgált rendszer rendezetlensége és ezzel együtt entrópiája nem csökken.

A harmadik alaptörvény felismerése Walther Nernst és Max Planck nevéhez fűződik, és az alsó hőmérsékleti határ egzisztenciáját tartalmazza. Kimondja, hogy a hőmérséklet abszolút zérus fok felé való tartásakor minden rendszer entrópiája zérushoz tart.[2]

3. Mindezek alapján a testek hűtése egy energiacsökkenési, ill. entrópia-átcsoportosítási folyamat, amely a hőmérséklet csökkenésével jár együtt.

4. Ez a folyamat megfelel a dialektika által felismert mennyiségi-minőségi változás törvényének a következő módon: az abszolút zérus fok a „meleg"-csökkenés (azaz energiacsökkenés, ill. entrópia-átcsoportosítás) kvalitatív folyamatának olyan kvantitatív változásba való átcsapása, amikor az új minőség megjelenését a mozgások bizonyos fajtájának, a *molekuláris* mozgásnak eltűnése[3] jelzi.

5. A hőmérséklet csökkentése több olyan új jelenség (pl. szuperfolyékonyság, szupravezetés) létrejöttét tette lehetővé, ahol a kvantumos kölcsönhatások makroszkopikus méretekben való megjelenése felismerhető.

6. A statisztikai törvényekkel nincs ellentétben a fizikai rendszert felépítő részecskék saját-impulzusnyomatékainak (spinjeinek) olyan konfigurációja, amikor az eloszlást jellemző paraméter, az ún. spin-hőmérséklet negatív értékű lehet. Egy ilyen negatív spin-hőmérsékletű rendszer magasabb energiaállapotban lehet, mint pozitív párja. Ez esetben, termikus kontaktus esetén energia áramolhat a negatív pólusból a pozitív felé. A hőmérsékleti skála pedig a hidegebb rendszertől a melegebb felé átfutja a következő értékeket:[4]

$$+0°\mathrm{K},\ \ldots\ +100°\mathrm{K},\ \ldots\ \pm\infty°\mathrm{K},\ \ldots\ -100°\mathrm{K},\ \ldots\ -0°\mathrm{K}.$$

7. A különböző hőmersékleti skálák egymáshoz való viszonyáról a következőket lehet mondani: az abszolút termodinamikai vagy Kelvin-féle skála kitüntetett a többi skálához viszonyítva; nullapontja ugyanis alapvető fizikai változáson alapul (lásd előbb), továbbá: a termodinamikai elméletek és egyenletek a segítségével egyszerűbben fogalmazhatók meg.

C. Carathéodory 1925-ben matematikailag bebizonyította, hogy létezik az entrópia és hőmérséklet abszolút skálája és bármely empirikus skálát veszünk is alapul, az a nevezett abszolút skálára vezet.

8. Minthogy az entrópia és az energia között folytonos, monoton növekvő és differenciálható függvénykapcsolat van, a hőmérséklet, amely az energiának az entrópia szerinti parciális differenciálhányadosa, pozitív értékűnek adódik.[5] Ez az objektív hőmérséklet-fogalom a molekuláris kapcsolatokra egészen az abszolút nulla fokig kiterjeszthető. Ilymódon a makroszkopikus testek kölcsönhatásainak eredményeképpen létrejövő, mérhető, egyensúlyi hőmérsékletekre pozitív értékeket kapunk.

9. A mágneses módszerekkel létrehozott alacsony hőmérsékleteknél az abszolút nullafok közelében jól alkalmazható a T^*-gal jelzett, ún. mágneses hőmérsékleti skála.

Kirschner István

[2] P. T. Landsberg: Thermodynamics (Interscience Publ., 1961).
[3] Lakó L.: Magyar Filozófiai Szemle, 1964. 1. sz. 155. o.
[4] Cs. Kittel: Elementarnaja Sztatiszticseszkaja Fizika (I. I. L., 1960).
[5] H. B. Callen: Thermodynamics (J. Wiley, 1960.).

A népi demokrácia mint a politikai hatalom formája

A Szovjetunió Kommunista Pártja XX. kongresszusa újra erőteljesen a figyelem középpontjába állította Leninnek azt a tételét, hogy a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet formái, a szocialista forradalom formái, továbbá a politikai hatalom, a proletárdiktatúra, a szocialista állam formái a különböző országokban a lényeg azonossága mellett sajátosak, eltérőek lesznek, lehetnek egymástól. A kommunista és munkáspártok 1957-es moszkvai értekezlete elemezte, és kiadott Nyilatkozatában összefoglalta a szocialista forradalom és az átmeneti korszak politikai hatalmának közös, általános érvényű törvényszerűségeit, nagy jelentőségű elméleti megállapításokat tett a szocialista forradalom formáit illetően.

Kevésbé részletesen foglalkozott azonban a politikai hatalom formáival. Ebben a vonatkozásban az 1957-es Moszkvai Nyilatkozat és a többi nemzetközi érvényű pártdokumentum is, amelyek a proletárdiktatúra formai különbségét hangsúlyozzák, a szovjet és a népi demokratikus formákra való hivatkozásra szorítkoznak, és eltekintenek a két fő formát egymástól megkülönböztető jegyek elemzésétől és felsorolásától. E hiány pótlására tesz kísérletet Földesi Tamás „Néhány gondolat a népi demokrácia fogalmáról" c. tanulmánya.[1] Földesi a formál- és dialektikus logika biztos ismeretében végig kíséri a népi demokrácia fogalmának fejlődését keletkezésétől napjainkig, feltárja a különböző időszakokban a különböző szerzők által adott fogalom meghatározások elégtelenségeit és ellentmondásait, majd következtetések levonásával állást foglal a népi demokrácia fogalmának meghatározásában. Végkövetkeztetése két, egymással szorosan összefüggő tételben foglalható össze: 1. A népi demokrácia fogalma nem az államhatalom típusát vagy formáját, hanem a kaptalizmusból a szocializmusba való átmenet egyik válfaját jelenti. 2. A proletárdiktatúra esetében a népi demokratikus forma használata nem indokolt. Ellenkezőleg „A népi demokratikus országok több, mint egy évtizedes fejlődésének egyik legfontosabb tanulsága — írja a szerző —: a szocializmus építése nemcsak *tartalmilag*, hanem *formailag* is lényegében *azonos típusú államot* igényel, a proletárdiktatúra szerves egységet alkot a tanácsformával, amely mindeddig általános szocialista államformának bizonyult."[2] Más szerzők viszont — ide vehető Rákosi Mátyás meghatározása is — ellenkező véglet felé hajlanak, és a népi demokrácia fogalmát elsősorban és döntően mint állami fogalmat, mint a proletárdiktatúra egyik, a szovjet formától eltérő válfaját értelmezik.

Az SZKP XX. kongresszusa a népi demokrácia fogalmát a társadalom szocialista átalakítása új, a szovjettől eltérő formájának megjelölésére használja.[3] Az SZKP programja viszont, mint a társadalom politikai szervezetének újabb formáját, mint a proletárdiktatúra egyik formáját tárgyalja.[4] Úgy gondolom, hogy az SZK két kongresszusának különböző megállapítása nem áll szemben egymással, ellenkezőleg, a népi demokrácia fogalmának mindkét értelmét feltárja.

A népi demokrácia fogalmát *csak* államformának, mégpedig kizárólag a proletárdiktatúra államformájának felfogni metafizikus, hiszen maga a népi demokratikus átalakulás elsősorban folyamat és csak másodsorban eredmény — proletárdiktatúra. De antidialektikusnak tűnik Földesi elvtárs álláspontja is, mert bár az idézett tanulmány a társadalmi átalakulás összfolyamatára nézve lényeges különbségeket mutat ki a népi demokratikus és a szovjet fejlődés között (a forradalom kétszakaszossága, viszonylag békés jellege, az átalakulás fokozatossága stb.), ugyanakkor az államhatalom vonatkozásában, az államformát illetően lényegében minden jelentősebb sajátosságot tagad a kettő között. Márpedig a történelem tapasztalatai szerint az államforma alakulása mindenkor szoros kölcsönhatásban áll a forradalom menetével, sajátosságaival.

Nézetem szerint tehát a népi demokrácia fogalma *kettős tartalmú* kifejezés. Egyrészt a társadalmi átalakulás meghatározott formáját foglalja magába, amely formának megvannak a maga fogalmi jegyei, (s e jegyeket Földesi elvtárs, véleményem szerint, helyesen rendszerezi), másrészt bizonyos értelemben — más ismérvek alapján magába foglalja a kialakuló új államhatalomnak, de az átalakulási fázisainak formai sajátosságait is.

Vegyük sorra azokat a közös vonásokat, amelyek egyrészt a népi demokratikus állam mindkét szakaszára, másrészt a népi demokratikus állam összes formáira jellemzők, és nem találhatók meg a szovjet államformában.

E közös vonások elemzésében is két, ellenkező véglet felé hajló kísérlettel találkozunk. Az egyik irányzat — ez általában a proletárdiktatúra létrejöttének időszakában

[1] Lásd: Magyar Filozófiai Szemle, 1962. 1. sz.
[2] Uo. 96. o.
[3] Az SZKP XX. kongresszusa. Szikra, 1956. 44. o.
[4] Az SZKP XXII. kongresszusa. Kossuth, 1962. 725. o.

volt jellemző — azt kísérli meg bebizonyítani, hogy a népi demokratikus forma csak különbözik és mindenben különbözik a szovjet formától. Hasonló jelleggel bír a Rákosi-féle meghatározás is: „A népi demokrácia funkciójára nézve proletárdiktatúra szovjet forma nélkül . . . "[5] Nem szándékom e meghatározás elemzése, csupán egy mozzanatára hívom fel a figyelmet. E meghatározásnak van egy olyan tartalma is, amely szerint a népi demokrácia mint a proletárdiktatúra formája csak különbözik a szovjet formától. Ha figyelembe vesszük, hogy ez az állítás implicite tartalmazza azt a történelmietlensége miatt hibás, de régebben elterjedt — és explicite is megfogalmazott — nézetet, hogy a proletárdiktatúra legjobb formája a szovjet forma, akkor a következő képletet kapjuk: a népi demokrácia a proletárdiktatúra tökéletlen, fejletlen formája, miután nélkülözi a legfejlettebb formának, a szovjet formának a vonásait, következésképpen tovább kell fejleszteni, át kell alakítani szovjet formává. Ma már nyilvánvaló, hogy ezek és hasonló meggondolások is közrejátszottak a Szovjetuniót 1956 előtt mechanikusan másoló politikai törekvésekben.

A másik végletes nézet szerint a tanácsok létrehozásával a népi demokratikus forma átalakult szovjet formává, amely — e nézet szerint is — a proletárdiktatúra egyetemes, tehát legjobb formája. Nos, egy ilyen felfogás alapján a különbség már csak a tanácsok keletkezésének eltérő körülményeire és a fejlettségi színvonalra vonatkozhatott.

A helyes megoldás itt is a végleteknek dialektikusabb vizsgálat alapján történő feloldásával válik lehetővé. Nyilvánvalónak tűnik, hogy a tartalom ismétlődése következtében ismétlődés mutatható ki a formák vonalán is: a népi demokratikus forma és a szovjet forma számos lényeges vonatkozásban azonos is egymással, másrészt, hogy — kialakulása eltérő körülményei miatt — a népi demokratikus forma rendelkezik néhány olyan sajátos ismérvvel, amely a szovjet formában nem található meg. Az evidencia azonban önmagában nem adja az igazság kritériumát, s szükség van tényszerű bizonyításra is.

Az átmeneti korszak államhatalmának közös tartalma szükségképpen a proletariátus diktatúrája. E tartalmi azonosság következik egyrészről az alapvető osztályviszonyok azonosságából, másrészről a szocialista forradalom alapvetően közös feladataiból. A hatalom formáinak alakulására a közös tartalom meghatározó hatásán túl egy sor objektív és szubjektív tényező is befolyást gyakorol.

Az egyes országok a történeti fejlődésük egyenlőtlensége, de különösen a kapitalista társadalomban ható egyenlőtlen fejlődés törvénye következtében a gazdasági, politikai és kulturális fejlettség különböző fokán, színvonalán érkeznek el a szocialista forradalom időszakához. Másrészt már csak azért is, mivel a szocialista forradalom nem egy időben zajlik le az egyes tőkés országokban, a nemzetközi osztályerőviszonyok, a nemzetközi osztályharc körülményei nagyon is eltérően lehetnek a szocialista forradalom útjára lépett országok számára.

Mindezek alapján megállapíthatjuk: 1. a szocialista államformáknak, bármennyire eltérő körülmények között is jönnek létre, vannak általános, közös sajátosságaik, amelyek gyökeresen megkülönböztetik őket az előző államtípusok államformáitól. E formák lényegi azonosságát az államtípus azonossága határozza meg, a szocialista államformákra a közös vonások a döntőek, a jellemzőek. Ennek alapján beszélhetünk arról, hogy a Párizsi Kommünnek, a szovjet államnak, az 1919-es Magyar Tanácsköztársaságnak, az európai és ázsiai népi demokráciáknak és a jövőben létrejövő proletárdiktatúráknak államformái azonos jellegűek. Ezt az azonos jelleget juttatja kifejezésre a szocialista államforma fogalma. Ez megfelel a marxista—leninista államelmélet államtípus és államforma kérdésében elfoglalt álláspontjának. Minden államtípusnak megvan a rá jellemző, tipikus államformája. A burzsoá állam esetében ez a polgári demokrácia, a szocialista állam esetében pedig a szocialista jellegű demokrácia.

2. Ugyanakkor nem tévesztheti szem elől azt a tényt, hogy még az egy időben, viszonylag azonos körülmények között, többé-kevésbé azonos fejlettségi fokon létrejövő szocialista államok formái is rendelkeznek az általánostól eltérő, csak rájuk jellemző különös vonásokkal, sajátosságokkal. Ide vehetjük a proletárdiktatúrának a Szovjetunióban megvalósított formáját is, a népi demokratikus államok formáit is, mint különöset.

3. Végül az egyes szocialista államok rendelkeznek egyedi, csak rájuk jellemző individuális vonásokkal.

Úgy gondolom, mindhárom terület vizsgálata szükséges és hasznos.

A fenti aspektusban vizsgáljuk meg az államforma tényezőinek alakulását.

Kormányforma. A szocialista állam kormányformája megegyezik a burzsoá és más államtípusok kormányformájával abban, hogy az uralkodó osztály államhatalmát mind külső, mind belső vonatkozásban reprezentálja, hogy a kormány jogilag kifejezi

[5] Rákosi Mátyás: Vál. Műv. Szikra, 1952. 263. o.

az állami szuverenitást. Ez természetesen formai azonosság. A szocialista állam kormányformájának közös, a burzsoá kormányformától gyökeresen különböző sajátossága: *népi jellege.*[6] Nem a néptől való elkülönülés, a vele való szembenállás, hanem ellenkezőleg, a munkásosztály által vezetett dolgozó osztályok érdekeinek és akaratának a kifejezője. Következésképpen a kormány népi jellege megköveteli a kormányintézmények demokratikus felépítését és működését. Végül jellemzője a szocialista állam kormányformájának, hogy „nem parlamentáris, hanem dolgozó testület, ... amely végrehajtó és egyszersmind törvényhozó is."[7]

Földesi elvtárs véleménye szerint a népi demokratikus államok kormányformája fejlődésük első szakaszában (parlamentáris köztársaság) „nem haladja túl a legdemokratikusabb polgári köztársaság kereteit".[8] Fejlődésük második szakaszában viszont nem jelentenek „a Szovjetunió kormányformájától alapvetően eltérő típust".[9] Tehát Földesi szerint a népi demokratikus kormányforma sem az első, sem a második fejlődési szakaszban nem fejezi ki a népi demokratikus államforma specifikus sajátosságait: az első szakaszban polgári, a második szakaszban szovjet forma.

