

50 280

ACTA UNIVERSITATIS DE ATTILA JÓZSEF NOMINATAE
SECTIO PHILOSOPHICA
1981

FILOZÓFIA

ФИЛОСОФИЯ

PHILOSOPHY

XXV.

SZEGED
1981

**ACTA UNIVERSITATIS DE ATTILA JÓZSEF NOMINATAE
SECTIO PHILOSOPHICA
1981**

FILOZÓFIA

ФИЛОСОФИЯ

PHILOSOPHY

XXV.

**SZEGED
1981**

Főszerkesztő:

DR. HORUCZI LÁSZLÓ
tanszékvezető docens,
a filozófiai tudományok kandidátusa

Szerkesztő Bizottság:

DR. HORUCZI LÁSZLÓ, DR. KOCSONDI ANDRÁS,
NAGYNÉ DR. KRAJKÓ ERZSÉBET

A kötet szerzői:

L. N. TYERENTYEVA
egyetemi docens,
Odesszai Állami Mecsnyikov Egyetem Filozófiai Tanszék

NAGYNÉ DR. KRAJKÓ ERZSÉBET
egyetemi docens

DR. CSEJTEI DEZSŐ
egyetemi tanársegéd

HEGYI FERENC
egyetemi tanársegéd

DR. KOCSONDI ANDRÁS
egyetemi docens

HÉDERNÉ DR. KOZÁK RÓZA
egyetemi adjunktus

DR. SZABÓ TIBOR
egyetemi adjunktus

A kiadvány rövidítése:

Acta Philosophica XXV. Szeged, 1981.

HU ISSN 0586—3724

AZ ANYAG MECHANIKAI ÉS KÉMIAI MOZGÁSFORMÁI RENDSZERSZERŰ ELEMZÉSÉNEK NÉHÁNY PROBLÉMÁJA

1. Az anyag mechanikai mozgásformájának rendszerszerű elemzése

Engels tanítása az anyag létezési módjáról és az anyag mozgásformáiról a dialaktikus materializmus alapját képezi. A filozófiai és a természettudományos gondolkodásban először történt meg a különböző minőségű anyagfajták kölcsönhatásai és a rájuk jellemző mozgásformák tudományosan megalapozott koncepciójának kifejtése. A mozgásformák elméletének alapjait Engels: A természet dialaktikája-ban és az Anti-Dühringben fejtette ki. Ez az elmélet differenciál — az anyagi hordozók mennyiségi és minőségi különbözőségét figyelembe véve — a különböző minőségű mozgásformák között és feltárja a mozgásformák és anyagi hordozók bonyolult összefüggését.

Engels a mozgáson változást értett általában, mint strukturálisan egységes szerkezeti egységet, miközben néhány elemet kiemelt. Először is Engels kiemelte a mozgás anyagi hordozóját, mint valamilyen objektumot, vagy az objektumok összességét, amelyekben az anyag valmely mozgásformája realizálódik. Adott szubsztátumnak a mozgás adott formájával, mint az anyag meghatározott mozgásformája hordozójával a kapcsolata egyértelmű. Az anyag minden mozgásformája kapcsolatban van meghatározott szubsztátummal, vagy meghatározott anyagi hordozók osztályával. Az anyagi mozgásformák és hordozók között bonyolult viszony létezik, amelyet Engels külön kiemelt, megkülönböztette az egyszerű és bonyolult mozgásformák viszonyát, és azoknak az egyikből a másik formába való átalakulási viszonyát.

Az Engels által bevezetett mozgásformák osztályozása tudományos célokát követ, nemcsak a tudományok osztályozásának alapjául szolgál, hanem lehetővé teszi, hogy Engels metodikai előrejelzéseket tegyen a tudomány jövődő fejlődését illetően. Engels az anyag mozgásának legegyszerűbb formájaként a mechanikai mozgást jelölte meg. Az anyag mozgásának mechanikai formája éppen egyszerű jellege miatt feltehetően összekapcsolódik az anyag más, bonyolultabb mozgásformáival. A mechanikai mozgás sajátossága, (mint az anyag legegyszerűbb mozgásformája) abban van, hogy más, az anyag bonyolultabb mozgásformáihoz kapcsolódik, mint helyváltoztatás, és átfogja a bonyolultabb mozgásformáknak minden kevésbé bonyolult mozgásformához való viszonyát. Ezzel biztosítva van a rendezettség, hierarchikusság, és az osztályozási viszony az anyag mechanikai mozgása és a fizika által tanulmányozott mozgások, (hő, fény, elektromosság, mágnesesség) a kémiai folyamatok és a szerves élet között. Az anyag mozgásának itt kiemelt formáival sajátos viszonyban van egy magasabbrendű és bonyolultabb forma — a történelem, a társadalmi-történelmi folyamat, a társadalmi élet.

Engels kutatásai óta eltelt már majdnem száz év — és kétségtelenül — az az empirikus anyag, amellyel Engels dolgozott, túlhaladottá vált, erről már nem egyszer

tett említést a szakirodalom,¹ miközben Engels koncepciójának elvi, metodológiai tételei igazolást nyertek. A természettudományos haladás, a tudományok viharos fejlődése, amelyeket Engels előre látott, lehetővé tették nemcsak az új empirikus anyag felhalmozódását, hanem — és ez teljesen természetes — megjelentek azok elemzésének új módszertani lehetőségei is. Ez mindenekelőtt azt a tudományt érintette, amely hosszú időn keresztül vezető helyet foglalt el a tudományok rendszerében. Ez a tudomány a fizika. Az elektromágneses mező felfedezésével minőségileg megváltozott az anyag fizikai mozgásformájáról, szubsztátumáról kialakított elképzelés. Az Engels korában ismert mozgásformáknak (mind a fizikai, mechanikai, mind a kémiai mozgásformáknak) a hordozói diszkrét anyagi képződmények (makrotestek, molekulák, atomok), az azóta feltárt fény, elektromos és mágneses jelenségek hordozója egészen más természetű — a mező. Ha az anyagi hordozók természetének értelmezésében végbement változást kategóriákban értékeljük — dolog, tulajdonság, viszony — akkor az elektromágneses mezőt a viszony kategóriáján keresztül tudjuk kifejezni. Az elektromágneses jelenségekben ez a „viszony” a forrástól független viselkedést jelent, és alá van vetve a Maxwell-féle egyenletekben rögzített törvényszerűségeknek. Az elektromágneses jelenségek hordozójának újonnan feltárt ontológiai természetét nem fogadták el azonnal széles körben. Az elektrodinamika fejlődése is az elektromágneses jelenségek természete értelmezésének fokozatos változását segítette elő. Így Gauss azt feltételezte, hogy az elektrodinamika alapvető fogalmai, mint az elektromosság mennyisége, vagy az elektrómos tömeg, valamiféle analógiát mutat a tehetetlen tömeggel.² Nem volt egyszerű megszabadulni az anyagi hordozó természetéről kialakított olyan elképzelésektől, amelyek a tárgyiságban, dologiságban, a „testi szubsztanciában” fejeződtek ki.

Az elektromágneses mező felfedezése nemcsak a mozgásformák hordozóinak természetéről kialakított nézetekben hozott újat, hanem az újonnan felfedezésre került kölcsönhatások értelmezésének új módszerét is jelentette.

A természettudományok fejlődése az anyag szerkezetének elvileg új értelmezéséhez vezetett, alapvetően új természetű fizikai objektumokat és a fizikai kölcsönhatások új típusait fedezték fel. Az atom strukturáltsága, az elemi részecskéktől a csillagrendszerekig tartó csodálatos világ, egyrészt a fizikai mozgásformák anyagi hordozóinak minőségileg is különböző világát, másrészt a fizikai megismerés fejlődésének megvalósulását is jelenti. Természetesen a „nem teljesség”, a „befejezetlenség” a természeti jelenségek fizikai kapcsolatainak kutatásában, — mint ahogyan Engels erre rámutatott³ — a kutatások bármely szakaszában jelen lesz. Az adott szituációban módszertanilag célszerűnek és hasznosnak tűnt volna a megismerés fejlődési útjainak formális vizsgálata, azoké az utaké, amelyek már magvalósultak, és azoké, amelyek alapján a természettudomány fejlődése haladhatna. Ezen a téren a megismerés fejlődési útjainak filozófiai vizsgálata nem merül ki egyszerűen a fizikusoknak adott tanácsokban, hogy mit tegyenek egyik vagy másik konkrét szituációban, és hogy ne kerüljenek olyan helyzetbe, amelyet R. Feynman kigúnyolt: arról a filozófusról szólva, aki „félre áll és ostoba megjegyzéseket tesz...”.

A megismerési szituáció, az ismeretek fejlődésének formálisan lehetséges útjainak filozófiai, logikai-rendszerszerű elemzéséről, az ismeretek egységes rendszerbe foglalásának követelményéről van adott esetben szó.

A rendszerszerű megközelítés, a megismerés rendszerelméleti módszere, úgy tűnik, új távlatokat jelent a tudományos ismeretek fejlődése formális kritériumainak,

¹ „Dialektika v naukah o nyzesivoj prirogye”. Moszkva, 1964.

² M. Plank: „Jegyinsztvo fiziceszkzjoj kartyinü mira”. Moszkva, 1964. 117. old.

³ Marx-Engels: Művei 20. kötet. Kossuth, 1974. 36. old.

az ismertetek rendszerének lehetséges és valóságos szerkezete kutatásában. A rendszer-szerű megközelítés alkalmazásának bevezetése az ismeretek fejlődési típusainak vizsgálatába, a megismerési eljárások következtetességének elvén alapul, a megismerési folyamat különböző fejlődési szakaszain. Bármely objektum rendszerszerű leírása — mint az az irodalomban is olvasható — három különböző kutatást foglal magában. A kiindulási pontot néhány rendszeralkotó sajátosság felvétele képezi. Azután olyan viszonyt keresünk, amely megfelel ennek a sajátosságnak, majd ezt követően már sok olyan elemet találunk, amelyek között az adott viszony megvalósul. Az ismeretek objektumainak rendszerezési folyamata nem lehet egyértelmű-lineáris jellegű, a rendszer elemeinek nagy része korábban meghatározatlan, ismeretlen. Így például sok kémiai elem nem volt még ismert, amikor Mengyelejev feltárta a kémiai elemek periódusos rendszerét, a kémiai elemek között levő rendszeralkotó viszonyokat. A hőjelenség, mint az anyag mozgásformája, szintén szubsztrátummal van kapcsolatban, amely meghatározatlan jellegű. A hőjelenségeket Engels korában csak egy bizonyos szubsztrátummal — a molekulákkal — kapcsolatban értelmezték, később fedezték fel azt, hogy abban az azonos típusú bármilyen dolgok együttesei résztvehetnek, mint például az elektrongáz, kozmikus objektumok stb.

A hőmozgás anyagi szubsztrátumának természetében strukturális változások mentek végbe, amelyek a rendszerszerű elemzés terminológiai segítségével kifejezhetők. Az olyan objektumokra, mint az anyag bármilyen mozgásformája, alkalmazható a rendszerszerű leírás, elkülöníthető a szubsztrátum, a szerkezet és fogalom.⁴ Az anyag bármely mozgásformájának anyagi hordozója annak szubsztrátumaként, ami pedig egy bizonyos rendszerként fogható fel. Ilyen lehet bármely anyagi képződmény, amely viszonyban van a korábban rögzített sajátossággal, ez a rögzített sajátosság az anyag mozgásformájának a „konceptuma” — fogalma. Az anyag mozgásformáinak szerkezete a rendszer szubsztrátumának elemei közti viszonyok összegét jelenti. A mozgásformák fogalma, és annak szerkezete megfelelési viszonyban vannak egymással. Az anyag mozgásformáinak fogalma mindenekelőtt, mint annak rögzített sajátossága nyilvánul meg például: mechanikai, kémiai stb. mozgásformaként. Az anyag mozgásformáinak szerkezete megfelel fogalmának, az anyag mozgásformáinak szubsztrátuma pedig megegyezik szerkezetével.

Azokról a nehézségekről, amelyek az anyag mechanikai mozgásformájának elméletével kapcsolatban felmerülnek már sok szó esett az irodalomban.⁵ A kutatók feltárták az anyag mechanikai mozgásformájának és más fizikai mozgásformáinak egymással való szerves kapcsolatát. A mechanikai viszonyok struktúrájába tartoznak a hő, a gravitációs, az elektromos és mágneses jelenségek. Ténylegesen a fizika majdnem minden területét felfoghatjuk olyan mechanikai struktúraként, amelyek kifejeződnek a Lagrange- és Hamilton-féle funkciókban, az legkisebb hatás elvében stb. Egyetérthetünk azzal, hogy fizikai jelenségek megismerésének fejlődése nem csupán a mechanikai mozgásforma szubsztrátumára vonatkozó ismereteinket szélesítette ki, hanem a mechanikai mozgás más fizikai mozgásformákkal való szerves összefonódottságának feltárását is eredményezte. Ez a kérdés egyik oldala. A másik oldalról, Engels, miután nem rendelkezett a fizikai jelenségek kutatása során felhalmozódott modern empirikus anyaggal, kiemelte az anyag mechanikai mozgásformáját, önálló mozgásformaként, megkülönböztetve a mágneses, az elektromos és a hő-jelenségektől. Engels rendszerszerű szempontjai mélyen igaznak bizonyultak. Az anyag

⁴ A. I. Ujomov: „Szisztemnij padhod i obszja tyeorija szisztem”. Moszkva, 1978. 126. old.

⁵ I. V. Kuznyecov: „Ucsenyija F. Engelsza o formah dvizsenijija matyerii”.

Voproszi Filozsofii. 1970/11. sz. 65. old.

mozgásán Engels változást értett általában, ez éppen a mechanikai struktúrák típusában tűnik ki, és nem az a lényeg, hogy ezek a struktúrák meghatározott, kizárólag dologi jelleggel rendelkező, anyagi hordozókhoz kapcsolódnak. A lényeg az, hogy az anyag mechanikai mozgásformájában adott, a mechanikai jelenségek megnyilvánulása szempontjából lényeges tulajdonság rögzítődik — fogalom. A korábbi értelmezések szerint az anyag mechanikai mozgásformája megegyezett a testek térbeli helyváltoztatásával. Éppen ezen a szinten tartott a mechanikai jelenségek kutatása Engels korában. A newtoni mechanika egyenletei a testek térbeli helyváltoztatásához kapcsolódnak, ehhez járult még az, hogy a mechanikai viszonyokat egyetemesként értelmezték. Mindezek után teljességgel érthető, hogy a térbeli helyváltoztatást úgy szemlélték, mint a mechanikai viszonyok szükséges és elégséges tulajdonságát. A Maxwell-féle egyenlet kidolgozásával a fizikusok felismerték, hogy a térbeli helyváltoztatás sajátosságával rendelkeznek azok az objektumok is, amelyek nem mechanikai jellegűek — például az elektromágneses mező. A térbeli helyváltoztatás szubsztrátumát az ezt követő időkben a mikroobjektumok osztálya képviselte (elektronok, protonok stb.), amelyeknek viselkedését a kvantummechanika törvényei írják le. A térbeli helyváltoztatás sajátossága általánosnak bizonyult, bármely fizikai folyamatban szerepet játszik, de az anyag különböző mozgásformáiban, a különböző minőségű szubsztrátumokban különbözőképpen jelenik meg lényegükben különböző törvényeknek alávetve. Következésképpen az anyag mechanikai mozgásformája fogalmának kialakításához a térbeli helyváltoztatás elengedhetetlen, de nem elégséges ismeretű jegy. A fizikai jelenségek kutatásában végbement fejlődés napjainkban lehetővé teszi az anyag mechanikai mozgásformája fogalmának kialakítását. A térbeli helyváltoztatás megléte, az anyag mechanikai mozgásformáinak szerkezete, a térbeli viszonyok összessége amelyek az anyagi hordozók között kialakulhatnak — mechanikai mozgásformák szubsztrátumát képezik. Az anyag mechanikai mozgásformáinak fogalma — a klasszikus newtoni mechanika törvényeinek összessége, a relativisztikus mechanika törvényei, amelyek azokra az objektumokra érvényesek, amelyek az anyag mechanikai mozgásformáinak szubsztrátumát alkotják, a makrotestekre, amik egyidejűleg pontosan rögzíthető térbeli koordinátákkal és impulzussal, térbeli pályával rendelkeznek. Az anyag mechanikai mozgásformájának szubsztrátuma nem rendelkezik a hullám-korpuszkula kettősség sajátosságával, valamint a diszkrét hatás tulajdonságával. Ezek a sajátosságok az anyag nem mechanikai mozgásformáinak szubsztrátumára jellemzők.

A rendszerszemlélet szempontjából az anyag mechanikai mozgásformája elképzelhető egy rendszerként, a fentebb felsorolt fogalom, struktúra és szubsztrátum alapján. Ezek olyan rendszerszerű határok, amelyek elkülönítik az anyag mechanikai mozgásformáját az anyag nem mechanikai mozgásformáitól. Az a sajátosság, amely szerint, a mechanikai mozgásformáknak feltétlenül hozzá kell tartoznia más mozgásformákhoz, ily módon elveszti értelmét. Az anyag mechanikai mozgásformájának paraméterei összehasonlíthatók az anyag más fizikai mozgásformáinak paramétereivel, meghatározott feltételek között ezek kifejezik a határátmeneteket, az összhang elvének éretelmében, amely szerint a klasszikus mechanika törvényei a speciális és az általános relativitás elmélet, a kvantummechanika határeseteként, részeként fogható fel. Tovább kell folytatni a fizikai mozgásformák, valamint a mozgásformák különböző rendszerei parametrikus jellemzőinek vizsgálatát, és különösen fontosnak tartjuk a különböző mozgásformák paramétereinek rendszere közötti kapcsolatok feltárását, amely kapcsolatok kifejezik a határmeneteket a mechanikai mozgásformák és a nem mechanikai mozgásformák között.

Az anyag mozgásformái elméletének rendszerszerű analízise feltétlenül további

kidolgozást igényel. Válasszuk példaként azokat a nézeteket, amelyek az anyag alacsonyabb és magasabbrendű mozgásformái közötti viszonyokkal kapcsolatban kialakultak, és ezek jellemzésére bevezették a főmozgásforma és a mellék mozgásforma kategóriákat. A „mellékforma” terminust még Engels használta. A rendszerszerű analízis keretein belül az anyag fő-, illetve mellékmozgásformái kategóriák abban az esetben nyernek értelmezést, ha a rendszerelméleti-attributív paraméterek reprezentálnák azokat,⁶ de ez nem figyelhető meg. Az alacsonyabbrendű és a magasabbrendű mozgásformák közötti viszony bonyolult, nem fejezhető ki egyszerűen a fő-, illetve a mellék mozgásformák terminusokkal. A magasabbrendű mozgásforma nem csupán új típusa az anyag mozgásformái rendszere szerkezetének, hanem minőségileg is más típusa, a szubsztrátum rendszernek. Az alacsonyabbrendű és a magasabbrendű mozgásformák kölcsönös kapcsolatának problémája, lényegét tekintve meglehetősen bonyolult. Először is azt a kérdést kell megválaszolni, hogy az egyszerűség és az összetettség milyen típusáról van szó, az anyag mozgásformáinak rendszeréhez viszonyítva. Másodszor, milyen típusúak az anyag különböző mozgásformái közötti klasszifikációs viszonyok, amelyek alpul szolgálnak alacsonyabbrendűek közötti differenciáláshoz, és milyen összefüggésben nyer értelmezést az anyag magasabbrendű mozgásformájának kategóriája.

Az anyag mozgásformái összetettségének kérdése nem oldható meg az egyszerűség-bonyolultság objektív kritériumainak kidolgozása nélkül, többek között az anyag mechanikai mozgásformájának egyszerűsége, összehasonlítva a többi mozgásformával, még egyáltalán nem indokolt, ez inkább „ajándék” a mechanikának, mint leginkább kidolgozott tudománynak, amelynek alapelvei és tételei olyannyira szilárdan beépültek a természettudományos gondolkodás szövetébe, hogy megszokottá, és ezért egyszerűekké váltak. Jelenleg az egyszerűség-összetettség mérésére koncepciók egész sora létezik, és az ilyen mérések eredményét valamely szám formájában fejezzük ki. Anélkül, hogy kitérnénk az egyszerűség-összetettség jelenleg ismert koncepcióinak analízisére (írásainkban ezt már több alaklommal is kifejtettük) megvizsgáljuk az egyszerűség-bonyolultság koncepcióit a rendszerelméleti megközelítés keretein belül. Ebben az összefüggésben kiemeljük az egyszerűség néhány típusát, attól függően, hogy a kiválasztott viszonyban a rendszerszerű megközelítés milyen aspektusa a lényeges.⁷ Kiemelhető a szubsztrát-strukturális és konceptuális egyszerűség, attól függően, hogy a rendszer mely aspektusának van jelentősége. Az anyag mozgásformáinak rendszerére alkalmazva a szubsztrát egyszerűség, a szubsztrátum egyszerűségét, például az anyag mechanikai mozgásformája szubsztrátumának egyszerűségét jelenti. Kétségtelen, hogy az anyag biológiai mozgásformájával összehasonlítva a mechanikai mozgásforma szubsztrátuma egyszerűbb. Feltehetően éppen erről van szó, amikor az anyag mechanikai mozgásformájának egyszerűségéről beszélnek. A szubsztrátum egytípusúsága — abban a vonatkozásban, hogy vannak térbeli pályái, egyidejűleg pontosan rögzített, adott koordinátái és impulzusa, — lehetővé teszi a szubsztrátum sajátosságait leegyszerűsítő reprezentálhatóságát, a homogenitását.

A mikroobjektumok a rájuk jellemző hullám-korpuszkula természet dualizmusával és a diszkrét hatás sajátosságával nem homogének, és ebből következően bonyolultabbak is. Azonban a kutatók már régen figyelték arra a körülményre, hogy saját szubsztrátuma oldaláról az anyag mechanikai mozgásformája nem egyszerű, mint ahogyan ezt általánosan feltételezték, hanem meglehetősen bonyolult, ha a makroobjektumok elemi részecskékből való kialakulásának történeti elvéből indulunk

⁶ A. I. Ujomov: „Szisztémü i szisztémnjue parametri”. v szb. „Problémü formalnovo analiza szisztém”. Moszkva, 1968.

⁷ A. I. Ujomov: „Szisztémnjü padhod i obsaja tyeorija szisztém”. Moszkva, 1978. 201. old.

ki (elemi részecskék, atomok, molekulák, makrotestek). Az anyag mechanikai mozgásformája szubsztrátumának ontológiai fejlődése megmutatja a makroobjektumok szerveződési folyamatának valódi bonyolultságát, de lehet-e ezen az alapon az anyag mechanikai mozgásformáját, szubsztrátumának alapján, bonyolultabbnak tekinteni, mint a kémiai vagy a biológiai mozgásformákat. Az anyag evolúciója az elemi részecskéktől a makro- és megatestekig már a rendszerelméleti analízis tárgyát képezi, de más értelemben, mint az anyag mechanikai mozgásformájának vizsgált rendszere. Ugyanakkor az anyag mechanikai mozgásformájának objektumai jobban megközelíthetők a megismerés folyamatának érzéki-empírikus szintjén, a szemléletesség nagyobb mértékével rendelkeznek, mint a mikroobjektumok. Ebben az összefüggésben az egyszerűség kritériumának, mint az anyag mechanikai mozgásformái rendszerének bonyolultságára vonatkozó kritériumának vizsgálata, csupán a szubsztrátum bonyolultságának figyelembe vételével elégtelennek tűnhet. A strukturális összetettség — ez, a rendszer egyszerűségének bonyolultságának értékelését jelenti struktúrája alapján, azaz az adott szubsztrátumban realizálódó viszonyok összességének alapján. Ennek megfelelően a rendszer konceptuális bonyolultsága értékelhető a rendszer egyszerűsége-összetettsége fogalma alapján. Elképzelhetők a rendszer egyszerűségének bonyolultabb értékelési típusai is,⁸ olyanok, mint a strukturális-szubsztrációs (ahol az adott rendszer nem egy külön kiemelt struktúrájának egyszerűségét értékeljük, hanem a rendszer-struktúra realizálódásának módját, éppen az adott szubsztrátumban), és az egyszerűség értékelési típusa szubsztrát-strukturálisaként (a rendszer szubsztrátumának egyszerűsége a rendszer struktúrájához viszonyítva). A konceptuális-strukturális és strukturális-konceptuális egyszerűségi típusokat analóg módon tárjuk fel. Az anyag mozgásformáinak fogalmára vonatkozó értékelés problémája viszont még megoldásra vár.

2. Az anyag kémiai mozgásformájának rendszerszerű elemzése

A mozgásformák engelsi rendszerében a kémiai mozgásforma, mint az anyag alapvető, önálló mozgásformája szerepel. A kémiai mozgás anyagi hordozóiként Engels az atomokat és a molekulákat jelölte meg, és ugyanakkor rámutatott arra is, hogy lényegében véve a kémiai mozgás az anyagi világ két, egymástól minőségileg különböző strukturális szintjét kapcsolja össze, ugyanis, mint írja: „...a fizikában a molekulák mozgásával, a kémiában a molekuláknak atomokból való képződésével van dolgunk.”⁹ A mozgásformák vizsgálata során Engels feltárta a korábban ismert alapvető mozgásformák közötti bonyolult strukturális és genetikai összefüggések általános vonásait. Külön kitért a fizikai és a kémiai, valamint a kémiai és a biológiai mozgásformák egymásba történő átalakulási folyamatára, az elektromosság és a kémiai változások kölcsönös kapcsolatára, a mechanikai mozgás és az anyag nem mechanikai mozgásformáinak összefüggésére.

A kémiai tudományok által — különösen a századforduló óta — felhalmozott ismeretanyag lehetővé és egyben szükségessé is teszi a kémiai mozgásforma problémáinak ismételt felvetését, és alapul szolgál a felvetett problémák mélyebb megoldásához. A hazai és a külföldi irodalomban nagy számban jelentek meg a kémiai mozgás problémáival foglalkozó, vagy azokat valamilyen módon érintő írások, és közöttük nem

⁸ I. m. 202. old.

⁹ Marx-Engels: Művei. 20. kötet. Kossuth, 1974. 77. old.

egyben ismételtelen olyan nézetek is megfogalmazást nyertek, amelyek vagy nem tekintik a kémiai mozgást az anyag alapvető mozgásformájának, vagy pedig megkísérik visszavezetni a szubatómáris fizikai, a kvantummechanikai mozgásformákra.¹⁰ Mivel a kémiai mozgásformák problémáinak — a megismerés adott szintjén történő — megválaszolását egyaránt lényegesnek tartjuk mind a kémiai tudományok, mind pedig a diallektikus materializmus szempontjából, úgy gondoljuk, hogy ehhez hozzájárulhatunk a kémiai mozgásforma rendszerszerű elemzésével.

A kémiai tudományok által — Engels óta — felhalmozott ismeretanyag a kémiai mozgásforma engelsi értelmezésének módosítását tette szükségessé, ugyanakkor ez az ismeretanyag alátámasztotta az Engels által feltárt tételek érvényességét is, és lehetővé teszi a kémiai mozgásformának, mint rendszernek a vizsgálatát. A kémiai mozgás rendszerként való vizsgálata szubsztrátumának, struktúrájának és fogalmának körülhatárolását és összefüggésük feltárását teszi szükségessé.

A modern kémia eredményei közül a kémiai mozgásforma rendszerszerű értelmezése szempontjából azok a leglényegesebbek, amelyek:

— A kvantummechanika, a kémiai kötések modern elméletének kidolgozása során születtek és a kémiai kölcsönhatások modern értelmezését, specifikumának feltárását tették lehetővé.

— A kémiai mozgás anyagi hordozóinak vizsgálata során jöttek létre és amelyek alapján nyilvánvalóvá vált, hogy a kémiai mozgásforma szubsztrátuma, a kémiai anyagok szintje összetett. Ezen a szinten belül a kémiai anyagok különböző fejlődési fokozatai különböztethetők meg egymástól.

— A kémiai reakciók mechanizmusának feltárása pedig a kémiai mozgás, valamint a mechanikai és a különböző fizikai mozgásformák kölcsönös összefüggése, valamint azoknak a kémiai folyamatokban játszott szerepe kérdésének megválaszolásához járult hozzá.

A kémiai mozgásforma lényegét Engels az anyagi világ két struktúrális szintje — az atomok és a molekulák — közötti átmenetben jelölte meg, amely átmenet az atomok közötti kémiai kölcsönhatások realizálódása eredményeképpen valósul meg. A kvantummechanika kidolgozásával lehetővé vált az atomok közötti kémiai kölcsönhatások, a kialakuló kémiai kötések kvantummechanikai értelmezése. A kémiai kötések modern elmélete tehát, az atomok kvantummechanikai elméletéből kiindulva vizsgálja az atomok közötti kémiai kölcsönhatások, valamint a kialakuló kémiai anyagok sajátosságait. Az a megközelítés, amit a kvantumkémia megvalósít azokon az elméleti megfontolásokon alapul, amelyek szerint:

— az anorganikus természet kölcsönhatásai között különböző kölcsönhatási típusok különíthetők el.¹¹

— Adott típusú kölcsönhatásban a kölcsönhatásba lépő objektumok, mint struktúrális egészek vesznek részt, és a kölcsönhatás minőségileg új objektum kialakulását eredményezi.

— A kialakuló új objektum alkotórészei, valamint a közöttük realizálódó kölcsön-

¹⁰ Ezeket az elképzeléseket rendszerezte és bírálta B. M. Kedrov: „A természettudományok tárgya és kölcsönös kapcsolata” c. könyvében. Kossuth, 1965. De ezt követően is találkozhatunk hasonló elképzelésekkel, mint pl. A. M. Mosztyepanyenko véleménye, aki a kémiai mozgásformát a fizikai mozgásformákra vezeti vissza. A. M. Mosztyepanyenko: „Probléma unyiverszalnosztyi asznovnúh szvojsztv prosztransztva i vremenyi”. Leningrád, 1969. stb.

¹¹ Az anorganikus természet kölcsönhatási típusait a kölcsönhatások viszonylagos intenzitása, a kölcsönhatásban résztvevő anyagi objektumok minőségi különbségei, a kölcsönhatás hatótávolsága alapján különböztette meg a szerző Nagyné Krajkó Erzsébet: „A kémiai mozgásforma fogalma a modern kémiában” c. tanulmányában. Acta Philosophica XVI. kötet. Szeged, 1975.

hatások által meghatározott struktúrális egészként vesz részt további kölcsönhatásokban.

— Ilymódon az anorganikus természet kölcsönhatásai szuperponálódnak, az anyagi világ pedig hierarchikus felépítettséggel rendelkezik.

A fentiekből következően ahhoz, hogy az anorganikus természet bármely struktúrális szintjének jelenségeit megismerjük, az ott végbemenő folyamatok lényegét megértjük, az azt megelőző, alacsonyabb struktúrális szint objektumait, azok kölcsönhatásait is tanulmányozni kell. Nevezetesen, a kémiai folyamatok lényegének feltárása, a kémiai anyagok sajátosságainak értelmezése csupán az atomok szerkezetének, az atomok között realizálódó kölcsönhatások sajátosságainak ismeretében lehet eredményes. Természetesen a kémiai kölcsönhatások és a kémiai folyamatok kvantummechanikai megközelítése nem jelent redukcionizmust, abban az esetben ha figyelembe vesszük azt is, hogy ez a megközelítés csupán kiegészíti, de nem teszi feleslegessé a kémia speciális módszereinek alkalmazását, azt, hogy a kvantummechanikai megközelítéssel elvileg sem lehetséges a kémiai folyamatokat kimerítően leírni, hiszen a kémiai anyagok szintjén a kvantummechanika törvényszerűségeitől különböző, specifikus, csak erre a struktúrális szintre jellemző törvényszerűségek érvényesülnek, azt, hogy a kvantummechanikai megközelítés a kémiai folyamatok mennyiségi összefüggéseit tárja fel, de a kvantummechanika nem rendelkezik apparátussal a kémiai minőség megragadására.

A kémiai anyagok kvantummechanikai vizsgálata kimutatta, hogy azok a kémiai kötések hatására egységes egészet alkotnak. A kémiai kötések az atomok külső elektronjainak sajátos, úgynevezett kémiai kölcsönhatásai eredményeként alakulnak ki. A kémiai kölcsönhatás objektumai tehát az atomok, amelyek individuálisan is és úgy is, mint valamilyen kémiai anyagban kötött atomok résztvehetnek kémiai kölcsönhatásban. A kémiai kölcsönhatásokon kívül az atomok, mint struktúrális egészek, más kölcsönhatási típusokban is résztvesznek, ezek között vannak olyan kölcsönhatások, amelyek eredményeképpen minőségileg új objektumok jönnek létre, a különböző makrotestek. Ezek az úgynevezett van der Waals-típusú kölcsönhatások. A kémiai mozgásforma fogalma, lényegének feltárása szempontjából fontosnak tartjuk nemcsak a kétféle kölcsönhatási típus — kémiai-, és van der Waals-féle kölcsönhatások — egymástól való elhatárolását, hanem annak figyelembevételét is, hogy ezek térben és időben együtt, ilymódon egymásra is kölcsönös hatást gyakorolva realizálódnak. Részben a kétféle kölcsönhatási típus együttes realizálódása, részben pedig annak következtében, hogy a konkrét kémiai kölcsönhatások alakulására nem csupán a közvetlenül kölcsönhatásba lépő atomok gyakorolnak hatást, hanem kötött atomok esetében az adott rendszer valamennyi atomja is, a kémiai kölcsönhatások illetve az azok eredményeként kialakuló kémiai kötések soha nem realizálódnak „tisztán”. Ahogyan Erdely-Grúz Tibor megfogalmazta: „Az azonosnak nevezett kötéstípusoknak csak a fő tulajdonságai közősek, részleteikben rendkívül sok árnyalati különbség mutatkozik, attól függően, hogy milyen molekulában, milyen közelebbi és távolabbi környezetben van a kötés.”¹²

Az atomok közötti kölcsönhatások közötti differenciálás, amelynek alapján a két kölcsönhatási típust egymástól elhatároljuk célszerűnek tűnik, annak ellenére, hogy közöttük éles határ nem vonható. Szükségesnek tartjuk ezt a differenciálást azért, mert a kétféle kölcsönhatási típus realizálódása esetében lényegüket tekintve eltérő folyamatok valósulnak meg: a kémiai kölcsönhatás során, annak eredményeképpen az atomok külső elektronhéjainak átlapolódása, molekuláris állapot kialakulása

¹² Erdely-Grúz Tibor: „Az anyagszerkezet alapjai”. Műszaki Kiadó. 1973. 308. old.

megy végbe, amelyre az energiaminimum-elv és a Pauli-elv érvényes, a van der Waals kölcsönhatások esetében pedig ez az átlapolódás nem következik be. Ez a különbség egyébként a kétféle kölcsönhatás jellemzői közötti különbségekben is kifejezésre jut (hatótávolság, intenzitás illetve kötéserősség közötti különbségek). Nem hagyhatjuk figyelmen kívül a kétféle kölcsönhatás objektumai közötti különbségeket sem. Kémiai kölcsönhatás ugyanis atomok (kötött vagy individuális) között realizálódik, a van der Waals típusú kölcsönhatásokban viszont atomok is és más kémiai, anyagok is, mint struktúrális egészek vesznek részt.

A kémiai folyamatok lényegét és specifikumát, mint a kvantummechanikai vizsgálatok kimutatták, az atomok közötti kémiai kölcsönhatások realizálódásával fejezhetjük ki. A kémiai kölcsönhatások pedig a kölcsönhatásoknak azt a sajátos típusát jelentik, amelyben az atomok külső elektronhéjaik elektronjainak közreműködésével, mint struktúrális egész vesznek részt, és amelynek eredményeképpen, a külső elektrónhéjak átlapolódása révén — úgynevezett kémiai kötések kialakulása révén — az atomok egy minőségileg új egészzé kapcsolódnak. A fentiek alapján a kémiai mozgásforma fogalmát célszerűnek tartjuk egy sajátos kölcsönhatási típushoz, a kémiai kölcsönhatásokhoz kapcsolni. Úgy gondoljuk ugyanis, hogy ezzel tudjuk leginkább az anyag kémiai mozgásformájának lényegét, specifikumát és az anyag más mozgásformáitól való különbözőségét és egyben összefüggéseiket is kifejezni.