Politikai rendszer. Ez két tényezőből áll: a munkásosztály állami vezetésének módszereiből és a módszerek megvalósítását szolgáló szervezeti rendszerből. Általános jellemzője a szocialista demokratizmus. A proletárállam politikai rendszerének szocialista demokratizmusa nem zárja ki az adminisztratív kényszer alkalmazását, de azt jelenti, hogy a szocialista állam a maga funkcióit a lakosság többségére támaszkodva gyakorolja, nemcsak a tömegek érdekében és megbízásából, hanem közvetlen bevonásukkal és részvételükkel.

Földesi álláspontja szerint a népi demokrácia első időszakában a „politikai rendszer egésze formailag nem lépi át egy ... polgári állam kereteit."[10] Fejlődésének második szakaszában viszont, miután a többpártrendszer nem általános, a Népfront viszont „elveszti ... koalíciós funkcióját" és „formálissá" válik, a népi demokratikus államok politikai rendszere szovjet típusú politikai rendszer.[11]

Államszervezet. Földesi elvtárs hasonló álláspontra jut az államszervezet vizsgálatánál is. Nem kívánok részletesen foglalkozni a népi demokratikus állam formájával, fejlődésének első szakaszában. Úgy tűnik, hogy Földesi elvtárs álláspontja e kérdésben túlzottan kategorikus. Véleményével ellentétben ugyanis a népi demokratikus állam tartalmát, de formáját tekintve is tartalmaz a polgári demokráciáéitól eltérő vonásokat. „Az átnövésnek — amely az egyes országokban szükségszerűen sajátos körülmények között: rövidebb vagy hosszabb idő alatt, mérsékeltebben vagy radikálisabban ment végbe — alapvető sajátosságai közösek voltak. Így mindenekelőtt az, *hogy a munkásosztály már a demokratikus átalakulásban is vezető osztály*, s forradalmi pártja irányításával *már akkor a politikai hatalom részese és vezető ereje.* Ez *önmagában* is azt jelentette, hogy a demokratikus átalakulás tartalmazta a *szocialista forradalom igen lényeges elemeit*" — írja a kérdéssel kapcsolatosan Nemes Dezső.[12]

Nos ez a többlet, amely a forradalom jellegében és az államhatalom tartalmában jelentkezik, megmutatkozik a formában is. A különböző népi jellegű bizottságok — a Földosztó Bizottságok, Nemzeti Bizottságok, Üzemi Bizottságok stb. — összetételükben, hatáskörükben és tevékenységükben jelentősen túllépik a burzsoá államforma kereteit. Ezenkívül olyan szervek, mint a Gazdasági Főbizottság, továbbá az akkori legjelentősebb fegyveres erőknek, a rendőrségnek a kommunista vezetése és jellege, a népbíróság, ezek mind olyan tényezők, amelyek nem képzelhetők el egy polgári állam keretein belül. Úgy gondolom, éppen ez teszi — a többi között — érthetővé az éles fordulat nélküli átmenetet a munkáshatalomhoz.

A népi demokratikus állam fejlődésének második szakaszát illetően Földesi elvtárs azon álláspontjával szeretnék vitába szállni, hogy a népi demokratikus forma azonos a szovjet formával.

Ismeretes, hogy a népi demokratikus fejlődés a szocialista forradalomnak olyan új útját jelenti, amelynek főbb sajátosságai *a kétszakaszosság, a viszonylag békés átalakulás* és *a fokozatosság.* Tehát olyan sajátosságok, amelyek eltérnek a szovjet szocialista forradaloméitól, s amely sajátosságok messzemenően előnyösek a munkásosztály számára. Az 1957-es Moszkvai Nyilatkozat nem utolsósorban a népi demokratikus fejlődés tapasz-

[6] Lásd: az 1961-ben kiadott állam és jogelméleti jegyzet.
[7] Marx—Engels: Vál. Műv. II. k. Szikra, 1949. 502. o.
[8] Földesi Tamás: Id. cikk 89. o.
[9] Uo. 101. o.
[10] Uo. 89. o.
[11] Uo. 100. o.
[12] Nemes Dezső: Magyarország felszabadulása. Kossuth, 1960. 233. o.

talataira támaszkodva fejlesztette tovább Leninnek a szocialista forradalom békés útjáról szóló tanítását. A szocialista állam formájával kapcsolatosan e sajátosságok legfőbb következménye és tartalma a szélesebb osztályszövetségben jelölhető meg. A szélesebb osztályszövetség viszont feltételezi a munkásosztály pártja és a nem proletár dolgozó osztályok és rétegek szervezetei, közöttük politikai pártjaiknak az együttműködését, szövetségét. Ebből viszont természetszerűleg következik, hogy a proletárdiktatúra politikai rendszere a munkásosztály marxista—leninista pártja vezetésével ugyan, de többpártrendszert tartalmazva fejlődik ki. Földesi abból a tényből kiindulva, hogy néhány országban — Magyarországon és Romániában (Bulgáriában is többpártrendszer van) — nincsen többpártrendszer, olyan következtetést von le, hogy a többpártrendszer nem általános jellemzője a népi demokratikus államnak.

Úgy gondolom, itt két mozzanatot szükséges egymástól megkülönböztetni. Egyrészt a népi demokratikus fejlődés belső logikájából objektíve következő lehetőséget és igényt, amely a többpártrendszer kialakulását eredményezné, és másrészről a vezető párt politikusainak szubjektív akaratát és tevékenységét, amely a személyi kultusz és dogmatizmus hatására nem mindenütt ismerte fel az objektív folyamat követelményeit és döntéseiben ezekkel szemben vagy ezeket figyelmen kívül hagyva cselekedett. Tehát a többpártrendszer hiánya hazánkban nem a fejlődés objektív menetéből, hanem a Rákosi-féle vezetés hibáiból adódik.[13] Ha ilyen aspektusban vizsgáljuk a tényeket, akkor szükségképpen más következtetésekre jutunk, mint a Földesi elvtárs; a többpártrendszert a népi demokratikus forma jellemző sajátosságának tekinthetjük, annak ellenére, hogy néhány országban egypártrendszert alakítottak ki.

Ami a népfrontot illeti, Földesi elvtárs is elismeri, hogy „általános jellemzője a népi demokratikus államoknak".[14] Ezzel egyetértve, úgy gondolom, a Népfront és a többpártrendszer logikailag összefügg egymással. A népfrontmozgalom vagy szervezet kialakulását ugyanazon objektív okok hozták létre, amelyek feltételéül szolgáltak a többpártrendszer kialakulásához, és viszont: a többpártrendszer kialakulása — pontosabban megmaradása a szocialista forradalom, a proletárdiktatúra viszonyai között — feltételezi egy olyan átfogó társadalmi-politikai mozgalom vagy szervezet létezését és tevékenységét, mint a Népfront. E formák tartalmában fejeződik ki a munkásosztály és a nem proletár dolgozó rétegek szövetségének — az orosz szocialista forradalom hasonló időszakához viszonyított — átfogóbb terjedelme, másrészt a szocialista forradalom feladatai megoldásának viszonylagosan békés és fokozatos jellege. A forradalom sajátosságai és a kialakult munkáshatalom sajátosságai közötti szoros összefüggés meg nem értése hazánkban például nemcsak oda vezetett, hogy a Rákosi-féle vezetés nem értette meg a többpártrendszer lehetőségét és szükségességét, és a népfront társadalmi-politikai szerepét, hanem azt is jelentette, hogy ez a vezetés nem használta helyesen ki a forradalom sajátosságaiból (békés és fokozatos jelleg) adódó előnyöket sem.

Földesi elvtárs tehát elismeri, hogy a Népfront általánosan jellemző a népi demokratikus államokban, de véleménye szerint „alapvető különbséget nem jelent a politikai rendszerek területén".[15] Továbbá: szerinte a Népfront a proletárdiktatúra viszonyai között nehezen találja meg a választások előkészítésén kívül új funkcióját, mert a párt és a többi tömegszervezet — beleértve a tanácsokat is — átfogja a társadalom összes dolgozó rétegeit, s így a Népfront-szervek munkája, kellően elhatárolt feladatok híján, sokszor formálissá vált"; ugyanakkor a továbbiakban „arra kell törekedni, hogy ez a hagyományos forma élettel telítődjék, komoly szerepet játsszon olyan rétegek átfogásában, amelyeket a többi tömegszervezetek segítségével nem sikerült eléggé bevonni a szocializmus építésébe, a békéért folytatott harcba . . . meg kell állapítani, hogy a népi demokratikus országokban a Népfront-mozgalom súlya, tényleges szerepe nem olyan jelentős, hogy politikai rendszer típusában változást idézne elő."[16]

Földesi elvtárs fenti fejtegetésében több megállapítás vitatható.

Először is meg kell állnunk annál a tételnél, hogy a Népfront nem okoz változást a politikai rendszer típusában. E tétel helyessége attól függ, mit értünk a politikai rendszer típusán. Földesi a szocialista államforma politikai rendszerének típusa alatt — mint

[13] Ez nem azt jelenti, hogy később, miután ezek a pártok megszűntek, a többpártrendszer jelszava jogossá vált volna. 1956-ban a különböző pártok létrehozása reakciós, ellenforradalmi jelleggel bírt. Ezt a kérdést világosan tisztázta Kádár elvtárs „A magyarországi osztályharc tapasztalatairól" írt tanulmányában. (Béke és szocializmus kérdései. 1959. 2. sz.)

[14] Földesi Tamás: Id. cikk. 99. o.

[15] Uo.

[16] Uo. 100. o.

az az egész tanulmányból kiderül — a szovjet állam politikai rendszerét érti. És bár Földesi jogosan bírálja Farberovot amiatt, hogy az általánost és a különöst mechanikusan azonosítja, ezt a hibát Földesi maga is elköveti, amikor a szovjet formát a szocialista államforma típusának s mint ilyent általánosan kötelezőnek fogja fel. Úgy gondolom, proletárdiktatúra államformájának általános típusát a szovjet és a népi demokratikus forma közös, azonos vonásai adják, a szovjet és a népi demokratikus forma viszont egyaránt sajátos, hiszen az általánoséitól eltérő, csak rájuk jellemző vonásokkal rendelkeznek.

Természetesen Földesinek abban igaza van, hogy lényegesebbek az azonosságok, hiszen a szovjet és a népi demokratikus államok azonos államtípust, szocialista államtípust képviselnek, s miután a formát végső fokon és alapvetően a tartalom határozza meg, a szocialista állam formája is alapvetően azonos jellegű forma: szocialista jellegű forma. Az államforma szocialista típusa azonban a társadalom életében egymástól eltérő formákban valósul meg. Természetesen a formai eltérések nem döntőek abban az értelemben, hogy lényegi, minőségi eltérést jelentenének, de elméleti, társadalmi-politikai jelentőségük vitathatatlan. Ennek elismerése nélkül érthetetlenné válnék a szocialista forradalom a proletárdiktatúra különböző formáiról szóló marxista—leninista tanítás.

A Népfront értékelésénél Földesi elvtárs úgy véli, hogy a proletárdiktatúra létrejöttével a népfront elveszti koalíciós funkcióját,s miután a tanácsok szervezete átfogja a társadalom összes dolgozó rétegeit, a népfront formálissá válik. Ezzel a megállapítással nem érthetünk egyet; egyrészt mert elvont logikai meggondolásból indul ki, másrészt pedig azért, mert amennyiben figyelembe veszi a tényeket, az 50-es évek súlyos hibákkal terhelt politikáját természetesnek fogja fel.

Formál-logikailag igaz az, hogy a tanácsok képesek átfogni az egész társadalom dolgozó rétegeit. A tanács, mint az államhatalom szerve valóban minden időben átfogja az egész társadalmat, a társadalom minden állampolgárát. Ha másképpen nem, hát az anyakönyvi nyilvántartáson keresztül. A tanács azonban tömegszervezet is, s mint ilyen is *képes* átfogni a lakosságot, de hogy e funkciója a szocialista forradalom különböző szakaszaiban milyen mértékben valósul meg, az több mindentől függ, csupán formál-logikai elemzés és következtetés útján e kérdés nem válaszolható meg. Tanácsaink központi intézkedésre felülről épültek ki, és rövid idő alatt közigazgatási intézménnyé váltak. Tömegszervezeti jellegük azonban — több ok hatására — nehezen fejlődik ki. Fő okként ebben a vonatkozásban is az MDP politikájának súlyos hibáit jelölhetjük meg. Másrészt pedig, mivel nem alulról, tömegmozgalom eredményeként jöttek létre, tömegszervezeti jellegük kifejlődése még helyes politika esetén is viszonylag hosszabb időt igényelt volna.

A népfront fejlődésére, közéletünkben betöltött szerepére is rányomta bélyegét a szektás, dogmatikus szemlélet és az e szemlélet alapján kidolgozott politika. Úgy gondolom, mindenekelőtt ez a magyarázata annak, hogy a Népfront „nem találta" meg a helyét politikai rendszerünkben, másrészről viszont megállapíthatjuk, hogy az ellenforradalom felszámolása után a népfrontmozgalom hazánkban is elevenebbé és tartalmasabbá vált. Jelentős szerepet játszott és tölt be ma is a szocialista nemzeti egység kialakításában, a szocializmus teljes felépítésében.

Hogy a Népfront továbbfejlődése a tartalom gazdagodása irányában szükséges — ebben egyet lehet érteni Földesi elvtárssal, azzal a kiegészítő megjegyzéssel, hogy e feladat eredményes megoldása csak akkor lehetséges, ha elméletileg sem becsüljük le a Népfront jelentőségét.

Ennek megértése, úgy gondolom, ma is aktuális. Az MSZMP VIII. kongresszusa tisztázta az államhatalmunk fejlődésével kapcsolatos időszerű feladatokat. Megállapította, hogy az állam jellege hazánkban ma még proletárdiktatúra, amely azonban már az össznépi állammá való átfejlődés stádiumában van. Ebből következően központi helyet foglal el a szocialista demokrácia mindenoldalú kifejlesztése. A szocialista demokrácia természetszerűleg elsősorban a tartalom, az államtípus tartozéka, ugyanakkor azonban a szocialista állam formájának a kategóriája is. Éppen ezért a szocialista demokrácia továbbfejlesztése egyúttal a formák, a szervezetek továbbfejlesztését is jelenti. A népi demokratikus államforma sajátosságainak vizsgálata tehát nem csupán elvont elméleti, hanem fontos gyakorlati jelentőséggel is bír.

A politikai rendszer fogalomköre nemcsak intézmények, szervezetek rendszerét, de a hatalom gyakorlásának módszereit is tartalmazza. Ide vehető az egész választási rendszer. Nos, a választási rendszer vonatkozásában is kimutatható a szovjet és a népi demokratikus forma között egy nem jelentéktelen, bár formai különbség. A szovjet választási rendszer 1936-ig, az új alkotmány elfogadásáig, nem érvényesítette az egyenlő közvetlen és titkos választási elveket. A kizsákmányoló osztályok tagjait, egyházi személyeket, egykori fehérgárdistákat stb. a proletárállam megfosztotta választópolgári jogaiktól. A munkásosztály vezető szerepének biztosítása érdekében a városi és falusi lakosság

számára különböző volt a választási arány stb. Már Lenin felhívta a figyelmet arra, hogy ilyen szigorú rendszabályok meghozatala nem általánosan kötelező a munkásosztály államhatalma számára, hogy e rendszabályok bevezetését a Szovjetunióban a nemzetközi és belső osztályerőviszonyok, az osztályharc rendkívüli élessége, a megdöntött kizsákmányoló osztályok makacs és hosszantartó ellenállása tette indokolttá. Lenint ebben a kérdésben is igazolta a történelem. A népi demokratikus államok fejlődésük első szakaszaiban politikai cenzust ugyan alkalmaztak, de nem osztályalapon. Ez a cenzus csupán az aktív fasisztákat, a háborús bűnösöket érintette. A demokratikusabb választási rendszer alkalmazása ugyancsak szoros összefüggésben áll a népi demokratikus fejlődés és a népi demokratikus államforma többi sajátosságaival.

A választási rendszer tekintetében is találunk azonban kivételt. A Román Népköztársaság 1952. évi 9-es számú törvénye kimondja, hogy a volt kizsákmányolók választásra és megválaszthatóságra méltatlanok. Ez a kivétel azonban, úgy gondolom, nem módosíthatja a tételt: a Szovjetunió hasonló fejlődési szakaszához viszonyítva demokratikusabb választási rendszer a népi demokratikus államforma közös sajátossága.

Mindezek alapján megállapíthatjuk, hogy a népi demokratikus átmenet a kapitalizmusból a szocializmusba, az átmenet államhatalmának, a proletárdiktatúrának a népi demokratikus formája számos, a szovjet formától eltérő sajátosságot tartalmaz. E sajátosságok vonzóak a dolgozó tömegek előtt, miután az átmenet kevésbé fájdalmas, kevésbé erőszakos formáit jelentik. A népfront, a többpártrendszer, a dolgozó osztályok és rétegek hagyományos szervezeteinek a megtartása, s általában a hatalom gyakorlásának demokratikusabb módszerei a népi demokratikus országokban a proletárdiktatúrának olyan új formai sajátosságait jelölik, amelyek a szocialista forradalom békés útjának egyre inkább általános velejáróivá válnak. Ez nem véletlen. A szocialista forradalom jelenlegi feltételei között, amikor a monopoltőkések gazdasági és politikai érdekei összeütközésbe kerülnek az adott nemzet túlnyomó többségének érdekeivel, amikor a békéért és a demokráciáért folyó harc közvetlen összekapcsolódik a szocializmusért folyó harccal, a dolgozó osztályok és rétegek pártjai, szervezetei egy népfrontmozgalom keretén belül szövetségbe lépnek a munkásosztály marxista—leninista pártjával. Ilyen front létrehozása nélkül a szocialista forradalom békés útja nem valósítható meg.

Nem véletlen, hogy a kapitalista országokban működő kommunista pártok túlnyomó többségének programja tartalmazza a pártok közötti szövetség, a népfronthoz hasonló mozgalom létrehozásának szükségességét. „Bármi legyen is a neve ennek a frontnak, a döntő az, hogy gerincét olyan politikai erők képezzék, amelyek résztvesznek a közös akciókban, tehát: a kommunista párt, a peronista párt, a Szocialista Élcsapat Párt, az argentínai népi mozgalom, az intranzingensek nemzeti mozgalma, egyéb pártok, demokratikus és antiimperialista rétegek, szakszervezetek, különböző pártok ifjúsági szervezetei, diákszövetségek, az értelmiség mozgalma, különféle mozgalmak" — írja Viktorio Codorilla az argentín párt programjáról.[17]

Egy ilyen front létrehozásának objektív feltételei minden országban adva vannak, és teljesen nyilvánvaló, hogy egy ilyen front társadalmi szerepe nem érhet véget a proletárdiktatúra kivívásával. Éppen ezért elméletileg és politikailag is teljesen hibás a Népfront-mozgalom olyan értékelése, amely abból indul ki, hogy a hatalom megragadása után a Népfront formálissá válik. Olyan polgári rétegek, amelyek a monopóliumok ellen, a demokráciáért folyó harcban aktívan részt vesznek, a szocialista forradalom közvetlen feladatainak megoldása során szembe kerülhetnek a munkásosztállyal. De ez sem törvényszerű. A munkásosztály a monopóliumok kisajátítása után a vele szövetséges kistőkéseket megváltással is megfoszthatja termelési eszközeiktől. A nem-proletár dolgozó osztályok helyes politika esetén végig szilárd szövetségesei lehetnek a munkásosztálynak. Ennek objektív alapja a munkásosztály és a nem-proletár dolgozó osztályok alapvető érdekeinek az azonossága. Ennek alapján a munkásosztály pártja és e rétegek pártjai és egyéb szervezetei közötti szövetség sem tekinthető ideiglenes jellegűnek. És valóban: a kommunista pártok programjai (angol, olasz, francia, norvég stb.) a szocialista állam politikai rendszerébe feltételezik a szövetséges pártok tevékenységét. „A többpártrendszer a békéért, a nemzeti függetlenségért, a demokrácia kiszélesítéséért és a szocializmusért küzdő mozgalom természetes eleme lesz" — írja a norvég párt programjáról Hans Kleren.[18]

A népi demokratikus forma sajátos vonásai, jelentőségük miatt tehát bizonyos értelemben nemzetköziek. E szempontot sem téveszthetjük szem elől, amikor a népi demokrácia fogalmát tisztázni akarjuk.

Somoskői János

[17] Béke és Szocializmus Kérdései. 1962. 12. sz. 50. o.
[18] Béke és Szocializmus. 1963. 9. sz. 51. o.

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae. Sectio Philosophica. Tom. I—II. (1962—1963.)[1]

Filozófiai életünk örvendetes gazdagodását jelenti ez az évkönyv, amelyben az Eötvös Loránd Tudományegyetem filozófia-tanszékeinek oktatói közölhetik tanulmányaikat idegen nyelveken. Az Annales jelentőségét az adja meg, hogy tovább bővíti filozófusaink számára azt a lehetőséget, hogy könnyen hozzáférhetővé tegyék tanulmányaikat a magyarul nem tudó szakemberek számára. Az eddig megjelent két kötet tanúsága szerint az Annales átfogó képet ad filozófiai életünkről, s különösen a történelmi materializmus területén folyó vitákról.

A folyóirat főszerkesztője *Sándor Pál*; az első kötetet *Volczer Árpád*, a másodikat *Balogh József* szerkesztette. Jellegénél és rendeltetésénél fogva elsősorban másodpublikációkat közöl. Ilyen minőségben jelent meg az első két kötetben *Balogh József* Szükségszerűség és determinizmus; A társadalmi törvény marxista fogalmának forrásai, *Farkas Endre* Szabadság és erkölcsi felelősség, *Földesi Tamás* Néhány gondolat a népi demokrácia fogalmáról, *Horváth József* A dialektikus materializmus és a természettudományok kölcsönhatásáról, *Huszár Tibor* Az újfreudizmus és az emberi cselekvés meghatározottsága; A vallásos tudat kialakulása, *Lukács József* A társadalmi haladás és a tudományos felvilágosodás, *Márkus György* A mai polgári filozófia bírálatának néhány módszertani kérdéséről, *Molnár Erik* A társadalmi törvény és az emberi cselekvés egysége; Történelemszemléletünk nacionalista maradványairól, *Novák Zoltán* A művészet érzelmi és értelmi oldalának a viszonyáról *Sándor Pál* A marxista filozófiatörténetírás néhány módszertani problémája, *Simonovits Istvánné* A vallás és tudomány harca, és *Szigetvári Sándor* az egyes, különös, általános problémája a marxista filozófiában c. tanulmánya. Emellett azonban megjelent az Annalesben néhány eddig magyarul nem publikált tanulmány is; az alábbiakban ezeket ismertetjük röviden.

A marxista filozófia alapvető kérdésének, az anyag és tudat viszonyának helyes értelmezése az utóbbi években nemzetközi filozófiai körökben, de itthon is széleskörű vita tárgyát képezte. A személyi kultusz maradványainak felszámolása, a dogmatizmus és szektarianizmus leküzdése, a tisztultabb, alkotói légkör kedvezően befolyásolta az eszmecsere alakulását. A vita eddigi menetét a kérdések őszinte felvetése, a bátor megoldás-keresés, a marxizmus tételeinek helyességébe vetett mélységes meggyőződés jellemezte. E vitához kapcsolódik *Sipos János*: „*Az anyag és tudat viszonyának dialektikájához*" című cikke, amely az eddigi eredményekre támaszkodva számos igen tanulságos gondolatot vet fel.

Bevezetőül a szerző részletesen bírálja az anyag és tudat viszonyának helytelen, vulgármaterialista, valamint dualista felfogását. Hangsúlyozza, hogy a társadalmi fejlődés, a tudományos haladás mind szükségesebbé teszi a kérdés helyes, dialektikus materialista megoldását, majd kísérletet is tesz erre.

A probléma történelmi alakulását áttekintve hangsúlyozza, hogy az anyag és tudat viszonyának kérdése nem a világ, hanem mindig is az emberi megismerés alapvető kérdése volt, de csak a társadalmi fejlődés meghatározott szakaszán jelent meg, s benne az adott társadalom ellentmondásos jellege tükröződött. A történelmi fejlődés során azonban a gnoszeológiai oldal abszolutizálódott, s ez nemcsak a világ megkettőzéséhez, hanem az anyag fogalmának eltorzításához is vezetett. A szerző az anyagfogalom helyes értelmezése érdekében vázlatosan ismerteti a fogalom keletkezését és fejlődésének útjait, s leszögezi, hogy: „A materializmus . . . az anyag fogalmával a valóságosan létező világot jelöli hagyományosan. Ez azt jelenti, hogy minden, ami ténylegesen létezik, anyagi termé-

[1] 126 + 194 o.

szetű. Nincsen semmi a világon ami nem anyagi, ontológiai értelemben." Következésképpen tehát a tudat is anyagi, s az anyaggal való szembeállítása csak ismeretelméleti szempontból jogosult. A szerző foglalkozik a tudat természetével, és behatóan bírálja a tudattal kapcsolatos téves felfogásokat is.

A tanulmány befejező részében Sipos összefoglalja anyag és tudat dialektikájának főbb vonatkozásait. Rámutat, hogy az anyag és tudat viszonya ellentmondásos jellegű: ontológiai vonatkozásban alapvetően a kettő egysége jellemzi, míg gnoszeológiai értelemben a kettő viszonyában az ellentét dominál. Ugyanakkor azonban az ontológiai egység mellett különbség, ellentét is van (az anyag általános, a tudat pedig csak egy specifikus része), és gnoszeológiai vonatkozásban az ellentét mellett egység, azonosság is van a kettő között (a tudat tartalmát az objektív valóság adja). Az anyag és tudat kapcsolatának e két ellentétes oldala nem merev ellentét, hanem kölcsönösen áthatják egymást, átmennek egymásba. A következő tanulmány a marxista filozófiának azt a szintén sarkalatos kérdését vizsgálja, hogy mint önálló, egységes filozófiai gondolatrendszer rendszerét tekintve is eltér-e minden megelőző s azóta létrejött elméleti rendszertől, és milyen sajátos tulajdonságokkal rendelkezik. Az a lényeges specifikuma, hogy nem lezárt, hanem nyílt, állandóan fejlődő, gazdagodó, a társadalmi és tudományos haladással lépést tartó elmélet, párhuzamosan azzal, hogy a proletariátus világnézete, s a különböző, vele szemben álló nézetek ellen folytatott szüntelen harcban fejlődik és erősödik, erősen megnehezítette, sőt némileg háttérbe is szorította a marxizmussal, mint filozófiai rendszerrel foglalkozó kutatásokat. Az utóbbi időben e téren is előre léptünk. Különösen érdekesek ebben a vonatkozásban *Földesi Tamás* kutatásai. A kötetben megjelent „*Vannak-e axiómái a marxista filozófiának*" című tanulmányában eddigi kutatásainak néhány figyelemre méltó eredményét közli.

Földesi az axióma definíciójából indul ki. Kiindulva az axióma meghatározásának három lényeges eleméből — 1. az adott tudomány végső kiinduló tétele, 2. tételül szolgál a többi bizonyítására, 3. az adott tudomány keretei között nem bizonyítható — azt vizsgálja, hogy a marxista filozófia tételei megfelelnek-e a meghatározás által előírt követelményeknek.

Az axióma definíciójának első eleme tekintetében a szerző arra a következtetésre jut, hogy a marxizmusnak is vannak kiinduló, alapvető tételei, pl. a világ anyagiságának, az ellentétek egységének és harcának törvénye stb. A marxista filozófia axiomatikus jellege kiemelésének napjaink ideológiai harcaiban komoly jelentősége van. Ezért a cikk írója élesen bírálja azokat az agnosztikus és vallásos nézeteket, melyek szerint a materializmus axiómái további megalapozásra szorulnak. Megállapítja: az összes filozófiai irányzatok elutasítják annak szükségességét, hogy saját axiómáikat más alapelvekből levezessék. Axiómáikat ugyanis valamennyien végső, további megalapozást nem kívánó tételeknek tartják, melyek mögött még általánosabb alapelveket keresni nézetük szerint értelmetlenség.

A meghatározás második elemével kapcsolatban Földesi kifejti, hogy a marxista filozófia tételei e követelménynek is megfelelnek. Véleménye szerint a marxizmus tételei hierarchikus értékrendi viszonyban vannak, azaz bizonyos alaptételekből a többi tételek levezethetők. Így a világ anyagiságának elvéből a következő tételeket vezeti le: a világ időbeli és térbeli végtelensége, a determinizmus, valamint — ha nem is teljes egészében — a világ megismerhetősége. Hasonlóképpen utal az ellentétek egységének és harcának törvénye, valamint a mozgás, a fejlődés és az ugrás törvényeinek összefüggésére is.

A meghatározás utolsó elemét tekintve a szerző azon a véleményen van, hogy meg kell haladni az abban tükröződő felfogást. Az axiómák, véleménye szerint, bizonyíthatók, tehát a marxista filozófia axiómáit is bizonyítani lehet, és éppen az ideológiai küzdelmekre való tekintettel, ez szükséges is.