Az irodalomban többféle kísérlettel találkozhatunk a kémiai mozgásforma fogalmának meghatározására. Ezek egy részében a szerzők a kémiai mozgás lényegét anyagi hordozói felsorolásával próbálják megragadni.¹³ Kétségtelen az, hogy az anyag és mozgás egységének dialektikus materialista elvéből következően elfogadható kiindulási szempont az, „...amilyen az anyag, olyan a mozgása,”¹⁴ ömagában az anyagi hordozók egy részének felsorolása elégtelennek tűnik a kémiai mozgásforma specifikumának kifejezésére. Elégtelen, mégpedig azért, mert a kémiai mozgás anyagi hordozói, mint struktúrális egészek nem csupán kémiai kölcsönhatásokban, hanem azokkal egidejűleg van der Waals típusú kölcsönhatásokban is részt vesznek, következésképpen a kémiai folyamatok szervesen összekapcsolódnak más (mechanikai, makro- és mikrofizikai) folyamatokkal. Továbbá azért is, mivel a kémiai tudományok fejlődésével a kémiai anyagokról kialakított kép egyre bonyolultabb lesz, ezen a szinten belül fejlődési fokozatok különböztethetők meg, nem célszerű éppen ezért a kémiai mozgást egyértelműen csak a már megismert objektumokhoz kapcsolni. Más megközelítésben vizsgálja a kémiai mozgásformát Laitko-Sprung szerzőpár, amikor a megmaradás és az átalakulás dialektikus egysége elvét alapul véve: „...az anyag kémiai mozgásformáját röviden mint a kémiai elemek és formák megmaradásának, és a vegyületek átalakulásának és megsemmisülésének egységét...”¹⁵ értelmezték. Ez a megközelítés kétségtelenül a kémiai mozgásforma lényeges sajátosságát emeli ki, de nem mutat rá éppen arra a tényezőre, ami a kémiai elemek és formák megmaradását, valamint a vegyületek átalakulását és megsemmisülését eredményezi — a kémiai mozgásforma specifikus kölcsönhatására.

¹³ Például M. V. Szmirnov: „Filozofszkie Vaproszi fiziki i himii”. Szverdlovsk. 1959., vagy S. Poller: Zur Abgrenzung und Charakteristik der chemischen Bewegungsform der Materie. „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” (1966). Bizonyos mértékig hasonló Rádi Péter megoldási javaslata is. Rádi Péter: „Kísérlet a mozgásformák rendszerének korszerű leírására”. Magyar Filozófiai Szemle, 1967/3. sz. stb.

¹⁴ Horváth József: „A mozgásformák összefüggéséről”. Magyar Filozófiai Szemle. 1963/4. sz. 803. old.

¹⁵ Laitko-Sprung: „Kémia és filozófia”. Akadémiai Kiadó, 1975. 40. old.

A kémiai tudományok fejlődése a kémiai mozgásforma szubsztrátumának, anyagi hordozóinak vizsgálata terén is jelentős eredményeket hozott. Ezek közül itt csupán a komplexkémia, a kolloidkémia kialakulására, a makromolekulák kutatásában elért eredményekre, az ionok, a szabad gyökök vizsgálata során felhalmozott ismeretanyagra utalunk. Mindezek az eredmények azt mutatják, hogy a kémiai mozgásforma szubsztrátuma nem tekinthető homogén rendszernek. Heterogenitása több tényezéből adódik. Egyrészt abból, hogy az anyagi világnak két struktúrális szintjéhez tartozó objektumai alkotják: a kémiai kölcsönhatásokban résztvevő atomok és a kémiai kölcsönhatások eredményeképpen kialakuló kémiai anyagok. Másrészt ez a heterogenitás annak eredménye is, hogy a kémiai anyagok szintjén belül a kémiai anyag különböző fejlődési fokozatokba szerveződik. A kémiai mozgás szubsztrátumának, anyagi hordozóinak rendszerezésére különböző megoldási javaslatokkal találkozhatunk. A. A. Butakov „A mozgás alapformái a modern tudomány fényében” című könyvében például a kémiában már hagyományossá vált szerves és szervetlen folyamatokra csoportosítja a kémiai reakciókat, és ezen az alapon rendszerezi a kémiai anyagokat is. J. A. Zsdanov szerint pedig a kémiai mozgás szubsztrátumának bonyolultabbá válása kétféle úton mehet végbe. Az egyik úton a részecskék egyszerű ismétlődése megy végbe, a másik úton pedig „...különböző bonyolultságú individuális részecskék jelennek meg, amelyek minőségi sajátosságai elvesztése nélkül nem bonthatók fel összetevő részekre.”¹⁶ Anélkül, hogy a kémiai mozgásforma szubsztrátum-rendszerének megközelítően teljes bemutatására vállalkoznánk, e rendszer néhány összetevőjét és néhány sajátosságát emeljük csupán ki.¹⁷

A kémiai mozgásforma szubsztrátumának rendszerén belül sajátos helyet foglalnak el, sajátos funkcióval rendelkeznek és ily módon viszonylagosan önálló csoportot alkotnak az atomok. Specifikumukat ebben a vonatkozásban az adja, hogy sajátos belső kölcsönhatásaik, struktúrájuk következtében, mint egészek, kémiai kölcsönhatásokban vehetnek részt (és vesznek is részt, abban az esetben, ha a kémiai kölcsönhatások realizálódásának egyéb feltételei: adott hőmérsékleti-, gravitációs- és nyomásviszonyok megvannak). Az atomok kémiai kölcsönhatásának eredményeként bonyolultabb, kémiai kötésekkel összekapcsolt, minőségileg új jelenségek jönnek létre, amelyek sajátosságai egyrészt a kölcsönhatásba lépő atomoktól, másrészt a kölcsönhatás sajátosságaitól függően alakulnak. Ily módon az atomok a kémiai mozgás szubsztrátuma rendszeréhez tartozó valamennyi többi részrendszer alkotórészei. Az atomokból kiindulva a kémiai mozgásforma szubsztrátumának bonyolultabbá válása, a realizálódó kémiai kölcsönhatás jellegétől függően többféleképpen végbemehet.

Közvetlenül atomokból ionizációval atomionok, kovalens kötések kialakulásával összetett ionok és gyökök képződnek. Az atomionok, az összetett ionok és a gyökök együttesen, a kémiai mozgásforma szubsztrátumának rendszerén belül viszonylag önálló csoportot alkotnak. Önálló létük számos kémiai, kvantumkémiai stb. vizsgálattal kimutatható, és további kémiai kölcsönhatások révén bonyolultabb egységekké szerveződnek. Ez a bonyolultabbá válási folyamat oly módon megy végbe, hogy az ionok ionos kötések kialakulásával ionos molekulákká, a gyökök pedig további kovalens kötésekkel kovalens molekulákká szerveződnek. A molekulák

¹⁶ J. A. Zsdanov: „Ocserki metodologii organyiceszkoj himii”. Moszkva, 1950. 115. old. Idézi: A. A. Butakov: „A mozgás alapformái a modern tudomány fényében”. Gondolat, 1980. 216. old.

¹⁷ A kémiai mozgásforma szubsztrátumának rendszerezéséről részletesebben írtunk Nagyné Krajó Erzsébet: „A kémiai mozgásforma anyagi hordozóinak rendszerezése”. Acta Philosophica XXI. kötet. Szeged, 1978. tanulmányunkban.

a kémiai mozgásforma szubsztrátumán belül viszonylag önálló, sajátos fejlődési fokozatnak tekinthetők. Specifikumuk elsősorban viszonylagos zártágukban van, abban, hogy továbbépítésük, illetve megbontásuk kémiai sajátosságuk minőségének megváltoztatását vonja maga után. (Erre vonatkozóan Erdey-Grúz egyik példáját idézzük: „Ha pl. a H_2O molekulához még egy oxigénatom kapcsolódik, akkor a vízből hidrogén-peroxid lesz.”¹⁸) Ebből következően bonyolultabbá válásuk kétféle úton mehet végbe: Az egyik úton újabb kémiai kölcsönhatások realizálódásával a kovalens kötésű molekulák makromolekulákká szeveződnek. A molekulák is és a makromolekulák is van der Waals kölcsönhatások révén makrotesteket alkotnak. Ebben a folyamatban egy sajátos, viszonylag önálló fejlődési fokozat kialakulásával is számolni kell, az úgynevezett kolloid rendszerek kialakulásával. A kolloidkéma eredményeit figyelembe véve az irodalomban általánosan elfogadott az, hogy a kémiai mozgásforma szubsztrátuma rendszerében ez a legmagasabb fokozat. Bizonyos esetekben olyan vélemények is megfogalmazást nyertek, amelyekben önálló kolloidikai mozgásformáról van szó.

Az atomokból bonyolult kémiai kölcsönhatások révén, főképpen úgynevezett datív kötések kialakulásával komplex vegyületek keletkeznek, amelyek képződési mechanizmusának, szerkezetének, és sajátosságainak vizsgálatával a kémiai tudományokon belül a komplexkémia foglalkozik, és mint a komplexkéma megállapította, esetükben szintén egy viszonylagosan önálló fejlődési fokozattal állunk szemben. A komplex vegyületek, mint struktúrális egészek van der Waals kölcsönhatásokban vesznek részt, és ennek eredményeképpen makrotestek képződnek.

Atomokból közvetlenül, kémiai kölcsönhatások révén makrotestek is keletkeznek. Kovalens kötések kialakulásával atomrácsú kristályok, fémek kötése kialakulásával pedig a fématomok fémekké egyesülnek. Az atomrácsú kristályok és a fémek közös specifikumát az adja, hogy egyaránt a kémiai kölcsönhatások eredményeként jönnek létre, és mint struktúrális egészek fizikai és egyéb mozgásformák specifikus kölcsönhatásaiban vesznek részt.

Természetesen, mint arra már utaltunk, a kémiai mozgásforma szubsztrátumának rendszeréről alkotott képünket egyáltalán nem tekinthetjük végérvényesnek, hiszen ez a kép a kémiai tudományok fejlődésével nem csak egyre adekvátábbá válik, hanem feltehetően — különösen a kozmokémiától várhatunk ilyen eredményeket — a kémiai mozgásforma anyagi hordozói rendszerének újabb összetevőit is sikerül megismerni. Szeretnénk továbbá azt is kihangsúlyozni, hogy a rendszeren belül tett elhatárolások egyáltalán nem tekinthetők merev határvonalaknak, hogy a valóságos viszonyok a fentiekben jelletteknél sokkal bonyolultabbak. Mindezek ellenére, mint ahogyan az a fentiekből is látható, a kémiai mozgásforma szubsztrátumának rendszere heterogén, ez a heterogenitás pedig a kémiai mozgásforma heterogenitását is maga után vonja.

Az anyag kémiai mozgásformájáról kialakított elképzelésekhez jelentős mértékben hozzájárultak azok az eredmények is, amelyek a különböző kémiai folyamatok mechanizmusának vizsgálata során születtek. Ezek közül csupán két gondolatot emelünk itt ki. Azt, hogy a kémiai anyagok sajátosságait mindig az alkotó atomok összessége határozza meg, de oly módon, „...hogy a közvetlen kémiai kötések hatása azonban többé kevésbé módosítja a vegyértékkötés jellegét...”¹⁹ Továbbá azt a mozzanatot, hogy a kémiai folyamatok realizálódásához az atomok ütközése szükséges. Azt jelentik ezek, hogy az anyag kémiai mozgásformája soha nem realizálódhat

¹⁸ Erdey-Grúz Tibor: „Az anyagszerkezet alapjai”. Műszaki Kiadó, 1973. 250. old.

¹⁹ Erdey-Grúz Tibor: I. m. 247. old.

„tisztán”, csupán önmagában. Realizálódása mindig más mozgásformák realizálódásával együtt történik. A kémiai kölcsönhatásokról szólva már utaltunk arra, hogy a kémiai mozgásforma anyagi hordozói van der Waals típusú kölcsönhatásokban, tehát különböző fizikai mozgásformákban is résztvesznek. Ezt azonban mindenképpen ki kell még azzal is egészíteni, hogy a kémiai mozgásforma realizálódása elválaszt-hatalan a szubatomáris mozgásformák realizálódásától is, mivel a szubatomáris mozgásformák eredményeként jönnek létre az atomok, valamint elválasztahatatlan a mechanikai mozgásformától is, hiszen az atomok térbeli helyváltoztatása, ütközése a kémiai mozgásforma egyik feltételét jelenti.

Л. Н. Терентьева—Надьне Эржебет Крайко

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ СИСТЕМНОГО АНАЛИЗА МЕХАНИЧЕСКОЙ И ХИМИЧЕСКОЙ ФОРМ ДВИЖЕНИЯ МАТЕРИИ

Первая часть работы дает системный анализ механической формы движения. Работа опирается на положения по этому вопросу наших классиков в первую очередь, Энгельса, а также использует новейшие достижения физики.

Во второй части проводится системный анализ химической формы движения, на основе исследований химических взаимодействий, субстрата структуры и химического движения и исследований материальных носителей.

Системный анализ механической и химической форм движения делает возможным более тонкий подход к исследованию их взаимосвязей, а также — преодоление повторно проявляющегося редукционизма.

AZ INTERINDIVIDUALITÁS HELYE ORTEGA ONTOLÓGIÁJÁBAN

Azzal, hogy Ortega az életet olyan elsődleges, radikális valóságnak tekinti, amelynek alapjául — a fenomenológia módszertani alapelveit felhasználó ontológiájának keretei között — semmi sem szolgálhat, hanem ellenkezőleg, minden egyéb tárgyiasság benne jelenik meg, végeredményben egy olyan lételméleti kiindulópontot rögzít, melynek konzekvens analízise végső fokon egy meghatározott típusú¹ szolipszizmus lehetőségének alternatíváját sem zárhatja ki. Minden bizonnyal a szolipszizmus fenyegető árnya kényszeríti a spanyol filozófust arra, hogy hangsúlyozza: az, hogy az élet radikális valóság, nem azt jelenti, hogy ez az egyetlen, sőt még azt sem, hogy ez a legfőbb, kitüntetett valóság, hanem egészen egyszerűen csak azt, hogy ez a gyökere az összes többinek, benne jelenik meg minden egyéb.² A fenomenológiai szerkesztésmódból adódó szolipszizmus lehetősége tehát itt is felbukkan és jellemző, hogy munkássága utolsó korszakában a transzcendentális fenomenológia rendszerének kidolgozásán fáradozó Husserl lényegileg ugyanezzel a problémával küszködik. A *Kartézianus meditációkban* pl. az alábbiakat írja: „Kapcsoljunk most új meditációink menetéhez egy látszólag súlyos ellenvetést. Ez nem kisebb dolgot érint, mint a transzcendentális fenomenológiának azt az igényét, hogy transzcendentál-filozófia legyen, vagyis hogy az objektív világ transzcendentális problémáit egy, a transzcendentálisan redukált ego keretében mozgó konstitutív problematika és elmélet formájában legyen képes megoldani. Ha én, a meditáló „Én” a fenomenológiai *ἐποχή*-n keresztül abszolút transzcendentális ego-ra redukálom magam, nem váltam-e ekkor *solus ipse*-vé és nem maradok-e az, mialatt a fenomenológia égisze alatt konzekvens önelemzést végzek? Nem úgy jellemzhetnénk-e akkor ezt a fenomenológiát, amely az objektív lét problémáinak megoldási igényével s így már mint filozófia jelentkezett mint transzcendentális szolipszizmust?”³ Az egybevetés azért szükséges, mert mind Ortega, mind pedig Husserl — akinek e műve a spanyol filozófus most kifejtendő gondolatmenetére több vonatkozásban ösztönzően hatott⁴ — a szolipszizmus tendenciáinak elkerülésén fáradozik (még akkor is, ha a szolipszizmus típusa és az annak meghaladására irányuló erőfeszítések kiindulópontjukat és végkövetkeztetéseiket tekintve egyaránt radikálisan különböznek egymástól), és az, ami Husserlnél a *transzcendentál-fenomenológiai monadológia*, az interszubjektív transzcendentális szociali-

¹ Nem szükséges felhívni a figyelmet arra, hogy a szolipszizmusnak, mint egy meghatározott filozófiai gondolatsort lezáró elméleti végeredménynek több típusa különíthető el, így pl. egy Berkeley-féle szolipszizmus messzemenően különbözik azoktól a szolipszizmus felé mutató tendenciáktól, melyek Fichte vagy Husserl munkásságában találhatók.

² *El hombre y la gente*. Obras Completas (a továbbiakban: O. C.) VII. Madrid: 1969. 101. old.

³ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana, Band I. Haag: Martinus Nijhoff. 1950. 121. old.

⁴ José Ortega y Gasset, Id. mű: 148. és 160-3. old.

tás⁵ kérdésköréhez vezet, Ortégánál az *interindividualitás* problémájaként fogalmazódik meg.

Az *interindividualitás* jelenségének részletekbe menő elemzése, Ortega ontológiai rendszerében történő lokalizálása mindezekig viszonylag kevés teret kapott a szakirodalomban.⁶ Ezt a feltűnő hiányosságot részben megmagyarázza az a tény, hogy az *interindividualitás* problematikájának fő forrása, az *Instituto de Humanidades*-ben 1949–50-ben tartott *El hombre y la gente* c. előadássorozata nyomtatásban először csak 1957-ben, a filozófus halála után jelent meg. Így csak ezután kerülhetett sor arra, hogy a kutatás Ortega ontológiájának néhány, addig homályban maradt területét viszonylag pontosan rekonstruálja. Ennek eredményeképpen derült fény az *interindividualitás* középponti helyére, arra, hogy *közvetítő közegként az egyéni élet és az első megközelítésben kollektív életként megnevezhető társadalmi lét között helyezkedik el*.

Az *interindividualitás* elemzésével kapcsolatban módszertani szempontból szükségesnek tartjuk annak kiemelését, hogy bármilyen radikálisan szakít is Ortega a *Kartéziánus meditációk* transzcendentális fenomenológiájának elméleti horizontjával — ami főként az empirikus tudat közvetlen valóságán kívül elhelyezkedő tárgyiaságok önmagában vett létét ideiglenesen atematikussá tevő fenomenológiai *ἐποχή* feloldásában fejeződik ki —, a *lét rendje a spanyol filozófus analízisében sem esik egybe a fenomenológiai leírás rendjével*. Tehát semmi esetre sem arról van szó, hogy az élet radikális valóságának egyik pólusát képező egyén⁷ teremti a közvetlen létét meghaladó *interindividualitás* — ill. a kollektív élet — világát, hanem arról, hogy ezek a közvetlen léte számára első pillantásra transzcendens léterületek *hogyan tűnnek fel, hogyan jelennek meg az élet valóságában*. (Az élet közvetlen valóságát meghaladó, ám vele mégis kapcsolatban maradó — és végeredményben a társadalmi lét világába torkolló — valóságszféra megközelítésének, feldolgozásának ez a mégoly elvont szintje is egyértelműen mutatja, hogy milyen alapvető módszertani ellentét feszül Ortega elemzésének kiindulópontja és azon módszertani alapelvek között, melyeket Marx *A politikai gazdaságtan bírálata*hoz írott *Bevezetésben* fejtett ki.⁸ Amíg uis. — továbbra is a módszertani és nem a tárgyi eltéréseknél maradva — a marxi társadalomanalízis a legüresebb, legelvontabb kategóriális meghatározásokból indul ki, melyeket az elemzés során fokozatosan konkretizál, addig Ortega az *interindividualitás* — és ezzel áttételesen a társadalmi lét — elemzésénél végső vonatkoztatási ponttá az egyént vagy pontosabban az életet teszi és bármennyire *interindividualis* vagy szociális struktúrákkal foglalkozik is az elemzés a későbbiek során, a végső vonatkoztatási pont mindvégig az élet marad.)

Az életre vonatkoztatottság módszertani alapelve egyértelműen megmutatkozik a fenomenológiai elemzés ama tételében, hogy az objektív tárgyiaságoknak csupán elenyésző hányada van *ténylegesen* (actualmente) jelen az életben (*presencia*). Az élet-

⁵ „A párizsi előadások”. Megjelent az *Edmund Husserl válogatott tanulmányai*. c. kötetben. Budapest: 1972. 270. old.

⁶ Az Ortega filozófiáját katolikus oldalról elemző és értékelő szerzőknél (pl. S. Ramirez, *La filosofía de Ortega y Gasset*. Barcelona: 1958.) az *interindividualitás* kérdésköre gyakorlatilag nem szerepel. Kivételt képez M. Oromi műve: *Ortega y la filosofía, Seis glosas*. Madrid: 1953. 226. old. A laikus szerzők gyakrabban említik, de részletes elemzés tárgyává nem teszik, így pl. J. Marias, (*Acerca de Ortega*. Madrid: 1971) H. C. Raley (*Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*. Madrid: 1977) és O. W. Holmes (*Human Reality and the Social World. Ortega's Philosophy of History*. University of Massachusetts Press, Amherst: 1975.)

⁷ V. ö. ezzel kapcsolatban alaptételét: „Én én vagyok és a környezetem”. *Meditaciones del „Quijote”*. O. C. I. 319. old.

⁸ MEM, XIII. 166–74. old.

ben felbukkanó tényleges jelenlét azonban nem zárja le mereven e tárgyiasságokat, mivel ezek közvetlenül nem jelenlevő, bár önmagukban létező más tárgyiasságokra utalnak. Ezt a *látens jelenlétet* nevezi Ortega — Husserl nyomán — *com-presenciá-*nak, mellyel nem a ténylegességet, hanem a *szokásszerűséget* (habitualidad) hozza összefüggésbe: „Mialatt ez a terem számunkra *sensu stricto* jelenlevő (presente), a rajta kívül levő egész világ látens módon van jelen (com-presente), ...és ez a látens jelenlét, amely ugyan nem nyilvánvaló, de amelyről a felhalmozott tapasztalat alapján tudjuk, hogy létezik, hogy *ott van*, még ha közvetlenül nem is látjuk és hogy számolnunk lehet és kell lehetséges jelenlétével (contar con) — ez egy olyan tudás, amely szokássá változott, melyet szokásszerűen (habitualizado) birtokolunk ... A jelenlevő (presente) ténylegességében (actualidad) adott számunkra; a látens módon jelenlevő (compresente) pedig szokásszerűségében (habitualidad).”⁹

A presencia-compresencia kettősségében az rejlik, hogy bizonyos tárgyiasságok közvetlenül jelen vannak számomra, mások viszont nincsenek, vagyis a tárgyak mindenkori jelen-létemtől függően artikulálódnak. Első megközelítésben azok a tárgyiasságok vannak jelen, melyek *itt* vannak és azok a nem-jelenlevők, melyek *nincsenek itt*. Bár az *itt* közvetlenül helyhatározó, helyviszonyok rögzítésére szolgál, a pusztá helyviszonyokon túlmutató jelentéstartalmak is rejlenek benne. Túl azon, hogy számomra-való itt — bizonyos rendkívül szűk határoktól eltekintve — mindenki más számára legalábbis *nem-itt*-ként fogalmazódik meg, *ez az itt* is változik, ha közben helyet változtatok. Az „*itt*” azonban árnyékként követ, mindig *számomra-való itt*, az *én itt*-em: „*Itt és én, én és itt* egy egész életre elválaszthatatlanok vagyunk.”¹⁰ (Ezeket a mindig is a szubjektumra vonatkozó kifejezéseket Ortega okkasionális jelentésű szavaknak¹¹ nevezi, melyeknek nyelvfilozófája szemantikájában igen nagy szerepet tulajdonít.)

Az ebben a kérdésben szorosan Heidegger gondolatmenetét követő Ortega nemcsak a jelenre vonatkoztatva hozza összefüggésbe az *ént* az *itt*-tel, hanem nyelvtörténeti szempontból is alá akarja ezt támasztani — „az *itt* (aqui) demonstratív helyhatározó nyelviileg személyes névmásból ered”¹² — ami — legalábbis a kasztíliai *aqui* latin előzményeit tekintve — nem tűnik megalapozatlannak.¹³

Az, hogy a külső tárgyiasságok a mindig személyhez, szubjektumhoz kötött *itt*-hez viszonyulnak, azt a lehetőséget vonja maga után, hogy a külső világ meghatározott *perspektívában* rendeződjön el a szubjektum *itt*-je körül: „Azzal, hogy a világnak — a benne levő valamennyi dologgal együtt — az *innen*-ben (desde *aqui* kell léteznie számomra (*serme*), az automatikusan perspektívikussá rendeződik, azaz a világ dolgai *innen* vannak közel vagy távol, jobbra vagy balra, lenn vagy fenn.”¹⁴ A perspektíva kifejezést — amely a spanyol gondolkodó fogalmi apparátusának fontos elemét alkotja és melynek felbukkanása 1914-re, a *Meditaciones del Quijote* megjelenésének évére datálható¹⁵ — Ortega egészen általános filozófiai értelemben használja. Először is perspektíva-fogalma nem hozható összefüggésbe a geometriai térrel, mivel lényegileg nem dezantropomorfizált, tiszta térvizonyok leírására szolgál, hanem éppenséggel egy olyan térfogalom megalapozását célozza, melynek közép-

⁹ *El hombre y la gente*. Id. kiad: 119. old.

¹⁰ Uo. 126. old.

¹¹ Uo. 245. old.

¹² Uo. 126. old.

¹³ J. Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: 1976. 58. old.

¹⁴ *El hombre y la gente*. Id. kiad: 126. old.

¹⁵ A kategória részletesebb elemzését végzi el J. Marias, *Circunstancia y vocación*. II. Madrid: 1973. 163-8. old.

pontjában a konkrét, esetleges, szubjektív lételemeket is tartalmazó, ennél fogva a perspektíva szempontjából kicserélhetetlen individuum áll. Ha a fenomenológiai téranalízis felől próbáljuk meghatározni a perspektíva fogalmát, azt mondhatjuk, hogy a perspektíva kitüntetetten a szemléleti tér (Anschauungsraum) sajátja, ami természetesen nem zárja ki azt, hogy ez — a hegeli *aufheben* értelmében — ne tartalmazza az akcióteret (Aktionsraum), sőt a *hangolt tér* (der gestimmte Raum) bizonyos strukturális jellegzetességeit.¹⁶ (E tér típusokat nem szabad mereven elkülöníteni egymástól, mivel ezek a valóságos szubjektum térvizsionainak egyes oldalait, struktúra-mozzanatait jelentik csupán; így pl. a szemléleti tér nem maradhat meg a tiszta vizualitás privilégiumának, hanem fokozatosan telítődhet lehetséges cselekvésekre vonatkozó utalásokkal.) Ortega perspektíva-felfogása — melynek kimerítő kategoriális elemzésére jelen összefüggésben nem térünk ki — elsősorban a szemléleti tér jegyeit viseli magán, ám ezen túlmenően a *hangolt tér* sajátosságai is megmutatkoznak benne, ami főleg abban fejeződik ki, hogy a perspektíva teljes egészében nem dimenzionált, nem dimenzionálható struktúra: „A 'közeli' és a 'távoli' hirtelen megjelenése horizontunkon nem jelentéktelen dolog. Azért nem, mert távolságokat jelentenek — tehát felbukkan a közeli és a távoli és lehet, hogy gyűlölöm azt, aki közel van és a távoli az a nő, akibe éppen szerelmes vagyok. Ezenfelül ez a distancia, ami a távolság, nem geometriai és nem is fizikai; olyan távolság, melyet ha meg akarok tenni, még nekem is sok időbe és erőfeszítésbe kerül, hát még az őseimnek.”¹⁷

Az interindividualitás jelenségének feltárására irányuló fenomenológiai leírás következő lépése annak megválaszolása, hogy milyen létezők tűnnek fel a szubjektum perspektívikusan artikulált világában és hogy e létezőkkel kialakított kapcsolatrendszer mely pontján tűnik fel az, amit interindividualitásnak nevezhetünk. A létezők tagolását illetően Ortega a hagyományos — Arisztotelészre visszanyúló — felosztást alkalmazza, mely szerint az életben ásványok, növények, állatok és emberek vannak jelen.¹⁸ Az ásvánnyal és a növényt kapcsolatos emberi viselkedés egyoldalú, mivel sem az ásvány, sem pedig a növény részéről nem érkezik *aktív válaszreakció* a cselekedetemre, mindkettő a tőlem kiinduló cselekvés passzív lenyomatának foglalata csupán. Az állat esetében — Ortega itt természetesen a törzsfajlódás magasabb fokain elhelyezkedő fajokra gondol — már módosul a helyzet, mivel az már valamilyen módon *reagál* a cselekvéseimre, a tőlem kiinduló *akció*t tehát *reakció* követi. Az akció-reakció viszony — túl azon, hogy az állat a tőlem kiinduló cselekvésre reagál — kölcsönhatássá *kölcsönösséggé* (mutualidad) fejlődhet, ami azt jelenti, hogy az aktív, kibocsátó központ belőlem kiinduló kizárólagossága megszűnik és az állat is önállóan reagálhat, sőt ez a reagálás számomra *kiszámíthatatlan, előre láthatatlan* is lehet. A kölcsönösség viszonykategóriája tehát *reciprocitássá* változik. A kérdés most az, hogy nevezhető-e ez a viszony interindividuális kapcsolatnak. Ortega válasza nemleges: „Ez a mód azonban — ahogyan a tapasztalat nyilvánvalóvá tette ezt számomra — nagyon korlátozott. Végül is cselekedeteim igen leszűkített tartományára válaszol (co-rresponde) csak az állat és arra is csak saját cselekedeteinek úgyszintén csekély tartományával... Az állatot betaníthatom vagy idomíthatom és ekkor

¹⁶ E. Ströker, *Philosophische Untersuchungen zum Raum*. Frankfurt: 1965. 105-23. o. A 28. oldalon pedig az alábbiakat írja: „A hangolt tér nem azért perspektívikus, mert a perspektíva e tér strukturális tulajdonsága, hanem inkább a hangolt térben azért *létezh*et a dolgok perspektívikus elrendeződésén keresztül életrehívott kifejezési élmény, mert az élmény-szubjektum e térben — jöllehet legeredetibb világrairányuló-magatartásában és éppenséggel minden tisztán tárgyi irányulás *előtt* ebben élve — mégsem úgy él, hogy ezen utóbbi tárgyi irányulás ne lenne meg benne, a tárgyi térszemléletet már eleve a 'háta mögött' tudja.”

¹⁷ *El hombre y la gente*. Id. kiad: 126. old.

¹⁸ Uo. 74. old.

az az illúzióm támadhat, hogy több cselekedetemre és mozdulatomra válaszol, de nyomban rájövök, hogy az idomítás nem belőle magából, az állat spontán centrumából ad választ, hanem pusztán mechanizmussá változik... Ellenkezőleg, acélból, hogy jobban együtt-léteznek (co-existir) az állattal, az egyetlen dolog, amit tehetek az, hogy saját életem le redukálom, elementarizálom, amíg szinte egy másik állattá butulok, ahogyan azokkal az öregemberekkel szokott történni, akik hosszú éveken át egyedül élnek egy kutyával, kizárólag vele foglalkoznak, csakis az kíséri őket, úgyhogy a végén szinte fiziognómiailag hasonlítanak a kutyájukra.”¹⁹ A reciprocitás jelenségének kitüntetett szerepe ugyanakkor utal arra, hogy Ortega ezt tekinti a társadalmi viszony tény ősfarmájának — ”... a reciprocitás az első tény, melyet társadalmi minősíthetünk — De egy cselekvés kölcsönössége, az interakció csak azért lehetséges, mert a másik bizonyos általános jellegzetességeket illetően olyan, mint én”²⁰ —, azonban — miként az idézetből is kitűnik — nem az ember-állat, hanem az ember-ember relációjában. Egyedül az ember képes nemcsak válaszolni (responder) hanem viszont-válaszolni (cor-responder) is: „Annak a létezőnek, melyet másik embernek nevezek, kitüntetett és elsődleges attribútuma az, hogy válaszol... Ugyanakkor ne feledkezzünk meg arról a másik oldalról sem, amely a Másik válaszolását lehetővé teszi. Ez a képesség ugyanis előzetesen feltételezi, hogy ő is ’emberi élet’ csakúgy mint én; következésképpen egy saját élet, nem az enyém, saját én-nel, saját exkluzív világgal, amely nem az enyém, amely kívül van, amely transzcendens az én életemhez képest. Ebből az adódik, hogy a számomra válaszolni — viszont válaszolni és velem együttélni — képes létezők egyedüli osztálya, tehát azok, akiktől azt lehetne remélni, hogy lehetővé teszik azt, hogy meghaladjam magányomat és hogy kommunikáljak velük, vagyis a többi ember, radikális magányában mégis inkommunikáns velem, éspedig pontosan azért, mert többi ember (otros hombres), más életek, mint az enyém. Közöttünk csak egy relatív, közvetett és mindig problematikus kommunikáció létezik.”²¹ Ortega gondolata arra az ellentmondásos kettős összefüggésre világít rá, hogy egyfelől azért képes egyedül az ember válaszolni, mert bensője, intimitás van, másfelől viszont maga az intimitás jelensége mutat rá arra, hogy a válasz az egyén számára csak utalásszerű, részleges lehet, hiszen egy másik, számunkra hozzáférhetetlen intimitásból indul ki: ”... a meglepő, különös és végképp titokzatos az, hogy jóllehet csak egy alak és néhány testmozdulat van számunkra jelen, mégis ebben és ezen keresztül valami lényegileg láthatatlant látunk, valamit, ami tiszta intimitás, amit mindenki csak önmagáról ismer közvetlenül; gondolkodását, érzéseit, akarátát, műveleteit, melyek önmagukban mások számára nem lehetnek jelenlevők; melyek nem-külsők és közvetlenül nem is exteriorizálhatók, mivel nem térben helyezkednek el és még érzéki minőségeik sincsenek, ezért ez — a világ egész külsőlegességével szemben — tiszta intimitás.”²²

Az intimitás kategóriájának bevezetésével — közelebről annak az idézetben fellelhető fogalmi artikulálásával — Ortega elutasítja egy esetleges behaviorista értelmezés lehetőségét, hiszen felfogása szerint az intimitás a szubjektum nem exteriorizálható — viszont éppen a jelenlevőség hiányából következően feltétlenül létszerű — zónája. (Bár a spanyol filozófus az „intimitás” szót illetően nem bocsátkozik etimológiai fejtegetésekbe, az, hogy a terminust egy alkalommal *inti-midad*-nak írja²³ — ezzel

¹⁹ Uo. 135-6. old.

²⁰ Uo. 148. old.

²¹ Uo. 174-5. old.

²² Uo. 138. old.

²³ Uo.

utalva arra, hogy a *midad* esetleg a *mitad* szóval állhat összefüggésben, miáltal az inti-
midad a „belső-fél” szóösszetételének felelhetne meg — etimológiai szempontból
egyértelműen nem megalapozható.²⁴) Az intimitás e minőségéből kerül új megvilá-
tásba a *compresencia* kategóriája, mivel az intimitás *látens jelenlétként* is értelmez-
hető: „Ez a benső, ez az intimitás sohasem jelenlevő (presente), csak látens módon
(compresente), mint az almának az a fele, melyet nem látunk. Itt nyílik lehetőség
a látens jelenlét (com-presencia) fogalmának alkalmazására, amely nélkül — mint már
mondottam — nem tudnánk megvilágítani, hogy a világ és benne minden hogyan
létezik számunkra. A látens jelenlét funkciója ebben az esetben bizonyára a legmeg-
lepőbb. Mert amott az alma minden időpillanatban rejtett oldala más alkalmakkor
jelenvalóvá vált, azonban az az intimitás, amely a másik ember, sohasem vált és nem is
válhat jelenlevővé.”²⁵ Éppen az intimitás az a pont, ahol Husserl és Ortega gondolat-
menete alapvetően eltér egymástól. Az, hogy vizuális mezőben egy olyan idegen
létező tűnik fel, aki hozzám hasonló testből ad választ, Husserlt a párképzés²⁶ (Paarung,
vagy Ortega kifejezését használva, az analógikus transzpozíció) módszerének bevezet-
ésére ösztönzi, melynek értelmében abból, hogy az én testemben egy *ego* létezik,
analógiás úton feltételezhető, hogy a másik, hozzám hasonló testben egy *másik én*,
egy *alter ego* rejtőzik. Ortega Husserl-értelmezését követve azt mondhatjuk, hogy
a két test közötti különbség csak térbeli, ha tehát A test arra a helyre érkezik, ahol
B test volt, az A test B-vé változik.²⁷ (Más kérdés, hogy az eredeti Husserl-szöveg
megengedi-e ezt az értelmezést, vagy pontosabban: annak érteleme-e egésze azonos-e
ennek ortegai értelmezésével.) A husserli analógiás transzpozícióval szemben Ortega
arra a következtetésre jut, hogy a test nem pusztán a fizikai tér valósága, hanem
olyan valami, ami személyes létemmel, intimitással, legszorosabb mértékig
összefügg és annak ellenére, hogy a fizikai térben létezik, mégis *belső test*-(intra-
cuerpo)²⁸, amely így az intimitás fontos *kifejezési mezőjét* (campo expresivo)²⁹ alkotja.
Azok a konkrét eljárások, melyek segítségével a kifejezési mezőből valamilyen módon
vissza tudunk következtetni az intimitásra, túl-mutatnak e tanulmány keretein,
Ortega hermeneutikájához tartoznak.