Földesi Tamás cikke annál is inkább tarthat számot érdeklődésre, mert a marxista bizonyításelmélet kidolgozása mind sürgetőbb feladatként jelentkezik, a marxizmus axiómarendszerének problémája pedig ezen belül is igen lényeges és tisztázatlan terület, ahol további kutatásokra van szükség.

Galántainé Havas Katalin cikke az általános formális logika azonosságtörvényének és a matematikai logika $A = A$ formulájának összefüggésével foglalkozik. Tanulmánya azért is figyelemre méltó, mert — ha csak egy részkérdés kapcsán is — a jelenlegi logikai vitákhoz kapcsolódik, s álláspontjával, véleményünk szerint, helyes irányban keresi a megoldást. Azt kívánja bizonyítani, hogy a matematikai logika $A = A$, $A \rightarrow A$, $A \leftarrow A$ formuláinak értelmét meg kell különböztetni az általános formális logika azonosság-törvényétől (ezeket a formulákat ugyanis általában az azonosság törvénye matematikai logikai kifejezésének tartják). Az $A = A$ formula és az általános formális logika azonosságtörvénye a gondolkodástörvények más-más csoportjába tartoznak,

aszerint, hogy mi a viszonyuk a valóság azon törvényeihez, amelyeket tükröznek, nevezetesen a dolgok azonossága, illetőleg az ontológiai azonosság törvényéhez. A dolgok azonosságának törvénye azt mondja ki, hogy minden dolog abban a vonatkozásban, amelyben „A" minőséggel bír, azonos önmagával mint „A"-val mindaddig, amíg rendelkezik ezzel az „A" minőséggel. Ebben az értelemben a dolgok önmagukkal való azonossága a valóság általános törvénye, amely a valóság minden tárgyára érvényes.

Ez a törvény, vagyis a valóságban meglevő azonossági viszony tükröződik az $A = A$ formulában és az általános formális logika azonosság-törvényében, de más-más módon. E formula csak objektív alapját tekintve (a dolgok azonosságának törvénye) azonos az általános formális logika azonosság-törvényével, egyébként különbözik tőle. Az $A = A$ formulával a matematikai logika a valóságban meglevő azonossági viszonyokat *közvetlenül* tükrözi, s tulajdonképpen ugyanaz az értelme, mint a dolgok azonossága törvényének: meghatározott „A" minőségű tárgy, mint ez a minőségű tárgy azonos önmagával. Ezzel szemben a formális logika azonosság-törvényében ezek a viszonyok *közvetetten* tükröződnek, s csak objektív alapját képezik az azonosság törvényének, mint a fogalmakkal való helyes operálás törvényének, amely azt követeli, hogy „A" tárgyról, amelyről fogalom formájában gondolkodom, a gondolkodás folyamatában mindig mint „A" tárgyról kell gondolkodnom, és nem szabad felcserélnem semmi mással. Itt a gondolat tárgyának azonosságáról van szó a gondolkodás folyamatában, az absztraktan, fogalom formájában vett tárgyról, és csak ebben az értelemben a fogalom azonosságáról.

Az $A = A$ formula a matematikai logika egyik lehetséges axiómája, amelyből kiindúlva más törvényeket lehet levezetni, de semmiképpen sem alaptörvény a matematikai logikában. Ezzel szemben a formális logika azonosság-törvénye a logikailag helyes gondolkodás alaptörvénye, de nem axiómája; belőle és a többi formállogikai alaptörvényből nem vezethetők le a formális logika többi törvényei. Alaptörvény viszont olyan értelemben, hogy a gondolkodás összes folyamataiban szerepet játszik, s követése egyik szükséges feltétele annak, hogy bármely konkrét tartalmú gondolkodás logikailag helyes legyen.

A formális logika valamennyi alaptörvénye, így az azonosság törvénye is normatív jellegű, a gondolkodó embernek alá kell vetnie magát ezeknek a követelményeknek, ha azt akarja, hogy gondolkodása szükségszerűen igaz legyen, s ezek a törvények érvényesülnek mindenkor, amikor gondolkodásunk szükségszerűen igaz. Persze a norma itt nem azt jelenti, hogy nem sérthetjük meg (pl. a hibás, téves gondolkodás esetében), hanem azt, hogy szükségszerű kapcsolat van a szükségszerűen igaz megismerés és a megismerés folyamatában a fogalmaknak önmagukkal való azonossága között.

Szigeti József cikke az érzéki megjelenítés törvényéről készülő nagyobb munkájának egy része. A tanulmány az esztétikum lényegéről folyó viták szempontjából egy sor vitatott kérdés (pl. ábrázoló és nem-ábrázoló művészetek problémája) újszerű felvetése és megoldása tekintetében egyaránt érdekes. Szigeti az esztétikum alapvető törvényszerűségének kérdését veti fel és vizsgálja az esztétikum mibenlétének meghatározása céljából — elsősorban a művészetben megnyilvánuló esztétikum vizsgálata alapján. E törvényszerűség — a megjelenítés — megértése szempontjából mindenekelőtt a tudományos és művészi visszatükrözés egymáshoz való viszonyának kérdése merül fel. A művészet, akár magas fejlettségű formáiban, akár kezdeteiben, mindig a valóság valamiféle visszatükrözése. A valóságnak azonban egyetlen jelensége sem teljesen homogén, szétesik lényegre és jelenségre. Lényeg és jelenség dialektikáját, a valóságot azonban nemcsak egyféleképpen lehet tükrözni: másképp tükrözi a művészet és másképp a tudományos elméleti megismerés, azzal a közös tendenciával, hogy a valóságot, lényeg és jelenség dialektikáját egyre mélyebben ismerjék meg. A fő különbség a valóság tükrözésének e kétféle formája között, hogy míg a művészetben a törvényszerű, az általános mindig az egyesen keresztül jelentkezik, a tudományban, az elméleti gondolkodásban a kifejtés függetlenedik ettől az egyes esettől, és a maga általános mivoltában, fogalmi formában tudjuk kimondani, vagyis míg a tudomány esetében az általános intellektuális megismeréséről van szó, a művészi ábrázolás esetében az egyedi jelenség érzéki *megjelenítéséről*. Az alapvető különbség éppen az, hogy a tudomány nem jeleníti meg a dolgokat, fogalmi absztrakciói nem mutatják meg a dolgok egyes oldalát, a művészet viszont minden egyes esetben az érzékszerveink számára hozzáférhető módon jeleníti meg az általánost, a törvényszerűt, s ez utóbbit magát is érzékileg ragadja meg.

A valóság tükrözésének egymástól eltérő sajátosságainak tekintetében nemcsak a tudományos megismerés és a művészi ábrázolás között találhatunk különbségeket, ez a visszatükrözés (ábrázolás) más-más szinten valósul meg az egyes művészeti ágakban is, s ez teszi lehetővé azokat a torzítá-

sokat, amelyek a modern polgári kifejezés-esztétikáknak az ábrázoló és nem-ábrázoló művészetek merev szembeállítására, illetve a művészetek ábrázoló jellegének tagadására irányuló törekvéseiben nyilvánulnak meg. Szigeti szerint ábrázoló és nem-ábrázoló művészetek helyett helyesebb lenne megkülönböztetni egymástól mimetikus és nem-mimetikus művészeteket, aszerint, hogy azok a valóság lényegét annak felszíni formáin keresztül tükrözik, jelenítik meg, vagy áttételesen, bonyolultabb módon ábrázolják. Az ábrázolás (visszatükrözés) gondolata azonban — a cikk meggyőzően bizonyítja ezt — érvényes a nem-mimetikus művészetekre (építészet, zene) is, ha ezt a dekadens polgári kifejezés-esztétikák kétségbe is vonják, illetve tagadják.

A megjelenítési törvényt azonban tovább is lehet általánosítani: nemcsak hogy bizonyíthatjuk valamennyi művészeti ágra való érvényességét, de *kiterjeszthetjük a természeti szépre is*, azzal a lényeges megszorítással, hogy míg a művészeti ábrázolás valamilyen társadalmilag lényeges összefüggés megjelenítése érzéki formákon keresztül, addig a természeti szép esetében nem megjelenítésről van szó, hanem valami lényegesnek a *megjelenéséről*. Ha tehát az esztétikumot meg akarjuk határozni, mégpedig úgy, hogy meghatározásunk a lehető legtágabb legyen, s átfogja az esztétikum jelentkezésének mindhárom szféráját (a természeti szépet, a mindennapi életben jelentkező esztétikumot és a művészetet), akkor azt kell mondanunk, hogy az valami megjelenítési viszony, valamiféle lényegnek az érzéki megjelenése, akár az ember tevékenysége hozta létre, akár pedig az ember céltudatos tevékenységétől — látszólagosan vagy valóságosan — függetlenül létezik, mint a természeti szép, bár — mint arra e cikk keretein belül csak utal a szerző — az utóbbi lényege is végső soron társadalmi.

Sándor Pál „A XX. század magyar filozófiája" című tanulmánya úttörő jellegű, eddig még feldolgozatlan problémával foglalkozik. A marxizmus követelményeinek megfelelően azon társadalmi viszonyok elemzéséből indul ki, melyek létrehozták ezt a filozófiát, meghatározták irányzatait, fejlődésük, illetve visszafejlődésük útját. A történelmi változásoknak megfelelően három szakaszra — a Tanácsköztársaság előtti, az ellenforradalmi és a felszabadulás utáni időszakra — osztva vizsgálja tárgyát, érzékeltetve, hogy az egyes időszakok szellemi életét nem választja el egymástól áthidalhatatlan szakadék.

A századfordulón Magyarországon kialakuló imperializmus sajátosságai, s az általa meghatározott bonyolult társadalmi ellentmondások filozófiai vetülete szintén bonyolultan jelentkezett. Leegyszerűsítve ez a helyzet úgy jellemezhető, hogy az uralkodó osztály továbbra is érvényesíteni igyekezett a filozófiát illetőleg a szervilizmusra, eklekticizmusra és a valóság elködösítésére való igényét. A magyar burzsoá filozófia történetéből hiányzik a haladó szakasz — állapítja meg a tanulmány —, s ez az osztály helyzetével függ össze. A kispolgárság egy „látszatellenzéki" elméletet fejlesztett ki, mint a marxizmus ellenlábasát, de az uralkodó osztály filozófiájához képest is tagadóan lépett fel. Ez az elmélet a comte-i-spenceri szociológiára támaszkodó társadalombölcselet, melynek kidolgozói Pikler Gyula, Somló Bódog, Jászi Oszkár. Közös vonásuk, hogy a polgári radikalizmustól a liberalizmus felé haladnak. Pikler Gyula az angol pozitivizmus és a hagyományos magyar jogbölcselet alapján dolgozta ki célszerűségi és belátásos jogszociológiáját, melynek alapvető tétele: a társadalom fejlődésének hajtóereje az ember öntudatos cselekvése. A társadalom szerkezetének szerinte olyannak kell lennie, hogy a lehető legtöbb ember a lehető legnagyobb boldogságot találja meg általa. Somló Bódog szintén a jog problémáiból indult ki, a spenceri szociológia hatása alatt állt, de ez módosult a kezén: semmitmondóbb naturalista felfogás lett belőle. A történelmi materializmust nem veti el egészen, de nem tartja kielégítőnek. Távolabb került a történelmi materializmustól az irányzat központi alakja, Jászi Oszkár. Műveiben támadta a feudális maradványokat, a tőkét — de nem fogadta el az osztályharcot. Szabó Ervin hatására hajlott a szindikalizmus felé, de aztán oda jutott, hogy a társadalmi struktúra megváltozását a „világ erkölcsi és intellektuális" atmoszférájának megváltozásától várta. Mindebben szerepet játszott az, hogy a történelmi materializmust az utilitarizmussal, illetve a pragmatizmussal azonosította. A nemzedék negyedik jelentős alakja Szabó Ervin, már a proletariátus képviselője, ő az anarchoszindikalizmus hatása alá került. A tanulmány hangsúlyozza, hogy a róla alkotott kép még nem végleges, munkásmozgalmi és történetírói jelentőségének felmérése a jövő feladata.

A tanulmány ezt követően Pauler Ákossal, az ellenforradalmi rend filozófiai képviselőjével foglalkozik. Pauler Bolzano, Brentano és Husserl nyomán „tiszta logikai" koncepciót alakított ki, mely egyre inkább közeledett a neotomizmushoz, hogy végül is egy katolikus tartalommal töltött platónizmusba torkolljék. Különösen a logikát dolgozta ki rendszerében, melynek elveit (függetlenség a valóságtól és a gondolkodástól stb.) etikájában is alkalmazta. A hivata-

losan fémjelzett ideológia mellett bizonyos fokig ellenzéki áramlatok (népiesek, jobboldali szociáldemokrácia) is szóhoz jutnak ebben az időben, ezek azonban erősen szűkölködnek filozófiai alkotásokban.

A tanulmány befejező része a marxista filozófiával foglalkozik: Révai József, Rudas László, Fogarasi Béla és Lukács György tevékenységének, eredményeinek és hibáinak elemzése után a Filozófiai Munkaközösség téziseit taglalja.

A szerző nagy érdeme, hogy az egyes filozófusok társadalmi—politikai tevékenységét is ismerteti, elméleti munkásságukat folyamatában, a fejlődést és visszafejlődést érzékeltetve elemzi. Keletkezésük rendjében felsorolja jelentősebb műveiket is — bár helyenként, pl. Révai Józsefnél nem a megírás, hanem a későbbi kiadás évszámát közli. Nagy kár, hogy a tanulmány a marxista filozófia 1945 előtti fejlődését nem vázolja összefüggően és bővebben, s hogy egyesek — pl. Molnár Erik — munkásságának ismertetésére és értékelésére nem jutott benne hely.

Szabó Imre — Vida István — Knopp András

Benedek István: Lamarck és kora[1]

Az emberiség szellemi fejlettségének színvonalát minden korban a konkrét tudásanyag mennyisége és az ezen alapuló koncepciók minősége jelzi. A megismerés fejlődésének folyamán e két összetevő persze gyakran ellentmondásba kerül egymással. A klasszikus görög kultúrában aránylag kevés konkrét ismeretanyagon is széles perspektívájú világkép emelkedett. Az ismeretek progresszív fejlődésének következő szakaszában viszont — bár e korszak éppen nagy mennyiségű tudományos konkrétum gyűjtésének ideje — az ismeretek gondolati feldolgozása visszamarad, mint Engels mondja: megkövesedett természetszemlélet alakul ki. (Engels: A természet dialektikája. Szikra. 1952, 38. o.) A XVIII. század második felétől kezdődik ismét egy új korszak, az, amelyben a megnövekedett ismeretanyaghoz méltó koncepció kialakul. Azok a gondolkodók, tudósok, akik ennek alapjait lefektetik, különös megbecsülést érdemelnek, hiszen konkrét kutatásaik mellett az eredmények elfogadtatásához át kellett alakítaniuk a megmerevedett gondolkodási mechanizmust is, ami nem kis feladatot jelentett. A véletlen iróniája, hogy gyakran éppen ezek az elődeink merülnek a feledés homályába? Lehet. Ez azonban még inkább kötelességünkké teszi, hogy a méltatlanul elfeledetteket minél előbb az őket megillető helyreállítsuk.

A modern— természettudományos szemlélet egyik ilyen, részben elfeledett úttörője volt Jean Lamarck (1744—1829). Benedek István tulajdonképpeni célkitűzése, hogy írásában az új, a modern természetszemlélet egyik lényeges összetevőjének, a fajok egymásból való származása gondolatának — a transzformizmusnak — fejlődését ismertesse. Mivel azonban ezt a gondolatot átfogóan először Lamarck fejtette ki, a könyv legrészletesebben kidolgozott részét Lamarck elfelejtett életművének felidézése, elemzése, illetve a későbbi félremagyarázások, félreértések tisztázása, tudományos, történelmi igazságszolgáltatás alkotja.

A mű két fő részre oszlik. Az első rész Lamarck elődeit és kortársait tárgyalja. A XVIII. század kezdetén a biológiában — ez a szó is Lamarck alkotása — különösen hatalmas anyag gyűlik össze. A korra jellemző sajátos általános szemléletnek a biológiában való megnyilvánulása — a kreacionizmus és a fixizmus — sem gátolja a mind sürgetőbb igényt, a roppant anyagtömeg rendezését, rendszerezését. A rendszerezés igénye persze már a klasszikus görög filozófiában is felmerült. Arisztotelész megalkotja a talán legelső rendszertant, amely azután hosszú századokon át szolgál a rendszerezés alapjául. Ezek a kezdeti rendszerek a *hasonlóság*, vagyis külső, felszínes jegyek alapján rendszereznek (volt pl. rendszer, mely a vízilovat a halak közé sorolta, mivel mindkét állat vízben él). A XVIII. században végre, az előbb említett elvek alapján megszületik Carolus Linné (1707—1778) rendszere, amely felöleli a növény-, állat- és ásványvilág egészét. Az első formájában mindössze 10 oldalas műben legjobban a növényeknek az ivari szervek alapján való rendszerezése sikerült. Alapelve, a faj—nem—rend—osztály szerinti csoportosítás, időtállónak bizonyult, valamint az általa bevezetett binominális nomenklatúra is. A fajállandóság alapján álló mesterséges rendszere (Tot sunt species quot creavit ab initio infinitum Ens. — Annyi faj van, amennyit a végtelen lény eleve teremtett.

[1] Gondolat, 1963. 334. o.

Fundamenta botanica, 1737. Lényegében ugyanez a meghatározás olvasható a *Philosophia botanica*ban is. 1751. — Id. B. I. 27., ill. 21. o.) azonban „*elavult* volt, már születése pillanatában". (31. o.) Alaptételébe vetett hitében később saját maga is megrendült, és a *Systema naturae* utolsó kiadásaiban már egészen más felfogást hirdetett: „A természet Isten változhatatlan törvénye, az a dolga, hogy legyen, azt teszi, amit tennie kell." (Id. B. I. 29. o.) Annak igazolására, hogy ezek a gondolatok valóban elavultak voltak már születésük pillanatában, elég ha a kortárs filozófiára hivatkozunk. Diderot (1713—1784) felismeri a fokozatos fejlődést, a fajok változékonyságát és a lamarcki értelemben vett alkalmazkodást. Kár, hogy ezirányú gondolatait nagyrészt csak mint „álmot", nem pedig mint természettudományos koncepciót fejtette ki. Igaz, hogy a D'Alembert álma 1830-ban, Lamarck halála után jelent meg, így rá nem lehetett hatással. E művét Diderot mégis 1769-ben írta, és úgy gondoljuk, jelentősége nagyobb annál, mint amekkorát Benedek tulajdonít neki. Ugyanakkor, amikor a kor felvilágosult filozófusai ily progresszív gondolatokat érlelnek (a fajok változékonyságát hirdette Holbach is (1723—1789) a főművében, *A természet rendszere*ben), a hivatásos természetkutatók nagy része (De Maillet, Robinet, Bonnet, Spallanzani, Haller stb.) a teremtő isteni bölcsesség mellett szállnak síkra. A természettudósok közül aránylag csak nagyon keveset soroltak eddig is a transzformizmus gondolatának előfutárai közé. Ezek közé tartozott a kor egyik kétségtelenül kiemelkedő szelleme, Buffon (1707—1788). Igaz, hogy egyes kijelentései transzformista felfogást látszanak tükrözni, végeredményben azonban egész életében vallotta a fixista tételt, amit ő élete utolsó évében így fogalmazott meg: „az egyes fajok típusa sohasem változott." (Id. B. I. 73. o.) Ezzel szemben ritkán emlegetik Buffon kortársát, azt a vidéki körorvost, Lamarck előtt az egyetlent, aki valóban lefektette a származástan alapjait. Ez a tudós Erasmus Darwin (1731—1802), Charles Darwin nagyapja. A mű, amelyben nézeteit kifejtette, az inkább csak a maga szórakozására és a laikus nagyközönség számára írt és 1794-ben kiadott *Zoonomia*. E. Darwin az állatokat közös őstől származtatja, és az állatvilágba sorolja az embert is. Hangoztatja az állandó fejlődést, melyet a külső körülmények és a szükségletek határoznak meg. Könyvéről a nagy kortársak — Cuvier, Lamarck — nem tudtak, az unoka viszont, aki pedig olvasta nagyapja biológiai műveit, nem *akart* tudni róluk, az utókorral együtt.

Ugyanebben az időben Franciaországban, a forradalmi Párizsban már dolgoznak azok a tudósok, akik ha lassan is, de a darwinizmus felé törik az utat. Közéjük tartozik E. Geoffroy Saint-Hilaire (1772—1844). Igaz, hogy mire ő transzformista lesz, addigra Lamarck halott, már megjelent Ch. Lyell (1797—1875) korszakalkotó geológiája, és Ch. Darwin (1809—1882) a *Fajok eredeté*nek anyagát gyűjti. Ez a tény azonban nem csökkenti érdemét, mivel ezt a hatalmas gondolati fejlődést még akkor tette meg, amikor a legnagyobb kortársak közül is csak kevesen mertek közelmerészkedni és betekinteni azon az — Engels szavával — ötödik résen, melyet az új kor alkotói a régi természetszemléleten ütöttek. (Engels: Id. mű. 206. o.)

Különös szerepe van az új természetszemlélet kialakításában G. Cuvier-nek (1769—1832). Ez a ragyogó karriert befutott zseniális tudós, mint Benedek nagyon találóan fogalmazza meg, „hatalmas tekintélyével" — és persze tudásával — „két tudományt teremtett: az összehasonlító anatómiát és az őslénytant; s megakadályozta egy harmadiknak születését: a származástanét". (167. o.) Paleontológiai művei második kiadásának előszavában fejti ki a hírhedt katasztrófaelméletet. (Önálló kötet formájában is megjelent *Discours sur les revolutions de la surface du Globe* címmel, 1825.)

A katasztrófaelmélet tulajdonképpen nem Cuvier alkotása, sokan vallották már ő előtte is. Amit neki szoktak tulajdonítani, az az a nézet, hogy minden katasztrófa után új teremtés révén jöttek létre az élőlények. (Lásd pl: *Általános biológia orvostanhallgatóknak*. 1956. 346. o.) Ezt a felfogást juttatja kifejezésre Engels is: „Cuvier-nek a Földön végbement forradalmakról szóló elmélete szavakban forradalmi, lényegében reakciós volt. Az *egy* isteni teremtés helyére egész sor megismételt teremtő aktust állított, a csodát a természet lényeges emeltyűjévé tette." (Engels: Id. mű. 40. o.) Benedek a következő idézeteket hozza az említett *Discours*-ból. „Forradalmak és katasztrófák forgatták fel a földgolyó felszínét." (150. o. a lábjegyzetben franciául is.) „A *katasztrófák* . . . sorozatosan követték egymást . . . *rapid* módon, hirtelen . . . változtatva meg a föld felszínét és pusztítva el az egész addigi állat- és növényvilágot." (151. o. B. I-nél e rész nem szószerinti citátum. A 3. kiemelés tőlem. V. L.) Az első idézet, bár nem jelenti ki világosan, hogy az egész földfelszín teljesen elpusztul, de azt sem mondja, hogy a katasztrófák csak helyi jellegűek lettek volna. A második mondat

viszont, legalább is Benedek tolmácsolásában, teljes határozottsággal az egész állat- és növényvilág elpusztulását állítja, függetlenül attól, hogy helyi vagy általános katasztrófáról van-e szó. Ezután a Mrs. Lee által 1833-ban angolul publikált *Memoires* du baron *G. Cuvier*-re hivatkozva Benedek azt írja, hogy Cuvier szerint: „nem következik ebből, hogy a mai lények *új teremtéssel* keletkeztek volna." (152. o.) Ugyanis — folytatja Benedek — helyi jellegű katasztrófák szükségtelenné teszik az új teremtést. Viszont, ha az egész állat- és növényvilág elpusztult, akkor még akkor sem vándorolhatnak újra szét a régi élőlények, ha maradt a földön katasztrófamentes hely. Hogy Cuvier valóban általános katasztrófákra gondolt, arra utal Lamarck a *Philosopie zoologique* című művében is. A harmadik fejezetben beszél azon természetbúvárokról, „akik nem ismerik el az állatok átalakulását", és ezért a „földkéreg *általános* katasztrófáival próbálják magyarázni a kövületeket". (Id. B. I. 214. o. Kiem. tőlem V. L.) Az általánosan elterjedt felfogást vallja Haeckel is. A *Die Welträtsel*ben így ír: „Da nun Cuvier hartnäckig an Linnés Lehre von der absoluten Beständigkeit der Spezies festhielt, glaubte er ihre Entstehung nur durch die Annahme erklären zu können, dass eine Reihe von grossen Katastrophen und von *widerholten Neuschöpfungen* in der Erdgeschichte aufeinander gefolgt sei; im Beginne jeder grossen Erdrevolution sollten alle lebenden Geschöpfe vernichtet und am Ende derselben eine neue Bevölkerung erschaffen worden sein." (Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1908. 44. o. — Lényegében ugyanezt újra megismétli a 143. oldalon. — Magyarul idézi Farkas László: Haeckel és Virchow. Medicina, 1961. 142. o.)

Bár Benedek saját értelmezésében egyértelműen síkraszáll amellett, hogy Cuvier nem hirdetett többszöri teremtést, úgy érezzük, ezt a kérdést nem sikerült megnyugtatóan tisztáznia. Az idézetekből, ha nyíltan nem is hirdetnek többszöri újjáteremtést, mégis ennek a felfogásnak kell következnie. Véleményünk szerint Benedek nézetének elfogadásához ezért még további bizonyításra lenne szükség.

Jóllehet véleményünk szerint a katasztrófaelmélet problémáját az eddigiek alapján nem, de egy másik félreértést Benedek egyértelműen oszlat. Széltében idézik Cuviertől, hogy „*L'homme fossile n'existe pas*" — nincs fosszilis ember. Az ide vonatkozó fejezet címe a *Discours*ban így hangzik: „*Il n'y a point d'os humaines fossiles*", vagyis ásatag emberi *csontok* nincsenek. Továbbá: „azt kell hinnünk, hogy emberi faj egyáltalán nem létezett, *azokon a vidékeken*, ahol az ásatag csontok mutatkoznak, *azoknak a forradalmaknak idején*, amelyek ezeket a csontokat eltemették... *de nem akarok ebből arra következtetni, hogy ember egyáltalán nem volt e korszak előtt.* Lakhatott valamilyen szűk területen s onnan benépesítette a földet a szörnyű események után." (Id. B. I. 155—156. o.) Világosan kell tehát látnunk, hogy Cuvier csak abban a rétegben és abban a korban, melyet felkutatott, nem talált és ezért nem fogadott el emberi nyomokat.

A kor alapos elemzése után következik a könyv második főrésze, Lamarck munkásságának elemzése. Lamarck elsőnek kiadott műve, a Francia növényvilág *(Flore française*, 1778*)* még Linné alapján osztályozza a növényeket, de nem rejti véka alá azt a véleményét, hogy „nagy kár, hogy ez a tehetséges botanikus oly keveset törődött a növények természetes rokonságával". (Id. B. I. 195. o.) A fajokat ekkor még változhatatlannak tartja. 1802-ben megjelenik a *Hydrogeologia* c. műve. Ez elmélkedés a föld fejlődéséről, a geológiai erőknek és a víznek e fejlődésben játszott szerepéről. A fejlődés folyamán változik a föld, és minden, ami a földön van, „alá van vetve a folytonos és elkerülhetetlen változásnak". (Id. B. I. 200. o.) Itt tehát már megjelenik a nagy lamarcki gondolat: a fokozatos, lassú fejlődés hirdetése.

1809-ben jelenik meg Természetbölcselete *(Philosophia zoologique)*. Ennek első részében fejti ki a származástani alapelveket — a tulajdonképpeni „lamarckizmust". Az állatvilágban tapasztalható lépcsőzetesség azt jelenti, hogy a természet a különböző szervezeteket egymás után, az egyszerűtől a bonyolult felé haladva hozta létre. Mi volt ennek a fejlődésnek a motorja? Egyrészt a szervek használata, illetve nem-használata, másrészt az új külső körülmények. A használat—nem-használatnak két természettörvényét különbözteti meg: I. a használt szervek fejlődnek, a nem használtak visszafejlődnek. II. a használat, illetve nem-használat következtében szerzett, illetve elvesztett tulajdonságokat az állatok átöröklik utódaikra. A külső körülmények módosító hatása sohasem direkt, vagyis maga a körülmény csak szükségletek révén változtat az állaton. A rendszerezés, tudományos feldolgozás szempontjából a természet valóságos rendjét kell figyelembe venni. A faj fogalmával kapcsolatban a változatlanság az „egyedüli feltevés, ami ellen küzdeni" akar. (Id. B. I. 211. o.) Ezután felállítja az állatok természetes rendszerét. Először is bevezeti a gerinctelen és a gerinces megkülönböztetést. Majd a gerinctelene-

ket (a linnéi kettővel szemben) 10, a gerinceseket 4 osztályba sorolja. Az ember — aki szintén az állatvilághoz tartozik — kialakulásához vezető út fontos momentumaiként emeli ki a fán való életmód feladását, a felegyenesedést és a beszéd kifejlődését. Hogy ezt a fejlődést miért nem látjuk, azt szellemes hasonlattal világítja meg. Képzeljük el, hogy az emberi lét egy nagy óra mellett zajlik. Az emberi élet hossza viszont csak egyetlen másodperc. Mit láthatunk tehát mi az órán? Semmit, mindíg csak állni látjuk. Még ha 30 nemzedék figyeli is az órát, ez alatt is oly jelentéktelen előrehaladást figyelhetnénk csak meg, hogy nem lehetne kimozdítani őket abból a hitükből, hogy az óra áll.