Az egzisztencia — amely felfogása szerint nem a statikus, tárgyi létezőt jelenti,
hanem a dinamikus emberi valóság speciális létmódjának megjelölésére szolgál
— tehát nem izolált, létszerű szolipszizmus, hanem ebben az összefüggésben eleve
koegzisztencia (coexistencia), mégpedig mindig legalább két (vagy több) intimitás
koegzisztenciája.³⁰ Ha az egyszerűség kedvéért csak egy két-tényezős viszonyt
tételezünk fel, e viszony — saját egzisztenciámmal szembenálló — másik pólusát
a *Másik* (Otro) képezi: „Ténylegesen abban a környezetben, melyet horizontom
átfog, megjelenik a Másik. A 'másik' a másik ember. Érzéki jelenvalósággal
csak teste van előttem, egy test, amely azzal mutatja ki különös formáját, hogy mozog,
hogy dolgokat igazgat a szemem láttára”.³¹ Az interindividualitás ortegai elemzésében
a Másik sajátosan kettős funkciót tölt be. Egyrészt; bár szigorúan individualizált,
egyedi létezőt jelent, az analízisnek ezen a szintjén a Másik még a meghatározatlan,
elvont, generikus egyént reprezentálja, akinek funkciója az algebra betűihez hasonlít-
ható: „Ez egyelőre csak egy igen elvont valóság számomra, aki 'képes válaszolni

²⁴ J. Corominas, Id. mű: 237. old.

²⁵ *El hombre y la gente*. Id. kiad: 139. old.

²⁶ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Id. kiad: 141-3. old.

²⁷ *El hombre y la gente*. Id. kiad: 162-3. old.

²⁸ Uo. 164. old.

²⁹ Uo. 139. old.

³⁰ Uo. 138. old.

³¹ Uo. 137-8. old.

a ráirányuló aktusaimra'. Ez az elvont ember.³² Generikus minőségében a Másik olyan létező, aki képes ugyan válaszolni — hiszen éppen a válaszolás képességéből következően nyerte el a Másik létstátuszát — e válaszoló-képesség ellenére azonban teljes egészében soha nem megragadható, számomra lényegileg idegen, hozzáférhetetlen létező, *távollevő jelenlét* : „Innen van az a példátlan jelentőség, mellyel az emberi életben — ami mindig az enyém — a Másik Ember távollevő jelenléte (presencia compresente) rendelkezik. Mert nem abban a felszínes értelemben másik, ahogyan egy kő, amit látok és megérintek, más dolog mint én, és hogy ez más dolog mint a fa, stb., hanem abban, hogy megjelenik számomra a másik Ember, az jelenik meg, ami egész életem, egész univerzumom számára másik, vagyis a radikálisan másik, az elérhetetlen, az áthatolhatatlan és amely mégis létezik (existe), úgy létezik, mint a kő, melyet látok, és megérintek...nem azt mondom, hogy a másik Emberrel hozzáférhetővé lesz *nekem* a hozzáférhetetlen; ellenkezőleg, azt mondom, hogy benne fedezem fel a hozzáférhetetlent *mint* olyat, a hozzáférhetetlent a maga hozzáférhetetlenségében.”³³ Másrészt a másik — minden áthatolhatatlansága ellenére — kezdeti meghatározatlan egyediségéből fokozatosan konkretizálható, mozgásba hozható létező, akinek elvont egyediségébe — az algebra betűihez hasonlóan, — eleven életek helyettesíthetők be. A mozgásba hozott, velem kapcsolatba lépett Másik aktusának legfontosabb kategoriális következménye az a konkrét viszonymeghatározás, melyet Ortega a *mi* (nosotros) személyes névmással jelöl: „A *mi* a társadalmi viszony vagy szocialitás elsődleges formája. Nem fontos, hogy mi a tartalma — egy csók vagy egy ütés. *Egy mást* (nos) csókoljuk meg és *egy mást* ütjük. Az *egy mást* a fontos itt. Ebben már nem élek, hanem együtt-élek (con-vivo). A *mi*-valóságot, vagy *mi*-séget (nostridad) egy gyakoribb szóval érintkezésnek, kapcsolatnak (trato) nevezhetjük. A *mi*-t jelentő érintkezésben — ha gyakori, folyamatos — körvonalazódik számomra a Másik. Az akárki, az absztrakt hasonló, a meghatározatlan emberi egyén a progresszív meghatározódás fokain megy keresztül...”³⁴ A *Mi* természetesen nemcsak kettős, hanem többes számban is érthető — mint ahogy a Másik sem egyes számot jelent csupán — és ez utal arra, hogy az élet *együtt-élés* (con-vivir). Annak az interindividuális együttélésnek, amit *mi-ség*nek (nostridad, nostrismo) ³⁵nevezünk, Ortega szerint két válfaja különböztethető meg, az *inkluzív* és az *exkluzív pluralitás*. Az inkluzív pluralitás jelenik meg pl. a portugál és a francia nyelvben, ahol a „mi” ekvivalenseként egyszerűen a *nos* ill. a *nous* használandó. A spanyol ezzel szemben az ún. exkluzív pluralitás példájának tekinthető, ahol a *mi* megfelelője, a *nosotros* (tpk. nos-otros), túl azon, hogy inkluzíve magába foglal két vagy több egyént, közösséget stb. (nos), nyelvileg egyszersmind ki is zárja (otros) az oda nem tartozókat, akik az őket (Ellos) alkotják.³⁶ Tekintettel azonban arra, hogy ez elsősorban csak a spanyolra vonatkozik, az exkluzív pluralitás általános érvényességre nem tarthat igényt.

A még egészen általános Másik (Otro) és az exkluzív pluralitást sugalló *Mi* (Nos-otros) lebontásának, konkretizálásának következő lépcsőfokát a *Te* (Tu) felbukkanása jelenti, az elvonatkoztatásban rögzített, generikus egyén fokozatosan egyeddé válik. Mivel az elvont Másik aktusaimra elvileg igen sok módon reagálhat, a személyes élet horizontján kezdetben lehetőség-repertóriumként jelenik meg. A válaszok, reakciók során azonban e lehetőségek köre fokozatosan szűkül, a Másik egyre inkább

³² Uo. 150. old.

³³ Uo. 160. old.

³⁴ Uo. 179. old.

³⁵ Uo. 152. old.

³⁶ Uo. 153. old.

konkretizálódik, meghatározott alakot ölt: „... a Másik, — mindeztideig a meghatározatlan ember, akiről csak azt tudom, hogy teste alapján 'használnak' nevezem, tehát valaki, aki képes nekem válaszolni és akinek tudatos válaszával számolnom kell — annak megfelelően, hogy milyen módon bánok vele, (jól vagy rosszul), fokozatosan meghatározódik és megkülönböztetem a többi másiktól (Otro), akiket kevésbé ismerem. A kapcsolat e nagyobb intenzitása *közeledést* (proximidad) implicál. Amikor a kölcsönös kapcsolat és megismerés közeledése egy erős dózist ér el, *intimitásról* beszélünk. A másik közelivé, összetéveszthetatlenné válik. Nem a többiektől megkülönböztethetetlen, akármelyik másik, hanem a Másik, amennyiben egyedi. Ekkor a másik Te lesz számomra.”³⁷ A válaszok, reakciók köre azonban nem zárható le pusztán azzal, hogy e reagálássémákat külsőlegesen egy konkrét egyénhez, egy te-hez kapcsoljuk. Ez a kapcsolat önmagában még nem merítené ki a konkrét Te fogalmát, hanem legfeljebb egy *generikus Te*-hez — vagy a másik oldalról megközelítve — egy *konkrét Másik*-hoz vezetne. A Te jelentősége Ortega számára éppen abban áll, hogy az egy meghatározott személyhez köthető válasz-sémákon keresztül valamelyes — részleges — bepillantást nyerhetünk abba az intimitásba, amely e reakciók kiindulópontja, forrása. A Te fogalmában éppen az rejlik, hogy *jelennalósít* (presenciar), jelenvalóvá teszi (legalábbis részben) a belsőt: „... *gyakorlatilag* ténylegesen látjuk, jelenvalóvá tesszük (presenciar) a Másik életét azon a reciprocitáson belül, amely a *Mi* valóságát adja. Látom, hogy megszakítás nélkül hogyan folyik az élete élmények folytonos folyamában (amely csak az alvás idején szakad meg és gyakran még akkor is csak részlegesen, mert mialatt az ember alszik, gyakran tovább él az élet e különös, titokzatos formájában, az álomban.) ... látom az illető életélményeinek (vivencia) áramló sorát úgy, ahogyan létrejönnek benne: érzékeléseit, gondolatait, érzéseit, akarásait. A legkevésbé sem mondom azt — és ezt jól értsük meg —, hogy integráns módon egész életét látom, hanem hogy területeket látok belőle. Emellett azonban a másokban mindig maradnak olyan sötét, homályos, rejtett zónák, létének olyan mélyedései és kanyarulatai, melyeken nem tudok áthatolni. Azonban ... állandóan előttem van a Te cselekvésének, szenvedésének, létének karakterének figurája.”³⁸ Végeredményben ez a sajátosság az, ami a *konkrét Másikat konkrét Te*-vé teszi. Azonban a konkrét Te-ből sem egy létezik és ezea, összességének megjelölésére Ortega nem a *Ti*, hanem a *Te-k* (Tus)³⁹ szót használja így kísérve meg azt, hogy elkerülje az előbbi terminus generikus pluralitást sugalló veszélyét és hogy megőrizze a *Te-k*-ben kifejeződő konkrét pluralitást.

A konkrét Te megjelenésével csaknem teljessé válik az interindividuais reakciók világáról adható fenomenológiai körkép. A szisztematikus elrendezésben nagy segítséget jelent a *perspektíva* korábban már érintett kategóriája „... azt találok, hogy az emberi Világ emberek horizontjaként jelenik meg, melynek a hozzám legközelebb eső köre Tek-vel, azaz számomra egyedüli egyénekkel van tele. Túl ezeken kor alakú zónák találhatók, melyeket olyan emberek töltenek ki, akiket kevésbé ismerem, egészen emberi környezetem látóhatáráig, ahol a számomra közömbös, felcserélhető egyének találhatók. Tehát az emberi világ kisebb vagy nagyobb intimitás, kisebb vagy nagyobb individualitás vagy egység perspektívájaként, vagyis összességében közeli vagy távoli emberiség perspektívájaként tárul fel előttem.”⁴⁰ Hátra van még azonban annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy az interindividuais kapcsolatok panorámája hol, miben jelenik meg. Az interindividualitás ortegai

³⁷ Uo. 152-3. old.

³⁸ Uo. 186. old.

³⁹ Uo. 180. old.

⁴⁰ Uo.

elemzése itt zárul le, amennyiben az analízis olyan önmagába visszatérő kört ír le, melynek kezdő- és végpontjában egyaránt az egyén áll. Bár formálisan természetesen ugyanarról az egyénről van szó, mégis *ugyanaz* az egyén — mivel Ortega lételméletének különböző pontjain bukkan elő — a megjelenés mindenkor szituációjának megfelelően másképpen artikulálódik. Azt mondhatjuk, hogy az interindividuais elemzés kiindulópontját képező egyén *elsődlegesen adott* (ami természetesen nem azonosítható az abszolút értelemben vett ontológiai elsődlegességgel, mivel bármennyire elsődlegesen adott is ez az egész elemzést hordozó egyén, létszerűen — és ezt Ortega is minden további nélkül belátja — mégis egy rendkívül összetett társadalmi előfeltétel-rendszerre épül), az elemzés végpontját jelentő egyén, az *én* a *megjelenés rendjét* tekintve mondható végsőnek. Ez a megjelenés rendjét tekintve végső *én* a többiekkel, a sok te-vel való kapcsolatok, összeütközések stb. során csiszolódik az illető egyénnek önmaga számára is megragadhatóvá váló *én*-né: „... a konkrét és egyedüli én, amit valamennyiünk érez, nem olyasvalami, amit azonnal birtoklunk és ismerünk, hanem éppen úgy jelenik meg, mint bármilyen más dolog, azaz lépésről lépésre, tapasztalatok olyan sorának köszönhetően, melynek megvan a maga megállapított rendje, így pl. ... megvizsgálhatjuk, hogy csak azután és annak köszönhetően vagyunk *én*-ek, hogy előzőleg megismertük a te-k-et (tus), a mi te-k-jeinket, mégpedig a velünk való összeütközések során, abban a harcban, melyet társadalmi viszonyunk nevezhetünk.”⁴¹ Az ebben az értelemben vett *ego* tehát csak az elemzés legvégén jelenik meg és ez ismét csak egy olyan pontot világít meg, ahol Ortega és Husserl analízise élesen elkülönül. Amíg uis. Husserl elemzésében a te legvégső fokon a transzcendentális ego konstitúciójának termékeként adódó *alter ego*⁴² — „az, amit én mint *Másikat* egyöntetűen kijelölök és eközben nem önkényesen, hanem szükségszerűen egy megismerendő valóságot adok meg, ez a transzcendentális beállítódásban *eo ipso* a létező *Másik*, az *alter ego*, azonban éppen az én *ego*-m tapasztalati intencionalitásán belül kijelölve. ... Magamban tapasztalom, ismerem meg a *Másikat*, bennem konstituálódik — apprezentatív tükrözötten és nem eredetiként...”⁴³ —, addig Ortégánál a sorrend éppen fordított, amennyiben az *ego* (természetesen a megjelenés sorrendjében vett *ego*) nem egyéb, mint *alter tu*.⁴⁴ Ez a különbség pedig arra a távolabbi összefüggésre vezethető vissza, hogy Ortega elemzésének szubjektuma nem a fenomenológiai redukciók eredményeképpen előálló transzcendentális *ego*, hanem a létszerűen közvetlenül adott konkrét *én*. Bár minden egyes ember megnevezheti magát *én*-ként, ez az *én* minden esetben eltérő, maximálisan konkrét, egyedi valóságot jelent és ebben az értelemben az „én” is okkasionális fogalomnak tekinthető.

Ha ismét végigtekintünk az interindividualitás területén, összeggzésképpen azt mondhatjuk, hogy e szféra kitüntetett sajátossága a — természetesen nem husserli értelemben vett — egológiai struktúra fennállásában fejeződik ki. Az interindividualitás terepét zömmel olyan cselekvésformák alkotják, melyek valamilyen módon kapcsolatba hozhatók az *én*-nel, melyek forrása az intimitás. Az, hogy az interindividualitás aktusai egy (vagy több) teremő szubjektumból erednek, azt jelenti, hogy *értelemmel* rendelkeznek, nem irracionális természetűek, etikai szempontból pedig a felelősség jegyét is magukon viselik. Helyesen állapítja meg ezzel kapcsolatban H. C. Raley, hogy az interindividualitás minőség-meghatározó, amennyiben itt emelkedik legmagasabbra az emberi élet értéke.⁴⁵ Az egyén-interindividualitás-tár-

⁴¹ Uo. 194. old.

⁴² „A párizsi előadások.” Id. kiad: 270. old.

⁴³ E. Husserl, *Cartesianische Meditationem und Pariser Vorträge*. Id. kiad: 175. old.

⁴⁴ *El hombre y la gente*. Id. kiad: 198. old.

⁴⁵ H. C. Raley, Id. mű: 53. old.

sadalom összefüggésrendszerben — melyek tagjait Marias is világosan elkülöníti⁴⁶ — a fő ellentét nem közvetlenül az egyén és a társadalom, hanem az interindividuális és a társadalmi lét között feszül. Azonban ennek részletes kifejtése és ezáltal a társadalmi lét ortegai értelemben vett specifikumainak kibontása — vagyis közvetve ismét csak az interindividualitás létstátuszának értékelése — már nem e tanulmány feladata.

Дезсэ Чейтеи

МЕСТО МЕЖИНДИВИДУАЛЬНОСТИ В ОНТОЛОГИИ ОРТЕГИ

В статье автор делает попытку определить межиндивидуальность в онтологии Ортеги. В результате этого выяснилось, что межиндивидуальность означает тот член-посредник, который соединяет непосредственную индивидуальную действительность жизни со сферой коллективной жизни, частично отождествляемой с общественным бытием. Для системы связи межиндивидуальности характерны действия между индивидами, они не безличны, не механичны, в них наблюдается понимаемость, а также характерен и признак личной ответственности. Межиндивидуальность можно связать с межсубъективностью Гуссерля, однако у Ортеги это означает онтологическую систему связей. Межиндивидуальность у испанского философа является своеобразным пятном в онтологии экзистенциального направления, которого, с одной стороны, нет у классических представителей экзистенциализма (Кьеркегор, Хейдеггер); с другой стороны, это пятно не тождественно взглядам религиознымп трксофам-экзистенциалистам (Марсель, Бубер) о межсубъективности, поскольку в них полностью отсутствует религиозная трансцендентность.

Dezso Csejtei

INTERINDIVIDUALITY IN ORTEGA'S ONTOLOGY

The localization of interindividuality in Ortega's ontology is aimed at with the result that interindividuality means the intermediate part connecting the spheres of the direct, personal reality of life and that of collective life which can be partly identified with social life. The characteristic features of the connection system of interindividuality are that the actions among the individuals are not impersonal, not mechanical, and sings of comprehensiveness and of personal responsibility can be found in them. Interindividuality can be brought into connection with Husserl's intersubjectivity, though in Ortega's case it means an ontological relation system. Interindividuality is a special patch in the mainly existentialist ontology of the Spanish philosopher — on the one hand, it is not present at the classic representatives of existentialism (Kierkegaard, Heidegger), on the other hand it is not identical with the views of intersubjectivity of religious existentialist thinkers (Marcel, Buber), for religious transcendency is missing from it.

⁴⁶ J. Marias, *El método histórico de las generaciones*. Madrid: 1967. 87. old.

Hegyí Ferenc

RUDOLF CARNAP A VALÓSZÍNŰSÉG FELFOGÁSÁNAK NÉHÁNY KÉRDÉSÉRŐL

A valószínűség korszerű értelmezése nem képzelhető el a valószínűség fogalmára vonatkozó régebbi filozófiai, logikai és matematikai vizsgálatok feldolgozása nélkül. Jelen tanulmányban Carnap néhány idevágó gondolatát ismertetjük.¹

Carnap a valószínűség fogalmával elsősorban a valószínűségi logika kiépítésére tett kísérletei során foglalkozott. Bár a carnapi valószínűségi logika sok vonatkozásban meddő, véleményünk szerint vannak benne mély, élő gondolatok, olyan megfontolások, melyekkel számot kell vetnünk. Ide tartoznak a valószínűség kategória különböző értelmezései is. Mint ismeretes, a szubjektív valószínűségelméleteknek a döntésemélet kialakulásán alapuló fellendülése a „hagyományos”² valószínűség-felfogás felülvizsgálatára kényszerített ill. kényszerít bennünket.

Ma a valószínűség elméletével foglalkozó szerzők döntő többsége egyetért abban, hogy a valószínűség pluralisztikusan értelmezendő.³ Az egyes valószínűség terminusok közötti differenciák kimutatása nem különösebben nehéz feladat, hiszen e különbségek közvetlenül feltárulnak a különféle valószínűség-fogalmak bemutatásakor. Maga a pluralisztikus koncepció egyértelműen a különbségekre teszi a hangsúlyt, és ez — amennyiben a valószínűség monisztikus felfogásával áll szemben — természetesen jogos is.

Persze, a különbségek abszolút hangsúlyozása csak a ténylegesen meglevő eltérések határáig megengedett. Nem hagyható figyelmen kívül az a kérdés, hogy van-e, és ha igen, milyen jellegű és mértékű a koherencia az egyes valószínűség-fogalmak között. Az, hogy van valami összetartozás, sejthető. E kapcsolat vizsgálata azonban nem is olyan egyszerű, hiszen a nyelvi forma azonossága (a valószínűség szó közössége) legfeljebb a kérdésfelvetést implikálhatja, de az összefüggés melletti érvként aligha használható.

Dolgozatunkban azt kívánjuk vázlatosan megvizsgálni, hogy Carnap milyen összefüggéseket tár fel a különböző, általa lehetségesnek tartott valószínűség-fogalmak között. Mint látni fogjuk, a logikai valószínűség Carnap szerint a legáltalánosabb valószínűség-fogalom. Elemzésünk során ki kell térni a valószínűségi logika felépítésének néhány problémájára is. Ennek alapján meg tudjuk világítani azt a problémát is, hogy a carnapi valószínűségi logika mennyiben tekinthető a leibnizi terv megvalósításának és mennyiben általános logika.

¹ Ez a tanulmány egy készülő nagyobb — a valószínűség fogalmával foglalkozó — munka megírásának előkészületei során jött létre.

² A „hagyományos” szó használatát pontosítanunk kell, hiszen a valószínűségről alkotott vélemény az utolsó négy száz évben állandóan változott. Itt arra a megközelítésre gondolunk, ami a valószínűség Kolmogorov-féle felfogásának elterjedése után — elsősorban a szocialista országokban — általánossá vált. A valószínűség monisztikus felfogása (ld. 3. jegyzet) jellemzi.

³ A valószínűség pluralisztikus felfogása szerint a valószínűségnek több egymástól eltérő értelmezése lehetséges, szemben a monisztikus felfogással, mely csak egy értelmezést enged meg.

Mint látni fogjuk, Carnap a valószínűségi logikát logikailag a különböző valószínűségelméletek általánosításaként fogja fel. Megjegyezzük, hogy Carnapnak a valószínűségekre vonatkozó nézeteit tárgyalva most csak két megközelítési móddal foglalkozunk. E két eltérő megközelítési mód a „Logical Foundations of Probability” [1]⁴ című klasszikus munkában ill. a Jeffreyvel közösen szerkesztett „Studies in Inductive Logic and Probability”⁵ című tanulmánygyűjtemény első, Carnap által írt tanulmányában lelhető fel. Az előbbi keltezése 1950, az utóbbié 1969. A legjelentősebb eltérést abban látjuk, hogy a 60-as években a döntéelméletre és a szubjektív valószínűség elméletére való hivatkozást, mint a valószínűségi logika melletti érvet, átveszi Carnap a valószínűségi logika ill. a szubjektív valószínűség elméletének más művelőitől. Ezzel a — kétségtelenül először nem nála felvetődött — gondolatossal próbálja heurisztikusan, sőt, szemantikailag megalapozni a valószínűség logikai elméletét.

Vizsgáljuk meg először Carnap régebbi álláspontját. Két valószínűség-fogalom létezik. [1,29—37] Az egyik a logikai valószínűség-fogalom, melynek jele vsz_g_1 . Ez nem más, mint a konfirmáció foka, azaz H hipotézis valószínűsége E evidencia alapján. Carnap [1]-beli jelölésével⁶ $c(H,E)=r$, ha E evidencia alapján r mértékben bízhatók H igazságában. [1,164] A vsz_g_1 még két másik nézőpontból is tárgyalható, mint korrekt fogadási arány és mint a relatív gyakoriság becslése. (Ld. u. o.) Most ezen utóbbi két kérdéssel nem foglalkozunk részletesen, gondolatmenetünk egészét nem befolyásolja. Csupán annyit jegyzünk meg, hogy ezek a nézőpontok az előző speciális eseteiként foghatók fel. A statisztikai valószínűség fogalmát Carnap vsz_g_2 -vel jelöli. A vsz_g_2 a relatív gyakoriságra épülő valószínűségi mérték. Carnap szerint mindkét valószínűség-fogalom kétargumentumú függvény, és a feltételes valószínűség az alapvető fogalom. Ez a megállapítás nem védhető; a feltételes és nem feltételes valószínűségek kölcsönösen visszavezethetők egymásra.

A kérdés: van-e kimutatható eltérés a vsz_g_1 és vsz_g_2 között? Ahhoz, hogy erre a kérdésre válaszolni tudjunk, meg kell vizsgálnunk a vsz_g_1 bevezetésének módját. Vázlatunkban [1]-re és Ruzsa Imre [2/III]-ban található ismertetésére támaszkodunk.

Tekintsünk egy $c(A,B)$ kétváltozós függvényt, mely állításpárokhoz hozzárendeli a $[0,1]$ intervallum pontjait. Egy állításpárhoz pontosan egy olyan r számot rendel hozzá, melyre $0 \leq r \leq 1$ teljesül. E függvény logikai értelmezése a következő lehet: B állítás A állítást r mértékben támasztja alá, ha $c(A,B)=r$. $c(A,B)$ szokásos elnevezései: „ A hipotézisnek B evidenciára vonatkozó konfirmáltsági foka”; „ A valószínűsége B alapján” stb. Feltesszük, hogy B nem önellentmondó. A $c(A,B)=0$ eset értelmezése: A ellentmond B -nek. A $c(A,B)=1$ eset értelmezése: A logikai következménye B -nek.

A fő probléma nyilván az, hogyan határozhatjuk meg a $c(A,B)$ függvényt úgy, hogy eleget tegyen a leírt logikai interpretációnak. Carnap öt követelményt (un. szimmetria-feltételeket) fogalmaz meg, melyek együttesen egyértelművé teszik a $c(A,B)$ függvényt. Nézzük meg e követelményeket.

Mindenekelőtt formalizáljuk az állításokat. Egyszerűsítő feltételként kikötjük, hogy csak az elsőrendű predikátumlogika egy töredékén belül mozoghatunk.

⁴ A szögletes zárójelben közölt számok a forrásmunkákra vonatkoznak. Az első szám az irodalomjegyzékben megadott munka sorszáma, a második — a vessző utáni — az ott megjelölt kiadás lapszáma. Amennyiben csak egy szám szerepel, az az idézett munka sorszámát jelöli. Egyéb, a cikkben előforduló rövidítések és jelek: „in-paraméter”: individuumparaméter; „pred-paraméter”: predikátumparaméter; „&”: a konjunkció jele; „V”: az alternáció jele; „~”: a negáció jele; „∈”: a halmazelméleti „elem” reláció jele.

⁵ Carnap halála előtti évben készült el a kézirat.

⁶ A pontosság kedvéért megjegyzem, hogy Carnap a „H” és „E” betűk helyett „h” és „e” betűket használ.

N individuumparamétert ($a_1, a_2, \dots, a_N - t$) és π egytagú predikátumparamétert ($F_1, F_2, \dots, F_\pi - t$) engedélyezünk. Tekintsük az elsőrendű predikátumlogika nyelvén ezen paraméterekre épülő töredékét, a $\Phi(P)$ formulaosztályt. ($\Phi(P)$ tehát azon formulák osztálya, melyek a $P = \{a_1, \dots, a_N, F_1, \dots, F_\pi\}$ paraméterosztályból felépíthetők.) Az elsőrendű predikátumlogika itt figyelembe vett töredékét $L(N, \pi)$ -vel jelöljük. Nem engedjük meg $L(N, \pi)$ összes lehetséges interpretációját, csupán azokat vesszük figyelembe, melyekben U minden elemének van neve, és különböző in-paraméterek U különböző elemeinek nevei. (U a tárgyalási univerzum elemeinek összességét jelöli.) Két megengedett interpretáció tehát csak a pred-paraméterek interpretálásában különbözik egymástól.

Minden (megengedett) interpretáció egy állapotleírást definiál. Ez — kissé leegyszerűsítve — annyit jelent, hogy megadja az egyes pred-paramétereknek megfelelő predikátumok terjedelmét U -ban. Mivel U N elemű és kölcsönösen egyértelműen leképezhető az in-paraméterekre, ezért — figyelembe véve, hogy π db predikátumunk van — így $N\pi$ tagú konjunkcióval jellemezhetünk egy megengedett interpretációt. Az összes állapotleírások száma $2^{N\pi}$. Legyen pl. $N=3, \pi=2$. Ekkor egy lehetséges állapotleírás: $F_1u_1 \& \sim F_2u_1 \& \sim F_1u_2 \& F_2u_2 \& \sim F_1u_3 \& \sim F_2u_3$.

Tulajdonképpen arról van szó, hogy rendre megadjuk, U elemei beletartoznak-e az F predikátumok terjedelmeibe, vagy sem. Nyilvánvaló, hogy az állapotleírások és a megengedett interpretációk kölcsönösen egyértelműen meghatározzák egymást. Így az állapotleírások mindegyike pontosan egy interpretációban igaz. Figyelembe véve, hogy az $L(N, \pi)$ nyelv minden kielégíthető zárt formulája ekvivalens azon állapotleírások alternációival, melyekben igaz, ezért az állapotleírások *elemi eseményeknek* tekinthetők. Az $L(N, \pi)$ nyelv minden zárt formuláját események leírásának tekinthetjük, ha megállapodunk abban, hogy a logikailag ekvivalens formulák azonos események leírásai. Jelöljük K -val az állapotleírások halmazát, L -lel K összes részének halmazát. (Kikötéseink miatt L létezik.) L elemeit formulákként kezelhetjük, ha az $\{A_1, \dots, A_k\}$ ($\in L$) halmazt az $A_1V \dots VA_k$ formulával (vagy egy azzal ekvivalens formulával) helyettesítjük. Vezessünk be L -re egy p valószínűségi mértéket,⁷ azzal a feltétellel, hogy ha A egy állapotleírás, akkor $p(A) > 0$ teljesüljön. A c konfirmáció függvényt a következőképpen definiáljuk:

$$c(A, B) = p(A|B) = \frac{p(A \& B)}{p(B)},$$

ahol $p(B)$ nem lehet 0. Mivel p nem egyértelműen meghatározott, így további feltevések szükségesek. Legyen f az U univerzumot önmagára kölcsönösen egyértelműen leképező függvény, A pedig $L(N, \pi)$ egy formulája. Jelöljük $f(A)$ -val azt a formulát, melyet A -ból úgy kapunk, hogy u helyére $f(u)$ -t írunk. ($u \in U$) Azt mondjuk, hogy A állapotleírás izomorf B állapotleírással, ha létezik a leírt tulajdonságú f függvény úgy, hogy $f(A) = B$. Most már minden rendelkezésünkre áll az első szimmetriafeltétel megfogalmazásához.

1. szimmetriafeltétel: Ha A és B izomorf állapotleírások, akkor $p(A) = p(B)$

Legyen Mx az $L(N, \pi)$ nyelv tetszőleges egyváltozós nyílt mondata. Megmutatható, hogy Mx előáll a következő alakban (feltéve, hogy Mx terjedelme nem üres):

$$Mx \equiv R_1xV \dots VR_wx$$

ahol $R_i x = G_{1i}x \& G_{2i}x \& \dots \& G_{\pi i}x$ ($i=1, 2, \dots, w$)

⁷ A valószínűségi mérték fogalmát ld. pl.: [2/III, 73]

és $G_{ji}=F_j$ vagy $G_{ji}=\sim F_j$. Ha Mx terjedelme logikailag üres, akkor w értéke definíció szerint legyen egyenlő 0-val. A w számot Mx logikai szélességének nevezzük.

Vezessük be a $\mu=2^\pi$ jelölést. A $\frac{w}{\mu}$ hányadost Mx relatív logikai szélességének nevezzük.

A $G_1x \& G_2x \& \dots \& G_\pi x$ alakú predikátumokat (ahol $G_i=F_i$ vagy $G_i=\sim F_i$ $/i=1,2, \dots, \pi/$) Q -predikátumoknak nevezzük.

Legyen az $\alpha=\{u_1, \dots, u_n\}$ halmaz része az U univerzumnak. ($1 \leq n \leq N$) Adott interpretáció esetén az α -beli individumok egy és csak egy Q -predikátum terjedelmébe tartoznak. Tekintsük az

$$R_1u_1 \& \dots \& R_nu_n \quad (1)$$

formulát, amelyben — adott interpretáció esetén — R_i az a Q -predikátum, melynek terjedelmébe u_i esik. ($i=1, \dots, n$)

Az adott interpretációban az (1) formula nyilván igaz. Az (1) formulát az α halmaz Q -predikátumokra vonatkozó *egyedi eloszlásának* nevezzük. Jelöljük n_i -vel α azon

elemeinek számát, melyek Q_i ($i=1, \dots, \mu$) terjedelmébe esnek. Akkor $\sum_{i=1}^{\mu} n_i = n$.

Az n_i számokat az (1) egyedi eloszlás *statisztikai számainak* nevezzük. Az α halmaz két egyedi eloszlása izomorf, ha statisztikai számaik rendre megegyeznek. Egyszerű kombinatorikai megfontolásból adódik, hogy egy adott eloszlással izomorf eloszlások száma:

$$d = \frac{n!}{n_1! n_2! \dots n_\mu!} \quad (2)$$

Az α halmaz valamely egyedi eloszlásával izomorf egyedi eloszlásainak alternációját α egy *statisztikus eloszlásának* hívjuk. Egy statisztikus eloszlás alakja tehát

$$A^* = A_1 V A_2 V \dots V A_d$$

ahol a tagok mindegyike (1) alakú egyedi eloszlás, a statisztikai számok pedig mindegyikben rendre azonosak. A tagok száma (2) alapján határozható meg.

Az $L(N, \pi)$ nyelv bármely formulája kifejezhető az eredeti pred-paraméterek (F_1, \dots, F_π) helyett a Q -predikátumok segítségével. Ezért föltehetjük, hogy predikátumaink Q -predikátumokból épülnek fel. Ennek alapján kimondható a

2. *szimmetriafeltétel*: Ha a B mondat úgy keletkezik A -ból, hogy benne valamely Q -predikátumot egy másik Q -predikátummal helyettesítünk, akkor $p(A) = p(B)$.

Jelölje A_Q az $\alpha (\subseteq U)$ halmaz egy statisztikus eloszlását a Q -predikátumokra nézve. Legyen Mx tetszőleges, Q -predikátumok alternációjaként előállított predikátum. Helyettesítsük A_Q -ban Q_i -t M -mel, ill. $\sim M$ -mel, aszerint, hogy Q_i előfordul ill. nem fordul elő M -ben ($i=1,2, \dots, \mu$) és jelöljük a kapott mondatot A_M -mel. α fenti statisztikai eloszlását Mx szerint éppen A_M fejezi ki. A

3. *szimmetriafeltétel* megköveteli, hogy $c(Mu, A_M) = c(Mu, A_Q)$ teljesüljön, ha u nem eleme α -nak. Azaz: annak konfirmáltsági foka szempontjából, hogy az α minta tapasztalata alapján egy a mintában nem szereplő u individuum rendelkezik-e az M tulajdonsággal, közömbös, hogy a minta eloszlását az $M, \sim M$ dichotómia szerint, vagy pedig a Q -predikátumok létesítette részletes felosztás szerint vesszük. Jelöljük röviden A_{Q_i} -t A_i -vel.

4. szimmetriafeltétel

$$\frac{s_i}{s} \leq c(Q_i u, A_i) \leq \frac{1}{\mu} \quad (3)$$

ahol s α elemeinek száma, s_i pedig α azon elemeinek száma, melyek Q_i tulajdonságúak. Könnyen ellenőrizhető, hogy

$$c(Q_i u, A_i) = \frac{s_i + \frac{\lambda}{\mu}}{s + \lambda} \quad (i = 1, \dots, \mu; \lambda \geq 0) \quad (4)$$

esetén (3) teljesül.

5. szimmetriafeltétel: (4)-ben λ csak μ -tól függ.

Nilvánvaló, hogy λ -nak, mint μ függvényének megadásával a c függvény már egyértelműen meghatározott.

Ezek után már tudjuk pontosítani a $vszg_1$ -re és $vszg_2$ -re vonatkozó állításokat. Carnap szerint a $vszg_1$ analitikus, a $vszg_2$ empirikus. A „ $c(H, E) = r$ ” kijelentés analitikus, mert a nyelv és a c függvény megadása után e kijelentés igazságértéke nem függ a tapasztalattól. A „ $P(A) = s$ ” kijelentés empirikus (P itt a statisztikus ingadozáson alapuló valószínűségi mértéket jelöli⁸), mert az A esemény relatív gyakorisága alapján állítjuk. Ha a gyakoriság változik, akkor módosítunk a valószínűségi állításon. Ez a megkülönböztetés nyilván helytelen, hiszen ha a $vszg_1$ fogalmát használjuk, inadekvátság miatt a c függvény megváltoztatására kényszerülhetünk. Az sem jelent lényeges eltérést, hogy a $vszg_1$ állítások valószínűségére vonatkozik, a $vszg_2$ pedig események valószínűségére. Ugyanis az állítások osztályának egy része izomorf az események osztályával, mivel minden eseményhez létezik olyan állítás, mely akkor és csak akkor igaz, ha az esemény bekövetkezik. A $vszg_1$ és a $vszg_2$ között tehát ha van is különbség, az nem olyan természetű, ahogyan Carnap vélte. Egészen egyszerűen (pusztán matematikai szempontból) a Carnap-féle valószínűségi logika a Kolmogorov-féle valószínűségszámítás speciális esete. A Kolmogorov-féle elméletből úgy kaphatjuk meg a Carnap-féle struktúrát, hogy elemi eseményeknek az adott nyelvre vonatkozó állapotleírásokat választjuk, és a valószínűségi mérték eleget tesz az ismertetett 1—5 szimmetriafeltételeknek. Ez az előzőek alapján világos. Esetleg arra gondolhatnánk, hogy a speciális szimmetriafeltételek hordozzák a $vszg_1$ fogalmának logikai természetét. Ha ez igaz lenne, akkor elmondhatnánk, hogy találtunk lényegi differenciát $vszg_1$ és $vszg_2$ között. A valóság azonban az, hogy — bár a szimmetriafeltételek némelyike mellett többé-kevésbé nyomós logikai természetű érveket hozhatnak fel (ld. később az első szimmetriafeltétel speciális esetére vonatkozó fejtegetést) — általánosságban nem támaszthatók alá. Csak empirikus tapasztalatok alapján dönthetünk arról, hogy feltételezésük megengedhető-e. (Ld. erről [2/III, 87] (1) lábjegyzetét.)

Hogyan vélekedik ekkor (a 60-as évek elejéig) Carnap a valószínűség fogalmak koherenciájáról? Több helyen is kifejti a fogalmak explikációjára vonatkozó elméletét. Pl. [1, 163] és [3, 12—17]. A fogalmak három csoportját különbözteti meg: (i) A *klaszikus* fogalmak a dolgokat két vagy több osztályba sorolják. (ii) A *komparatív* fogalmak lehetővé teszik, hogy a dolgot meghatározott tulajdonságai vagy viszonyai alapján összehasonlítsuk és pl. a nagyobb, kisebb, egyenlő relációk segítségével rangsoroljuk. (Tulajdonképpen kétváltozós reláció-fogalmak.) (iii) A *kvantitatív*

⁸ Carnap a vizsgált szempontból azonosnak tekinti a Mises és a Kolmogorov-féle felfogásokat. (Ld. erről pl.: [9, 71])

(metrikus) fogalmak a metrikusan mérhető, számszerűen jellemezhető fogalmak. Carnap szerint minden fogalom átmegegyezik három stációból álló „fejlődési” folyamaton. Ez a gondolat általában nyilván nem igaz. Egyetértünk Hársing Lászlóval, aki a „J. M. Keynes valószínűségi logikája” c. tanulmányában bírálja az explikáció elméletet. [4,246] A konfirmáció fogalma is ilyen fejlődésen esett át, írja Carnap. Erről a következőket olvashatjuk:

(i) A konfirmáció klasszifikatórikus koncepciója: A H hipotézist alátámasztja az E evidencia.

(ii) A konfirmáció komparatív koncepciója: H -t az E legalább úgy alátámasztja, mint H' -t az E' .

(iii) A konfirmáció kvantitatív koncepciója: H -t az E r mértékben támasztja alá. [1,163]

Kétségtelen, hogy a valószínűségi logika fejlődését ténylegesen ez a folyamat jellemzi, még akkor is, ha mind a mai napig nem született igazán jó kifejtés se (ii)-re, se (iii)-re. Nem tartozik vizsgálatunk tárgyához, de megjegyezzük, hogy ennek feltehetően mélyebb, a tudomány funkcionálásának módjában rejlő okai vannak, és nem pusztán az apparátus tökéletlenségében vagy a rossz megközelítésben kell keresnünk a hibát.

Összefoglalva eddigi elemzésünket, a következőket mondhatjuk el. Carnap klasszikus felfogása szerint meg kell különböztetni két valószínűség fogalmat. E kettő természete erősen eltér. A vsz_1 sajátos fogalom-fejlődés eredménye, amely mint alacsonyabb szintet tartalmazza magában a komparatív valószínűség fogalmát, másrészt mint speciális esetet, magában foglalja a korrekt fogadási arány és a relatív gyakoriság becslését.

Térjünk rá azután az „Inductive Logic and Rational Decisions”⁹ című Carnap tanulmány idevágó gondolatainak ismertetésére.

Ebben a rövid, de az induktív logika lényegét és méginkább megalapozását nagyon jól megvilágító tanulmányban a valószínűségi logika a megismerés folyamatának egy magasszintű produktumaként szerepel. E fejlődés formája itt nem a fogalmak explikációja, hanem a szubjektív vagy heurisztikus megközelítés felől az egzakt, ezért *önmagában* (legalábbis formális matematikai rendszerként) mindenképpen helytálló elmélet felé vezet az út. Megemlítjük, hogy ez szerencsés eljárás. Csodát persze nem eredményez, ti. a valószínűségi logika problémáit ez sem oldja meg. Megkönnyíti a természetes interpretáció fellelését, de ezen túlmenően nem tudunk kimutatni más lényeges pozitívumot. Most azonban nézzük meg közelebbről ezt az érdekes és gazdag gondolatsort, melynek követése végett meg kell ismerkednünk a szubjektív valószínűség elmélete és a döntésemélet alap gondolataival is.⁹

Tekintsük át először a döntéshozás szokásos sémáját. X személynek T időpontban választania kell A_1, A_2, \dots lehetséges cselekvések között. A választás körülményeiről a következőket tételezzük fel: X tudja, hogy a valóságnak a döntés számára releváns állapotai T időben W_1, W_2, \dots X nem tudja, hogy melyik a tényleges állapot. Azzal a feltételezéssel élünk, hogy a lehetséges cselekvések és a lehetséges állapotok száma véges. X tudja, hogy ha az A_m lehetséges cselekvést választaná, és a dolgok állapota W_n lenne, akkor cselekedetének eredménye $O_{m,n}$ lenne. Ezt az $O_{m,n}$ -et egyedül A_m és W_n határozza meg, és X ismeri ezt az összefüggést. Feltételezzük még, hogy adott X számára egy U_X hasznossági függvény, mely az $O_{m,n}$ értékeken (tehát a lehetséges kiemeneteleken) értelmezett, és X ki tudja számítani értékét bármely $O_{m,n}$ esetén. Ennek

⁹ A szubjektív valószínűségen alapuló döntésemletről részletesebben [7] és [10] alapján tájékozódhatunk.

alapján az A_m lehetséges cselekvés szubjektív értékét X számára T időben a következő kifejezés értékével mérhetjük:

$$V_{X,T}(A_m) = \sum_n [U_X(O_{m,n}) P(W_n)], \quad (5)$$

ahol $P(W_n)$ a W_n állapot valószínűsége és az összegzés valamennyi W_n állapotra történik. (Megjegyezzük, hogy itt annyiban van szó szubjektív értékről, amennyiben a lehetséges állapotokon értelmezett P függvény szubjektív jellegű, azaz meghatározásakor nagymértékben önkényesen járunk el.¹⁰) A várható érték szokásos definíciójának ismeretében világos, hogy (5) éppen az A_m cselekvés *várt hasznossága* X számára. A várt hasznosság amennyiben *várt*, annyiban nyilván *a priori*. Ha a W_n valószínűséget befolyásolná az, hogy éppen az A_m aktust hajtottuk végre (ami nagyon is elképzelhető), akkor a $P(W_n|A_m)$ valószínűséget kellene venni $P(W_n)$ helyett. A döntéshozás bayesi szabálya a következő kézenfekvő követelményt támasztja: Úgy választunk egy lehetséges cselekvést, hogy az maximálja a V értéket. E követelmény két elvvel támasztható alá:

(i) A döntéseket rendszerint úgy hozzuk, hogy a választott döntésnek maximumértéke van.

(ii) Egy racionális döntés olyan cselekvés választásában áll, melynek maximumértéke van.

Az (i) elv egy pszichológiai törvény (már amennyiben egyáltalán törvény). A *leíró döntéelméletbe* tartozik, ami a pszichológia része. (ii) viszont a *normatív döntéelméletbe* tartozik, amely racionális követelményeket fogalmaz meg a döntésekkel szemben. Az itt szereplő P valószínűség jellegéről később részletesen beszélünk. Egyelőre pontosabb jellemzés nélkül csak annyit, hogy P *szubjektív* valószínűség-fogalom. Ennek Carnap szerint két fajtája lehet. Az egyik a hit tényleges fokát reprezentálja, a másik a hit racionális fokát. Tehát: X tényleges hitfoka pszichológiai fogalom. Ettől különbözhet a racionális hit foka. Annak alapján, hogy a döntés meghozásakor a tényleges hitfokot vagy a racionális hitfokot vesszük alapul, beszélhetünk tényleges vagy racionális döntésről. A tényleges hit Carnap szerint a bizonytalanság állapotában levő személyek viselkedésének kutatása alapján rögzíthető, pl. viselkedés fogadásokkal vagy szerencsejátékokkal kapcsolatban. Erre a pszichológiai fogalomra használja a *hit* terminust.

Itt térünk ki néhány terminológiai megjegyzésre. Az angol nyelvben a hit, hihetőség, bizalom stb. terminusok használata pontosabb, mint a magyarban. Csak a legfőbb eltérésekről: A vallásos hit külön nevet visel: „faith”. Ez nagyban csökkenti a félreértéseket. A szubjektív hitet (tehát egy egyénnek valamilyen esemény bekövetkeztébe vagy állítás igazságába vetett hitét) a „credence” terminussal nevezik meg. (Filozófiai, logikai szövegekben rendszerint „hit”-nek fordítják, ennél még az egyébként szokásos köznap fordítás „bizalom”/ is jobb lenne.) A „credibility” terminus a racionális hit mértékét jelöli, itt a „hihetőség” nem rossz fordítás, de a magyar nyelvben a „bizalom” és a „hihetőség” szavak között nincs meg az a különbség, ami az itt leírt értelemben a „credence” és a „credibility” között megállapítható.

T időben X személynek H állításba vetett hitét $Cr_{X,T}(H)$ -val jelölhetjük. Ha X és Y különböző személyek, akkor általában $Cr_{X,T}(H) \neq Cr_{Y,T}(H)$, és ha $T_1 \neq T_2$, akkor általában $Cr_{X,T_1}(H) \neq Cr_{X,T_2}(H)$.

¹⁰ Természetesen a P függvény szubjektív jellegének ez nem pontos meghatározása, csupán előzetesnek szántuk.

A hit itteni definícióját használva (5) értékdefiníciót a következő alakban írhatjuk:

$$V_{X,T}(A_m) = \sum_n [U_X(O_{m,n}) Cr_{X,T}(W_n)]$$

(Szokásos módon értelmezhető a feltételes hit is:

$$Cr'_{X,T}(H|E) = \frac{Cr_{X,T}(E \cap H)}{Cr_{X,T}(E)}$$

föltéve, hogy $Cr_{X,T}(E) > 0$.)

Amennyiben a Cr függvény alapján hozunk döntést (minden egyéb feltétel nélkül), akkor *tényleges döntésről* beszélhetünk, a fenti értelemben. A *tényleges* döntések értelme a fogadási arányon keresztül világítható meg.

Egy fogadás a következőképpen zajlik le. X befizet a fogadóirodába a összeget, partnere, Y , b összeget fizet be. Egyetértenek abban, hogy ha H teljesül, X kapja $a+b$ -t, ha H nem teljesül, Y kapja $a+b$ -t, azaz a teljes összeget. Az, hogy X személy T időpontban belemegy-e a fogadásba, nyilván a $Cr_{X,T}(H)$ függvényről függ. Számára akkor

éri meg fogadni, ha $Cr_{X,T}(H) > q \left(= \frac{a}{a+b} \right)$ -nél. (Ez éppen az az eset, amikor X azt

hiszi, hogy nyereségének várható értéke nagyobb 0-nál.) Ilyen alapon $Cr_{X,T}(H)$ felfogható a legmagasabb fogadási aránynak, amivel X még hajlandó fogadni. Cr tehát kapcsolatban van a fogadásokkal. Nyilvánvaló, hogy az olyan Cr függvény, mely alkalmazásával feltétlen veszteséget hozó fogadást köthetünk nem célszerű elfogadni hitfüggvénynek. Cr konstrukciójának pl. ki kell zárni a következő fogadásrendszer megkötésének lehetőségét: A személy fogadása két részből áll: a) 1:3-hoz, ha H igaz b) 1:3-hoz, ha H nem igaz. Az eredmény: Ha H igaz, A nyer két egységet, ha H nem igaz, A nyer két egységet. Azaz, A fogadó partnere mindenképpen veszít; számára ez nemkívánatos fogadás. A később megfogalmazandó konzisztencia követelménye kizárja, hogy ilyen fogadást megalapozó Cr függvény létezzék; látni fogjuk, hogy $Cr_{X,T}(H) = 1 - Cr_{X,T}(\bar{H})$ -nak teljesülni kell, ami — mint könnyen kimutatható — kizárja az előbbi típusú fogadásokat. Ld. erről pl. [7,6], [8,719].

A deskriptív döntéselméletről a normatív döntéselméletre való áttérést Carnap nem annyira a normatív döntéselmélet immanens értékeiért tartja célszerűnek, mivel annak módszertani státusza szerinte is problematikus, hanem azért, mert ez az összekötő kapocs a leíró döntéselmélet és az induktív logika között. [5,13]

Az előbbi fogadásokkal kapcsolatos megjegyzések alapján érthető az első racionalitás-követelmény. (R1.) Megfogalmazásához szükség van a következő *definícióra*: Egy Cr függvény akkor és csak akkor *koherens*, ha nincs olyan Cr -rel összhangban levő fogadási rendszer, mely tiszta veszteséghez vezet minden lehetséges esetben. Ennek alapján az első racionalitás-követelmény:

R1: Ahhoz, hogy a Cr racionális legyen, a Cr függvénynek koherensnek kell lennie.

Bruno de Finetti 1931-ben bebizonyította, hogy egy Cr függvény akkor és csak akkor koherens, ha Cr valószínűségi mérték. Ennél általában többet, ti. Cr szigorú koherenciáját követelik meg. Cr *szigorúan koherens* akkor és csak akkor, ha Cr koherens, és nincs olyan Cr -rel összhangban levő fogadásrendszer úgy, hogy az eredmény tiszta veszteség legalább egy lehetséges esetben, de olyan sincs, mely mindig nyereséget hoz. Ennek alapján fogalmazható meg a második racionalitási követelmény:

R2: Ahhoz, hogy a hitfüggvény *racionális* legyen, szigorúan koherensnek kell lennie. Definiáljuk ezután a reguláris hitfüggvényt.

Egy Cr függvény akkor és csak akkor *reguláris*, ha Cr egy valószínűségi mérték és H atomi állításra $Cr(H)=0$ csak akkor teljesül, ha H lehetetlen.

Az eddig vizsgált hitfüggvények időtől függetlenek. Figyelembe kell azonban venni, hogy az idő folyamán a hitfüggvény változhat. $R1$ és $R2$ követelmények időtől függetlenek, a további követelmények kimondásakor viszont az új ismeretek valószínűségi módosító hatására is tekintettel vannak. Jelöljük X hitfüggvényét a T_n időpontban Cr_n -nel, T_{n+1} időpontban Cr_{n+1} -gyel. Az E állítás reprezentálja az X által kapott megfigyelési adatokat a két időpont között. A harmadik követelmény a következőképpen fogalmazható meg:

$R3$: Cr_{n+1} csak Cr_n -től és E -től függ, éspedig az az alábbi módon:

Bármely H állításra teljesül a

$$Cr_{n+1}(H) = \frac{Cr_n(E \cap H)}{Cr_n(E)}$$

összefüggés. Cr'_n definícióját felhasználva: $Cr_{n+1}(H) = Cr'_n(H|E)$. Jelöljük Cr_i -vel ($i=1,2,\dots,n$) X személyes valószínűségét E_i állítás alapján a T_i időpontban. Tételezzük fel, hogy már az első adat (állítás) ismerete előtt rendelkezünk valamilyen kezdő

hitfüggvénnyel. Jelöljük ezt a kezdeti hitfüggvényt Cr_0 -val. Legyen $K_n = \bigcap_{i=1}^n E_i$.

Megmutatható, hogy $Cr_n(H) = Cr'_0(H|K_n)$, ahol Cr'_0 a Cr_0 -n alapuló feltételes hitfüggvény. A Cr'_0 feltételes kezdeti hitfüggvényt *hihetőség függvénynek* nevezik és „Cred”-del jelölik. Felmerülhet a kérdés: miért használnak két jelölést ugyanarra a függvényre? Ennek oka az, hogy a Cred függvénnyel szemben támasztott követelményeket Carnap szerint természetes módon enyhíthetjük, így a Cred függvény különbözhet Cr_0 -tól. Vizsgálódásunk szempontjából ennek konkrét formája érdektelen; a továbbiakban a Cred függvény már ebben a módosított értelemben szerepel. $Cred(H|A)$ jelenti X H -ba vetett hitét A tetszőleges állítás figyelembevételével a T időpontban. Az enyhítés lényege heurisztikusan úgy írható le, hogy a Cred függvényt már úgy tekintjük, mint ami valamely adatsorozat eredményeként jött létre. Ha X tényleges megfigyelésen alapuló tudása a T időpontban $K_{X,T}$, akkor bármely H állításra:

$$Cr_{X,T}(H) = Cred_X(H|K_{X,T})$$

a definíció szerint. Nyilvánvaló, hogy a döntéshozáshoz szükséges $V_{X,T}(A_m)$ függvényben a Cr függvényt helyettesíthetjük a Cred függvénnyel.

Megjegyezzük, hogy a Cr függvény és a Cred függvény Carnap által vélt eltérése elég gyengén indokolt. Carnap a következőket írja: „Míg $Cr_{X,T}$ jellemzi X állapotát T időpontban a hitére való vonatkozásban, az ő $Cred_X$ függvénye az ő mélyenfekvő, permanens intellektuális karakterének jellemvonása, nevezetesen az ő folytonos diszpozíciója hit képzésére a megfigyelései alapján.” [5,19] Továbbá, a Cred függvény a hitfüggvényből fejlődik ki. A fogalmak fejlődését általában az jellemzi, hogy az empirikustól a kevésbé empirikus felé fejlődnek. A hitfüggvény fejlődésének jellemzője egy ehhez hasonló belső pszichikus fejlődés a pillanatnyi hajlamtól az állandó állapot felé.

Ezek a fejtegetések aligha mutatnak ki reális különbséget a Cr és a $Cred$ függvények között. Egymásra kölcsönösen visszavezethetők, viszonyuk leginkább a feltétel nélküli és a feltételes valószínűség viszonyára hasonlít. Ennél sokkal lényegesebb az a kérdés, hogy mi szükség van a Cr_0 függvényre (vagy a $Cred$ függvényre)? Carnap válasza: az $R4$ racionalitás-követelmény alátámasztásához szükséges.

R4: Legyen a_i és a_j két individuum. Legyen H és H' két állítás úgy, hogy H' H -ból jöjjön létre azáltal, hogy a_i helyett a_j -t veszünk és fordítva. Akkor $Cr_o(H) = Cr_o(H')$.

E követelmény — mint láttuk — szükséges a Carnap-féle valószínűségi logika kiépítéséhez. (R4 az 1. szimmetriafeltétel speciális esete.) „ H -nak és H' -nek pontosan ugyanaz a logikai formája, csak abban különböznek, hogy referenciájuk két különböző individuumra irányul. Előfordulhat, hogy ezek az individuumok egészen különbözők. De különbözőségük nem ismert a T_o időben, így semmilyen befolyásuk nem lehet H és H' Cr_o értékeire” — érvel Carnap. [5,23] Úgy vélem, itt saját szavaival fogalmazza meg a *hiányzó alap* sokat vitatott elvét. (A hiányzó alap elvének kritikáját ld. pl. Hársing [4,249-251]) Maga Carnap is bevallja, hogy éppen erről van szó. A hiányzó alap elvét eredeti, Laplace-nál szereplő formájában túl erősnek véli, de az elv alapgon-dolatát helytállónak tartja. [5,27] Világos tehát, hogy Cr_o bevezetése az R4 szimmetria követelmény kimondásához volt szükséges.

Most már csak egy lépés választ el bennünket a valószínűségi logikától, de a talaj már nagyon ingatag. E hátralévő lépést nem érheti lényegi bírálata, az eddigiekben ismertetett megalapozás helyessége viszont nagyon vitatható.

A valószínűségi logika kiépítésében Carnap a racionális Cr_o és a racionális *Cred* függvényre épít. Cr_o -nak \mathcal{M} -mel jelölt függvényt feleltet meg melyet *mérték függvénynek* nevez. A *Cred*-nek megfelelő logikai függvényt a $@$ szimbólummal jelöli, és $@$ függvénynek vagy *konfirmációs függvénynek* hívja. $@(H|E)$ tehát jelenti H konfirmációjának fokát E -re vonatkozóan. \mathcal{M} -et és $@$ -t tisztán logikai úton, matematikai eszközök felhasználásával definiálják, a valószínűségi logika axiómái tisztán logikailag megfogalmazottak. Az axiómák választására vonatkozó okok viszont nem logikaiak, azt tartják szem előtt, hogy az \mathcal{M} függvények ténylegesen feleljenek meg a Cr_o függvényeknek és a $@$ függvények a *Cred* függvényeknek.

Ezzel tulajdonképpen vázlatosan áttekintettük az idős Carnap felfogását a valószínűség kérdéséről. Jól látható, hogy bonyolult, alaposan kimunkált elméletéről van szó, amelynek gyakran eléggé meglepő belső elemeit a lehető legnagyobb mértékben megpróbálja ellentmondástalanná és összefüggővé tenni. A már említett összetettség, valamint az egység, az összefüggés kimutatására szolgáló eszközök és több fundamentális feltételezés vitatható volta kétségtelenül nehézkessé teszi a problémakör tárgyalását, ennek ellenére fel kell figyelni arra a törekvésre, amely a valószínűségi logikát mint természetes általánosítások eredményeként adódó logikát kívánja bemutatni. Ennyiben következetesen ragaszkodik a valószínűségi logika megteremtésének régi elvéhez. (Lényeges, hogy az általánosítás alapja nem a deduktív logika, hanem a szubjektív valószínűség fogalmán alapuló döntésemélet.) Sajnos, Carnapnak, e kitűnő logikusnak az erőfeszítéseit — mint láttuk — nem koronázta siker.

Foglaljuk össze eddigi eredményeinket. Carnap a valószínűség fogalmát a tényleges illetve a racionális emberi viselkedés szabályai általánosításaként közelítette meg. A köznap szöveghasználatban a racionális és a logikus általában felcserélhető. Ebben az esetben aligha. A „logikus” érvelést szokásosan úgy értelmezhetjük, mint a logika szabályainak megfelelő érvelést. Döntéshozáskor azonban figyelembe vesznek egy olyan szempontot, mely semmiképpen nem logikai: A maximális haszonra törekvés posztulátumát. Úgy tűnik tehát, hogy Carnap valószínűségi logikája tényleg általánosítás, de nem a (kétértékű, deduktív) logika általánosítása, hanem a nem egzakt, szubjektív valószínűség fogalomé, mely ténylegesen közel áll állítások elfogadásának ill. elvetésének (és az ezen alapuló cselekvésnek, tehát döntésnek) a problémájához. Világos, hogy Carnap ismertetett időskori felfogása szerint a konfirmáció függvény elsősorban nem arra alkalmas, hogy segítségével indukciót alapozzunk meg, hanem arra, hogy a megismert $c(H|E) = r$ valószínűséget *döntéshozásban* alkalmazzuk.

Mi a viszonya a hagyományos, kétértékű logikához? Semmi esetre sem annak általánosítása, a fentebb említett okok miatt. Nem tartalmazza speciális esetként a kétértékű logikát, de *támaszkodik* a kétértékű logikára. Elfogadja a dichotómia elvét és felhasználja a predikátumlogikát.

Az lehetne a következő kérdésünk, hogy a valószínűség ilyen felfogása mennyiben felel meg a leibnizi elképzelés szellemének?

Véleményünk szerint a Carnap-féle valószínűségi logika a leibnizi terv szellemében fogant. Ezen állításunk mellett három érvet hozunk fel.

Először: Carnap szerint a valószínűségi logika a *racióális* emberi magatartásra épül és így természetes kiegészítője a *logikus* magatartásnak. A valószínűségi logika Leibniz felfogása szerint is a logika *kiegészítője*. [6,250] Másodszor: E racionális kiegészítés tartalmazza a *hasznosság* figyelembevételét. „A véletlenül múló haszon reményeit vagy sikerét ennek a haszonnak és eléérései valószínűsége nagyságának szorzatával kell mérni, tekintve, hogy a reménykedés egyszerre és külön arányos a haszon nagyságával és valószínűségével.” [6,247] Bár a fogalmazás formálisan csak a várható érték egy speciális esetre való formulázásának tűnhet (a hasznosság esetére), a kontextus figyelembevételével nyilvánvaló, hogy Leibniz szerint az emberi cselekvések egyik mércéje *általában* a hasznosság lehet. A $V_{X,T}$ hasznosság függvény és a haszon nagyságán alapuló döntés figyelembevétele egyértelműen a leibnizi gondolat megvalósítása.

Harmadszor: Leibniz szerint a *hipotézisek* valószínűségének fokát kell becsülni. Ezt a következő, érdekes és fontos, de eléggé elfelejtett érveléssel támasztja alá: „... az analízis... az okozatoknak az okokra történő vagyis következményeknek az alapelvekre vagy a megfigyelt jelenségeknek a hipotetikus törvényekre történő visszavezetésében áll. Márpedig tudjuk, hogy ez a regresszió a fordítottja a direkt deduktív rendszernek, ez csak valószínű, akkor, amikor visszatérés nincs, ekkor *fel kell becsülni az így felállított hipotézis valószínűségi fokát* és pontosan ez a valószínűségek inverz számításának rendeltetése, amely annak felbecsülésében áll, amelyet olyan okok valószínűségének hívnak, amelyek egy, a tapasztalat által adott és ismert okozatot képesek létrehozni.” [6,273] (Kiemelés tőlem. H. F.) Semmit sem változtat a helyzeten, hogy a carnapi valószínűségelmélet az idézetben szereplő értelemben vett hipotézisek valószínűségének meghatározására nem alkalmas.

További megjegyzések:

Amennyiben Carnap célja a valószínűség-fogalom kibontakozásának elemzésével részben a valószínűségi logika interpretációjának megalapozása, e „fejlődési folyamat” leírását pozitívnak tekinthetjük. A valószínűségi logika felől nézve azonban ugyanez a szubjektív valószínűség melletti érvelést jelent.

Kétségtelen, hogy Carnap közeledik a szubjektív valószínűség híveinek álláspontjához. Ez abban mutatkozik meg, hogy a szubjektív valószínűséget a valószínűség egyik olyan típusának tekinti, mely kvantitatíve megragadható. Így tovább bővül az eredeti vsz_1 -ből és vsz_2 -ből álló összesség. A következőket írja: „... ez a logikai elmélet a valószínűségnek csak az absztrakt, formális aspektusaival foglalkozik, és a (személyes) valószínűség teljes jelentését a döntésemélet szélesebb kontextusában érthetjük csak meg, a valószínűség és a hasznosság illetve racionális cselekvés közötti kapcsolatokon keresztül”. [5,26] Véleménye szerint az objektív (statisztikus) valószínűség a szubjektív valószínűség speciális esete. A döntésemélet ismertetésében a következőket olvashatjuk: „... abban a speciális esetben, amikor X ismeri a statisztikai valószínűségeket a W_n releváns állapotaira vonatkozóan, de nem tudja, hogy melyik a tényleges állapot, a döntésselv használhatná ezeket a valószínűségeket. ... És nincs ez ellentétben avval a nézettel, hogy a döntésselvnek a személyes valószínűségre kellene vonatkoznia,

mivel e speciális helyzetben a személyes valószínűség X számára egyenlő lenne a statisztikai valószínűséggel." [5,9]

Úgy véljük, hogy a carnapi valószínűség-felfogás sokoldalúságának, színességének valamint Carnapnak a logika és az emberi magatartás viszonyáról alkotott érdekes (bár egyáltalán nem kifogástalan) elképzelésének ismerete hozzájárulhat a valószínűség-fogalom körül dúló viták termékenyebb folytatásához.

IRODALOM

1. R. Carnap: Logical Foundations of Probability. Chicago 1950.
2. Szimbólikus logika I-III. Szerk.: Ruzsa I. Bp. 1975.
3. R. Carnap-W. Stegmüller: Induktive Logik und Wahrscheinlichkeit. Wien 1959.
4. Logikai tanulmányok. Szerk.: Tamás Gy. Bp. 1971.
5. Studies in Inductive Logic and Probability. Szerk.: R. Carnap—C. Jeffrey. Berkeley, Los Angeles, London 1971.
6. L. Couturat: La logique de Leibniz d'après des documents inédits. Paris 1901.
7. Studies in Subjective Probability. Szerk.: H. E. Kyburg—H. E. Smokler. New York 1964.
8. J. G. Kemeny: Carnap's Theory of Probability and Induction. In: The Philosophy of Rudolf Carnap. La Salle 1963.
9. Carnap's Intellectual Autobiography. In: The Philosophy of Rudolf Carnap. La Salle 1963.
10. P. Suppes: The Role of Subjective Probability and Utility in Decision-making. In: Selected Papers from 1951 to 1969. Amsterdam 1969.

Ференц Хеди

О НЕКОТОРЫХ ВОПРОСАХ ПОНИМАНИЯ ВЕРОЯТНОСТИ РУДОЛЬФОМ КАРНАПОМ

Автор показывает и анализирует некоторые мысли Р. Карнапа в отношении понятия вероятности. Он демонстрирует интерпретацию Карнапом различных понятий вероятности. Автор устанавливает, что карнаповское понимание вероятности очень близко представлениям Лейбница. Это особенно проявляется в той интерпретации вероятностной логики, в которой важным фактором является предпочтения, приносящего максимальную выгоду. Работа в первую очередь ставит своей целью уточнение различных толкований вероятности.

Ferenc Hegyi

RUDOLF CARNAP ON QUESTIONS OF THE CONCEPTION OF PROBABILITY

Rudolf Carnap's thoughts on the concept of probability are introduced and analyzed, and his interpretation of the different concepts of probability is described. It is pointed out that Carnap's concept of probability is very near to Leibniz's views, what can be seen especially in such an interpretation of probability logic where the preference of the decision bringing maximal benefit is an important factor. The paper wishes to contribute to making clear the different interpretations of probability.

Héderné Kozák Róza

MARX ÉS ENGELS KORTÁRSAI ÉS KÖVETŐI A VALLÁSRÓL

A marxizmus elméletének egységes, totálisan összetartozó gazdag kincsestárából az eszmetörténet későbbi fejlődési folyamatában fokozatosan önálló tudománnyá kristályosodtak a különböző diszciplínák, mint a politikai gazdaságtan, filozófia, etika, ateizmustörténet stb.

A marxista ateizmustörténet forrásaként tekinthetjük tehát egyrészt a marxizmus klasszikusainak a vallás és filozófiatörténet tanulmányozása alapján kialakított valláskritikai megjegyzéseit, másrészt a társadalom anyagi bázisa és a társadalom eszmei szférája viszonyát szabályozó törvényszerűségek feltárására épülő alapelveit. A klasszikusok örökségén kívül jelentős szerepe van még az általános filozófiatörténet valláskritikai elemei feltárásának, valamint Marx és Engels kortársai és követői életműve tanulmányozásának.

Marx és Engels valláskritikai gondolatainak összefoglalása és értékelése a marxizmustörténet fejlődésének viszonylag késői szakaszában elkezdődött, de még részletesebb kidolgozásra vár.¹ Vannak azonban a marxista ateizmustörténetnek kevésbé kidolgozott fejezetei is, mint pl. Marx és Engels kortársainak és követőinek életműve, és a XX. század tudományos irodalmának ateista hagyományai. Holott azok feltárása jelentősen gazdagíthatná az ateizmus történetének részletesebb kidolgozásához szükséges forrásanyagot. E munka kibontakozásához kíván néhány szerény kezdeti lépéssel hozzájárulni jelen tanulmány.¹

A kortárs elméleteket vizsgálva abból indulhatunk ki, hogy keletkezésük időszakában már megfogalmazódtak és rendszerre kovácsolódtak a marxizmus alaptételei s azok képezték a marxizmushoz csatlakozó gondolkodók világnézeti bázisát, akik az utópikus szocializmussal ellentétben már nem a vallási elvekkel szintézisben, hanem a tudomány talaján állva, a dialektikus materializmus alapján alkották meg valláskritikájukat is. Egyetértettek a marxizmus megalkotóival abban is, hogy a vallás problémái másodlagos problémaként, az alapvető társadalmi törvények és a forradalmi munkásmozgalom főfeladatai függvényeként értelmezhetők és hogy a vallással kapcsolatos kérdések megoldásának elő kell segítenie az aktuális társadalmi politikai kérdések megoldását, viszont a vallás végleges felszámolása csak a társadalmi ellentmondások megoldása révén lehetséges.

Marx és Engels ma is elismert kortársai, akiknek jelentőségét a jelenkor is elismeri, abban az időszakban léptek föl, amikor az egyház éles támadást intézett az előretörő munkásmozgalom ellen s amikor ebben a törekvésében a burzsoázia is szövetségre

¹ Pais István: Ember és vallás. Akadémiai K. 1978. Z. J. Czarnecki: A marxista valláselmélet genezise. Kossuth Kiadó 1975.

² A kutatás jelenlegi stádiumában csak arra van lehetőség, hogy az adott korszak értékeit ismer-tessük, és szintetizáljuk. Alaposabb elemzésre és értékelésre a későbbiekben kerülhet sor.

lépett az egyházzal. A gondolkodók elsődleges feladatuknak e támadás visszaverését tekintik. Jó példája ennek August Bebel életműve (1840—1913).