Lényeges részét alkotják Lamarck munkásságának a lélektani vizsgálódások. Öt művében is fejtegeti a lelki működéssel kapcsolatos nézeteit. Különös, hogy munkásságának ez a része mégis csaknem teljesen feledésbe merült. A lelki élet az idegrendszer működése, tehát azoknál az állatoknál van csak, de azoknál *van*, amelyek idegrendszerrel rendelkeznek. Az idegrendszer a fejlődésével fokozatosan mind bonyolultabb lesz, legmagasabb fejlettségi fokát az embernél éri el. Ő az első, aki lélektani rendszerében az ember legmagasabb rendű pszichikai megnyilvánulásait is egyetlen egy biológiai jelenségre, az önfenntartási ösztönre, vagy ahogy ő mondja, létmegőrzési hajlamára vezeti vissza.

Öregkori műveiben fejti ki természetfilozófiai nézeteit. A természetben minden örökös mozgásban és fejlődésben van. A nyugalom csak az emberi szellem mesterséges terméke. Elismeri isten létét és azt, hogy megalkotta a *dolgok rendjét*, ezután azonban minden a maga autonóm törvényei szerint működik tovább. Tagadja az ember központi szerepét a világegyetemben, származási kapcsolatot mutat ki ember és állat között, és az ember lelki alkatát is az állatéból vezeti le.

Lamarck tanai életében nem arattak sikert, nagy ellenfele, Cuvier, még halála után is úgy nyilatkozott rendszeréről, mint amely csak egy költő képzeletét izgathatja, de nem állhat meg egy tudós vizsgálata előtt. Nagyságát az egyre inkább előre törő darwinizmusnak kellett volna kidomborítania. De Darwin maga is mindenkire hivatkozott *A fajok eredetében* és *Az ember származásában* (*A fajok eredetében* 267 hivatkozás), csak két nagy elődjére: Erasmus Darwinra és Lamarckra nem. Sőt, amikor Lyell — aki pedig korának jelentékeny tudományos vezéralakja volt, és jómaga transzformista korában nem szégyellte megvallani, hogy korábban szembehelyezkedett a lamarckizmussal — annak elismerésére igyekszik rávenni, hogy ő Lamarck művének folytatója, felháborodik, és a *Philosophie zoologique*-ot szörnyű műnek nevezi, amelyből semmit sem tanult.

A múlt század 70-es éveitől kezdik „felfedezni" Lamarckot, de ebben a felfedezésben nincs sok köszönet. Tanításait félremagyarázó, különböző neolamarckista irányzatok élednek fel, melyek közül a legveszedelmesebb a pszicholamarckizmus. Alapvető tételei között szerepel az a nézet, amely szerint a szervezet működését lelki tényezők határozzák meg. Az ilyen tanokhoz Lamarcknak természetesen semmi köze.

Az utolsó fél évszázadban Lamarckról nem jelent meg monográfia, a tankönyvek, kézikönyvek viszont sok meggyökeresedett tévedést idéznek vele kapcsolatban. Ezért is különös örömmel üdvözölhetjük Benedek István könyvét, akinek legfőbb célja az volt, hogy „visszaállítsa Lamarck becsületét, rekonstruálja a *hamisítatlan* lamarckizmust" (173. o.), pontosan tisztázza: „mit mondott és mit nem mondott Lamarck". (207. o.)

Lamarck legnagyobb érdeme az evolúció tanának tudományos megalapozása. Megmutatta az evolúció tényezőit, és rámutatott arra, hogy a fajokat csak azért látjuk állandónak, mert csak viszonylag elég rövid ideig szemléljük őket. Bizonyítékait néha naív, sőt nevetséges módon állította fel (pl.: a hímek szarvát a düh miatt homlokukba toluló fluidumok növesztik ki. Id. B. I. 222. o.), viszont kétségtelen, hogy a rendelkezésére álló tényanyagból sok problémát nem oldhatott meg másként, „mint a jövendőnek elébevágva, úgyszólván prófétai módon". (Engels: Anti-Dühring, Szikra, 1948. 71. o.) A származástan tudományos koncepciójának felismerésében tulajdonképpen csak Erasmus Darwin előzte meg, akiről ő nem tudott. A sors szomorú iróniája és Ch. Darwin bizonyos fokú emberi gyengesége, hogy róla viszont Darwin nem *akart* tudni, bár egy egy szűkszavú méltatását Lamarckról — „kimagasló érdeme, hogy először hívta fel a figyelmet annak valószínűségére, miszerint minden változás mind a szerves, mind a szervetlen világban, törvények következtében, nem pedig valamilyen csodás beavatkozás folytán megy végbe" (Ch. Darwin: A fajok eredete. Akadémiai, 1955. 90. o.) — nem tagadhatjuk le. Ez viszont kevés is. Ma azt tartjuk igaznak és fontosnak, amit Benedek foglal róla össze: „Lamarck koncepciója nagyvonalú és imponáló, még tévedéseiben is zseniális. Különös értékét adja az a bátorság, aho-

gyan az embert bevonta a természetes származás folyamatába, és az a tisztánlátás, ahogyan a legmagasabb rendű lelki sajátosságok kialakulását az anyagi világ természettörvényeivel magyarázta." (322. o.)

Az az egy évszázad, amelyet a könyv felölel, a görög ókor és a renaissance után az emberiség harmadik, legizgalmasabb, legforrongóbb és legtermékenyebb százada. Ily nagy kort jól átfogni, benne eligazodni, mindent a helyére tenni nem kis dolog. Benedek, miközben imponáló tudással, a terjedelem engedte alapossággal, mindig természettudományos objektivitásra törekedve megoldja ezt a feladatot, egyben egy részt leró a bevezetőben említett kötelességünkből is. A könyv értékét emeli, hogy „a kultúrhistória *másik* oldalán" (ahogy a szerző írta egy más helyen) — olyan elhanyagolt oldalán gyújtott világosságot, elemzett, értékelt, ahol nemcsak hogy a nagyközönség nem tájékozott, hanem ahol sok téves ismerettel rendelkeznek a szakemberek is. Az említetteken kívül természetesen még számos tudós, biológus, anatómus, botanikus, geológus, filozófus, számos elmélet, jellem és sors tárul elénk a könyv olvasása közben. Számunkra külön öröm, az írónak külön érdeme, hogy írása szép, színes, élvezetes, világos és magyarul szól. Az értékelést folytatjuk, azt hiszem, akkor is, ha hangot adunk e helyen egy véleményünknek: elvárnánk kiadóinktól, hogy azt a kultúrhistóriáját, amelyet már megírt, minél előbb kiadják. Most ismertetett könyve alapján úgy érezzük, hogy abban is színvonalat kapnánk tőle, és semmi esetre sem csócsált irodalmat.

Vereczkei Lajos

Nádor György: Spinoza műhelyében

Nádor György a könyvében nem kis feladatot vállalt magára. Az ilyen jellegű antológiáknál, szemelvényeket, dokumentációkat közlő könyveknél szükségszerűen két kérdés merül fel: Vajon a szemelvények kiválogatása, a lényeges részeknek a lényegtelentől való elválasztása során hűek tudunk-e maradni a tudományos objektivitáshoz, s magyarázatunk meggyőző erővel hat-e az olvasóra? Továbbá: a szemelvények részletessége folytán az olvasóban nem merül-e fel a teljesség hiányának érzése, s az antológiák megszabott szerkezeti felépítése miatt a mű egészének lényeges részei nem mosódnak-e el a részletekben.

Bevezetőül a szerző figyelemre méltó szerkesztési módját emelnénk ki: nem elégszik meg egy előszóval, vagy egyes fejezeteket megelőző tanulmánnyal, hanem az egyes fejezeteken belül is, legtöbbször az azonos gondolatokat magukban foglaló dokumentumok előtt szakszerű magyarázatot ad az olvasó számára. Ezek a magyarázatok azonban nem mindíg tűnnek elegendőnek ahhoz, hogy megközelítő teljességében, önmagukban is meggyőzően megvilágítsák a XVII. század nagy materialista gondolkodójának, Spinozának, a filozófusnak és embernek közvetlen kapcsolatát kora társadalmi életével, filozófiai rendszerének kialakulását, módszerének egy-egy műhelytitkát, csak akkor, ha Spinoza életművének egészét már amúgy is ismerjük. Ami a könyv alapvető gondolatát illeti, feltétlenül el kell fogadjuk Nádor álláspontját, mely szerint Spinozát a marxizmus megjelenése előtti filozófia egyik kiemelkedő alakjának kell tartanunk, akinek progresszív gondolatait a marxizmus örökségének tekinthetjük. Tudatában kell lennünk ugyan Spinoza filozófiai nézetei bizonyos következetlenségeinek, hibáinak és korlátainak is, de joggal tekinthetjük — Feuerbachra gyakorolt hatására gondolunk — a marxizmus egyik szellemi előfutárának.

*

Nézzük a részleteket. A társadalmi helyzet elemzésénél (nemcsak az ismertetett műben, hanem általában is a Spinozáról eddig írt művekben) talán jobban kellene hangsúlyozni egy olyan — már Marx által is hangsúlyozott — tényezőt, amelyre szerintünk a marxista filozófiatörténeti kutatásnak, mint lényegi társadalmi fejlődési tényezőre kell figyelnie. Szem előtt kell tartanunk ugyanis azt, hogy a polgári forradalmakban nemcsak egy bizonyos osztály (a burzsoázia) kerül győzelemre a régi felett, hanem a polgári *tulajdon* kerül győzelemre a feudális *tulajdon* felett. A polgári tulajdon lényegéből következik azután, hogy a feltörekvő polgárságnak létérdeke a termelőerő fejlődése — ez pedig a maga részéről szükségessé teszi a tudományok fejlődését. Történel-

[1] Nádor György: Spinoza műhelyében. Gondolat Kiadó, Európai Antológiasorozat, 1963.

mileg ebben a korszakban — a korai polgári forradalmak korszakában — kezd egyre jobban összefonódni a természettudományok fejlődése a tőkés termelés haladásával. Hollandia, ez a XVI. századbeli „tőkés mintanemzet" (Marx), kiemelkedő szerepet játszott a polgári forradalmak történetében. Ez a fejlődés határozza meg *elsősorban* a feltörekvő holland polgárság, s az ennek érdekeit képviselő Spinoza világnézeti fejlődésének materialista elemeit. A gazdasági fellendülés — amelynek során a gyakorlati tudományok kerülnek inkább előtérbe — érthetővé teszi, hogy mért ebben az időben válik egyre teljesebbé a tudomány és teológia elszakadásának folyamata. Természetesen a keletkező új, haladó társadalmi rend már születése pillanatában csírájában magában hordozza az önmaga elpusztításának lehetőségét, önmaga tagadását, s társadalmi oldalon ez válik egyik okává a feltörekvő társadalmi osztály által kialakított filozófiai koncepció ismeretelméleti korlátozottságának. Ugyanakkor a marxizmustól idegen, történelmietlen szemléletmód lenne nem látni, hogy ez a mechanikus materializmus a születése pillanatában óriási hatással volt az emberiség későbbi szellemi fejlődésére.

Ha a tudományos kutató munkában nem akarunk a lényegtelent lényegessé emelő, felszínen mozgó, szubjektivista módszer útjára tévedni, akkor a lényegi és általánosan ható objektív törvényszerűségeket kell elsősorban kutatnunk a korabeli társadalmi helyzet elemzésénél, de a társadalomtól nem elszigetelten élő filozófus, Spinoza szellemi tevékenységében is.

A „Kor és társadalom" c. fejezet előtti szakmagyarázatban a szerző helyesen jelzi is ezt a társadalmi fejlődést, és az elmondottakat helyesen dokumentált szemelvényekkel bizonyítja is. Így pl. az S. W. Pettytől közölt tanulmányrészlet hűen érzékelteti Hollandia virágzó gazdasági helyzetét, és jelzi azokat a hatásokat, amelyeket Hollandia a kor közgazdasági gondolkodóira gyakorolt.

Az adott társadalmi-gazdasági helyzet és a Spinoza nézetei közötti összefüggés azonban nem kap kellő hangsúlyt. Érdekes Nádor György utalása Rabbi Akiba meséje, az ezópusi mesék, valamint a zsidó hagyományokban kedvelt bölcs mondások, aforizmák és a Spinoza nézetei közötti összefüggésekre. De — hacsak nem egy, a freudizmushoz közelálló nézőpontot vallunk — látnunk kell, hogy a gyermekkori élménymotívumok mellett mélyebb társadalmi hatóokok is szerepet kellett hogy játsszanak Spinoza nézeteinek kialakulásában. A zsidó lakosság osztálytagozódása, a szefárdok és áskenázok ellentéte — amelyre ugyan Nádor utal, de amelyet valamilyen formában helyes lett volna dokumentálni is — azt bizonyítja, hogy Spinoza legfőbb jóról szóló elvét, amely szerint a legfőbb jó három pontra vezethető vissza: gazdagságra, megbecsülésre és érzéki gyönyörre, *a feltörekvő polgárság erkölcsi felfogása egyik filozófiai-etikai vetületének* kell tekintenünk, s nem elsősorban gyermekkori élménymotívumok hatásának.

*

A könyv talán legizgalmasabb és legsikerültebb fejezete, „A műhelyben" című rész. Ebből is szeretnénk kiemelni az „Alkotás közben" című szakmagyarázatot. Az „Önvallomások"-ig közölt szemelvények részben érzékeltetik Spinoza sokágú érdeklődési körét s egyben bizonyítják Spinoza ateizmusát s részben polgáridemokratizmusát is.

Valóban igaz, hogy a régebbi korokat a kész mű érdekelte, míg korunkat inkább az alkotás folyamata érdekli. Nádor György magyarázataiból kiderül, hogy Spinoza rendkívül lelkiismeretesen végezte tudományos alkotómunkáját. Írásait állandóan javította, stílusát csiszolta, műveit kiegészítésekkel, jegyzetekkel látta el. S ha a műhelytitkok fátylát fellebbentjük, akkor egész közel jutunk az alkotó filozófus gondolkodó szelleméhez. A logikai általánosítás művelete mellett nyomára bukkanunk bizonyos gondolati bázisoknak, melyekre fokozatosan építi fel következtetéseit, hogy ezzel elvezessen a Spinoza által intuitívnak nevezett megismerési fok színvonalára. „*A felfelé haladás* így filozófusunk gondolkodásmódjában az egyik alapvető gondolati és gondolkodást mozgató motívum." Az általánosításnak, a szintetikus leegyszerűsítésnek, a lélektani szemléletmódnak és a geometrikus nézőpont érvényesítésének egyik bizonyítéka a Nádor által részletesen elemzett kis Tractatus. Ezeknek a szempontoknak az érvényesítésével Spinoza bebizonyította, hogy a teleológiának a tudományos természetfilozófiákban és babonás hiedelmekben egyaránt azonos a lélektani gyökere.

Ami Spinoza rendszerét illeti, nem hisszük, hogy csak a spinozai *jellem* és *szemérmesség* lenne a magyarázata Spinoza teljesen zárt geometriai rendszerének. Igaz, maga Nádor György is érzi a szubjektivizmus veszélyét, amikor egyben utal arra is, hogy Spinoza élete végéig foglalkozott matematikával, valószínűségszámítással, geometriával stb. Itt bizonyára szerepet játszott a már fentebb jelzett erőteljes fejlődés a matematika területén, s a társadalmi háttérben a feltörekvő polgárság

érdekei is, amit sajnos csak jelezni tudunk egy recenzió szűk kereteiben.