Beszéd a Német Birodalmi Gyűlésben című írásában az uralkodó kormányzat hazug antiklerikalizmusát leplezi le. Konkrétan Bismarcknak a jezsuiták ellen benyújtott törvényjavaslatát bírálta, amely megtiltotta a jezsuitáknak, hogy Németországban tartózkodjanak. Bebel a törvényjavaslat körüli vitát elemezve arra utal, hogy magának a problémának a fölvetése eltereli a figyelmet a reális társadalmi problémákról. Az egész törvénynek az volt a célja, hogy kezessé tegye a jezsuitákat. A törvény végrehajtásával azonban az eredeti céllal ellentétes eredményt érhetnek el, a néptömegek körében a jezsuita rendet üldözött renddé avatná és mivel az emberek nagy része érzelmi lény, az üldözöttek mellé áll. A törvényjavaslat körüli vita tulajdonképpen a katolicizmus és protestantizmus közti ellentmondást tükrözi vissza, amelynek lényege, hogy a katolicizmus a régi, középkori államot képviseli, a protestantizmus pedig a *modern* államot, amely elősegíti a polgári lassú fejlődést. Ennek ellenére a protestantizmus is szembenáll az igazi modernséggel, s a tudománnyal.¹

A protestantizmus tehát elősegíti a burzsoázia fejlődését, s a burzsoáziának szüksége van a protestáns vallásra tekintélye biztosítása s a néptömegek fékentartása érdekében. Bebel a törvényjavaslatra vonatkozó bírálatát összekapcsolja a javaslatával, hogy az oktatást vonják ki az egyház irányítása alól; bár úgy véli, kevés a valószínűsége javaslat elfogadásának. Az uralkodó osztály számára ugyanis veszélyes lenne az egyház tekintélyének megrendülése, mert könnyen maga után vonná az állami hatalom tekintélyének megrendülését.²

Egy másik — valláselméleti szempontból ugyancsak jelentős művében: a Hohoff káplánnak címzett levelében a vallások keletkezésével és a kereszténység bírálatával foglalkozik. A marxizmus klasszikusaival teljesen szinkronban megállapítja, hogy minden vallás a természeti és társadalmi erőktől való félelem és azok legyőzésére irányuló törekvés jegyében jött létre s a történelmi fejlődés egy későbbi szakaszában mikor az ember rájött arra, hogy a saját erejéből képtelen az említett erőket legyőzni, egy túlvilági segítőtben, a messiásban kezdett reménykedni. Kifejti azt a gondolatát is, hogy minden vallás lényegében emberi alkotás, amely fantasztikus formában tükrözi a valóságot és éppen ezért akadályozza az embert a fejlődésben és szabadsága megvalósításában. A kereszténység kialakulásában elsősorban a zsidó előzménynek tulajdonít lényeges szerepet, de fölfedezi az ókori keleti népek vallásának hatását is. A zsidó hagyományokból a messiáshitet, valamint a húsvéti „peszach” szertartását említi meg, amely a kereszténységben az úrvacsora szertartásában él tovább. Igen sok elem forrását fedezi fel az egyiptomi vallásban. Így pl. az isteni hármasság tanát; de úgy véli, hogy a papi köntösök színei és formái is lényegében ugyanazok, mint az egyiptomi papokéi. Az ítélő Ozirisz kampósbotja pedig átalakult a keresztény püspökök halászbotjává. Sőt még a katolikus papok tonzúrája is az egyiptomi istentiszteletből származik, a sugárzó napistennek Ozirisznek a képét szimbolizálta. Jézus születésnapja pedig, december 25.-e eredetileg a perzsa napistennek, Mithrasznak a születésnapja volt. Az utolsó ítélet gondolata szintén megtalálható az ókori perzsák vallásában. A római szent Péter templomban pedig katolikus hívők egy bronz-szobor lábát csókolgatják, amelyről úgy vélik, hogy az szent Péter szobrának a lába, Bebel szerint azonban Jupiter római isten szobráról van szó.³

A kereszténységről szóló kritikája bibliakritikát is tartalmaz. Ebben kifejti, hogy a biblia a kétezer éves emberi kultúra fejlődésének tükré s a legkülönbözőbb korok világgépének ellentmondásos szintézise. Nem Isten szava, mint ahogyan a teológusok vallják. Elfogadja a felvilágosodás filozófusainak álláspontját, amely szerint a bibliai könyveket nem azok írták, akiknek a nevét azok viselik. A tudomány fejlődése

azonban és eredményeinek elterjedése egyre inkább kétségessé teszik a dogmákat és hittételeket, végül a vallás kiküszöbölése az emberi haladás szempontjából szükség-szerűvé válik.⁴

A vallás és erkölcs kapcsolatáról sok olyan gondolatot fogalmaz meg, amelyek napjainkban is aktuálisak. Ezek közül a leglényegesebbek, a következők: az erkölcs-nek semmi köze a valláshoz, az emberi együttélés szabályait foglalja magában és tör-ténetileg változó. A keresztény szeretet pedig igen gyakran gyűlöletbe csapott át. Egyik vallás sem került annyi vérbe és könnybe, mint a kereszténység, s egyik sem adott okot annyi gonosz tetre. Története során szorosan összefonódott a politikai hatalommal. Arra tanít, hogy az Istentől rendelt felsőbb hatalomnak engedelmesked-ni kell és a szenvedéseket megadással tűrni. Ez arra utal, hogy a kereszténység a poli-tikai uralom biztosításának eszközévé vált. Ezzel kapcsolatban idézi az ókori egyház-atyák véleményét is, akik ezt nyíltan be is vallották. „A nép minél kevésbé érti meg a papi szót, annál jobban csodálja. Atyáink és tanítóink nem mindig azt mondák, amit gondoltak, hanem amit a körülmények és a szükséglet az ajkukra adott.”

A középkorban pedig maga a pápa mondotta, amikor Németországból számára nagy pénzküldemény érkezett: „Ugye testvér, a Jézus Krisztus mese jövedelmező?”⁶ Az erkölcs és a vallás kapcsolatáról szóló fejtegetéseit a következő gondolatával zárja: „A jó, ami a kereszténység uralma alatt létrejött, nem neki tulajdonítható. A keresz-ténységben rejlő jó mag nem keresztény, hanem általános emberi... a sok rossz pedig, amit hozott, nem kell nekünk.”

Érdekesen és szellemesen bírálja Bébel a kereszténységnek a nőről vallott felfogá-sát is: sok bibliai és ókeresztény irodalmi idézettel alátámasztva. Fölhasznált forrás-anyag alapján megállapítja, hogy a keresztény tízparancsolat csupán a férfiaknak szól s a nőt tulajdonképpen a férfi tulajdonaként tekinti, aki ezenkívül, mint a testiség hordozója bűnös, tisztátalan és bűnre csábító. E nézetet bizonyító idézetek mindegyi-ke olyan frappáns és találó, hogy hasznosnak tűnik felidézésük.

Tertullianus mondotta: „Asszony, mindig gyászban és rongyokban kellene járnod, szenvedned a bűnbánat könnyeivel, s így feledtetned azt, hogy tönkretetted az emberi nemet. Asszony, te vagy a pokol kapuja.”

Máshol: „a nőtlenséget kell választani, még ha elpusztul is az emberi nem. A há-zasság mindig bűn, minden amit tehetünk az az, hogy megszenteljük.”

Augusztinus egyházatya pedig a következőképpen vélekedett: „A nőtlenek, mint fényes csillag ragyognak majd az égen, míg szüleik a sötét csillaghoz hasonlato-sak.” „A biblia kijelentése — szaporodjatok és sokasodjatok, már nem időszerű.”⁸

Végül foglalkozik Bébel a vallás jövőjével is. Úgy véli, hogy a vallást nem kell el-törölni, hanem a vallás minden erőszakos támadás nélkül el fog halni, ha a nép kivívja valódi boldogságát. A természettudomány fényében pedig mítosszá válik a világ te-remtéséről szóló tanítás. Erkölcs is létezhet vallás nélkül, mert az mindig a mindenkori társadalmi viszonyokból fakad. A legfejlettebb erkölcsi állapot az, amelyben minden-ki egyenlő és szabad lesz.⁹

A kortárs irodalomnak másik jelentős képviselője *Franz Mehring* [1846-1919.] történész és irodalomtörténész, a *Neue Zeit* szerkesztője, s a németországi kommu-nista párt egyik alapítója. „A történelmi materializmusról”. című művében részletesen elemzi és történelmi példák segítségével igazolja a marxizmusnak a filozófia alapkér-désében elfoglalt álláspontját. A mű válasz Paul Barth német szociológus és idealista filozófus álláspontjára, aki azzal vádolta a marxizmust, hogy tagadja az eszmék szere-pét a társadalomban. Ő azt vallotta, hogy nem a gazdaság hat az eszmékre, hanem fordítva, az eszmék a gazdaságra. Mehring Marx-ra hivatkozva megemlíti, hogy az ókori keleti népek országaiban a folyók rendkívül nagy szerepet játszottak a gazdasági

életben és ez a sajátosan alakuló gazdasági szerkezet hívta életre a vallás különös formáit. Mecsnyikov orosz kutatót is idézi: „A folyó szeszélyes volta játszott szerepet abban, hogy félve és istenítve imádták a folyót, mely szerintük táplál és parancsol, öl és életet ad.”¹⁰

Másik példájában a gazdasági viszonyok meghatározó szerepét a keresztény egyház és a barbár hódítók viszonyának alakulásában mutatja be. Ennek lényege, hogy a keresztény egyház fejlettebb gazdasági és politikai viszonyok intézményének volt a képviselője és így alkalmas volt arra, hogy a barbár hódítás korszakában is a gazdasági és politikai élet irányítójává váljék és képes volt befolyásolni a hódító barbárok életmódját.¹¹ Mehring eszmefuttatásának érdekessége, hogy álláspontját egy magyar vonatkozású példa segítségével is igazolni próbálja. Barth szerint ugyanis a török és magyar nép fejlődése és gazdasági változása vallásuk különbözőségével magyarázható. „A 150 éves török uralom után a magyarság gyorsabb szellemi fejlődésnek indult, mivel a kereszténység, mint értékesebb szellemi hatalom gyorsabb fejlődésre ösztönözte, míg a csekélyebb szellemi tartalmú iszlám képtelenné tette a török népet a fejlődésre.”¹² Mehring tényeken alapuló érveket állít szembe Barth álláspontjával. Megemlíti, hogy véleményének ellentmond többek között az a tény is, hogy az iszlám kultúra az egész középkorban felette állt a keresztény kultúrának, ugyanis az iszlám őrizte meg az egész középkorban az ókori tudomány és művészet minden vívmányát. Ebből az következnék, hogy az arab országoknak, az iszlám követőinek kellett volna gyorsabb ütemben fejlődniük. Az iszlám országai viszont gazdaságilag nem fejlődtek, a keresztény országok viszont átfejlődtek a kapitalizmusba, s azért fejlődött a keresztény kultúra is abban a fejlődési szakaszban. Ez viszont azt a marxi tételt igazolja, hogy a létet s a kultúrát a gazdaság határozza meg. A kapitalista termelési mód tehát nem a kereszténység hatására fejlődött ki. A marxizmus képviselői ezért minden korszakban a vallási képzeteknek a társadalom anyagi alapjával való kapcsolatát vizsgálták s kimutatták, hogy a kereszténység pl. a római világbirodalom talaján, az ott lakó népek hiedelemvilágának szintéziséből keletkezett s a termelési mód minden átalakulásával a kereszténység is változott.¹³

A kereszténység kialakulásának elemzése során Mehring elsősorban filozófiai forrásaira és társadalmi gyökereire mutat rá. Ezen belül elsősorban Philonra és Senecára utal, akik közül az utóbbi a szegénység és önmegtartóztatás erényét prédikálta, de közben Nero nevelője volt és Mehring kifejezésével élve 60 millió márká értékű görbén szerzett vagyont hagyott hátra. Társadalmi háttérként Mehring az elnyomott népeknek azt az állapotát tekinti, amelyben azok minden reménye megszűnik nyomorúságuk reális módon való megoldására s így minden reményüket az 1000 éves krisztusi birodalom megvalósulásával kapcsolják össze és mikor a kereszténység a jó módúak vallásává is vált, akkor helyeződött át a boldogság országa, az illuzórikus jövőbe. Igaz, hogy a tömeginség kiküszöbölése érdekében az első keresztény gyülekezetek kommunisztikus alapon szerveződtek, de ez inkább fogyasztói kommunizmus volt. Nem értek még meg a feltételei a magántulajdon megszüntetésének, így a kereszténység sem tudta felszámolni a javak egyenlőtlenségét, sőt a keresztény közösségek-ből kinőtt a papság, amely egyre nagyobb gazdasági és politikai hatalomra tett szert. Fokozatosan gyarapodott az egyházi vagyon is, amelyet a papság egyre inkább a maga jólétének a növelésére használt föl s a papság fokozatosan kezdte maga alá rendelni az államhatalmat is.¹⁴

Mehring tények segítségével bizonyítja azt a véleményét is, miszerint az államhatalom szorosan összefonódik a vallással s a kereszténység kiterjesztése az államhatalom kiterjesztésének ideológiai ábrázolása volt. II. Henrik német királyra hivatkozik, aki a XI. században a Lengyelországban élő pogányokkal is hajlandó volt szövetkezni

a lengyel keresztény király ellen. Ezt a tettet a következő szavakkal kommentálja: „Egy szent király inkább lemondott valamely keresztény hittételről és megbékült minden pogány szörnyűséggel, semmint hogy egy másik nem kevésbé szent királynak akárcsak egy árva rögöt is átengedjen abból a földből, amelyről úgy vélte, hogy neki van rá szent rablási joga.”¹⁵

Élesen bírálja Mehring a pápaság tevékenységét és életmódját is. Rámutat arra, hogy a különböző módon összegyűjtött kincseket saját fényűző életmódjukra használják föl. Elítéli a papság kicsapongó életmódját, amely egyre inkább megingatja tekintélyüket a népek körében. Különösen az árutermelés növekedésével, a papi kizsákmányolás fokozódásával válik ez a folyamat erőteljesebbé, amikor a polgárság fokozatosan kezdi kiépíteni saját kulturális és igazgatási intézményeit is s számukra a papság és a kolostori intézmények fölöslegessé válnak.¹⁶

A reformáció jellemzése során arra is rámutat, hogy a gazdaságilag fejlettebb országok: mint pl. Itália, Spanyolország és Franciaország katolikusok maradtak, mert Rómával szemben nagymértékben függetleníteni tudták magukat és a pápát a maguk eszközeként is föl tudták használni. Teljesen viszont nem akartak elszakadni a pápaságtól, mert úgy gondolták, hogy az elszigetelné őket a gazdaságilag és szellemileg legfejlettebb országoktól.

Munkája további részében a reformációra vonatkozó nézeteit fejtette ki. Véleménye szerint a reformáció kibontakozásának időszakában három párt állt szemben egymással: a jezsuitizmus, a kálvinizmus és a lutheránizmus. Harcukban vallási burokból különböző gazdasági és politikai érdekek ütköztek össze. A frontok a következőképpen alakultak: a katolicizmusra is hatott a fejlődő kapitalizmus, s hogy továbbra is megőrizze befolyását, alkalmazkodnia kellett az új viszonyokhoz. Mehring szerint kapitalista lábra kellett állnia. Ezt a tendenciát fejezte ki a Jézus párt, a jezsuitizmus, amely segített ebben, úgy, hogy az egész iskolarendszert a legmagasabb kultúra alapján újjászervezte. Ezen kívül a világ legnagyobb kereskedelmi társasága lett, amely a Föld minden területére kiterjedt, s a gyóntató atyák személyében a legtapasztaltabb és legokosabb diplomáttal rendelkezett. A jezsuitizmus Mehring szerint tőkés alapon reformált katolicizmus volt. A továbbiakban megemlíti, hogy a polgárság érdekeinek a kálvinizmus felett meg és hozzájuk csatlakozott a nemesség egy része is. A lutheránizmus viszont a gazdaságilag elmaradott országok vallása volt, amelyeket Róma a legjobban kizsákmányolt. Nekik tehát teljesen szakítaniuk kellett Rómával. A lutheránizmus Németország északi és keleti részén, valamint Dániában és Svédországban vált uralkodóvá és ezekben az országokban a tőkés fejlődés csak lassan bontakozott ki. Luther Mártonról úgy vélekedik, hogy miután elárulta a parasztokat, a fejedelmek alázas szolgája lett, s a fejedelmek a lutheri egyházak patrónusaivá váltak. Ennek fejében megszerezhették a gazdag egyházi birtokokat. „Az egyházi javak elrablásából a tömegeknek, a parasztoknak és a városi plebejusoknak semmi előnyük nem származott. De mindjobban megnőtt a fejedelmek hatalma és stabilizálódott Németország szétforgácsolt helyzete. A birodalom egységét már nem lehetett helyreállítani katolikus alapon.”¹⁷

Franz Mehring marxista alapon és a klasszikusokkal teljesen összhangban bírálja kora idealista jellegű valláskritikáit, (D. Strauss, B. Bauer) valamint a vallásos szocializmus képviselőit: elsősorban Weitling személyében. Weitling a kommunizmust az őskereszténység mintájára képzelte el és nem kívánt a régi rend ellen forradalmat szervezni. Azt hirdette, hogy a vallást fel kell használni az emberiség felszabadítására. Krisztust a szabadság prófétájának és a szeretet szimbólumának tartotta. Láttá ugyan, hogy az őskeresztény kommunizmus csak a fogyasztásra terjedt ki, de úgy vélte, hogy az „élvezetek közössége” feltételezi a „munka közösségét”.

Mehring kitért a keresztény szocializmus elemzésére is. Kifejtette, hogy az a birtokos osztályok körében jön létre és terjed, ezért azt feudális szocializmusnak is nevezte. Követői vallási alapon próbálták a szegények és elnyomottak problémáját megoldani.¹⁸

Wilhelm Liebknecht (1826-1900) néhány valláskritikai gondolatát is érdemes felidézni. Ő elsősorban a különböző vallások tudományellenes és antihumánus tendenciáit bírálja. „Minden nemzet és minden hitfelekezet papságának története szakadatlan küzdelem a feltörekvő emberi szellem ellen, az ész és a humanitás elleni merényletek szakadatlan sora.” — írja „A tudás hatalom — a hatalom tudás” c. írásában. Saját korát azonban már úgy jellemzi, hogy megszűnt az egyház korlátlan hatalma, a középkori viszonyokkal szemben már nem az állam szolgálja az egyházat, hanem az egyház az államot. Hatása elsősorban az oktatáson keresztül érvényesül, amely szintén az állam szolgálatában áll.¹⁹

Paul Lafargue (1842-1911) valláselméleti írásai is igen sokoldalúak és gondolatgazdagok. A tőke vallása c. írásában egy képzeletbeli londoni kongresszus elemzése kapcsán elsősorban a tőke és a vallás kapcsolatát, valamint a szocializmustól való félelmét mutatja be. Kiderül a kongresszuson, hogy a szocializmus térhódítása nyugtalanítja a vagyonos osztályokat és az egyház képviselőit. Arról tanácskoznak, hogyan harcoljanak ellene. Úgy vélik, hogy a nyílt erőszak és üldözés nem lehet eredményes, sőt ellenkező hatást ér el. „A szocializmus elleni nagyszabású öldökléseknek a vére olyan harmat, amely kicsíráztatja a szocializmust az egész földön” — adja a szót a pápai legátus szájába. A tanácskozás során arra a végkövetkeztetésre jutnak, hogy a tudomány erejével sem lehet megfékezni a szocializmust, sőt a tudomány is a szocializmust erősíti. Bevallják azt is, hogy vallásuk nevetséges és ostoba. Többek között hibája az is, hogy nincs összhangban a nyelvtan szabályaival. Ennek legtipikusabb példája a szentháromságról szóló tétel. Ez olyan nyakatekert nyelvi fordulatokat eredményezhet pl. mint: „én gondolkozunk, én kifujjuk, én töröljük az orrunkat.” Mindennek ellenére azt vallják, hogy szükségük van a vallásra a kizsákmányolás biztosítása és a néptömegek megfékezése érdekében. A vita hevében azonban azt is bevallják, hogy az egyetlen élő vallás, amely pillanatnyi szükségleteiknek megfelel, a Tőke vallása, s a Tőke az az egyetlen isten, akit még soha senki nem tagadott meg.²⁰

A továbbiakban Lafargue részletesen elemzi a lélek fogalmának eredetét és fejlődését. Más valláskutatókhoz hasonlóan úgy véli, hogy az álom jelenségének különös szerepe van. Az ősközösség embere nem talált reális magyarázatot arra, hogy alvás közben teste nem hagyja el a helyét, mégis különös események történnek vele. Feltételezte, tehát, hogy van egy „másik énje” is, a hasonmás. Az hagyja el a testet; és ha előfordulhat, hogy a hasonmás az egyén életében elhagyja a testet, akkor ez a halál után is előfordulhat. Az ősi népek képzeletében a hasonmás anyagi létezőként élt és különböző formát ölthetett. Ma élő primitív népek hitvilágában is él ez a képzet. Pl. az arckép is lehet hasonmás. Ezért tiltakoznak egyes népek az ellen, hogy arcképeket elvegyék. Attól félnek, hogy azzal lelküket veszik el. A lélek halál utáni sorsát úgy képzelik el, hogy az a holttestben marad, esetleg valamely tárgyba költözik: pl. a csontokba. Ez a hiedelem él tovább a szentek csontjainak csodatevő erejében hívó katolikusok hitvilágában is. A holtak szellemének tehát bűvös erőt tulajdonítottak. Ezért előfordult az őskori társadalomban, hogy egy embert, akinek sok jó tulajdonsága volt, megöltek csak azért, hogy egy hatalmas szellemhez jussanak, aki közbenjár a természeti hatalmak megnyerése érdekében. Lafargue feltételezi, hogy a tahitaiak pl. Cook kapitányt, akit egyébként nagyon tiszteltek, éppen ezért ölték meg. Igen értékes feltételezése még ezzel kapcsolatban, hogy a növénytermesztés kialakulása is összefügg a lélekhitel. Eleinte a halottak táplálására szórtak magvakat és gumókat a földbe

és ugyanilyen célból azt vérrel és vízzel öntözték. Látták, hogy ennek hatására azok kihajtottak, frissek maradtak. Ezt a tapasztalatukat később a halottkultusztól függetlenül is hasznosították.

Az eddig jellemzett sajátosságok ellenére, az őseMBER még nem hitt az örökkévalóságban, a lélek halhatatlanságában. Úgy vélte, hogy a lélek csak addig él, amíg emleke el nem homályosul. Mégis áldoztak neki hosszú ideig, mert nem voltak bizonyosak benne, hogy meddig létezik.²¹

Sajátos módon magyarázza Lafargue a túlvilági paradicsomról szóló elképzelések megjelenését. Föltételezi, hogy az emberek félték a halott szellem bosszújától, ezért lakóhelyük közeléből igyekeztek eltávolítani. Vagy úgy, hogy elűzték onnan, vagy úgy, hogy halál utáni lakóhelyét igyekeztek széppé varázsolni, hogy ne kíváncsionnan visszatérni. Minden ősi nép kitalált egy síron túli paradicsomot. A grönlandiak pl. egy olyan országot, ahol örök tavasz van, bőven vannak rénszarvasok, stb. Általában a földi viszonyoknál jobb körülményeket tétéleztek föl; ezért pl. a hellének úgy búcsúztak a halottól, hogy „mulass jól!”²²

Elgondolkodtató Lafargue-nak az a megfigyelése is, amely szerint a magántulajdon s a vele párhuzamosan megjelenő patriarchális szemléletmód következtében elhomályosul a lélekhit. Ezt azzal magyarázza, hogy miután az apa vált a föld, a termelőeszközök tulajdonosává, a család többi tagja elvesztette a lelkét is. Erre vezethető vissza a keresztény vallásban is hosszú ideig uralkodó szemlélet, amely szerint a nőnek nincs lelke.²³

Az időszámításunk előtti VII-VI. századi Görögországban fedezi fel újra a lélekhit megjelenését. Ennek okát abban látja, hogy a városállamokban élő kézműves és kereskedőrétegek, valamint a hozzájuk csatlakozó elszegényedett földtulajdonosok kívülmaradtak a hivatalos vallások körén, kénytelenek voltak istenségeket keresni maguknak. Az idegenek vallásában; a női istenségek kultuszában élt még a hit, hogy minden embernek van lelke, amely túléli az egyén halálát. Lafargue hangsúlyozza, hogy a társadalmi egyenlőtlenségek és igazságtalanságok korában újra kitalálták a túlvilágot, hogy a földön elszenvedett igazságtalanságok miatt kárpótlást kaphassanak.²⁴

A lélekhit történeti változását bemutatva, Lafargue levonja a következtetést, hogy a keresztény lélekfelfogás nem újkéletű, hanem pogány forrásokból táplálkozik és összekapcsolódik a feltámadás képzetével, amelynek lényege, hogy a lélek újra beköltözik a halott testébe.²⁵

A polgárság istenképzetének eredetével kapcsolatban kifejti, hogy a polgárság nem ismeri föl a társadalmi változások mögött rejlő objektív szükségszerűséget. Sikerei és balsikerei egy kiszámíthatatlan és szeszélyes lény képzetét keltik benne. Jótetteiért, sikertelenségeiért és csalódásaiért túlvilági ellenszolgáltatást és kárpótlást remél, ezért feltételezi a lélek halhatatlanságát. Nem tartja igazságtalannak a munkások kiszákmányolását, s a pokol nem aggasztja, mert meggyőződése szerint semmi olyant nem tett, ami miatt megérdemelné. Emellett érdeke is, hogy a társadalmi törvények rejtve maradjanak, mert azok feltárása leleplezné kiszákmányoló tevékenységét. A keresztény vallásban L. felfedezi a burzsoá elősdi, munkanélküli életmódjának igazolását. Ennek alátámasztására bibliai idézeteket alkalmaz. Pl. Jézus mondja Hegyibeszédében a következőket: „Tekintsetek az égi madarakra, hogy nem vetnek, nem aratnak ... mégis a ti mennyei atyátok eltartja azokat”. Vagy a keresztény imádságban szerepel: „A mi mindennapi kenyerünket add meg nekünk ma.” L. ezután szellemesen megjegyze, hogy a burzsoázia mennyei atyja tulajdonképpen a fizikai és szellemi bér-munkások osztálya, amely minden szükségletéről gondoskodik.

Jellemzőnek tekinti a burzsoá vallásban, hogy mindenki a maga érdeke szerint

értelmezi azt. A nők és a bér munkások számára pl. szükségesnek tartják a vallás erkölcsi parancsait. A nőktől pedig hol hűséget, hol hűtlenséget követelnek: hűséget a feleségtől, hűtlenséget a más feleségétől.²⁶

A burzsoázia hitvilágának elemzése után a proletariátusról azt a véleményét fejti ki, hogy olyan osztály, amelyet a fejlett technika eltávolít a vallástól, mivel tudja, hogy semmiféle mennyei atya nem adná meg neki a mindennapi kenyeret, ha ő maga munkájával meg nem szerezné. Számára a gondviselés saját maga. Életfeltételei lehetlenné teszik más gondviselő elképzelését, de ha a vallásos nevelés hatására hinni kezdene benne, akkor is kétségbe vonná igazságosságát és gyűlölné. Tudja azt is, hogy a munkáltató, tehát az ember adja a munkát is, a bért is, ezért az embert teszi felelőssé azért, hogy van-e munkája, vagy nincs.

A munkás is találkozik a gépesített műhelyekben a természeti törvényekkel, de azok nem uralkodnak fölötte, ellenkezőleg ő uralkodik fölöttük. Óriási berendezéseket hoz mozgásba és működtet „A villanyfejlesztő telep munkásának pl. csak annyit kell mondania, mint a teremő istennek:

„Legyen világosság!” — és világosság lesz.”

„A modern műhely gyakorlata megtanítja a bér munkást a tudományos determinizmusra anélkül, hogy szüksége volna a tudományok elméleti tanulmányozására.”

A munkásság realiztikus szemléletmódjának bemutatása után a társadalmi viszonyokkal kapcsolatban megjegyzi, hogy, bár azok az emberi tevékenység eredményei, rájuk is jellemző, hogy törvényszerűségei rejtettek maradnak, vakon ható erőkként érvényesülnek. Ennek megváltoztatása érdekében társadalmi tulajdonba kell venni a termelőerőket, ennek következtében nagyobb lehetősége lesz a társadalmi ellenőrzésnek, s a társadalmi törvények nem lesznek többé vakon ható erők s megszűnnek a vallásnak ez a gyökere is.²⁷

Karl Kautsky (1854-1938)

Valláselméleti szempontból legjelentősebb műve: „A kereszténység eredete”. Életének abból a korszakából származik, amikor még nem vált renegáttá. Valószínűleg ezzel magyarázható, hogy elmélete lényegében ma is helytálló. A mű igen gazdag forrásanyagra támaszkodva, sokoldalúan elemzi a problémát. Legfőbb érdeme, hogy a kereszténység kialakulását evlági, történeti tényezőkre vezeti vissza, s meghatározott társadalmi viszonyok következményeként tárgyalja. Gondolatai a valláskutatók számára ismerősnek tűnhetnek. Valószínű, hogy úgy a hazai, mint a nemzetközi kutatás forrásként fölhasználta munkáját.

Bevezetésében a kereszténység keletkezésére vonatkozó forrásmunkák hitelességével foglalkozik. Megállapítja, hogy azok alapján Jézus személyére vonatkozóan semmi határozottat nem mondhatunk. Az első századbéli Josephus Flavius zsidó történetíró pl. művében nem tesz említést Jézusról. Az újszövetségi evangéliumok pedig az életére vonatkozó eseményeket szájhagyomány alapján írták meg, s ha volt is valamilyen racionális magjuk, az idők múlása során az annyira eltorzult, hogy nem tekinthető hitelesnek. A hitelességet kérdésessé teszik az egyes evangéliumokban jelentkező ellentmondások is, amelyek a történelmi tényekkel sem egyeztethetők össze. Lukács evangélista pl. leírja, hogy Jézus szüleinek a római hatóságok által elrendelt népszámlálás céljából kellett Názaretből Betlehembe menniük. Kautsky kimutatja, hogy a szóbanforgó esemény csak i. u. 7-ben mehetett végbe, ugyanis a tartomány csak iu. 6-ban vált római provinciává. A legkorábban keletkezett újszövetségi könyv a János Jelenései pedig egyáltalán nem foglalkozik Jézus földi életével. Mindezek alapján kétségbe vonható Jézus történetisége. Kautsky álláspontja szerint a kereszténység az ő személye nélkül is megmagyarázható. Mai valláskutatók is ezt az álláspontot

vallják. Kautsky — álláspontja bizonyítása érdekében elemzés tárgyává teszi az ószövetségi Dániel próféta könyvét is, amely megjósolja az *Üdvözítő* eljövetelét.

(E jóslatra is hivatkoznak a keresztény teológusok) A könyvben szereplő események alapján Dániel Dareiosz és Kürosz idejében, vagyis i. e. VI. században élt. Csodákat vitt véghez és jóslatai is valóra váltak. Kautsky kimutatja, hogy Dániel valójában sohasem élt, s a róla szóló könyvet kb. i. u. 165-ben írták. Így nem csoda, hogy a jóslatok, amelyeket a VI. századból valónak tüntettek föl, valóra váltak,²⁸

A következőkben részletesen elemzi a kereszténység keletkezésének okait. Elsősorban társadalmi gazdasági bázisát és eszmei forrásait igyekszik feltárni. Legfőbb oknak a rabszolgatartó társadalom válságát tekinti, amely együttjárt az uralkodó osztály erkölcsi hanyatlásával s a rabszolgák helyzetének, nyomorúságának növekedésével. Ez utóbbiak nem a társadalmi rend megváltoztatásában, hanem a társadalomtól való elfordulásban látták a szabadulás útját. Törekvéseikhez az ugyancsak elnyomott helyzetben levő szabad rétegek is csatlakoztak.²⁹

Jellemző volt még a társadalmi viszonyokra, hogy széles néptömegek kiszorultak az aktív közéleti tevékenységből, s úgy érezték, hogy elszigetelődtek, magukra maradtak. Kautsky szerint ezzel magyarázható, hogy a filozófiában is az egyéni boldogság problémája került előtérbe. Két filozófiai irányzat térhódítása is tükrözi ezt a pszichikai válságot: egyrészt az epikureizmus, másrészt a sztoicizmus. Az epikureizmus központi gondolata, hogy boldogságot csak a tartós, értelmes célok megvalósulása által elért örömök jelenthetnek. A kicsapongás s az érzéki gyönyörök túlhajszolása szenvedéshez vezethet. Kautsky szerint ez az elmélet alapvetően a kizsákmányoló osztály érdekeinek felelt meg, akik vagyonukat nem tudták másképpen felhasználni, mint-hogy elfogyasztják. A szegényeknek azonban nem nyújtott vigasztalást, de az élvezetekben jóllakottaknak és megcsömörlötteknek sem, sőt azoknak sem, akiket még érdekelt a közélet és bántott a társadalom pusztulása. Ezek üresnek találták a társadalom kínálta gyönyöröket, s inkább a sztoikus filozófia felé fordultak, amely nem a gyönyört, hanem az erényt tekintette a boldogság alapjának. Ez azt is jelentette, hogy a sztoicizmus követői nem a társadalom megváltoztatásától, hanem az erkölcsiség fejlődésétől várták fölemelkedésüket és problémáik megoldását. A körülmények egyeseket a világtól való teljes elforduláshoz, az élet megvetéséhez, s a halál utáni vágyódáshoz is eljuttatták. Társadalomszerte elég széles körben elterjedt az öngyilkosság. A halál utáni vágyódással egyidejűleg azonban a halálfélelem is jelentkezett, ezért igény merült fel olyan elmélet iránt is, amely a lélek halhatatlanságát hirdeti. Ennek az igénynek is megfelelt a sztoikus filozófia, amely részletesen ábrázolja a mennyei boldogságot és a pokol kínjait (ez is a kereszténység forrásának tekinthető).

Az említett eszmei forrásokon kívül Kautsky hivatkozik még a Mithrasz kultuszra is, amelyben a megszentelt kenyér és bor elfogyasztása Mithrasz istennel való azonosulás szimbóluma volt, s a kereszténységben az oltári szentség szertartásában őrződött meg.³⁰

A társadalmi válság erősödésével az emberekben egyre inkább az a remény erősödött, hogy egy magasabbrendű hatalom, egy megváltó hozhatja meg a megoldást. Kezdetben a cézároknak vélték felfedezni a megváltót. Azonban a cézárok sem a tartós békét, sem a gazdasági és erkölcsi fellendülést nem hozták meg. Ennek ellenére mégis az istenek sorába emelték őket. „S mielőtt még az isten emberréválásának tana megszületett volna, elfogadták egy ember istenné válásának tanát.” — mondja Kautsky a Krisztus-eszme megszületésének folyamatával kapcsolatban. Ezt a folyamatot s annak társadalmi bázisát írja le a következő gondolatokban is:

Ahol a politikai élet már teljesen megszűnt, ott az állam ura olyan mérhetetlen magasságba emelkedik a lakosság fölé, hogy valóban emberfeletti emberként áll vele

szemben és úgy látszik, mintha csak ő rendelkeznék minden erővel és hatalommal, amely a társadalmat irányítani képes.

Másrészt azonban az istenségeket nagyon is emberieknek képzeltek az ókorban, így azután az emberfeletti embertől az istenig nem volt túlságosan nagy az ugrás.³¹

A kereszténység kialakításában Kautsky jelentős szerepet tulajdonít a zsidó vallásnak. Annak érdekében, hogy forrás értékét megfelelően érzékeltesse, részletes elemzésnek veti alá. A zsidó nép történetét a Palesztinában történt letelepedés időszakával kezdi és bemutatja, hogy a különböző történeti változások hogyan alakították át a nép hitvilágát. Fontos mozzanatnak tekinti az ország földrajzi helyzetét, amely állandóvá tette a különböző népek összeütközését és az izraeli nép tartós leigázását. A vallás elemzése során rámutat, hogy a legrégebbi időkben a fetisizmus és az animizmus jellemezte.³² Istenüket Élnek, többes számban Élchimnek nevezték. Megemlíti, hogy az istenek egymástól való elkülönülése akkor következett be, amikor a képzőművészetben képessé váltak az emberi alakokat individualizálni, meghatározott sajátosságokkal felruházni és eszményíteni.³³ További változásként mutatja be az osztálytársadalom, s vele együtt a társadalmi ellentmondások kibontakozását. Ennek tükrözéseként fogja föl a különböző prófétamozgalmakat. A próféták ugyanis bírálják a kizsákmányolókat és a királyságot s megjósolják, hogy Jahve keményen megbünteti őket. Jelentős eseményként ábrázolja az asszír, s babilóni hódításokat, a zsidó nép fogságba hurcolását, majd a perzsa hódítás utáni hazatérésüket.³⁴ Leírja, hogy mindezek hatására tovább gazdagodott a vallási mitológia s erősödött monoteisztikus jellege és etikai tartalma. Jahve úgy jelent meg, mint általános erkölcsi érték hordozója, aki csak tiszta szívet és büntetlen életet követel, mégis megmaradt a zsidóság nemzeti isteneként, mint a nemzet összetartó ereje, aki a zsidó népet saját népeként kiválasztotta a többi nép sorából és aki a messiás segítségével megszabadítja az elnyomástól.³⁵

A továbbiakban a zsidóság szétszóródásának folyamatát mutatja be. Ennek lényege, hogy többen nem tértek vissza a fogságból, mások pedig; elég jelentős rétegek a kereskedelmi utak megváltozása miatt szinte utána mentek a kereskedelemnek és elhagyták Palesztinát. A római birodalom különböző vidékein létrejöttek a zsidó diaszpórák. Igen sokan éltek többek között Rómában, Alexandriában, stb. Ennek következménye lett, hogy az évek folyamán megszűnt a zsidó nép nyelvi közössége, meg kellett tanulniok annak az országnak a nyelvét, amelyben éltek. Különösen a görög nyelv terjedt így el a zsidó nép körében. Szükségessé vált a Biblia görög nyelvre való lefordítása is, s így a vallás vált a nép összetartó erejévé, megkülönböztető vonásává.³⁶

További változást jelentett, hogy a nép körében különböző szekták alakultak ki. Közülük legnagyobb jelentősége a zélóták és az esszénusok szektájának volt. Az előbbieket hívei harcos szelleműek voltak és lázadásokat szerveztek, rabszolgák is csatlakoztak hozzájuk. Az utóbbiak jámborabbak voltak; a rabszolgaság ellen inkább életmódjukkal tiltakoztak. Jellemző volt rájuk az aszkétizmus; pl. még a házasságot is elítélték. Közösségüket kommunisztikus alapon szervezték; javaikat egyenlő alapon osztották el, tehát egyfajta fogyasztói kommunizmust valósítottak meg. Osztálybázisuk az ókori proletariátus és a földműves munka volt. Bizonyos értelemben az osztálygyűlölet is jellemző volt rájuk. Később gazdagok is csatlakoztak hozzájuk, akik vagyonukat felosztották a közösség tagjai között. Kautsky megemlíti, hogy a zélótákra és esszénusokra jellemző bizonyos tendenciák a későbbiekben kialakuló új közösségekre is jellemzők lesznek, amelyekből — véletlenszerűen fennmaradt adatok szerint — i. u. 98-ig 40 ilyen jellegű szervezet jött létre, 180-ig 74, 325-ig 550-nél is több.³⁷

Ezeket a közösségeket tekinti Kautsky az őskeresztény vallás kezdeti szervezeteinek, amelyek megnövekedett létszámuk ellenére is a lakosságnak kisebbségét alkották.

A zsidó hagyományok továbbélésének bizonyítására Kautsky az újszövetség különböző megállapításaira is hivatkozik. A továbbiakban ezek közül adunk közre néhányat.

Lukács evangéliumában a kereszténység még a szegények vallásaként jelenik meg. Erre utal Jézus példázata a szegény Lázárról és a gazdagról, akik közül Lázár, a szegény koldus földi szenvedései fejében üdvösségre jut, a gazdag pedig a kárhozatra. Ugyancsak Lukács evangéliuma utal a fogyasztói kommunizmusra is Jézusnak azon szavaival, hogy „ne aggodalmaskodjatok a holnap felől, hogy mit egyetek és mit igyatok. Tekintetek az égi madarakra, hogy nem szántanak és nem vetnek... mégis a ti Mennyei Atyátok eltartja azokat.” Lukácsnak egy későbbi fejezete azonban már a fordulatra, a gazdagok csatlakozására utal. Ennek a tendenciának megfogalmazását is Jézus szájába adja Lukács. Mikor egy főember megkérdezi tőle: mit tegyen, hogy követhesse őt, azt tanácsolja neki, hogy adja el minden vagyonát és ossza szét a szegények között. Máté evangéliumában szintén találunk erre utalást. Jézus a hegyi beszédében többek között azt is megfogalmazza, hogy boldogok a lelki szegények, (tehát már nem csak az anyagi javakban szegények).

Kautsky az őskereszténység család és házasság ellenes tendenciáit is kimutatja az újszövetség alapján. Márk evangélista írja le, hogy amikor Jézust anyja és testvérei keresték, tanítványait nevezte anyjának és testvéreinek. Lukácsnál pedig arról olvashatunk, hogy mikor Jézus új tanítványt keresett s felszólította, hogy kövesse őt, az előbb atyját akarta eltemetni. Jézus azt válaszolta neki, hogy ha valaki nem gyűlöli atyját, anyját, feleségét gyermekeit és testvéreit, az nem lehet az ő tanítványa. Nyilvánvaló, hogy az egymásnak ellentmondó tendenciák a kereszténység történetében különböző szakaszok tükröződésének tekinthetők.³⁸

Kautsky kereszténység kritikájában a jelzett ellentmondások mellett feltárta Jézus származása körüli ellentmondásokat is. Rámutatott arra, hogy kezdetben, amíg a zsidó gyökerek erősebbek voltak, Jézus földi, királyi származását próbálták az evangélisták bizonyítani. Később, amikor a kereszténység túlnőtt a zsidó környezeten, isteni származását kezdték hangsúlyozni. Ez a tény a római birodalom politeisztikus vallásai számára nem jelentett nehézséget, számukra természetes volt, hogy az istenek utódokat segítenek a világra. A zsidó monoteisztikus hittel azonban ez a gondolat összeegyeztethetlenné vált. Nehéz volt ugyanis megmagyarázni, hogyan lehetséges az, hogy isten fiút nemz és a világban mégis egyetlen isten létezik. Ennek a problémának a megoldására született meg a szentháromság dogmája, amelyről azonban a keresztény teológusok is elismerik, hogy értelemmel nem lehet felfogni, csak hinni lehet benne. Ennek következménye, hogy egy idő után az újszövetségben József már csak Jézus nevelőatyjaként szerepel.³⁹

Érdekes gondolat Kautsky elméletében, hogy Jézust eredetileg lázadónak tekinti, akit egy szerencsétlen kimenetelű lázadás miatt feszítettek keresztre. Erre az újszövetségben már csak halvány utalások vannak. Pl. Jézus mondja egy alkalommal tanítványainak: „Nem azért jöttem, hogy békességet hozzak a földre, hanem hogy fegyvert.” Az utolsó vacsorán pedig azt mondja tanítványainak, hogy vegyék elő az erszényüket, és akinek nincs, az adja el a felső ruháját, de az is vegyen szablyát az árán. Ez a tendencia nyilvánvalóan abból a korszakból származik, amikor általános volt a birodalomban a lázongás. Később azonban, amikor bekövetkezett a római birodalom viszonylagos stabilitása, elveszítette jelentőségét, megszélidült.⁴⁰

Végül Kautsky felveti a mai ember számára is aktuális kérdést: miért maradt fenn a kereszténység 2 évezreden át? Legjelentősebbnek azt a tényt tekinti, hogy egyrészt olyan jellegű szervezeti kereteket tudott létrehozni, amelyek összetartották híveiket. S azzal, hogy kezdetben csak a megbántottakat, a megfáradtakat hívták

magukhoz, az utolsó ítélet napját az összes hatalmasokon és gazdagokon való bosszúállás napjaként várták. Kiemeli Kautsky a zsidó messiás hitnek azt a specifikus vonását, amely minden hatalmasság, így a zsidó hatalmasság megszüntetését is várta a messiástól. Ezzel függ össze az a szenvedélyes gyűlölet, amely áthatotta. Emellett a közösségekben érvényesülő kommunisztikus tendencia ugyancsak vonzó tényezőként hatott úgy az ókori proletárnépességre, mint a rabszolgákra.⁴¹

A továbbiakban elemzi azt a fordulatot, amely a kereszténységben Jeruzsálem pusztulása után következett be. Úgy látja, hogy ezután a zsidó proletariátus önálló osztálymozgalma elvesztette bázisát; szétszóródott és idegenben, ellenséges népek között élő közösséggé vált, akik közül a szegényeket és a gazdagokat is ugyanazon okok miatt gyűlölték, s akik ezért arra kényszerültek, hogy összefogjanak. Ezzel magyarázható, hogy a vagyonosoknak a szegények iránti jótékonyága igen magas fokot ért el, a nemzeti szolidaritás érzése fölébe került az osztályellentéteknek és az idegen elnyomók elleni gyűlölettel kapcsolódott össze. A zsidó kereszténység így fokozatosan elvesztette propaganda-erejét. Ez azonban nem vonatkozott a pogány-keresztényekre, akiknek sorsa elszakadt a zsidó nemzet sorsától, sőt bennük is kialakult valamiféle gyűlölet a zsidókkal szemben. Jeruzsálem pusztulását például úgy tüntették fel, mint Jézus kegyetlen bosszúját a zsidóságon, az elszenvedett kegyetlen haláláért. Ezen kívül korábban sem voltak már következtetések, forradalmiak, Jeruzsálem pusztulása után pedig kilátástalannak láttak mindenféle lázadást.

Mindezek következtében a kereszténység békés jellegűvé, alázatossá vált, kibékült a hatalommal. Erre utalnak Pál levelei is, amelyekben a szolgákat az urak iránti engedelmességre hívja fel.⁴² Kautsky szerint a kereszténység ettől kezdve az engedelmisséget erkölcsi kötelességgé emelte, amelyet örömmel kell teljesíteni. A rabszolgákat így a keresztény közösségekbe már csak az isten előtti egyenlőség eszméje vonzotta s a közösségeket is egyre inkább csak a közös étkezések és a segélyezés tartotta össze. A segélyezés biztosításához érdekükben is állt, hogy jómódú embereket nyerjenek meg a maguk számára. Előfordult azonban, hogy a jómódúak csak haláluk után hagyták rá vagyonukat a közösségre az üdvösség reményében.⁴³

Georgij Valentyinovics Plehanov (1856-1918.)

Plehanovnak jelentős szerepe van a marxizmus elterjesztésében és továbbfejlesztésében. A munkásmozgalom kérdéseiben 1903 után opportunistá álláspontra helyezkedett, a vallás kérdéseiben azonban általában helyesen foglalt állást és sok értékes gondolattal gazdagította a marxizmus ateizmus elméletét.

Többek között a vallás fogalmának kialakításához is hozzájárult. Elsősorban képzetek, hangulatok és cselekvések meghatározott rendszerének⁴⁴ tekinti a vallást, amelynek legfőbb jellemzője a hit olyan szellemi lényekben, amelyek a testek és a természeti folyamatok mellett léteznek. A vallási mítoszokról pedig úgy vélekedik, mint első kifejezőjéről annak, hogy az ember tudatára ébredt a jelenségek közötti összefüggéseknek.⁴⁵ A mítosz primitív világszemléletet tükröz, amelynek alapja, hogy az ember megismeretlenül a természeti jelenségeket. Az ősközösségben, a vadásztársadalomhoz kapcsolja az animizmus megjelenését, amely azonban még materiális töltésű. A legtöbb nép képzetében a lélegzés fogalmával kapcsolódott össze, de gyakran kis emberként képzeltek el. Ennek eredetét Plehanov azzal magyarázza, hogy ha az ember szembenézett valakivel, annak szaruhártyáján kis emberi alakot látott s azt tekintette az ősember a vele beszélgető lelkének.⁴⁷

Engelsre hivatkozva a halhatatlan lélek képzetének kialakulásában az álom jelenségét tartotta fontosnak abban a korban, amikor az ember még nem ismerte saját tes-

tének működését. Mindezek mellett a termelőerők fejletlen mivoltát is lényegesnek tekintette, ami gátolta az embert abban, hogy úrrá tudjon lenni a természeti erők fölött és mivel még nem látott lényeges különbséget az ember és állat között, úgy gondolta, hogy az állatnak is lelke van.⁴⁸ A totemizmus megjelenésével kapcsolatban azt a tényt emeli ki, hogy az ősemler valóban az állatoknak köszönheti kultúrája legfontosabb elemeit.

„Az állati fogak, csontok, kagylók az indián munkaeszközei, fegyverei, szerszámai mind állati eredetűek... s a mítoszok elbeszélnek, hogyan kapta ezeket az indián az állatoktól.”⁴⁹ Sajátosan magyarázza Plehanov a totemizmus megszűnésének jelenségét. Abból indul ki, hogy a totemizmus megköveteli az embertől, hogy gondoskodik az állatokról. Ez a követelmény vezet az állatok megszelídítésére, majd az állat munkaerejének felhasználására. Tehát a vadásztársadalomról az állattenyésztésre s a földművelésre való áttérés eredményezte, hogy az ember kezdte magát szembeállítani az állatokkal. Mikor pl. az ökröt eke elé fogta, vagyis a maga szolgálatába állította, akkor már nem tételezhetünk fel nála nagyobb hajlandóságot az állattal való azonosulásra. Így a vadászélet talaján keletkezett elképzelések már nem feleltek meg a mezőgazdasági munka feltételeinek s ezért előbb-utóbb eltűntek; de nyomai megmaradtak az új mitológiákban is.⁵⁰

A vallás változásával kapcsolatban kimutatja, hogy az állam kialakulásával az istenek égi uralkodókká, égi bírálókká lesznek, vagyis az animális képzetek szorosan összefonódnak az erkölccsel. Ennek egyik mozzanata, hogy az ember halála után elnyeri cselekedetei jutalmát s a lélekvándorlás hiedelme szerint istenként, emberként, vagy állatként éled újjá és él tovább a földön. A lélekvándorlásban való hit még annak a korszaknak a maradványa, amelyben elmosódott a határ ember és állat között.⁵¹

A vallás változásával kapcsolatban megemlíti még, hogy a fejlődés folyamatában az isten és ember viszonya egyre inkább hasonlít az emberek közti viszonyra. Amikor a modern, civilizált társadalomban pl. megjelennek a királyi hatalom korlátozására irányuló törekvések, a vallásban is deista, és panteisztikus tendenciák kezdenek érvéssülni, amelyekben isten hatalmát természet törvények korlátozzák.⁵²

Az 1905-ös polgári forradalom bukása után Lenin mellett Plehanovnak is jelentős szerepe volt az eszmei zűrzavar eloszlításában, a különböző polgári elméletek bírálatában. Élesen bírálta pl. az u. n. istenkeresők és istenépítők ideológiáját. Megállapította, hogy tartalmukat tekintve nincs közöttük lényeges különbség; csak annyiban, hogy különböző emberek művelik és különböző rétegekhez szólnak. Osztálybázisukat vizsgálva kimutatta, hogy az istenkeresők ideológiájában a burzsoá értelmiségnek a forradalom erejétől és lendületétől való félelme, az istenépítés ideológiájában pedig a párt értelmiségi szárnyának a forradalom veresége miatti csüggedése fejeződött ki.

Az istenépítők nézeteinek lényegét a következőkben elemzi. Abból indultak ki, hogy az ember mindig vágyott egy jobb, egy eszményibb világra⁵³ s képzelete mindig hidat ver a sivár valóság és az eszményi között. Ilyen híd volt a vallás is, ami végül hamisnak bizonyult, mert nem a tényleges eszményhez, hanem valami kiagyalt, üres valamihez vezetett. Ezért tarthatatlan minden korábbi vallás. Csak egyetlen igaz vallás van: a szocializmus, amely a harmonikus, szép földi élethez vezet el az embereket. Ez az isten nélküli vallás, amelynek istene a forradalom. Plehanov rámutat, hogy e nézet képviselői lényegében Feuerbach elméletére támaszkodtak; amennyiben Feuerbach a vallást az emberek közti kötelék értelmében fogta fel. S mivel a szeretet is kötelék, tehát vallás.⁵⁴

Plehanov lehetetlennek tartja az isten nélküli vallást, vagyis a vallás és a marxizmus azonosítását, sőt a vallás és a marxizmus összeegyeztethetlenségét vallja;

amennyiben a vallás lényege a természetfölötti lényekben való hit, a marxizmus pedig elvet minden természetfölöttiben való hitet.

Az istenkeresők nézeteivel kapcsolatban pedig kifejti, hogy azok nem értették meg a szabadság lényegét⁵⁵ s ez a tény vált a forrásává animizmusuknak. Az animizmus értelmében az ember isten teremtménye. Sőt, isten nemcsak atyja az emberiségnek, hanem minden jó forrása is. A szabadság is jó, tehát isten a forrása. Ezért isten tagadása a szabadság tagadása is. Plehanov azt is bemutatja, hogy az istenkeresők saját bevallása szerint vallásos hitük alapja saját halálfélelmük és halhatatlanság utáni vágyuk. Elméletükben bíralták a materializmust; különösen annak az ember származására és az egyedi lét pusztulására vonatkozó tételeit. Plehanov megvédi a materializmus álláspontját, amelynek alapján az ember felismerheti a világegyetemmel való egységét s tudja, hogy halála után feloldódik abban. Így vigasztaló az lehet számára, ha tartalmasan és értelmesen használja fel életét a maga és mások javára. „A szabadság érzése, amelyet az a tudat szül, hogy az ember a természettel egy és rokon vele és amelyet egy csepp sem gyöngít a halál gondolata, a lehető legderűsebb és legboldogítóbb érzés.” — írja a problémával kapcsolatban. Leírja még, hogy az egyéni halhatatlanság vágyának is társadalmi okai vannak. Általában nagy társadalmi válságokban válik a legfontosabb kérdéssé, amikor lazulnak a társadalmi kapcsolatok, s az ember erkölcsileg is elszigetelődik, magányossá válik.

Plehanov úgy látja, hogy a maga korában is, a forradalom bukásának következményeként megerősödött az individualizmus, s a magányosság érzése. A burzsoá értelmiség nem talált olyan eszményt, amelyért érdemes lett volna harcolni, ezért minden érdeklődését a belső egyéni élmények területére összpontosította. S minthogy képtelenek voltak megszabadulni magányuktól, az ég felé fordultak, istent keresték.⁵⁶

Az istenkeresők bírálata keretében elemzi Tolsztoj vallásosságát is, amelynek lényege, hogy Tolsztoj erkölcsi okokból tételezi fel isteni létezését. Plehanov igen elítélően nyilatkozik Tolsztoj magatartásáról. Azt írja, hogy nagyúr volt és az is maradt élete végéig. Egy ideig nyugodtan élvezte az életnek azokat a javait, amelyekhez kiváltságos helyzeténél fogva hozzájutott. Később arra a meggyőződésre jutott, hogy a nép kizsákmányolása, amely a javak forrása, erkölcstelen dolog. Vallási tanításaiiban az erkölcsi eszmények váltak központi kérdéssé, de erkölcsi követelményei negatívak voltak. Elsősorban azt tanította, hogy mit nem szabad tenni, de nem tanított meg arra, hogy hogyan kell élni. Plehanov szerint ez negatív erkölcs és alacsonyabbrendű a forradalmárok erkölcsénél, akik a nép boldogságát állítják az első helyre.⁵⁷ A ne állj ellene a gonosznak Tolsztoj-i elv azonban nem segítheti a népet helyzete megjavításában. Plehanov nem látta ennek a társadalmi veszélyességét. Kifogásolta még Tolsztoj nézetrendszerében azt is hogy isten létét azzal próbálta bizonyítani, hogy az számára lelki nyugalmat és boldogságot ad, a róla való lemondás pedig nyugtalanságot, kielégületlenséget idézne elő. Korábban sem egyéni, sem társadalmi életében nem talált értelmet és szépséget, de amint hinni tudott, élete értelmet nyert.⁵⁸

Végül Plehanov a vallás társadalmi szerepét is megfogalmazza. Legfőképpen vigasztaló szerepét hangsúlyozza, de úgy véli, hogy hamis vigaszt nyújt. Tulajdonképpen ugyanolyan, mint az ital, mondja, részegséget, kábulatot okoz. Diderot-ra hivatkozva még azt említi meg, hogy a vallás olyan mankó, amely segít ugyan az embernek a járásban, de aki mankó nélkül jár, az jobban közlekedik.*⁵⁹

* Jelen tanulmány itt lezárja a történetet. Nem tárgyalja Lenin valláseméletét, sem a XX. századi marxizmus ateizmusát, azzal az indokolással, hogy mindkettő kifejtése külön tanulmányt igényel.

IRODALOMJEGYZÉK

1. A vallásról és az egyházzól. (Szemelvénygyűjtemény) Kossuth K. 1979. 14. 1.
2. Uo. 18. old.
3. Uo. 25-29. old.
4. Uo. 30-34. old.
5. Uo. 33-35. old.
6. Uo. 35-36. old. (idézi A. Bébel)
7. U. o. 38. old.
8. Az itt szereplő idézetek mindegyike megtalálható az idézett mű 41. lapján.
9. Uo. 48-50. old.
10. Uo. 60. old.
11. Uo. 61. old.
12. Uo. 63. old. (idézi A. Bébel)
13. Uo. 63-65. old.
14. Uo. 75-77. old.
15. Uo. 66-67. old.
16. Uo. 77-78. old.
17. Uo. 89-92. old.
18. Uo. 95-102. old.
19. Uo. 53-54. old.
20. Uo. 127-131. old.
21. Uo. 136-144. old.
22. Uo. 47-48. old.
23. Uo. 156-157. old.
24. Uo. 169-176. old.
25. Uo. 203. old.
26. Uo. 219, 227-229. old.
27. Uo. 239-244. old.
28. Karl Kautsky: A kereszténység eredete. Szikra, 1950.
29. Uo. 61-62. old.
30. Uo. 102-103., 105-108. old.
31. Uo. 113, 115. old.
32. Uo. 178. old.
33. Uo. 186-187. old.
34. Uo. 204. old.
35. Uo. 222-223. old.
36. Uo. 243-244. old.
37. Uo. 310. old.
38. Uo. 314-315., 320. old.
39. Uo. 349-350. old.
40. Uo. 350-352. old.
41. Uo. 363-368. old.
42. Uo. 377-380. old.
43. Uo. 400-405. old.
44. Plehanov: A vallásról. Budapest. Kossuth, 1960. 251. old.
45. Uo. 236. old.
46. Uo. 253. old.
47. Uo. 259. old.
48. Uo. 260-263. old.
49. Uo. 275. old. (idézi Plehanov)
50. Plehanov idézett mű 281-284. old.
51. Uo. 286-288. old.
52. Uo. 292-293. old.
53. Uo. 355. old.
54. Uo. 307-308. old.
55. Uo. 356-357. old.
56. Uo. 19-23. old. (Előszó)
57. Uo. 194-197. old.
58. Uo. 188-189. old.
59. Uo. 28. old. (Előszó)

ТЕОРИЯ РЕЛИГИИ СОВРЕМЕННОКОВ И ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ МАРКСА И ЭНГЕЛЬСА

Статья знакомит с теорией критики религии сравнительно мало разработанного периода истории атеизма, с современниками Маркса и Энгельса, стоящих на позициях диалектического материализма. Первостепенная цель работы — сообщение знаний и синтез.

Современная марксистская литература чрезвычайно богата, она охватывает широкие сферы. Мы можем встретиться здесь с рассуждениями об истории религии, с критическими замечаниями о религии, а также с анализом, связанным с религией и социалистическим рабочим движением. Указанные авторы путем анализа конкретных исторических событий подтверждают и доказывают, например, основное положение марксизма о происхождении и содержании религии, согласно которому всякая религия является отражением определенных общественно-экономических отношений, и в противоречивых общественных системах выполняет противоречивую функцию.

Работа основывается на богатом материале источников, в первую очередь, подчеркивает рассуждения Франца Меринга и Карла Каутского о происхождении христианства, которые делают теорию классиков более точной и разносторонней. Эта статья подробно останавливается на критических замечаниях о теориях с религиозным содержанием, возникших после поражения революции 1905 года, а также — рассматривает вопросы, связанные с анимизмом из системы взглядов Плеханова. Особый акцент получает теория связи религии и морали Бабеля и теория религии капитализма Пауля Лафарга.

Róza Kozák Héder

THE THEORY OF RELIGION OF MARX'S AND ENGELS'S CONTEMPORARIES AND FOLLOWERS

The theories of religion criticism by those contemporaries of Marx and Engels who accepted dialectic materialism are shown aiming mainly the description and a synthesis of this relatively neglected period of Marxist atheism history.

The Marxist literature of the period is very rich and grasps wide regions, including comments on the history of religion, remarks criticizing religion and analysis of the relation of religion and the socialist labour movement. By the analysis of concrete historical events, the basic thesis of Marxism is proved — namely that every religion is the reflection of definite economical-social conditions and in contradictory societies its function is also contradictory.

Franz Mehring's and Karl Kautsky's writings on the origins of Christianity are of special importance for they make the theory of the classics more many-sided. Besides, Plechanov's critical notes on animism and on theories containing religious elements after fall of the 1905 revolution are introduced, as well as Betel's writings on the relations of religion and morals, and Paul Lafargue's theory

A POZITIVIZMUS METAFIZIKA ELLENI HARCÁNAK TÖRTÉNETÉHEZ II. A SZÁZADFORDULÓ POZITIVIZMUSA

Tanulmányunk első részében¹ a pozitívizmus megteremtőinek, *A. Comte*-nak és *H. Spencer*-nek a metafizikára vonatkozó nézeteit ismertettük és elemeztük. A metafizika fogalmát mindketten elsődlegesen a világ lényegére vonatkozó ontológiai állásfoglalásként értelmezték, s főként gnoszeológiai síkon hadakoztak ellene, minthogy a metafizika lehetetlenségét és tarthatatlanságát elsősorban az ismeretelméleti fenomenalizmus, s az ehhez kapcsolódó agnoszticizmus alapján próbálták dokumentálni. Nézeteik elemzése során kitűnt, hogy egyfelől metafizika elleni hadjáratuk joggal metafizikáinak nevezhető előfeltevéseken — mindenekelőtt a lényeg megismerhetetlenségének tételén — nyugodott, s másfelől a metafizika ellen maguk is metafizikai eszközökkel hadakoztak, amennyiben a hagyományos filozófia érvrendszerét vonultaták fel ellene. Metafizika-ellenes küzdelmük már ennek következtében sem lehetett eredményes. Ellenkezőleg, ez a harc olyan, a tradicionális filozófiából származó ismeretelméleti álláspontok felelevenítéséhez és szélsőséges képviseléséhez vezetett, mint a (szubjektív idealista) empirizmus, a fenomenalizmus, az agnoszticizmus, a funkcionizmus stb.

A pozitívizmus századforduló táján jelentkező második áramlata a metafizika elleni harc terén is egy következetesebb álláspont kidolgozására törekszik. Ez mindenekelőtt abban mutatkozik meg, hogy a metafizika lehetetlenségét, tarthatatlanságát és káros voltát, a metafizikai rendszerek megteremtésére irányuló törekvés hiábavalóságát nem csupán ismeretelméleti, hanem egyben ontológiai síkon is igyekszik alátámasztani. Másként fogalmazva, bizonyos ontológiai megfontolásokkal — elsősorban a világ reális egységének, illetve a lényeg reális létezésének tagadásával — akarja a metafizika ontológiai alapját kizárni. Ez, természetesen, azt jelenti, hogy a századforduló pozitívizmusának metafizika-ellenes álláspontja is a szó szoros értelmében vett metafizikai előfeltevéseken nyugodott; nevezetesen vagy az ontológiai pluralizmuson (*B. Russell* felfogása), vagy az ontológiai fenomenalizmuson (*E. Mach*, *R. Avenarius*, a pragmatista *W. James* és mások álláspontja).

A metafizika elleni harc elvi alapjaiban bekövetkezett változások új módszerek

¹ Lásd: Kocsondi A: *A pozitívizmus metafizika elleni harcának történetéhez. I. A klasszikus pozitívizmus.* (Acta Philosophica. XXIV. Szeged, 1980.), amely a pozitívizmus első időszakához tartozó gondolkodók, elsősorban *A. Comte* és *H. Spencer* metafizikára vonatkozó nézeteinek kifejtése és bírálata mellett, illetve azt megelőzően általános jellemzését adja a pozitívizmus metafizika elleni harcának. Meg kell jegyezni, hogy az ott írottaktól eltérően tanulmányunk jelen, második része is csak egy újabb szakaszt öleli fel a pozitívizmus történetének; sem az anyag nagy terjedelme, sem a feldolgozására rendelkezésünkre álló idő szűkös volta nem tette lehetővé, hogy a 20. századi pozitívizmus valamennyi jelentősebb áramlatának, illetve képviselőjének a metafizikával kapcsolatos állásfoglalásával kellő részletességgel foglalkozzunk. Ezért tanulmányunk befejező része az *Acta Philosophica* következő kötetében jelenik meg.

bekapcsolásával jártak együtt: a tradicionális filozófia érvei kiegészülnek a pszichológiai elemzés módszereivel (*E. Machnál, R. Avenáriusnál, W. Jamesnél*), illetve a nyelv-elemzés és a modern formális logika eszközeivel (elsősorban *B. Russellnél*).

2. A pozitívizmus második időszaka: *E. Mach* és *B. Russell*

A pozitívizmus második korszakának képviselői, transzcendensnek nyilvánítva mindent, ami az érzéki adatok körén kívül vagy túl létezik, egyaránt elutasítják a tradicionális filozófia valamennyi alapvető áramlatát, legyen az objektív idealizmus, materializmus, vagy szolipszizmus. Metafizikának éppen a (fenti értelemben vett) transzcendenciára vonatkozó tanítást nevezik, ami, szerintük, a világot két, egymással szembenálló szférára, a fizikai dolgok és a pszichés jelenségek világára osztja fel. Úgy vélik, ez, a világot két szubsztanciára tagoló felfogás a primitív, antropomorf gondolkodás maradványa, amit a tudományos gondolkodásból ki kell küszöbölni. Az említett, általuk dualistának nevezett, felfogással egy, a fizikai és pszichikai jelenségek egyneműségét valló, vagyis „monista” felfogást állítanak szembe. Ily módon, *a metafizika kiküszöbölését egy szubjektív idealista lételmélet kidolgozása révén akarják valóra váltani*. Ezért munkásságuk előterében nem annyira a metafizika tételes bírálata, mint inkább az azt felváltani hivatott ontológiai koncepció kidolgozása áll. Ismeretelméleti síkon ebből adódóan arra törekcsenek, hogy a tudomány absztrakt fogalmait pszichológiai úton visszavezessék az érzéki adatokra; ezért e téren a metafizika elleni harc elsősorban az alapvető filozófiai kategóriák (mindenekelőtt az anyag és a tudat fogalma) ellen irányul.

Ezek a törekvések legpregnansabban *E. Mach* munkásságában figyelhetők meg, aki az ontológiai és a gnoszeológiai fenomenalizmus talaján állva küzd a metafizika ellen. *R. Avenarius*, akinek nem csupán filozófiájával általában, hanem metafizikára vonatkozó nézeteivel is *Mach* szinte maradéktalanul egyetért², főként az introjekció tanát szegezi a metafizikával szembe. *B. Russell* századunk első évtizedeiben kifejtett filozófiai tevékenysége is teljesen egybevág *Mach* filozófiájával és törekvéseivel, noha munkássága már ebben az időszakban is több szempontból — főként a metafizika elleni harc módszereinek kimunkálása tekintetében — a pozitívizmus harmadik korszakát készíti elő. (Igaz, ilyen törekvések, ha jóval kevésbé kidolgozott formában is, *Machnál* szintén megtalálhatók.) Ezért *Russell* ez időben képviselt filozófiai nézeteiről és munkásságáról a továbbiakban főként annyiban lesz csupán szó, amennyiben ezek a második időszakot képviselik.

² *Mach* több esetben is egyetértően nyilatkozik *Avenarius* filozófiájáról, sőt „*Az érzetek elemzése*”-nek harmadik fejezetét *Avenarius*hoz való viszonyának szenteli. Itt, többek közt, ezt írja: „Az *Avenarius*sal való kapcsolatban a gondolatok rokonsága oly közeli, amint az különböző fejlődésű és különböző területeken működő két egyénél teljes kölcsönös függetlenség mellett egyáltalában várható.” (*E. Mach: Az érzetek elemzése*. Ford.: Erdős L., Franklin-Társulat. Bp. 1927. 33. old.) A közöttük levő eltérést (a stílusuk különbözősége mellett) két tényezőben jelöli meg, nevezetesen abban, hogy egyfelől ő természetvizsgáló és nem filozófus, s másfelől pedig „*Avenarius* felfogása *realisztikus*, az enyém ellenben *idealisztikus* gondolatfázisból (...) nőtt ki” (ugyanott, 39. old.), vagyis eltérő kiindulópontból jutottak el ugyanarra az álláspontra. E művének egy másik helyén azt is kiemeli *Mach*, hogy *Avenarius* későbbi publikációi „kedvező befolyást” gyakoroltak művének megítélésére (ugyanott, 245. old.) Ezt az egyetértést és összhangot *Mach* kifejezésre juttatja a metafizikára vonatkozó álláspontjukkal kapcsolatban is: „Bár *Avenarius* minden szaváért és annak értelmezéséért helytállni sem nem tudnék, sem nem akarnék, azt hiszem, hogy nézete az enyémhez mégis közel van. Az az út, amelyet *Avenarius* követ, 'az introjekció kikapcsolása', csak egyik sajátos alakja a metafizika kiküszöbölésének.” (*Mach E.: Az érzékletek elemzése*. [Ford.: Polányi K.] Deutsch Zs. és ts., Bp. 1910., 27. old.) (Az „*Analyse*”-nek ez a korábbi rövidített fordítása több esetben pontosabban és szabatosabban adja vissza *Mach* szavait, mint a 17 évvel későbbi teljes fordítás. Ezért időnként a továbbiakban is ebből a fordításból fogunk idézni.)

2.1. *Ernst Mach*, bár magát nem tekintette filozófusnak, hanem csak természettudatónak, s több esetben tiltakozott tevékenységének és álláspontjának filozófiaként való minősítése ellen, nyíltan vállalta és hirdette a metafizika elleni harcot. Sőt, azt, hogy munkássága során túllépett a természettudományok — a fizika és a fiziológia — keretein, nem kis részben ezzel, vagyis a metafizika és a metafizika által felvett álproblémák elleni harc szükségességével indokolta. Ezek a metafizikai álproblémák, paradoxonok ugyanis hátráltatják a tudományos kutatást, zavarják a szaktudóst munkáját, így ártalmasak és károsak a tudomány haladása szempontjából. „Először is arra törekedtem — írja az *„Erkenntnis und Irrtum”* Előszavában —, nem hogy egy új filozófiát a természettudományba bevezessek, hanem hogy egy régi állottat belőle eltávolítsak...”³ Az idők folyamán kialakult bölcséleti rendszerek jó részéről maguk a filozófusok kimutatták ugyan, hogy tévesek, de a természettudományokban, ahol kevésbé kaptak figyelmes kritikát, „sokáig életben tartották magukat úgy, ahogy egy értéktelen állatfaj az ellenségektől távol eső szigeten életben marad.”⁴ Ezért *Mach* véleménye szerint ezeket, a tudomány szempontjából nem csupán haszontalan, hanem egyenesen káros metafizikai tanokat ki kell küszöbölni; a valódi filozófia alapvető feladata a tudomány megtisztítása a metafizikai problémáktól. „Az ilyen bölcséleti rendszerek — folytatja az előbbi gondolatmenetet *Mach* —, melyek a természettudományban nem csupán haszontalanok [nutzlos], hanem ártalmas hiábavaló álproblémákat eredményeznek [schädliche müßige Pseudoprobleme erzeugen], nem érdemelnek semmi jobbat, mint kiküszöbölést [bezeitigt zu werden]”⁵. Ily módon a metafizika kiküszöbölését *Mach* is, minden korábbi és későbbi pozitivistához hasonlóan, a tudományra gyakorolt negatív hatásával indokolja.

A metafizika ezen megítéléséből adódóan maga *Mach* is mindenekelőtt a metafizika fölszámolására törekszik, s mind munkásságának alapgondolatát, mind pedig az általa kidolgozott szemléletmód jelentőségét a metafizikai álproblémák kiküszöbölésében, a tudománynak a metafizikától való megtisztításában jelöli meg. „Ismeretkritikai-fizikai és a következő [ti. az adott művében kifejtésre kerülő] érzetfiziológiai kísérleteimnek ugyanaz a nézet szolgál alapul, hogy ti. minden metafizikai elemet, mint felesleges, és a tudomány ökonómiáját zavaró momentumot ki kell küszöbölni.”⁶ A természettudományok megtisztítására, a metafizikai álproblémák elhárítására kidolgozott szemléletmód jelentőségét pedig így foglalja össze: „Szemléletünk a filozófusnak igen keveset vagy semmit sem kínál. Nem arra hívatott, hogy egy vagy 7 vagy 9 világrevíziót [Welträtsel] megoldjon. Csupán elvezet a hamis, a természetkutatót zavaró problémák kiküszöböléséhez és a továbbiakat átengedi a pozitív kutatásnak.”⁷ Hasonló gondolatot fogalmaz meg „Az érzetek elemzésének” fogadtatásáról szólva: nem tudja eldönteni, „sikerülni fog-e valaha alapgondolataimat a filozófusok előtt világossá tenni”, de „ez nekem egyelőre nem is túlságosan fontos”; számára ugyanis a természetbúvárokkal való egyetértés kívánatos. A filozófusokkal mindössze azt szeretné megértetni, „hogy felfogásom minden metafizikai kérdést kikapcsol, tekintet nélkül arra, hogy vajjon csak jelenleg tekintik-e őket megoldhatatlannak, vagy pedig általában és véglegesen értelmetlenek.”⁸ *Mach* tehát úgy véli, hogy az általa ismeretkritikainak és érzetfiziológiainak nevezett, de valójában — mint majd látni fogjuk —

³ E. Mach: *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*. (Vierte, mit der dritten übereinstimmende Auflage). Leipzig. 1920. S. VIII.