*

Barát és sokszor ellenség is felismeri, hogy Spinoza filozófiai nézetei — ha filozófusunk beszél is az istenről — burkoltan ateizmust rejtenek. Az egységes szubsztancia tana — függetlenül attól, hogy Spinoza a gondolkodást metafizikusan nem a kiterjedéssel bíró anyag származékának, hanem az anyag örök attributumának tekinti — nem tűri meg semmiféle isten jelenlétét. Hegel, az objektív idealista, „joggal" kifogásolja a mechanikus materialista Spinozánál, hogy „Istent csak mint szubsztanciát fogja fel, nem mint szellemet, nem mint konkrétumot".

Csak helyeselni lehet azt, hogy a marxista spinozakutatás, s közte Nádor György nem egy Spinozáról szóló tanulmánya is bebizonyítja, hogy Spinoza öröksége elsősorban a marxizmust illeti meg. Mégis a tudományos igazságnak nem árthatunk, ha — természetesen a történelmi szemléletmódot érvényesítve — erőteljesebben jelezzük azt is, ami Spinozától *elválaszt* bennünket, amiben a *marxizmus—leninizmus* Spinoza filozófiáját *túlhaladta*. Talán még teljesebb képet nyertünk volna Spinozáról, még jobban életközelségbe kerülhettünk volna a nagy gondolkodóval, ha erényei mellett hibáiról, nézete korlátairól is meggyőzőbb elemzést kapunk. Itt általában a Spinoza-kutatás egészének szemléletmódjára s nemcsak az ismertetett könyvre gondolunk. Lenin például, Hegel „A logika tudomány" című művének konspektusában, Hegel azon követelményéhez, hogy „A filozófiának legyen saját módszere", megjegyzi: (*ne a matematikáé, Spinoza*...)" (kiemelés tőlem: — O. Z.). S úgy gondoljuk itt nem érdektelen figyelembe venni azt a hegeli véleményt is, hogy „... a módszer a tartalom belső önmozgási formájának a tudata". Talán nem tévedünk, ha Suljatyikovnak a Nádor György által is dokumentált valóban „gyerekes" véleményéhez fűzött lenini megjegyzés mellett a fentebb jelzett lenini és hegeli megjegyzést is figyelembe vesszük.

Úgy véljük, egy ilyen alappal való kiindulással, vagy ennek legalább is figyelembe vételével nemcsak Spinoza geometriai módszere korlátainak, hanem Spinoza egész filozófiai rendszerének szélesebbkörű magyarázatát adhatnánk. Figyelemre méltó kísérleti eredményeket tapasztalhatunk ilyen irányban a szovjet filozófiatörténészeknél, különösen A. F. Siskinnél, de Nádor György Spinozáról szóló más tanulmányaiban is.

Orzsi Zoltán

FOLYÓIRAT ISMERTETÉSEK

VOPROSZI FILOSZOFII 1963. 8. SZÁM

P. M. Jegidesz: A marxista etika az élet értelméről

Bevezetőül a szerző leszögezi, hogy az élet értelmének problémája az etikának is egyik központi kérdése, hiszen az élet értelmének társadalmi értelmezése jelentős szerepet játszik a személyiség formálódásában és az egyének társadalmi viselkedésében. A mindenoldalúan fejlett kommunista személyiség kibontakozásához is szükség van az élet értelmének tudományos értelmezésére, de szükséges az egyéni és társadalmi célok egységének, a tudat és viselkedés összhangjának kialakulásához is. A kérdésnek jelentős szerepe van a marxizmus és a mai burzsoá filozófiai irányzatok közötti vitában is.

Bevezetőül arra a kérdésre kell válaszolni: mi az oka annak, hogy a különböző korok és osztályok mást és mást láttak az élet értelmének. Az élet értelme legáltalánosabb megfogalmazásban objektív vonatkozásban az ember életének irányultságát jelenti — mondja Jegidesz —, mely az ember életét, életének fő vonalát megszabja. A nem marxista filozófiák ezt a kérdést történelmietlenül fogták fel: az emberi élet értelmét absztraktan az istenből vagy az örök emberi természetből vezették le. Holott az élet értelméről — azaz az emberi törekvések irányáról — alkotott elképzelések a konkrét társadalmi szituációt tükrözik, ennek a termékei. Így pl. a kapitalista társadalom embere életének értelme a haszon kergetése, az egyéni érvényesülés.

Az emberi élet értelme — fejtegeti a a szerző — valamennyi társadalmi formációban elválaszthatatlan a munkától, az alkotó tevékenységtől. Az osztálytársadalomban azonban a munka alkotó jellege nem bontakozhat ki teljesen, sőt a munka teherré, kényszerré válik. Ezért az élet értelme a munkától való megszabadulásban, a termeléstől távol álló tevékenységben jelenik meg.

A haladó társadalmi erők képviselői életük értelmét mindenkor a történelem által megszabott társadalmi feladatok megoldásában találták meg. Az egyes ember életének értelme csakis társadalmi megközelítésben ragadható meg — az élet valódi értelmét azoknak a konkrét társadalmi változásoknak az objektív jelentősége adja meg, melyeknek megvalósításában az adott egyén részt vesz. Az egyes ember társadalmi mozgása osztályjellegű, ebből következően az életnek értelme is az osztályharcban elfoglalt helyzetétől függően — pozitíve vagy negatíve — objektíve determinált. A mindenkori haladó erők az élet értelmét pozitíve bontakoztatják ki, és ez a pozitív vonatkozás tartalmazza az általános emberit, mely teljesen csak a kommunizmusban bontakozik ki, ahol minden ember életének irányultsága azonos lesz. Az élet értelmének tehát van objektív tartalma, az osztálytársadalomban azonban a róla alkotott szubjektív elképzelések osztályjellegűek.

A marxizmus felfogása szerint a történelem alkotója maga az ember, az egyes ember életének értelmét az szabja meg, hogy alkotó tevékenységének a társadalom számára milyen jelentősége van, s ez egyben objektív kritériuma is az élet értelmének. Az élet értelme és az élet célja nem azonos fogalmak, a cél az élet értelmének szubjektív megjelenése, az élet értelmét pedig a cél megvalósításának objektív társadalmi jelentősége adja. Ha a szubjektum tudatosan állít maga elé célokat, amelyek pozitív társadalmi jelentőséggel bírnak, tudatosan törekszik az alkotó munkára és a társadalmi haladásnak megfelelő viselkedésre, akkor beszélhetünk majd harmonikus, teljes, azaz kommunista személyiségről. A kommunista társadalom kibontakozásának feltétele, hogy a társadalom minden tagja tisztában legyen az élet értelmével, s ennek megfelelően állítson maga elé célokat.

Hasonlóképpen tisztázni kívánja a szerző az élet értelme és a társadalmi ideál közötti viszonyt. A társadalmi ideál nem más, mint arról a tökéletesebb társadalmi rendről való

adekvát elképzelés, amelynek megvalósítása már objektív társadalmi szükséglet. Az élet értelme pozitíve az ember irányultságát és hozzájárulását jelenti ennek az ideálnak a megvalósítására, azaz magát a haladásért vívott harcot, azt a pozitívumot, amelyet az egyes ember az emberiségnek ad. Az erkölcsi ideál az az ember, aki ebben a harcban kimagaslik.

Végezetül hangsúlyozza a szerző, hogy a társadalom javára, a társadalmi haladás érdekében vívott harcban az egyes ember szubjektíve is megtalálja az élet értelmét, azaz a saját személyes boldogságát, megelégedését a saját tevékenységében, személyiségének teljesebb kibontakozását. Ezt az oldalt azonban a cikk halványabban rajzolja meg, pedig a kommunista személyiség fejlődésében nem elégedhetünk meg annak bemutatásával, hogy az emberi élet értelme a társadalomért végzett munka, hanem meg kell mutatni meggyőzően azt is, hogy ez ugyanakkor az egyéni boldogságnak is egyetlen lehetséges útja.

(á. a.)

ARCHIV FÜR PHILOSOPHIE, STUTTGART, 1963. 1—2. SZÁM

E. Roeder v. Diesburg: Pszeudoszillogizmusok Hegel Fenomenológiájában

A bevezetésben a tanulmány szerzője a címet indokolja: A pszeudo jelzőt nem pejoratív értelemben használja, hanem csak azt kívánja jelezni vele, hogy a *Szellem fenomenológiájá*ban található hegeli szillogizmusok nem a hagyományos logika állítólag általános érvényű ellentmondástörvényén alapulnak, hanem ennek a megszüntetésén.

Az elsőként tárgyalt szillogizmus, az ún. *ikerkövetkeztetés*, két egymáshoz kapcsolódó következtetésből áll: az „öntudat következtetéséből" és az „ész következtetéséből".

Az öntudat következtetésének két szélső fogalma a szkepticizmusban önmagát ellentmondóként tapasztaló tudat két oldala: a változatlan, lényeges, tehát általános — és a változó, lényegtelen, az egyediséget képviselő tudat. Vonatkozásuk egymásra: mozgás, amelynek célja az egység helyreállítása. Ez a következtetés tehát az Enciklopédiában leírt első hegeli alakzatnak felelne meg.

Az öntudat fokán azonban a tudatban kifejlődött ellentmondás még nem szüntethető meg, ez a folyamat az ikerkövetkeztetés második részében, az ész következtetése segítségével megy végbe. E következtetés konklúziója kimondja, hogy a megszűnt egyes az általános, azaz az egyes és általános egysége most nem rajtuk kívül, nem a középfogalomban jön létre. Így az ikerkövetkeztetés két része közül ez, a második, formailag jobban megfelel az arisztotelészinek: konklúziójában — az első résszel ellentétben — a középfogalom a két szélső mögött szabályszerűen visszalép. Tartalmilag azonban, mivel az eredményt itt Hegel speciális dialektikus fogalmak (mint pl. a magán- és a magáértvalóság fogalma) bevezetésével éri el, igazi pszeudószillogizmus.

A *Fenomenológiá*ban azonban nemcsak az *Enciklopédia* egyik következtetési alakzatának, az elsőnek előképe, az ikerkövetkeztetés található meg, hanem az egész *következtetéstriádé* is, ha nem is egészen az enciklopédiabeli formában és sorrendben. A három alakzat a *Fenomenológiá*ban: „a férfi következtetése", „a nő következtetése" és „a házassági közösség következtetése". Egybekapcsolódásukkal hasonló folyamat megy végbe, mint az *Enciklopédiá*ban: az egyes, a különös és az általános sorra elfoglalja a két szélső, illetve a középső fogalom helyét: előttünk áll a következtetéstriád. A *Fenomenológiá*ban azonban a terminusok körforgása nem az első alakzattal kezdődik, hanem a másodikkal, ezt követi a harmadik, s ezt az első.

A *Fenomenológiá*ban előforduló szillogizmusok harmadik típusa: az *ingakövetkeztetés*. Az ingakövetkeztetés először „az erők játékánál" lép fel, mint az „értelem következtetése". Két szélső fogalma: a dolog belseje és az értelem, középfogalma a jelenség. A terminusok mozgása a következőképpen megy végbe: az egyes átváltozik általánossá és viszont — „nyugalom nélkül" —, közben éppen csak „átsiklanak" a középfogalmon, amelynek funkciója az „eltűnés". Így nem igazi első alakzatról van szó. Ez a folyamat az öntudat területén megismétlődik, mint „az öntudat első következtetése". Itt a közvetítő középfogalom az egyes, a szélsők tehát: az általános és a különös (második alakzat), de tulajdonképpen ez a következtetés sem jön létre, mert a középfogalom „felbomlik szélsőiben", mielőtt funkcióját teljesítené. A szerző „Az ingakövetkeztetés" címszó alatt fentieken kívül még a következő következtetéseket tárgyalja: „A szerves alakzat", „az alakzat" „a megfigyelő ész"

„az epikai cselekmény" és „a személyiség" következtetését. Ezek egymással és más típusú következtetésekkel különböző módokon összekapcsolódnak.

A következtetési típusok bemutatása után a szerző általában vizsgálja a hegeli szillogizmusok *tartalma és formája* közti összefüggést. Az enciklopédiabeli triád elemzéséből indul ki. Kimutatja, hogy itt formailag ugyan a három következtetési alakzatnak kezdet és vég nélküli, állandóan magába visszatérő körforgása van előttünk, de a forma átcsap a tartalomba, amely nem más, mint fejlődés: az első figura első következtetésétől az ugyanazon figura második következtetéséig. Azaz az első, második és harmadik alakzatú szillogizmus után ismét egy első alakzatú szillogizmus következik, de tartalmilag ez már magasabb fokon áll — reflexiós következtetés. A fejlődés fő jellegzetessége az absztrakt középfogalom átmenete a reflektált középfogalomba, utóbbi már olyan különösség, amely az egyes és általános konkrétabb egysége. Az első alakzat központi szerepének meghirdetésével Hegel közel került az arisztotelészi álláspontho z. Másrészt annál inkább előtérbe kerül itt a két rendszer különbsége. Arisztotelész ugyanis a szillogizmust csak formális mozzanatokra építette fel, míg Hegelnél kezdettől fogva a tartalmi elemek a döntők.

A *Fenomenológia* fentebb már tárgyalt egyetlen következtetéstriádja bemutatja ezt a fejlődést, amennyiben a reflektált első alakzattal végződik. A triád elejéről azonban hiányzik az első alakzatú következtetés, mindjárt a második alakzattal kezdődik. A tanulmány szerzője a *Fenomenológiá*ban meglevő több töredék triád hiányzó alakzatait rekonstruálja.

A szerző végül megállapítja a hegeli szillogisztikus mozgás legfontosabb jellegzetességeit. A horizontális körmozgás és a vertikális fejlődés *spirálmozgást* eredményez, amely valamennyi hegeli következtetésfajtát uralja. A spirálmozgást nem az alakzatok üres vázai (a forma), hanem a fogalmak viszonyai, a tartalom viszi végbe. Hegel az arisztotelészi célkitűzésnek megfelelően, de eltérő úton megkísérelte az egész világot következtetésekből felépíteni. A *Fenomenológiá*ban az építmény nincs lezárva, ezt a feladatot az *Enciklopédia* valósítja meg, mindenesetre itt is a szillogizmusok szabatosságáról való lemondás árán.

(k. i.)

DIALECTICA, NEUCHÂTEL, 1962. 3. SZÁM

E. Topitsch: A társadalom- és természettudományok viszonya

Az utóbbi évtizedekben jelentős kísérletek történtek az úgynevezett primitív és archaikus népek, illetve a gyermekek sajátos gondolkodásmódjának feltárására. A szerző véleménye szerint az így feltárt sajátságok a napjaink tudományos gondolkodásáig húzódó fejlődési vonalban, sőt napjaink tudományos gondolkodásában is számottevően nyomot hagytak.

A neopozitivista értelemben felfogott ideológia-kritika feladata éppen az, hogy az egyes kérdések tudományos megválaszolásában fellelhető primitív gyökerű gondolkodási elemeket feltárja, és ezektől a probléma tudományos megformulázását megtisztítsa. Lényegében véve ebben áll az ideológia-kritikának a neopozitivisták által hangoztatott „előmunkálat" jellege.

A továbbiakban Topitsch megkísérli, hogy ezeket a mind a mai napig feltalálható legfontosabb primitív, mitikus gondolati elemeket, típusokat elemezze a természet- és a társadalomtudományokban. A szerző eszmefuttatása a következő:

Az ember hajlamos arra, hogy a távolit és az ismeretlent az ismerős és a gyakorlati élet szempontjából jelentős analógiája szerint értelmezze. Így a világegyetemet az emberi társadalom, a társadalmi élet analógiája alapján fogja fel, vagyis egy szociomorf modell szerint írja le. A természet ilyen jellegű szociális interpretációja a Kelet archaikus magaskultúráiban megnyilvánuló első fellépése óta kifejezetten ideológiai jelleget visel magán. Az ember ugyanis nem elégszik meg azzal, hogy a kozmoszt a társadalom analógiájára fogja fel, hanem ezt a szociomorf projekciót vissza is vetíti a társadalomra, s ezzel a világegyetemet mint projiciált társadalmat a *követelmény* szintjére emeli, amelyhez az emberi államot hozzá kell igazítani, illetve amelynek analógiájára kell megalkotni. Mivel az ember bármilyen szociális rendet belevetíthet a természetbe, és azután már az abszolút érvényesség igényével viheti vissza a társadalomra, ez az eljárás a történelem folyamán a legkülönbözőbb politikai elképzelések legitimmá tételére szolgált. Ez az elképzelés a sztoikus-keresztény természetjogon keresztül évezredeken át, egészen a szociáldarwinizmusig hagyományozódott. Még a felvilágosodás politikai elmélete és a klasszikus nemzetgazdaságtan is e motívumok jelentős hatását mutatja.

A primitív, archaikus gondolkodásmód továbbélésének másik területe, évezredeken át húzódó vonala a szerző által dialektikusnak nevezett módszer. A dialektikához vezető hagyományok szerint az egész világ istenből lép ki, és egy megváltási folyamatban hozzá is kell visszatérjen. Ez az elképzelés a neoplatonikus-gnosztikus, kabalisztikus és velük rokon hagyományoktól a középkoron át egészen Hegelig hagyományozódott. A szerző szerint Marx ezt a tant szekularizálta és vitte át a gyakorlati politikába. Ahogy a gnosztikus isten a világot önmagából tételezi, elidegenedik, s csak egy hosszú út megtétele után emelkedik igazi tökéletességéhez, az elidegenedés feloldásához, úgy a termékben tárgyiasuló dolgozó szubjektum az önelidegenülésből, vagyis éppen ennek a tárgyiasulásnak eredményétől való függőségéből jut el egy magasabb léthez, a szocialista társadalomban megvalósuló igazi emberiességhez, az önelidegenülés feloldásához. A marxizmusban azonban a világfolyamat ilyen felfogása nem korlátozódik pusztán a történelmi-társadalmi valóságra, hanem kiterjed a természetre is — tehát ebben a vonatkozásban is lényegében véve egy szociokozmikus elképzeléssel állunk szemben.

Az egzakt diszciplínák fejlődése azonban az ilyenféle modellek és elképzelések alkalmazását a fizikai realitás területén már feleslegessé tette. Ezzel szemben a társadalomtudományokban ez a folyamat lényegesen lassabban megy végbe. Ennek oka nemcsak elsősorban a társadalomtudományi diszciplínák hiányos egzaktságában keresendő. Ez mindenekelőtt egyrészt abból a tényből adódik, hogy a természettudományoknak a politikai ideológiától való függetlensége lényegesen nagyobb, mint a társadalomtudományoké. Másrészt, amíg a természettudományos elméletek az általuk ábrázolt eseményekre nem gyakorolhatnak befolyást, addig a társadalmi tényekről szóló feltevések gyakran igen jelentékeny módon visszahatnak éppen azokra a tényekre, amelyeknek fejlődését, lényegét elméletileg feltárták. Végül pedig a társadalomtudományokra sajátos kettős funkció jellemző: nemcsak szociális tartalmakat akarnak leírni, hanem egyúttal — sőt többnyire elsősorban — végérvényes normát is kívánnak nyújtani a szociális magatartás, illetve annak értékelése számára. Az ilyenfajta deskriptív-normatív képződmények szívós továbbélésének alapja mindenekelőtt pszichológiai hatékonyságukban és gyakorlati-politikai használhatóságukban rejlik.

(b. l.)

K. Lenk: A pozitivista ideológiatan

A cikk első része a *társadalmi törvényszerűség problémájával* foglalkozik. A szerző azt fejtegeti, hogy Marx nem egyszerűen a „megfordított Hegel", a marxi ideológiakritika, Marxnak az a felfogása, hogy nem absztrakt elvek, eszmék, metafizikai hatalmak, hanem valóságos, kooperáló individuumok hozzák létre a történelmet, a társadalmat — döntő lépése volt a történelem demitologizálásának, beletartozik a pozitivizmus történetébe is. De a közös antimetafizikus beállítottság, a tényadekvát, tudományos kutatás igényének közössége ellenére lényeges különbségek is vannak a marxista és pozitivista elképzelés között. A pozitivizmus kritikája nem akar mást, csak „megszabadítani a tudományt az értékítéletektől", előítéletektől; a társadalmi *valóságra* vonatkozó kijelentések mint „metafizikusak" tilalom alá esnek. A marxista ideológiakritika viszont éppen a társadalmi valóságban keresi az ideológikus tudatformák gyökereit: A „fordított világtudatot" (a vallást) azért hozza létre a társadalom, mert maga is egy „fordított világ". Az ideológiakritikából társadalomkritika lesz.

Marx számára — szemben a pozitivizmussal — nemcsak a gondolati dedukciókban, hanem a társadalmi valóságban is van egyfajta logika, törvényszerűség, amelyet a megismerés logikája csak reprodukál. Eltérőleg Comte-tól, Marx nem azonosítja a természeti és a társadalmi törvényeket: A természeti törvények változatlanok, míg a társadalmi törvények csak egy bizonyos történelmi konstellációban érvényesülnek; jelentőséget tulajdonít az emberek politikai aktivitásának is. Társadalmi törvényszerűség és politikai aktivitás viszonyát azonban nem gondolta végig, ennek következtében a marxizmusban két irányzat keletkezett: Automatizmus és voluntarizmus. Az előbbi a törvényszerűségek spontán érvényesülését állítja, az utóbbiban a politikai cselekvés imperativusza nem az objektív törvényszerű folyamatból, hanem a szubjektum etikai döntéséből, célkitűzéséből fakad, ami tisztára ideológiai jellegű.

A mai pozitivizmusban az igazság kritériuma a verifikáció. Azok a tételek, amelyek bármikor rendelkezésre álló tények által nem igazolhatók — puszta utópiának, ideológiainak minősülnek. Nem szabad azonban elfelejteni, hogy *Marx számára* a verifikáció az elmélet jövőbeli megvalósításának *gyakorlati* processzusa volt. Hogy Marx tételei pusztán ideologikusak voltak-e, azt nem lehet elméletileg eldönteni. Az a vád is megalapozott, hogy Marx nézetei a feltörekvő proletariátus érdekeinek felel-

nek meg. De itt is látnunk kell, hogy Marx tudatában volt ennek, s szerinte *ez* a valóság mélyebb megismerésének egyedüli alapja.

A pozitivizmus csak technikai kritikát gyakorol: A kérdés az, hogy adott eszközök alkalmasak-e adott célok elérésére; a célok milyensége nem érdekli a tudományt. A pozitivizmus nem állapít meg fejlődési törvényszerűségeket. A történelem lefolyásának értelmet adni, teleológikus konstrukciókat alkotni — ez mélyen gyökerező emberi szükséglet, de semmi köze sincs a tudományhoz. Nem tudhatjuk, hogy egy történelmi tendencia, amelyről *ma* azt hiszszük, hogy felismertük, holnapra nem változik-e meg. Nem tehetünk kijelentéseket olyan tényállásokról, amelyekre vonatkozóan nem lehetséges tapasztalat, így a jövőbeli történelemlefolyásról sem. A XIX. század dinamikus törvényfelfogását (Marx, Comte) már a század végétől egy strukturális szemlélet váltotta fel. A strukturális törvények egy bizonyos *meglévő* társadalmi konstellációra vonatkoznak, az abban résztvevő tényezők interdependenciáját állapítják meg.

A cikk második része a mai strukturális-funkcionális elméletről szól. Lenk megállapítja, hogy a „szociális statika" a megfigyelhető szociális cselekvések, csoportok, intézmények áttekinthető egységeit elemzi, struktúráikat, funkcióikat *írja le*. Az alapokra, az okokra vonatkozó kérdés metafizikusnak minősül. A *szociális változás* kategóriája csak határfogalomként szerepel: Mint kiszámíthatatlan, irracionális tényezővel kell „számolni vele", amely szétrombolja, szétrombolhatja a fennálló struktúrát.

K. Merton, C. W. Mills és a német Dahrendorf ideológiagyanúsként denunciálják ezt a statikus szemléletet: A történelem kizárása = a fennálló apológiája. Kísérletet tesznek arra, hogy a „diszfunkcionális", a rendszerből való kitörésre irányuló, a konfliktusokat okozó tényezőket *konstitutív* struktúraelemként, s ne pusztra negativitásként, a normálistól való eltérésként kezeljék.

Magasabb szinten, empirikus megalapozással, újra egy dinamikus törvényekkel dolgozó szociológia kezd kibontakozni, amely kritikailag elsajátítja a dialektikus társadalomelméletet.

(b. gy.)

E szám szerzői:

Wirth Ádám, az MSZMP KB mellett működő Filozófiai Munkaközösség titkára
Vajda Mihály, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa
Rudas János pszichológus
Pásztor László, a Budapesti Műszaki Egyetem marxizmus—leninizmus tanszékének docense
Molnár László, a Debreceni Orvostudományi Egyetem marxizmus—leninizmus tanszékének tanszékvezető docense
Heller Ágnes, az MTA Szociológiai Csoportjának tudományos munkatársa
E. Arab-Ogli, a Szovjetunió Tudományos Akadémiája Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa
Ágh Attila, egyetemi hallgató
Erdey-Grúz Tibor akadémikus
Kirschner István, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Atomfizikai tanszékének adjunktusa
Somoskői János, a Magyar Szocialista Munkáspárt Főiskolájának tanára
Szabó Imre, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Történelmi materializmus tanszékének gyakornoka
Vida István, az MTA Történettudományi Intézetének tudományos gyakornoka
Knopp András egyetemi hallgató
Vereckei Lajos, a Pécsi Orvostudományi Egyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének tanársegéde
Orzsi Zoltán tanár

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó igazgatója **Műszaki szerkesztő: Vidosa László**
A kézirat nyomdába érkezett: 1963. XI. 11 — Példányszám: 1700 — Terjedelem: 17,8 A/5 ív

63.57997 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Адам Вирт: О положении и задачах научной работы в области философии (Доклад, прочитанный на совещании актива философов-коммунистов) 209
Михай Вайда: Проблема эвидентности 228
Янош Рудаш: Место психологии в системе наук 257
Ласло Пастор: О философских проблемах кибернетики 294
Ласло Мольнар: Об идеологическом облике венгерского реформизма 313
Агнеш Хеллер: Руссо и Новая Злоиза I. 342
Эдуард Араб-Оглы: Социология знания и знание социологии 369

ОБОЗРЕНИЕ

Аттила Аг: Дискуссия о характере народно-демократической революции 381

ДИСКУССИЯ

Тибор Эрдец-Груз: Существует-ли абсолютный градус нуля? 387
Иштван Киршнер: О температуре нулл 389
Янош Шомошкеи: Народная демократия как форма политической власти 391

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae. Sectio Philosophica. Tom. I—II. *(Имре Сабо—Иштван Вида—Андраш Кнопп)* 397
Иштван Бенедек: Ламарк и его эпоха *(Лайош Верецкеи)* 401
Дёрдь Надор: В мастерской Шпинозы *(Зольтан Оржи)* 405
Рецензии журналов 408

SOMMAIRE

ETUDES

Adam Wirth : Situation et tâches de la recherche scientifique en philosophie 209
Mihály Vajda : Le problème de l'évidence 228
János Rudas : Place de la psychologie dans le système des sciences 257
László Pásztor : Des problémes philosophiques de la cybernetique 294
László Molnár : L'idéologie du réformisme hongrois du début du siècle 313
Ágnes Heller : Rousseau et la Nouvelle Héloïse I. 342
E. Arab-Ogli : Sociologie de la connaissance et connaissance sociologique 369

LA VIE SCIENTIFIQUE

Attila Ágh : Discussion sur le caractere de la révolution démocratique populaire .. 381

DISCUSSION

Tibor Erdey-Grúz : Le zéro degré absolu existe-t-il? 387
István Kirschner : Du zéro temperature 389
János Somoskői : La démocratie populaire en tant que forme du pouvoir politique 391

REVUE ET CRITIQUE

Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae. Tom. I—II. *(Imre Szabó—István Vida—András Knopp)* 397
István Benedek: Lamarck et son temps *(Lajos Vereckei)* 401
György Nádor: Dans l'atelier de Spinoza *(Zoltán Orzsi)* 405
Revue des revues 408

Ára : 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

CONTENTS

ESSAYS

Adam Wirth : Report on the Position and Tasks in Research at the Action Committee of Communist Philosophers 209
Mihály Vajda : The Problem of Evidence 228
János Rudas : The Place of Psychology in the System of Intellectual Disciplines .. 257
László Pásztor : The Philosophical Problems of Cybernetics 294
László Molnár : Contributions to the Ideological Aspect of Reformism in Hungary at the Beginning of the Century 313
Ágnes Heller : Rousseau and the New Éloïse I. 342
E. Arab-Ogli : The Sociology of Knowledge and Sociological Knowledge 369

OBSERVER

Attila Ágh : Discussion about the Characteristics of the Popular Democratic Revolution 381

DISCUSSION

Tibor Erdey-Grúz : Does the Absolute Zero Point Exist? 387
István Kirschner : About the Zero Temperature 389
János Somoskői : The People's Democracy as a form of the Political Power 391

REVIEW AND CRITICS

Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae. Section Philosophica. Tom. I—II. *(Imre Szabó—István Vida—András Knopp)* 397
István Benedek: Lamarck and his Age *(Lajos Vereckei)* 401
György Nádor: In the Workshop of Spinoza *(Zoltán Orzsi)* 405
Periodical Reviews 408

A kiadvány előfizethető vagy példányonként megvásárolható
az AKADÉMIAI KIADÓ-nál,
Budapest V., Alkotmány u. 21
Telefon: 111—010, MNB egyszámlaszám: 46
Csekkbefizetési számla: 05.915.111-46
az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLT-ban,
Budapest V., Váci u. 22. Telefon: 185—612
a POSTA KÖZPONTI HÍRLAP IRODÁ-nál,
Budapest V., József nádor tér 1
Telefon: 180—850. Csekkszámla: egyéni 61.257, 61.066