⁴ ugyanott

⁵ ugyanott

⁶ E. Mach: *Az érzetek elemzése*. Id. kiad., XXXVI. old.

⁷ E. Mach: *Erkenntnis und Irrtum*. Id. kiad., 15. old.

⁸ E. Mach: *Az érzetek elemzése*. Id. kiad., 254-255. old.

egyértelműen filozófiaiinak, sőt kimondottan metafizikainak minősülő munkássága nem eredményezett semmiféle ontológiai állásfoglalást, nem oldott meg semmilyen „világrejtvényt”, hiszen ezek nem a filozófia, hanem a szaktudományok feladatát képezik.

Ezért *Mach* saját világfelfogását sem tekinti filozófiának, ellenkezőleg, több esetben tiltakozik az ellen, hogy létezne bármilyen sajátos filozófiai felfogása, rendszere: „Mindenekelőtt *nincs* machi filozófia, hanem legfeljebb egy természettudományos metodológia és ismeretkritika, és mindkettő, miként minden természettudományos elmélet, átmeneti, tökéletlen kísérlet.”⁹ Másik művében még tömörebben és kategórikusabban fogalmaz: „Ismétlem: *Mach*-féle filozófia nem létezik.”¹⁰ Véleménye szerint, legfeljebb arról van szó, hogy nézeteiből mások, azokat félremagyarázva és általa nem akceptált gondolatokkal kiegészítve, filozófiai rendszert hoztak létre. Azonban, fűzi hozzá, „egy olyan filozófiáért, amit valaki idegen hozzáadással ebből konstruált, nem vagyok felelős.”¹¹ Saját munkásságát sem tekinti filozófiai jellegűnek, hanem részben ismeretkritikainak és tudománymetodológiaiinak, részben természettudományosnak. Pontosabban szólva, *Mach* elsősorban arra törekszik, hogy a hagyományos filozófia bizonyos problémáit és fogalmait természettudományos módszerekkel (főként pszichológiai módszerekkel) elemezze; s úgy véli, ennek következtében a nyert eredmények is ugyanolyan státuszúak, mint a természettudományos elméletek.

Már az eddigiek is lehetővé teszik, hogy rámutassunk *Mach* metafizikával kapcsolatos álláspontjának néhány jellemző vonására. Az előzőekben kifejtett nézetek mindenekelőtt azt mutatják, hogy a machi filozófia e vonatkozásban is különbözik a klasszikus pozitívizmus képviselőinek feldogásától, s hogy mind a metafizika értelmezését, mind az ellene folyó harc módszereit illetően már a pozitívizmus legkifejtettebb formáját, a logikai pozitívizmust készíti elő, amennyiben olyan gondolatokat vet fel, melyek majd az utóbbiban válnak uralkodóvá. Ami *Mach* metafizika-felfogását illeti, ez annyiban tér el elődei, *Comte* és *Spencer* nézeteitől, s annyiban mutat a logikai pozitívizmus irányába, amennyiben minden filozófiai kérdés-feltevést — beleértve a hagyományos filozófia egész problematikáját — eleve és egyértelműen a tudományos kutatást zavaró, a tudomány fejlődése szempontjából ártalmas és káros álproblémának nyilvánít. A filozófiai kérdések nem egyszerűen tartalmilag hibásak, hanem módszertanilag helytelenek, amelyekre ennél fogva semmilyen válasz sem lehetséges: „az elvileg megoldhatatlan kérdés szükségképpen *hibás problémaalkotás* eredménye”.¹² Maga a metafizika elleni harc pedig nem valósulhat meg a hagyományos filozófia módszereivel, vagyis filozófiai érvek, s különösen nem filozófiai rendszer kidolgozásával. Sőt, a „tudományos” filozófia tulajdonképpen nem tekinthető a világra vonatkozó tanításnak, ismeretrendszernek, egyáltalában ez a filozófia nem annira nézetek valamiféle rendszere, hanem sokkal inkább sajátos tevékenység: nevezetesen ismeretkritika. „Az én feladatom *nem* filozófiai, hanem tisztán *metodológiai*”¹³; azaz *Mach* szerint a „tudományos” filozófia elsődleges feladata a fogalmak elemzése és visszavezetése az érzetekre, illetve annak kimutatása, miként vezet el az érzetek összekapcsolása az absztrakt fogalmak kialakulásához. A metafizika elleni harc módszere innen adó-

⁹ E. Mach: *Erkenntnis und Irrtum*. Id. Kiad., VII. old.

¹⁰ E. Mach: *Az érzetek elemzése*. Id. kiad., 254. old.

¹¹ E. Mach: *Erkenntnis und Irrtum*. Id. kiad., VII. old. „Az érzetek elemzése”-ben pedig ezt írja: „Így aztán szavaimba egész kényelmesen beleolvastak mindenféle ”izmust”: megtettek idealistának, Berkeley követőjének, sőt materialistának stb., amiben bizony ártatlannak tudom magamat.” (E. Mach: *Az érzetek elemzése*. Id. kiad., 34. old.)

¹² E. Mach: *Az érzetek elemzése*. Id. kiad., 217. old.

¹³ E. Mach: *Erkenntnis und Irrtum*. Id. kiad., 13. old.

dóan abban áll, hogy egyfelől elemezni kell a metafizikai fogalmakat, kimutatva, hogy ezek nem önálló szubsztanciák; pontosabban, hogy az, amit szubsztanciának tekintenek, nem létezik; s másfelől vizsgálni kell a metafizikai problémákat, kimutatva, hogy kérdései álproblémákat takarnak, amelyek éppen ezáltal, vagyis értelmetlenségük feltárása révén oldódnak meg.

S itt található egy további, a logikai pozitivizmus álláspontja felé mutató mozzanat: *Mach* szerint, ha egy kérdés jól formulázott, vagyis értelmes, akkor előbb vagy utóbb meg is válaszolható. „Elvárhatjuk, hogy minden értelmes [vernünftig] kérdés lassanként a megválaszolhatósághoz közelít.”¹⁴ Ebben az esetben azonban a kérdés, mint láttuk, a pozitív kutatáshoz tartozik. Ezzel szemben a metafizikához azok a kérdések tartoznak, amelyek értelmetlenek, s ezért megválaszolhatatlanok. „A problémákat vagy *megoldjuk*, avagy pedig *semmiseknek* ismerjük fel.”¹⁵ Ily módon, *Mach* eleve kizárja a metafizika problematikájának lehetőségét, hiszen a metafizikában felmerülő kérdések nyilvánvalóan csupán kétfélék lehetnek: vagy értelmesek, azaz tudományos eszközökkel megválaszolhatók, s ebben az esetben ilyen eszközökkel lehet és kell is megválaszolni ezeket, vagyis ezeket a kérdéseket *Mach* a szaktudományok, a „pozitív kutatás” tárgykörébe utalja át; vagy nem értelmesek, s ebben az esetben az egyetlen lehetséges megoldás álprobléma-voltuk kimutatása, értelmetlenségük feltárása, s ezzel magának a kérdésnek az eloszlatása. Röviden: szemben *Comte* és *Spencer* felfogásával, amely szerint a metafizika problémái azért megoldhatatlanok, mert tárgya — a lényeg — megismerhetetlen, *Mach* s később a logikai pozitivisták úgy vélik, ezeket a problémákat azért nem lehet megoldani, mert valami olyanra vonatkoznak, ami nem létezik, ami „transzcendens”, s ennél fogva ezek nem is problémák, hanem álproblémák.

Ezt a módszertani fordulatot azonban *Mach* nem képes végrehajtani; csupán felveti ezeket a gondolatokat, de a metafizika elleni harcot végülis nem ezeknek megfelelően vívja meg. Ezért egyrészt filozófiájában a fentiekől eltérő, időnként ezekkel nyilvánvaló ellentmondásban levő gondolatok is találhatók; másrészt a metafizika kiküszöbölését konkrétan mind az alkalmazott eszközök, mind a végső eredmény tekintetében a fentiekől eltérő módon kísérli meg valóra váltani, ami ismét csak ellentétekhez vezet. Ennek következtében álláspontja mind módszertani, mind általános filozófiai szempontból végső fokon közelebb áll a klasszikus pozitivizmushoz, mint a neo-pozitivizmushoz.

2.2. *A filozófiához való viszony és a filozófia szerepének értékelése, tudományra gyakorolt hatásának megítélése* az egyik olyan kérdéskör, ahol *Mach* az előzőektől eltérő nézeteket is képvisel. Mint már korábban említettük, *Mach* több esetben leszögezi: „*egyáltalán nem vagyok filozófus, hanem csak természetkutató*”, s hangsúlyozza, nem felelős azért, hogy időnként az előbbiekhöz sorolják. Az „*Erkenntnis und Irrtum*” Előszavában e kijelentéseket a következő szavakkal egészíti ki: „Magától értetődik azonban, hogy nem akarok olyan természetkutató sem lenni, aki magát vakon egyes filozófusok vezetésére bízza, miként ezt egy moliere-i orvos pácienseitől elvárja és megköveteli.”¹⁶ E szavakban, úgy vélem, bennefoglaltatik az a jelentős felismerés, hogy a természettudomány nem lehet meg filozófia nélkül, hogy a természetkutatót tevékenységében — tudatosan, vagy kevésbé tudatosan, esetleg maga által sem felismerve — mindig befolyásolják bizonyos filozófiai megfontolások és nézetek is. S ezzel tulajdonképpen *Mach* akarva-akaratlan beismeri, hogy az általános lételméleti elveket, a metafizikát nem lehet száműzni a tudományos megismerésből. Sőt, *Mach* — úgy

¹⁴ ugyanott, 11. old.

¹⁵ E. Mach: *Az érzetek elemzése*. Id. kiad., 253. old.

¹⁶ E. Mach: *Erkenntnis und Irrtum*. Id. kiad., VII-VIII. old.

tűnik számomra — azt is eléggé világosan látja, hogy korántsem mindegy, *milyen* filozófiai megfontolások és nézetek vezérlik a kutatót, s *mennyire* tudatosan alkalmazza munkásságában ezeket a filozófiai elveket. Igaz, *Mach* ezzel összefüggésben elsősorban a tudománymetodológia szerepét emeli ki, de utal bizonyos általános ontológiai elvekre is.

Úgy véli, ezeket az általános módszertani eszméket magából a tudományos megismerés történetéből kell levonni, sőt a nagy gondolkodók (filozófusok és természetkutatók) már le is vonták ezeket. Éppen ezért megrója azokat a természetkutatókat, akiknek figyelmét a speciális kutatási feladatok annyira lekötik, hogy „bizonyos metodológiai fogások” ismét feledésbe merülhettek, holott már régen ezek birtokában lehetnének.¹⁷ Ugyanakkor *Mach* véleménye szerint a természetkutató képes ezeket a tudománymetodológiai elveket úgy feltárni és megfogalmazni, hogy közben a filozófia területére lépne: „Anélkül, hogy a legcsekélyebb mértékben filozófus akarna lenni, vagy akár csak azt akarná, hogy filozófusnak nevezék, a természetkutató nagy szükségét érzi annak, hogy áttekintse azokat a folyamatokat, amelyek révén ismereteit megszerzi és kibővíti.”¹⁸ Ezek a módszertani elvek ugyanis magában a tudományos megismerés folyamatában termelődnek ki, minden külső, mesterséges hozzájárulás nélkül alakulnak ki; s ezért ezek az elvek felismerhetők külső, filozófiai megfontolások nélkül is. S ő maga is, „mint semmilyen rendszertől sem elfogult, naív megfigyelő” vonta le a megismerés útjának tanulmányozásából tudománymetodológiai és ismeretkritikai nézeteit, illetve arra törekedett, hogy ezeket a nézeteit „lehetőség szerint a természet-tudományban eredetileg honos [autochthon] gondolatokra vezesse vissza.”¹⁹ Ily módon, *Mach* szerint kialakítható az általános tudománymetodológia ontológiai elvek felhasználása és a filozófusok közreműködése nélkül is.

Felhozható az az ellenvetés, hogy a tudománymetodológia és az ismeretkritika tudományban játszott szerepének elismerése nem áll nyilvánvaló ellentmondásban *Mach*nak a metafizika kiküszöbölésére irányuló törekvéseivel és célkitűzéseivel. Ez az ellenvetés bizonyos határokon belül valóban akceptálható, hiszen az ellentmondás fennállásához annak belátása és elismerése is szükséges, hogy a metodológiai elveket végső soron ontológiai elvek határozzák meg. *Mach* filozófiára vonatkozó nézetei közötti ellentét akkor válik szemmel láthatóvá, ha azt is figyelembe vesszük, hogy a természetkutatók tevékenységét befolyásoló eszmék körét nem korlátozza a metodológiai elvekre, hanem elismeri, sőt egyes esetekben *pozitíven értékeli* a világ egészére vonatkozó filozófiai eszmék hatását a tudományos megismerésre, illetve az egyes tudományos kutatók tevékenységére. Úgy véli, a nagy területek „legáltalánosabb vonásainak összefoglalására irányuló számtalan kísérlet révén” a filozófia igen gazdag tapasztalatokra tett szert, s lassanként megtanulta felismerni és kikerülni hibáit is, és „még ténylegesen értékes gondolatokat is, pl. a különböző megmaradási eszméket, adott a filozófiai gondolkodás a természetkutatásnak.”²⁰ S azt is világosan látja, hogy „minden egyes természetkutatónak megvan a saját privát-filozófiája”; és ezt *Mach* — korábban hangoztatott metafizika-ellenességével ellentétben — nem hogy nem ítéli el, hanem hiányolja, hogy a természetkutató „csak kivételesen szenteli saját *szellemi munkáját* filozófiai kérdéseknek.”²¹ A természetkutatókat „csupán” azért hibáztatja, mert a már említett „régí állott bölcsélet” hívei, mert a klasszikus fizika

¹⁷ ugyanott, VIII. old.

¹⁸ ugyanott, V. old.

¹⁹ ugyanott, VI. old.

²⁰ ugyanott, 4. old.

²¹ ugyanott

eredményein kialakított, s ezért — véleménye szerint — legfeljebb a fizika keretein belül érvényes materialista világnézetet képviselik. „Ellenben a legtöbb természettudós mint filozófus ma egy 150 éves materializmust ápol, amelynek elégtelenségét nem csupán a szakfilozófusok, hanem mindenki, aki nem áll távol a filozófiai gondolkodástól, már régen átlátta.”²² Ez egyébként egyike azon ritka helyeknek *Mach* filozófiai munkáiban, ahol nyíltan beismeri, hogy a *metafizika elleni harc* a (természettudományos, illetve az adott korban a természettudományokban még többé-kevésbé uralkodó) *materialista szemlélet ellen irányul*. Közelebről megvizsgálva filozófiáját kitűnik, hogy ténylegesen az újkori materializmus bizonyos hibáiból indul ki (főként antidiialaktikus jellegét, vagyis azt bírálja, hogy a klasszikus fizika szellemében a valóságot statikusként értelmezi, hogy a természet jelenségeit változatlanak tételezett építőkövekből eredezteti), s ez alapján támadja a materializmust általában, ezért kísérli meg egy szubjektív idealista lételmélettel helyettesíteni.

Mindebből az is látható, hogy *Mach* fennen hangoztatott metafizika-ellenessége ellenére sem vet el minden filozófiát, minden átfogó világnézetet, ellenkezőleg, bizonyos filozófiai álláspontot és gondolkodásmódot igen nagyra értékeli. Az „*Erkenntnis und Irrtum*” első fejezetében, amely a „*Filozófiai és természettudományos gondolkodás*” címet viseli, viszonylag részletesen kifejti a filozófia és a szaktudományok kapcsolatára vonatkozó nézeteit, (sőt ennek kapcsán röviden összefoglalja saját filozófiai álláspontját is), s itt a *filozófiai gondolkodást a tudományos gondolkodás egyik típusaként értelmezi*. A tudományos gondolkodás, ami egyébként szerinte csupán fokozatilag, rendszerezettségében tér el az állati pszichikumtól és a köznapi gondolkodástól, ugyanis a gondolatok mozgási körét és irányát tekintve lényegében két formában valósul meg. „A tudományos gondolkodás szemmel láthatóan igen különböző típusokban jelenik meg előttünk: a *filozófus* gondolkodásában és a *szaktudós* gondolkodásában. Az előbbi a tények komplexumára vonatkozó, lehetőség szerint tökéletes, átfogó tájékozódást keres... A másiknak inkább az egyes kisebb területekre vonatkozó orientációval és áttekintéssel van dolga.”²³ A szaktudós sem elégedhet meg azonban az egymástól többé-kevésbé önkényesen és erőszakosan elválasztott, izolált tények gyűjtésével, hanem egyre nagyobb területeket igyekszik átfogni. „A szaktudós végül szintén arra a belátásra jut, hogy minden más szaktudós eredményeit tájékozódás végett figyelembe kell vennie, Így tehát valamennyi szaktudós a szakterületek összefoglalása révén nyilvánvalóan egy *világorientációra* törekszik.”²⁴ S e világkép kialakítása során a szaktudós — *Mach* véleménye szerint is — nyílt vagy burkolt formában a filozófiától kölcsönöz bizonyos eszméket. — *Mach* ezen véleményében implicite ismét benne rejlik az a gondolat, hogy a szaktudomány, amennyiben nem akara a szűk empiria szintjén megragadni, amennyiben a dolgok átfogóbb összefüggéseit igyekszik feltárni és a világ egészének megértésére törekszik, vagyis amennyiben valóban tudomány akar lenni, akkor nem nélkülözheti a filozófiát, belefoglalva a világ egészére vonatkozó ontológiai elveket, tehát az úgynevezett metafizikát is.

Mach azonban a fentiekből más jellegű — persze nem feltétlenül helytelen — következtetéseket von le. Mindenekelőtt úgy véli, a filozófia és a szaktudomány nem céljukat, hanem csupán az ehhez vezető utat tekintve különböznek egymástól; hiszen mind ez, mind az átfogó világkép kialakítására törekszik. „Minden kutatás végcélja tehát ugyanaz” — írja *Mach*. Ez szerinte többek közt abban is megmutatkozik, hogy „a legnagyobb filozófusok, mint *Platon*, *Arisztotelész*, *Descartes*, *Leibniz* és mások, egyidejűleg a szakkutatás számára is új utat nyitottak,

²² ugyanott

²³ ugyanott, 3. old.

²⁴ ugyanott

másfelől az olyan kutatók mint *Galilei, Newton, Darwin* és mások, anélkül, hogy filozófusnak nevezetnének, mégis erősen felhasználták a filozófiai gondolkodást.”²⁵ A filozófia és a szaktudomány különbségét ez alapján abban jelöli meg, hogy „amit a filozófus egy lehetséges *kezdetnek* tart, a szaktudós számára csupán munkája igen távoli *végének* tűnik.”²⁶ Ehhez még egy további különbség is kapcsolódik: a filozófus a maga világméretű szilárdnak, tökéletesnek, megváltoztathatatatlannak vélt elvekből építi fel, renszert konstruál; a szaktudós ellenben kutatási eredményeiből leszűrt világméretű képet is időlegesen, változtathatónak tekint, s nem ragaszkodik filozófiai rendszerekhez. „A természetkutató gondolkodás- és munkamódja ugyanis a filozófusétól nagyon különbözik — írja *Mach* az előzőekben említett fejezet lezárásaként s kissé a korábban kifejtettekkel ellentétben —. Minthogy nincs abban a szerencsés helyzetben, hogy rendíthetetlen elvekkel rendelkezzen, ezért ahhoz szokott hozzá, hogy legbiztosabb és legjobban megalapozott nézeteit és alapelveit is provizorikusnak és az új tapasztalatok által módosíthatónak tekintse. A legnagyobb előrelépések és felfedezések ténylegesen csupán eme magatartás révén váltak lehetővé.”²⁷ Ez a különbségtétel nem kis mértékben azzal függ össze, hogy *Mach* — empirista lévén — túlértékeli a tények szerepét a tudományban, pontosabban, hogy a (szubjektív idealista módon értelmezett) empiriát tekinti egyedül megbízható és egyedül értékes ismeretnek.

A fenti véleménykülönbség, *Mach* szerint, nem kell hogy hátráltassa, s valójában nem is hátráltatja a kutatókat abban, hogy tanuljanak egymástól. A filozófia az általános világméretű kialakítása során szerzett tapasztalatait, s az eközben elkövetett hibáiból, tévedéseiből levont tanulságokat tudja a szaktudomány rendelkezésére bocsátani. Ugyanakkor a természettudomány is nyújt bizonyos alapokat a filozófiai gondolkodás számára, nevezetesen „egyfelől egy óvatosságot, szilárd és sikeres tudományos épület példáját jelenti, másfelől pedig a természetkutató túlságosan nagy egyoldalúságából a szükséges tanulságokat vonja le.”²⁸ A filozófia és a szaktudomány közötti együttműködés azonban nem zavartalan. Először is a filozófusok nem értik meg a természettudományok eredményeit, s viszont. Innen adódik, hogy mindkét fél a maga módján értelmezi a másik szakterületét: „Valójában minden egyes filozófusnak megvan a saját privat-termesztudománya és minden egyes természetkutatónak a saját privat-filozófiája.”²⁹ Ez annak következménye, hogy a filozófusok és a szaktudósok nem vesznek részt egymás munkájában, pedig ez *Mach* szerint „a kölcsönös megértés érdekében szükséges, hiszen egyszerű olvasmányok itt sem az egyiknek, sem a másiknak nem segítenek.”³⁰ A zavart, másodszor, az okozza, hogy a filozófusok és a természetkutatók által bejárt évezredes utat néhány helyen filozófiai és természettudományos előítéletek fedik, amelyek „a korábbi kísérletek, sikertelen munkák törmelékeiként maradtak vissza. Ajánlatos lenne, ha időről időre ezeket a törmelékmaradványokat eltakarítanák vagy kikerülnék.”³¹ Azt gondolom, nem nehéz belátni, hogy ez utóbbi gondolatok sokkal inkább a természettudós *Mach* „privát-filozófiájához”, mintsem a metafizika ellen harcoló filozófus *Mach* „privát-termesztudományához”, vagyis

²⁵ ugyanott, 3-4. old.

²⁶ ugyanott, 4. old.

²⁷ ugyanott, 15-16. old. Ugyanezt a gondolatot „*Az érzetek elemzése*”-ben így fogalmazza meg: „A természetvizsgáló nem keres befejezett világméretű fogást; már tudja, hogy minden munkája csak bővíthető és mélyíthető belátás. Előtte nincs probléma, amelynek megoldása nem igényelné a további elmélyítést, ellenben olyan sincs, amelyet abszolúte megoldhatatlannak kellene tekinteni.” (E. Mach: *Az érzetek elemzése*. Id. kiad., 248. old.)

²⁸ E. Mach: *Erkenntnis und Irrtum*. Id. kiad., 4. old.

²⁹ ugyanott

³⁰ ugyanott, 4-5. old.

³¹ ugyanott, 5. old.

a „minden metafizikai előítéllettől mentes”, „szaktudományi státuszú” tudomány-metodológiájához és ismeretkritikájához tartoznak.

2.3. *Mach* filozófiájában, amint már korábban említettük, a metafizika kiküszöbölésének legfőbb elméleti eszköze az ontológiai fenomenalizmus s az erre alapozott szubjektív idealista lételmélet. Úgy véli, ez az álláspont, vagyis az érzeteknek minden fizikai és pszichikai jelenség végső elemévé történő nyilvánítása, azonnal megoldja — értelmetlenségüket megvilágítva — a hagyományos filozófia valamennyi alapvető problémáját, és ezáltal elvezet a metafizika megszüntetéséhez. „... célunkhoz, a filozófiai problémák kizárásához a mondott elemekre való redukció tűnik a legjobb útnak” — írja az „*Erkenntnis und Irrtum*” egyik lábjegyzetében,³² Az „*Analyse*” 4. kiadásához írt Előszóban pedig igen röviden és tömören így foglalja össze álláspontját és a mű célkitűzését: „Az a mindinkább térthódító felfogás, hogy a tudomány szorítkozzék a ténylegesnek szemléletes ábrázolására, következetes kivételében minden hiú és tapasztalásunktól nem ellenőrizhető feltevésnek, elsősorban a *metafizikaiaknak* (*Kant* értelmében) kiküszöbölésére visz. Ha a legtágabb, a testit és a lelkit egyaránt felölelő körben is ragaszkodunk ehhez a nézőpontunkhoz, úgy *legelső* és *legközelebbi* lépésünk az lesz, hogy az 'érzékleteket' mindenféle testi és lelki élmény közös 'elemének' tekintsük. Eszerint ezek az élmények pusztán ezen elemek különböző kapcsolatait, azoknak kölcsönös függőségi viszonyait. Az álproblémák egész sorozata esik el ezzel. Nem adunk itt sem bölcséleti rendszert, sem egyetemes világnézetet. Csak ennek az *egyetlen lépésnek* ... fogjuk következtéseit szemügyre venni.”³³ Amint ebből az idézetből is kitűnik, *Mach* a természettudományok módszereit, illetve pontosabban fogalmazva, az empirista-fenomenalista módon értelmezett természettudományos módszereket akarja az alapvető világnézeti, ontológiai problémák megoldására átvinni.

Mach ugyanis a metafizika kiküszöbölése mellett még két további, ezzel és egymással is összefüggő célkitűzés megvalósítására törekszik. Ezek egyike egy olyan *átfogó világnézet kidolgozása*, amely — egyfelől minden metafizikai előítéllettől, másfelől az egyes szaktudományok világfelfogásainak egyoldalúságaitól mentes lévén — képes a metafizikát kiküszöbölni és felváltani, valamint valamennyi természet-tudományt megalapozni. A hagyományos filozófia, a metafizika, mint láttuk, *Mach* szerint a klasszikus fizikából indult ki, s ennek szemléletmódját vetítette ki a természettudomány más területeire, így a fiziológiára is. Azonban a fizika szemléletmódjának a térhódítása, amit egyébként a kétségtelen sikereinek köszönhetett, a fiziológia területén egyoldalúsághoz és zavarokhoz vezetett.³⁴ Szerinte főleg az a nézet okozott homályt és zavart, amely szerint a fizikai testek és a pszichés jelenségek eltérő természetűek, vagyis a „káros, zavart okozó dualizmus”.³⁵ Tekintetbe véve azonban, hogy a fizika „nagy jelentőségének ellenére is” „csak része a nagyobb általános tudásnak

³² ugyanott, 12. old.

³³ Mach E.: *Az érzékletek elemzése*. Id. kiad., 3. old. (Ebben az esetben nem a fordítás szabatos-ga miatt választottuk ezt a kiadást, hanem azért, mert a másik kiadásból hiányzik ez az előszó.)

³⁴ „Azon rendkívüli eredmények, melyeket a fizikai kutatás az elmúlt évszázadokban nemcsak saját területén, hanem alkalmazásai által egyéb tudományok körében is elért, magukkal hozták, hogy a fizikai nézetek és módszerek mindenütt előtérbe nyomulnak és alkalmazásukhoz a legmerészebb várakozások fűződnek. Ennek megfelelőleg az érzékek fiziológiája lassanként fel is adta a régi módszert, amely az érzeteket magukban vizsgálja és majdnem kizárólag fizikai jelleget öltött...” (E. Mach: *Az érzetek elemzése*. Id. kiad., 1. old.)

³⁵ „Az a homály, amelyet ezen sokan intellektuális helyzetben éreznek, véleményem szerint, abból a fizikai elfogultságból származik, amelyet a lélektan területére átvittünk. A fizikus azt mondja: én mindenütt csak testeket és testek mozgásait látom, érzeteket sehol sem; kell tehát, hogy az érzetek gyökeresen különbözzenek azon fizikai tárgyaktól, melyekkel én találkozom. A pszichológus elfogadja ez állítás második részét. Számára — és ez helyes is — elsősorban az érzetek vannak adva; azonban

és saját egyoldalú céljainak elérésére megalkotott egyoldalú intellektuális eszközeivel nem meritheti ki ezt az anyagot”³⁶, *Mach* szerint olyan természettudományos világ-felfogásra van szükség, amely — túllépve a fizika egyoldalúságain — lehetővé teszi a többi tudományban való eligazodást is. „Én természetvizsgáló vagyok és nem filozófus. Nem volt más célom, minthogy biztos, világos filozófiai álláspontra jussak, amelyről járható utak vezetnek mind a pszichológia, mind a fizika területére és amelyre nem nehezednek metafizikai ködök.”³⁷ *Mach* tehát az említett „természettudományos módszer” segítségével egy metafizikai előítéletektől mentes filozófiát akar létrehozni, amely megítélése szerint valamennyi természettudomány eredményeivel, módszereivel és szemléletmódjával összhangban áll.

Ez a filozófiai álláspont tulajdonképpen nem más, mint a naiv realizmus, a közönséges ember természetes világnézete. Ezért *Mach* további célja éppen ennek a természetes világ-felfogásnak a rekonstruálása; s saját filozófiáját úgy fogja fel, mint amely ezt a világ-felfogást állítja helyre a természettudományok eredményeinek és szemléletmódjának figyelembevételével. Az „*Analyse*” 6. kiadásához írt Előszóban például így fogalmaz: „... ez a mű nem képvisel egyebet, mint azt az általános, természetes világnézetet, amely mindenki — főképpen pedig minden természetbúvár előtt ismeretes, és nem törekszik másra, mint éppen arra, hogy ezt legegyszerűbb és legszilárdabb alapjaira vezesse vissza.”³⁸ Ezért úgy ítéli meg, aki elfogadja filozófiáját, nem kell, hogy lemondjon természetes világ-felfogásáról, mert az, mint gyakorlati célokra kialakított filozófia, a gyakorlati életben továbbra is érvényben marad és jó szolgálatot tesz. „Az ember, aki pillanatnyilag csak valami gyakorlati célt hajszol — és elég gyakran ilyen a tudós, a kutató fizikus, sőt még maga a filozófus is, aki az adott esetben nem kíván kritikus lenni — egyáltalában nem kénytelen földadni ösztönszerűleg megszerzett természetes világ-felfogását, amely őt cselekvésénél automatikusan vezeti.”³⁹ Sőt ez a természetes világ-felfogás nem csupán a gyakorlati életben szükséges és hasznos, hanem az elméleti tevékenység, a megismerés területén is.

Tevékenységének kezdetén ugyanis minden ember ezzel a világ-felfogással találja magát szembe; ennek következtében még a tudomány, a megismerés területén dolgozó, a maga intellektuális céljait követő szaktudós és filozófus is kénytelen ezt az állás-

megfelel nekik egy rejtelmes természetű fizikai valami, amelynek az előre megalkotott vélemény szerint az érzetektől teljesen *különbözőnek* kell lennie.” (E. Mach: *Az érzetek elemzése*. Id. kiad., 31. old. Ebben az idézetben többek közt az a meglepő, hogy *Mach* milyen jól ismeri saját szakterületén, a fizikában dolgozó kutatók filozófiai-világnézeti álláspontját, s ugyanakkor, amikor tulajdonképpen ezt akarja helyreállítani, egy, ezzel a materialista felfogással teljesen ellentétes filozófiát dolgoz ki. Ez, ha most eltekintünk a társadalmi okoktól, osztálygyökerektől, azzal függ össze, hogy a fizikát és a fizikus tevékenységét is — „az előre megalkotott vélemény szerint” — szubjektív idealista módon fogja fel, hiszen szerinte „a fizikus mindig érzetekkel dolgozik” (ugyanott, 30. old.), legfeljebb „nem látja a fától az erdőt, nem veszi észre, hogy fogalmainak alapját érzetek alkotják” (ugyanott, 29. old.) Az igazsághoz, természetesen, az is hozzátartozik, hogy a fizikáról szólva *Mach* időnként elfeledkezik saját szubjektív idealista lételméletéről, és „egyszerűen, idealista sallangok nélkül, vagyis materialista módon érvel”. Ezért joggal írja *Lenin* az előző szavak folytatásaként *Mach* egyik, a fizikai fogalmakra vonatkozó gondolatáról a következőket: „*Mach*nak az imént idézett gondolatmenete, valamint számos más gondolatföredéke viszont nem egyéb, mint az úgynevezett 'naív realizmus', vagyis a természettudósoktól nem tudatosan, ösztönösen átvett materialista ismeretelmélet.” (V. I. *Lenin: Materializmus és empiriokriticismus*. LÖM. 18. kötet. Kossuth K., Bp. 1964. 53. old.)

³⁶ E. Mach: *Az érzetek elemzése*. Id. kiad., 1. old.

³⁷ ugyanott, 33-34. old. Ugyanezt a gondolatot egy másik helyen pedig így fejezi ki: „Nem tartok igényt arra, hogy filozófusnak tartsanak. Csak azt kívánom, hogy a fizikában oly álláspontot foglalkoz el, amelyet nem kell rögtön elhagyni, mielőtt a szomszédos tudomány területére lépünk, mert hiszen mindannyian egy egységes egészet alkotnak.” (Ugyanott, 21. old.)

³⁸ ugyanott, XXXIV. old.

³⁹ ugyanott, 257. old.

pontot, mint kiindulópontot elfoglalni, s további elméleti tevékenységében ehhez kapcsolódni. Nem csak az emberiségnél, hanem minden egyes egyénél is, amikor az teljes öntudatra ébred, „egy kész világkép található, amelynek kialakításához szándékosan nem járult hozzá. Ezt mint a természet és a kultúra ajándékát veszi át. Mindenkinél itt kell kezdenie. Egyetlen gondolkodó sem tehet mást, mint ebből kiindulni, ezt továbbfejleszteni és korrigálni, az elődök tapasztalatait felhasználni, ezek hibáit legjobb belátása szerint elkerülni, röviden: orientációs útjukat [Orientierungsweg] önállóan és körültekintéssel végigjárni.”⁴⁰ Mindez azzal kapcsolatos, hogy *Mach* a közönséges ember világképét mint természetes úton létrejött, s ezért minden metafizikai előítélettől mentes felfogást igen nagyra értékeli, s újra és újra kiemeli jelentőségét a gyakorlati élet számára. „A közönséges ember filozófiai feldogása, ha a naív realizmus ezzel a névvel akarjuk jelölni, a legmagasabb értékelésre tarthat igényt. Mérhetetlenül hosszú időn át fejlődött ki az ember szándékos hozzájárulása nélkül; *természetes képződmény* [Naturprodukt] s maga a természet gondoskodik fennmaradásáról. Ellenben mindaz, amit a filozófia alkotott ... ezzel szemben csak jelentéktelen *efemer értékű műalkotás* [Kunstprodukt]. És tényleg minden gondolkodó, sőt minden filozófus rögtön elfoglalja ezt a gyakorlati álláspontot, mihelyt a gyakorlati élet szükségletei kizavarják egyoldalú intellektuális foglalkozásából.”⁴¹ Ez a felfogás azonban csak a gyakorlati életben kielégítő, de nem elégséges az intellektuális életben, a megismerés területén, amikor az ember például „érzékeink jelenlétéről, a *testi* és a *lelki* jelenségek egymáshoz való viszonyáról akar gondolkodni.”⁴² Sőt, a közönséges ember ezen világfelfogása, ha nem elemezzük kellően, könnyen metafizikai fogalmakhoz és álproblémákhoz vezethet. Éppen ez teszi szükségessé ezen naív realista álláspont helyreállítását kritikai elemzés, illetve ismeretkritika révén.

Ily módon az említett három célkitűzés, feladat valóban összefonódik, hiszen a metafizika kiküszöbölésére hivatott „természettudományos” világfelfogás kidolgozása a naív realizmus álláspontjának természettudományos módszerekkel, vagyis az empirizmus-fenomenalizmus szellemében való felülvizsgálatát és a metafizikai fogalmaktól való megtisztítását jelenti.

Most már időszerű, hogy *Mach*-hal együtt feltegyük a kérdést: „Mi hát ez a világfelfogás?”⁴³ *Mach* elemtannak nevezett ontológiai álláspontja — melynek egyik alapvető elvét a fenti idézetben úgy fogalmazta meg, hogy az „érzetek” minden testi és lelki élmény közös „elemei” —, valamint ennek *Lenin* által adott elemzése és bírálata minden marxista filozófus előtt jól ismert. Ezért csak dióhéjban összegezzük legfontosabb tételeit:⁴⁴

Tapasztalati tény a térben mozgó testek létezése. Ugyanilyen tapasztalati tény az én testem létezése is, ami számomra éppúgy látható, tapintható, egyáltalában éppúgy érzékelhető, mint minden más objektum, minden más emberi test. Ugyanakkor

⁴⁰ E. Mach: *Erkenntnis und Irrtum*. Id. kiad., 5. old. Természetesen itt is, mint sok más helyen *Mach* álláspontjában találhatók értékes gondolatok. Az itt idézett szavai összességükben mégis azt a kumulatív felfogást idézik, amely az emberi tudás és tudomány fejlődésében minden minőségi változást, elméleti forradalmat kizár.

⁴¹ E. Mach: *Az érzetek elemzése*. Id. kiad., 26. old. E szavakból is egyértelműen kitűnik, hogy *Mach* a közönséges ember naív realizmusát, illetve ennek „helyreállított”, vagyis az ontológiai fenomenalizmus szellemében átalakított változatát a metafizika ellentétének tekinti minden lényeges vonatkozásban. Ez ugyanis nem pusztán tartalmi vonatkozásban, hanem — amint erre a „Naturprodukt” és a „Kunstprodukt” szembeállítás is utal — eredetét, létrejöttét tekintve is különbözik attól, pontosabban szólva, magasabb értékű annál.

⁴² ugyanott, 257. old.

⁴³ E. Mach: *Erkenntnis und Irrtum*. Id. kiad., 5. old.

⁴⁴ Az elemtan kifejtése során főként az „*Erkenntnis und Irrtum*” első fejezetére támaszkodunk (Vö.: Id. kiad., 5-15. old.)

„az én testem más emberek testétől az egyéni jegyek mellett abban különbözik, hogy érintésekor sajátos érzetek jelennek meg, amelyeket más testek érintésekor nem figyelnek meg.”⁴⁵ Sőt bizonyos perspektívából úgy látom testemet, mint ami minden más emberi testtől egészen különböző, de ezt a nézőpontot más emberi testekkel szemben nem tudom elfoglalni. A látási, tapintási, hallási stb. érzeteimhez még bizonyos emlékképek, remények, félelmek, törekvések, kívánságok, akaratok stb. is kötődnek, „melyek kifejlődésében éppúgy ártatlan vagyok, mint más testeknek a környezetben való előfordulásában. Ezekhez az akaratokhoz azonban *egy meghatározott emberi test* mozgásai kapcsolódnak, amit ezáltal és az előzőek által az jellemez, hogy az én testem.”⁴⁶ Más emberi testek viselkedésének megfigyelése továbbá rám kényszeríti, hogy ezeket az én testem analógiájára fogjam fel. Fel kell tételeznem, hogy az én testem s az egyéb testek számára is közvetlenül adottak, ezzel szemben emlékképeim, vágyaim stb. „számára éppúgy csupán egy ellenállhatatlan analógiás következtetés eredményeként állnak fenn, miként *számomra* az ő emlékképei, vágyai stb.”⁴⁷ Ez alapján különíti el *Mach* a fizikait és a pszichikait egymástól: „A térben *mindenki* számára közvetlenül létezők [Vorhandene] összességét mint *fizikait*, ezzel szemben a csupán *egynek* közvetlenül adottak [Gegebene], ami mindenki más számára azonban csak analógia révén kikövetkeztethető [Erschließbar], időlegesen mint *pszichikait* lehet jelölöni. A csupán egynek közvetlenül adottak összességét ennek (szűkebb értelemben vett) *Én-jének* is nevezzük.”⁴⁸ Éppen ezek, vagyis a fizikai és a pszichikai szembeállításaiban rejlik „a dualizmus természetes kezdete”. Ez a dualizmus „a póre materializmustól a tiszta spiritualizmusig az összes lehetséges átmenetben jelentkezhet” attól függően, hogy miként értékeli a fizikait és a pszichikait, hogy melyiket tekintik alapvetőnek, s melyiket levezetettnek. A dualizmus azonban ellentétes a közönséges ember naív realizmusával, s a benne tételezett szembeállítás „ahhoz a nehézséghez vezethet, hogy a fizikai és a pszichikai összhangja — a természetes belátással ellentétben — egyáltalában elgondolhatatlanná válik.”⁴⁹ Márpedig a naív realizmus helyreállítása, vagyis a machi elemten éppen ennek az összhangnak a megvalósítására vállalkozik.

Ez az összhang úgy érhető el, ha belátjuk, hogy minden tény, tényállás [Befunde] egynemű, azonos természetű. A tényállások ugyanis, amiket *Mach* egyébként egyes esetekben élménynek is nevez, „a térben, környezetemben *függnek egymástól*”⁵⁰, s ezekre mindig hatást gyakorol az én testem is. „Az én térbeni tényállásom részei tehát nem csupán egymástól függenek általában, hanem az én testem tényállásától is különösen, s ez mutatis mutandis érvényes *mindenki* tényállására.”⁵¹ Igaz, *Mach* szerint — elkerülendő a „naív” szolipszizmus álláspontját, ami túlzott jelentőséget

⁴⁵ ugyanott, 5. old.

⁴⁶ ugyanott, 6. old.

⁴⁷ ugyanott

⁴⁸ ugyanott

⁴⁹ ugyanott

⁵⁰ ugyanott, 7. old. *Mach* az „ontológiai funkcionalizmus” ezen tételét kiegészíti egy erre támaszkodó ismeretelméleti tétellel is: „A tényállások, az élmények *egymás közötti függőségének* ismerete számunkra a legnagyobb értékű, mind gyakorlatilag a szükségletek kielégítése, mind elméletileg a hiányos tényállások gondolati kiegészítése szempontjából” (ugyanott). A gnoszeológiai funkcionalizmus ezen alapelvét *Mach* ismételtelen és különböző megfogalmazásokban hangsúlyozza. Például: „Ami bennünket a továbbiakban még érdekelhet, nem más, mint ezen elemek *egymás közötti* (matematikai értelemben vett) funkcionális *kapcsolatai*” (ugyanott, 11. old.) Továbbá: „Ami minket egyedül érdekelhet az az *elemek közötti* függőségeinek ismerete” (ugyanott, 30. old.). „Az érzetek elemzése”-ben még egyértelműbben fogalmaz: „Mindaz, aminek megismerése előttünk kíváncsatos lehet, matematikai formájú feladat megoldása, az érzéki elemek funkcionális összefüggésének megállapítása által adódik. Ennek megismerésével a „valóság” megismerése is ki van merítve.” (E. Mach: *Az érzetek elemzése*. Id. kiad., 255. old.)

⁵¹ E. Mach: *Erkenntnis und Irrtum*. Id. kiad., 8. old.

tulajdonít a *mi* tényállásunknak a *mi* testünktől való függőségének — mindig szem előtt kell tartani testünk térbeni *U* környezetét; de egyben azt is hangsúlyozza, hogy az *U*-n kívüli tényállások éppúgy függenek egymástól, mint az *U*-n belüli tényállásoktól. S e kölcsönös függőség alapján állítja *Mach* az összes, tehát mind az *U*-n kívüli, mind az *U*-n belüli, tényállás egyneműségét.

Ez az egyneműség azonban *Mach* szerint elsődlegesen annak következménye, hogy a fizikai és a pszichikai tények *ugyanazon elemekből*, vagyis *érzetekből épülnek fel*. „Az összes fizikai tényállásomat adott időben tovább nem felbontható [nicht weiter zerlegbar] *elemekre* tagolhatom: színekre, hangokra, nyomásra, hőre, szagokra, térre, időre stb. Ezek az elemek mind az *U*-n kívül, mind *U*-n belül levő körülményektől is függenek. Annyiban, s csakis annyiban, amennyiben az utóbbi eset áll fenn, ezeket az elemeket *érzeteknek* is nevezzük.”⁵² S ezt a gondolatmenetet *Mach* még egy további „érvvel” egészíti ki: „Mivel számomra a szomszéd érzeti éppoly kevésbé közvetlenül adottak, mint számára az enyéim, jogosult vagyok *ugyanazokat* az elemeket, amelyekre a fizikait bontottam, a pszichikai elemeinek is tekinteni. A *fizikai* és a *pszichikai* tehát *közös elemeket* tartalmaz, semmiképpen sem áll tehát az általánosan elfogadott éles ellentétben.”⁵³ Ez még világosabbá válik, ha kimutatható, hogy a pszichés élmények, emlékek, képzetek, érzések, akaratok, fogalmak szintén érzetekből tevődnek össze. Ezen pszichikai jelenségek összességét („az érzeteket is beleértve”) *Mach* — a korábban említett szűkebb értelemben vett *Én*-től megkülönböztetve — tágabb értelemben vett *Én*-nek nevezi, s úgy véli, „ebben az értelemben azt mondhatom, hogy az én világot (mint érzetet és képzetet) bezárva [eingeschlossen] tartalmazza”.⁵⁴ Ebben az esetben az *U*-nak nevezett határ nem a környezet és a (szűkebb értelemben vett) *Én* között, hanem „a kitágított *Én* közepén, a ’tudat’ közepén” húzódik. Minthogy ez a felfogás magában foglalja a világ és az idegen *Én* elismerését, *Mach* véleménye szerint elhárul a szolipszizmus veszélye.

A fizikai és pszichikai tényállások, elemek azonosságának igazolása céljából *Mach* még a látszat és valóság közötti különbséget is igyekszik eltüntetni. Véleménye szerint a látszat és a valóság, a jelenség és a dolog szembeállítás a közönséges gondolkodásban bizonyos különös feltételek között fennálló tényeknek más, pontosan meghatározott körülmények között fennálló tényekkel való összetévesztése révén alakult ki. Azután ennek a szembeállításnak a filozófiai gondolkodásba történő átvitele vezetett el „a szörnyűséges, megismerhetetlen ’magánvaló dolog’, ami a jelenség mögött áll”, feltételezéséhez. „Ha azonban az elemeket ... az *U*-n kívül levő tényállásokkal való függőségükben *fizikai*, az *U*-n belüli tényállásokkal való függőségükben *pszichikai* elemekként fogtuk fel, melyek azonban mindkétféle értelemben közvetlenül adóttak és *azonosak*, úgy ezen egyszerű tény következtében a látszat és a valóság kérdése értelmét veszti.”⁵⁵ E felfogásban ugyanis kitűnik, hogy mind ez, mind az egyformán tény, s csupán az elemek kapcsolata eltérő. „Azonban mi jogosít fel bennünket arra, hogy *egyik* tényt a *másikkal* szemben valóságnak nyilvánítsuk, a másikat pedig a lát-

⁵² ugyanott, 8-9. old. „Az érzetek elemzése”-ben viszont egészen más magyarázatát adja az „elem” és az „érzet” szinonim értelemben való használatának: „Az *elem* szó mellett az *érzet*-et csakis azért használjuk, mert a legtöbb ember sokkal inkább hozzá van szokva ahhoz, hogy őket éppen érzeteknek (színek, hangok, nyomásérzetek, tér- és időérzetek stb.) tekintse, míg *fizikai elemek*ül — a közönséges felfogás szerint — az *anyagi részecskék* szolgálnak, amelyekhez az *elemek*, az itt használt értelemben, mint „tulajdonságok” és „hatások” járnak.” (E. Mach: *Az érzetek elemzése*. Id. kiad., 11. old.) Vegyük észre, hogy *Mach* ismét elszólja magát: akaratlanul is bevallja, hogy az *emberek természetes világfelfogása materialista*, vagy legalábbis ahhoz közelálló, de semmi esetre sem szubjektív idealista.

⁵³ E. Mach: *Erkenntnis und Irrtum*. Id. kiad., 9. old.

⁵⁴ ugyanott

⁵⁵ ugyanott, 10-11. old.

szat nívójára süllyesszük? Mindkét esetben tényekkel állunk szemben, melyek az *elemeknek* különböző módon feltételezett, különböző jellegű kapcsolatait.”⁵⁶ Sőt, *Mach* álláspontja szerint az álom és a valóság között sem szabad különbséget tenni, hiszen az álom is tény. „Annak a gyakori kérdésnek, vajjon a világ valósággal van-e, vagy azt csak álmodjuk-e: ugyancsak semmi tudományos értelme nincsen. A legszeretenebb álom is tény, csakúgy mint minden más.”⁵⁷ Ily módon *Mach* a legalapvetőbb ontológiai kérdést, a dolgok valóságos létére vonatkozó kérdést egyszerűen tudományosan értelmetlennek nyilvánítja, s a metafizikai álproblémák közé sorolja.

Amint a fentiekből is kitűnik, *Mach* szubjektív idealista lételmélete, világfelfogása két alapelven nyugszik. Ezek egyike a már többször emlegetett *ontológiai fenomenalizmus*, ami az érzeteket tekinti a világ végső építőköveinek, s kizárja az érzetek mögötti objektív realitás létezését. Ezen álláspont szerint a világelemek, illetve ezek funkcionális kapcsolatain kívül és túl nincs semmi megismerendő, nem létezik semmiféle tapasztalat túltranszcendencia: „E terület mögött egy ismeretlen, megismerhetetlen Valamit [ein unbekanntes, unerkenntbares Etwas] nem tartunk szükségesnek, s ez a legkevésbé sem segíti elő a jobb megértést.”⁵⁸ Következésképpen *Mach* az ontológiai fenomenalizmus alapján a metafizika, az ontológia hagyományos tárgyát nem létezőnek és feleslegesnek, s az előbbihez kapcsolódó gnoszeológiai fenomenalizmus alapján pedig megismerhetetlennek nyilvánítja.

Szubjektív idealista lételméletének másik alaptétele, ami többek közt e világfelfogás tudományos, nem-metafizikai jellegét, azaz azt igyekszik dokumentálni, hogy e felfogás felülemelkedett a fő filozófiai áramlatokon, *a fizikai és a pszichikai jelenségek azonosságának tétele*, mely szerint ezek ugyanazon, természetükre nézve se nem anyagi, se nem tudati, azaz semleges elemekből épülnek fel. *Avenárius* egy alkalommal kijelentette: „Nem ismerek sem fizikait, sem pszichikait, hanem csupán egy harmadikat.” Bár *Mach* lényegében egyetért ezzel a szóbeli kijelentéssel, de elutasítja a „harmadik” feltételezését, attól tart ugyanis, hogy „ezen harmadik alatt egy ismeretlen harmadikat, valami magánvaló dolgot vagy más metafizikai ördögösséget [Teufelei] értenek”. Számára ugyanis „a fizikai és a pszichikai lényegük szerint *azonos*, közvetlenül *ismert* és *adott*, s csupán a szemlélet szerint különböző.”⁵⁹ Az elemek semlegességének hirdetése egyben arra is szolgál, hogy elleplezze álláspontjának szolipszista jellegét és tudományos mezt kölcsönözzen neki; sőt *Lenin* véleménye szerint *Mach* és *Avenárius* „a materializmust *suttyomban* igyekszik becsempészni az 'elem' szócska segítségével, amely *állítólag* mentesíti elméletüket a szubjektív idealizmus 'egyoldalúságától', *állítólag* megengedi annak az elismerését, hogy a pszichikai az ideghártyától, az idegektől stb. függ, és hogy a fizikai független az emberi szervezettől. Valójában ez az 'elem' szócskával űzött mesterkedés természetesen nem egyéb, mint felettébb szánal-

⁵⁶ E. Mach: *Az érzetek elemzése*. Id. kiad., 7. old. *Mach* példaként a ceruzát hozza fel, melyet a levegőben magunk előtt tartva egyenesnek, a vízbe mártva viszont töröttnek látunk. Ilyenkor a közönséges beszédben azt szokás mondani, hogy a ceruza töröttnek látszik, de a valóságban egyenes. Ez a vélemény azonban — *Mach* szerint — nem helytálló. „A bemártott ceruza környezeténél fogva optikailag törött; a tapintás és mérés számára azonban egyenes”. (ugyanott).

⁵⁷ Mach E.: *Az érzékek elemzése*. Id. kiad., 13. old. Ezzel kapcsolatban találóan jegyzi meg *Lenin*: „Csakugyan előfordul, hogy nemcsak a legképtelenebb álom, hanem a legképtelenebb filozófia is tény. Ebben senki sem kételkedhet azután, hogy megismerkedett Ernst Mach filozófiájával.” (V. I. Lenin: I. m., 124. old.)

⁵⁸ E. Mach: *Erkenntnis und Irrtum*. Id. kiad., 11. old. E mű előszavában pedig egyetértően idézi *Schuppe* szavait: „a transzcendencia birodalma számomra zárva van”. Sőt, még ki is egészíti azzal, hogy „ennek lakói tudásvágyamat egyáltalán nem képesek izgatni”. (Ugyanott, VII. old.)

⁵⁹ ugyanott, 13. old. Ugyanakkor egy másik helyen maga is azt írja, hogy a fizikai és a pszichikai elemek természete még ismeretlen. „Ez elemek természetét ne bolygassuk; arra a jövő kutatásai még *világot* vethetnek.” (Mach E.: *Az érzékek elemzése*. Id. kiad., 8. old.)

mas szofizma, mert a materialista, ha Machot és Avenariust olvassa, legott azt fogja kérdezni: mik azok az 'elemek'? Igazán gyerekség volna azt gondolni, hogy egy új szócska kieszelésével meg lehet szabadulni a fő filozófiai irányzatoktól. Vagy *érzet* az 'elem', mint valamennyi empiriokritikus, Mach is, Avenarius is, Petzoldt is stb. állítja — s akkor az önök filozófiája, uraim, *idealizmus*, amely szolipszizmusának meztelenségét hasztalanul próbálja eltakarni egy 'objektívabb' terminológia köntösével. Vagy pedig nem *érzet* az 'elem', — s akkor az önök 'új' szavacskájának *semmi, de semmi értelme* sincs, akkor ez csak üres fontoskodás.”⁶⁰ Mindennek a következménye éppen ezért csak a filozófiai álláspontok összekeverése lehet, amint ezt *Lenin* — összefoglalva és értékelve *Mach* elemtanát — kiemeli: „A világelemek feldedezése tehát abban áll, hogy

1. minden létezőt érzetnek nyilvánítanak;
2. az érzeteket elemeknek nevezik;
3. az elemeket fizikai és pszichikai elemekre osztják; pszichikai az, ami az ember idegeitől és általában az emberi szervezettől függ; a fizikai nem függ ettől;
4. a fizikai elemek összefüggése és a pszichikai elemek összefüggése nem létezik külön-külön; a kettő csakis együtt létezik;
5. csak ideiglenesen lehet eltekinteni az egyik vagy a másik összefüggéstől;
6. az 'új' elméletet 'egyoldalúságtól' mentesnek nyilvánítják.

Itt valóban nincs egyoldalúság, de megvan az ellentétes filozófiai álláspontok teljesen összefüggéstelen összezavarása. Ha önök *csak* az érzetekből indulnak ki, az 'elem' szócskával nem változtatnak idealizmusuk 'egyoldalúságán', hanem csak összekuszálják a dolgot, gyáván elbújnak saját elméletük elől. Szóban kiküszöbölik a fizikai és a pszichikai ellentétét, a (természetet, az anyagot elsődlegesnek tekintő) materializmus és a (szellemet, a tudatot, az érzetet elsődlegesnek tekintő) idealizmus ellentétét — de a valóságban nyomban újra helyreállítják, mégpedig suttyomban, cserbenhagyva kiinduló alaptételüket! Mert ha az elemek érzetek, akkor önöknek egyáltalában nincs joguk az 'elemeknek' idegeimtől, tudatomtól *független* létezését elismerni. Ha pedig elismerik az idegeimtől, érzeteimtől független fizikai tárgyakat, amelyek csakis az ideghártyámra gyakorolt hatás útján keltenek érzetet, akkor szegyenletesen cserbenhagyják 'egyoldalú' idealizmusukat, s átpártolnak az 'egyoldalú' materializmushoz!”⁶¹

Mach elemtanával kapcsolatban még egy megjegyzést kell tennünk. Mint láttuk, *Mach* azt ígérte, hogy olyan világfelfogást dolgoz ki, amely egyfelől mentes minden metafizikától, másfelől pedig a tudományos elméletekhez hasonlóan csak átmeneti, időleges kísérlet, amely a tapasztalat által módosítható. Azt, hogy az ígélet első felét nem váltotta be, a fentiek alapján nem kell bizonyítanunk; de tulajdonképpen a másik felével sem jobb a helyzet. A kész világfelfogásáról ugyanis már egészen más szelvényben nyilatkozik: „A problémák lényegükben elintéztetteknek látszanak, ennek következtében az alkalmazkodás *első*, s legfontosabb lépése megtörtént, ha az *elemeket* (a főntebb kifejtett értelemben) *világelemeknek* tekintjük. Ezen alapszemlélet oly természetű, hogy (anélkül, hogy örökérvényű filozófiának akarná magát kiadni) jelenleg az összes tapasztalatkörökkel szemben fenntartható; s így azt a világfelfogást képviseli, amely a mostani *egyetemes tudás* ábrázolására a legkevesebb erőfeszítéssel, gazdaságosabban alkalmazható, mint bármely más.”⁶² Ily módon *Mach* végülis a metafizika alternatívájaként egy olyan világfelfogást dolgozott ki, amely nem csupán tartalmát és módszerét tekintve áll igen közel a klasszikus szubjektív idealista rendszerek-

⁶⁰ V. I. Lenin: I. m., 43-44. old.

⁶¹ Ugyanott, 42-43. old.

⁶² E. Mach: *Az érzetek elemzése*. Id. kiad., 22-23. old.

hez, *Berkeley*, *Kant*, s főként *Hume* filozófiájához⁶³, de amely arra is igényt tart, hogy alapvető filozófiai problémákat lényegében megoldotta, s ezért egyetemes és örök érvényű.

2.4. *Mach* az elemtanban megfogalmazott ontológiai fenomenalizmus alapján első-sorban az alapvető ontológiai kategóriák kiküszöbölésére, s ezáltal a filozófia alapkérdésének álproblémává nyilvánítására törekszik. A fizikai és a pszichikai jelenségek elemzése ugyanis kimutatja, hogy az anyag és tudat, a dolog és az Én ugyanazon elemekből épülnek fel, s ezért ezek viszonyával való foglalkozás haszontalan s a tudományos kutatásból kiküszöbölendő. Annak ugyanis, hogy élményeink elemzése az „elemekig” nyomul előre, „az az előnye, hogy mind a ’kifürkészhetetlen’ [unergründlich] dolog, mind az éppoly ’kikutathatatlan’ [unerforschlich] Én problémáját a legegyszerűbb, legátláthatóbb formájára hozza, s éppen ezáltal mint álproblémát könnyen felismerhetővé teszi,” S mivel ezek „kutatásának nincs semmi értelme, ki lesznek küszöbölve.”⁶⁴ Ezt azután még azzal egészíti ki, hogy ezek vizsgálatának nincs semmilyen kognitív értéke. „Álláspontunkról nézve nincs semmi alapja annak, hogy továbbra is a fizikai és a pszichikai ellentétével foglalkozzunk. Ami minket egyedül érdekelhet, az az elemek egymás közötti függőségének ismerete.”⁶⁵ Mindez azt jelenti, hogy *Mach* filozófiájában a metafizika elleni harc ismeretelméleti sikon is folyik, s itt az „ismeretkritika” eszközeivel az alapvető ontológiai kategóriák (beleértve az alapvető természettudományos fogalmakat is) fiktív és provizórikus jellegét, ártalmas és felesleges voltát igyekszik kimutatni. Úgy véli ugyanis, ha pontosan tisztázzuk a testi és a lelki, az objektív és a szubjektív, az anyag és a tudat fogalmát — vagyis ha kimutatjuk, hogy ezek csupán az elemek viszonylag állandó komplexumai —, akkor kitűnik, hogy a velük kapcsolatos metafizikai problémák megoldatlansága a kérdésfeltevés helytelenségének, az alapfogalmak hibás voltának következménye. Ezért e fogalmak tartalmának megvilágításával együtt maga a probléma is eloszlik.

Mach szerint a „test” és az „Én”, az „anyag” és a „lélek” fogalma, vagyis a két szubsztancia a jelenség világban való tájékozódás során alakult ki. Az elemek ugyanis viszonylag állandó komplexumokat alkotnak, s a közönséges gondolkodásban és beszédben ezeket egy-egy állandó névvel jelölik meg. „A szín, hang- és nyomásérzeteknek térben és időben összekapcsolt bizonyos kapcsolatai viszonylag állandóbbaknak bizonyulnak és ezért külön nevet kapnak s megalkotják azt, amit mi *test*nek nevezünk.”⁶⁶ „Épp így viszonylag állandónak találjuk az emlékképeknek, hangulatoknak és érzelmeknek egy különös testhez fűződő kapcsolatát, amelyet az *én* szóval jelölnek.”⁶⁷ Az elemek ezen kapcsolataiban azonban „semmi esetre sem abszolút állandóak”;

⁶³ Az említett három gondolkodóhoz való viszonyáról írva, *Mach* egyrészt elismeri, hogy mindhárman hatottak rá, kezdetben főként *Kant*, később pedig *Berkeley* és *Hume*. Így gondolkodói pályáján, azt mondhatni, hogy *Kant*tól haladt *Berkeley*-n keresztül *Hume* felé. *Kant* „kritikai idealizmusa — írja *Mach* —, amint azt a legnagyobb hálával elismerem, egész kritikai gondolkodásom kiindulópontja. Azonban lehetetlen volt számomra mellette megmaradni. Ellenkezőleg nagyon hamar ismét *Berkeley* nézeteihez közeledtem, amelyek *Kant* műveiben többé-kevésbé elrejtve bennfoglaltatnak. Érzetfilozófiai tanulmányaim és *Herbart* nyomán, a *Hume*-féle felfogással rokon állásponthoz jutottam, anélkül, hogy ez időben még *Hume*ot ismertem volna.” (ugyanott, 254. old.) Ugyanakkor másrészt utal nézeteik különbségére is, ami persze ismét csak a *Hume*-mal való rokonságot jelenti. „*Berkeley* az „elemeket” valami rajtunk kívül fekvő, ismeretlen valóságtól (isten) függőnek tekintti, amely valóság számára *Kant*, hogy józan realistának lássék, kigondolja a „magánvaló” (*Ding an sich*) fogalmát, míg ezzel szemben az itt képviselt állásponton azt hisszük, hogy gyakorlatilag és elméletileg beérhetjük az „elemek” egymástól való függésével.” (Ugyanott, 250. old.)

⁶⁴ E. Mach: *Erkenntnis und Irrtum*. Id. kiad., 12-13. old.

⁶⁵ ugyanott, 30. old.

⁶⁶ E. Mach: *Az érzetek elemzése*. Id. kiad., 1. old.

⁶⁷ ugyanott, 2. old.

az Én éppoly kevésbé „abszolút állandó, mint a testek”⁶⁸ — hangsúlyozza *Mach*. Ezért a pontosabb vizsgálat kimutatja, hogy ezek csupán átmeneti képződmények, s ennél fogva ezek, vagyis a két alapvető filozófiai kategória, az anyagi s a szellemi szubsztancia minden veszteség nélkül kiiktatható a tudományból.

Ennek kapcsán *Mach* mindenekelőtt az *anyag fogalma és a világ anyagi, tudattól független léte ellen indít támadást*. Szerinte már az anyagfogalom kialakulása is tévedésen, a testek mint érzetkomplexumok viszonylag állandó jellegének az abszolutizálásán alapul. A testek változása ugyanis nehezen figyelhető meg, sőt a testekről az egyes elemeket elvonatkoztathatjuk anélkül, hogy „az állandó homályos képe” megszűnne a jegyek összességét képviselni. Ennek következtében a testek e jegyek hordozóiként, magánvalóként tűnnek fel, „azt hisszük, hogy még ha minden jegyet elveszünk is, marad még valami. Így keletkezik természetes módon a (»megjelenésétől« különböző, megismerhetetlen) *magánvaló* tárgynak kezdetben imponáló, később azonban szörnyűségesnek bizonyuló filozófiai gondolata.”⁶⁹ Ha viszont belátjuk, hogy az anyag, a szubsztancia csupán az elemek viszonylag állandó kapcsolata, akkor e fogalmak elesnek. Hiszen szubsztanciának azt nevezzük, „ami *feltétlenül állandó*”, azonban „*állandóság*, amely valósággal *feltétel nélkül való, nem létezik*.”⁷⁰ Ebből pedig az adódik, hogy „a *szubsztancia*, az *anyag sem feltétlenül állandó* valami. Az, amit anyagnak hívnak, tulajdonképpen az *elemeknek* (érzeteknek) bizonyos törvényszerű kapcsolata.”⁷¹ Ily módon *Mach* az anyag fogalmát megfosztja minden objektív jelentésétől és tartalmától: egyfelől ugyanis az érzetek összefüggésére redukálja: „a dolog, a test, az anyag nem más, mint az elemeknek, színeknek, hangoknak stb. *összefüggése*, nem más mint az úgynevezett jegyek”⁷²; másfelől pedig csupán praktikus célt — a világban való tájékozódást és a környezethez való alkalmazkodást — szolgáló jelenségnélküli fikciónak, az „érzéki elemek viszonylag állandó kapcsolata számára megalkotott *gondolatszimbólumnak*”⁷³ tekinti. Az anyagfogalom ezen értelmezéséből azután elkerülhetetlenül adódik a szubjektív idealista konklúzió, a valóság objektív, emberi tudattól független létezésének tagadása. „Az anyagról, a világról csak annyit tudunk, hogy egy vagy esetleg *különböző emberek érzéki elemeinek funkcionális kapcsolatát jelentik*.”⁷⁴ A metafizika elleni harc *Mach* filozófiájában így egyértelműen materializmus elleni harcnak bizonyul.

Ez a megállapítás még akkor is érvényes, ha figyelembe vesszük, hogy *Mach*, mint a fenomenalizmus következetes híve és képviselője, az anyag, a test, a dolog fogalma mellett az Én, a lélek fogalmát is számítani akarja a filozófiából. „Egy izolált Én éppúgy nincs, mint izolált dolog. *Dolog és Én* ugyanazonfajta provizórikus fikció.”⁷⁵ Érvényes a fenti megállapítás, először is, azért, mert *Mach* — amint ezt az előzőekben már láttuk — úgy véli, hogy a fizikai világ jelenségei is érzetkből tevődnek össze, hogy „az összes komplexumok *elemei egyenműeknek* bizonyulnak”, s így eltűnik az a szakadék, amelyet „test és érzéklet, belső és külső, anyagi és szellemi világ között” feltételeznek.⁷⁶ Másodszor, *Mach* szerint a test, a dolog, a fizikai minden eset-

⁶⁸ ugyanott, 2. és 3. old.

⁶⁹ ugyanott, 4. old.

⁷⁰ ugyanott, 228. és 229. old.

⁷¹ ugyanott, 229. old.

⁷² Mach E.: *Az érzékletek elemzése*. Id. kiad., 9. old.

⁷³ E. Mach: *Az érzetek elemzése*. Id. kiad., 251. old.

⁷⁴ ugyanott, 257. old. (Kiemelés tőlem — K. A.)

⁷⁵ E. Mach: *Erkenntnis und Irrtum*. Id. kiad., 11. old. *Mach* szerint az Én is elemkomplexum, vagyis az érzetek viszonylag állandó összefüggése. „Nem az Én az elsődleges, hanem az elemek (érzetek)... Az elemek alkotják az Ént.” (Mach E.: *Az érzékletek elemzése*. Id. kiad., 24. old.)

⁷⁶ Mach E.: *Az érzékletek elemzése*. Id. kiad., 15. és 17. old.

ben függ az Éntől, a pszichikaitól, s ezáltal, harmadszor, oly mértékben kitágítja az Én fogalmát, hogy az végülis az egész világot magában foglalja.

Mindezt *Mach* véleménye szerint azért kell megtenni, mert „az Én is, valamint a testek viszonya az Énhez” álproblémákat vetett fel.⁷⁷ E látszatproblémák természetének megvilágítása, valamint az Én és a test viszonyának tisztázása érdekében *Mach* bizonyos szimbólumokat vezet be. „A fentebb megállapított *elemeket* jelezzük ABC... KLM... $\alpha\beta\gamma$... betűkkel. A színek, hangok stb. komplexumát, amelyet közönségesen testnek mondunk, világosság okából ABC...-vel jelöljük; azt a komplexumot, melyet saját testünknek nevezünk és amely az előbbieknél *egy sajátosai által kitűnő része*, KLM...-nek nevezzük; az akaratok, emlékek stb. komplexumát $\alpha\beta\gamma$...-val ábrázoljuk. Rendesen már most az $\alpha\beta\gamma$... KLM... komplexumot helyezzük, mint *Ént*, az ABC... komplexummal, mint a testek világával szembe”; más esetekben viszont „ $\alpha\beta\gamma$...-t mint *Ént*, KLM...-et és ABC...-t mint a testek világát foglalják egybe.”⁷⁸ Tévedésbe esnénk azonban, ha úgy gondolnánk, hogy *Mach* az emberek természetes világképének, naív realizmusának egyik vagy másik alternatív megoldásával egyetért, vagy csupán a KLM... elemek hovatartozását tartja vitathatónak, megoldatlannak, de az ABC... elemeket legalábbis az $\alpha\beta\gamma$... elemektől függetlenül létezőként fogja fel. Elismeri ugyan, hogy „első tekintetre úgy látszik, mintha ezen ABC... komplexum az *én*-től független és teljesen önálló volna”. Ez azonban „a pontosabb vizsgálatot nem állja ki”, „függetlensége ... csak viszonylagos”; sőt „szigorúan véve ... kitűnik, hogy az ABC... mindig függ a KLM...-től”.⁷⁹ Továbbá még azt is figyelembe véve, hogy az ABC... elemek, hatva a KLM... komplexumra, érzeteket (pl. fájdalomérzetet) vagyis az $\alpha\beta\gamma$... komplexumhoz tartozó elemeket váltanak ki, *Mach* szerint „annak jogosultsága *sehol* sem szűnik meg, hogy ABC...-t az Énhez soroljuk”. Így „az *Ént* annyira ki lehet bővíteni, hogy végezetül az egész világot felöleli. Az Énnek nincs éles határa; a határ meglehetősen bizonytalan és önkényesen eltolható. Csak ha ezt fel nem ismerik és a határt öntudatlanul egyszerre szűkebbre is meg tágabbra is vonják, támadnak az álláspontok ellentétességéből a metafizikai nehézségek.”⁸⁰ Mindebből tulajdonképpen csak egy logikus következtetés adódik, s *Mach* — félretolva a „metafizikai nehézségeket” — le is vonja ezt a következtetést: mivel testünk éppen úgy „része az érzéki világnak, mint minden más test, a testi és a lelki világ közötti határ lényegében *gyakorlati és konvencionális*”. Ezért ezeket „magasabb tudományos céloktól irányítva egyszerűen nem létezőnek” tekinti.⁸¹ Ily módon a két alapvető filozófiai kategória „kirekesztése” az anyagi és a szellemi, az objektív és a szubjektív, a külső

⁷⁷ ugyanott, 11. old.

⁷⁸ ugyanott

⁷⁹ E. Mach: *Az érzetek elemzése*. Id. kiad., 6. old. Meg kell jegyezni, hogy *Mach* érvelése itt is, mint sok más esetben, nem tekinthető meggyőzőnek, hiszen pusztán arra hivatkozik, hogy a testek képe függ érzékszerveink állapotától, az érzékelés feltételeitől. Az ABC... elemeknek a KLM... elemektől való függőségét ugyanis így indokolja: „Ugyanazt a kockát nagynak látjuk, ha közel van, kicsinynek, ha távolodik; más képe van, ha a jobb, más, ha a bal szemünkkel nézzük, esetleg kettősnak látszik, csukott szemmel pedig egyáltalában nem látható. Egy és ugyanazon test tulajdonságai tehát módosulnak a mi testünk módosulásaival, azoktól függenek. Hol van tehát a *változatlan* test, amely *különbő* alakokban jelenik meg? Nem mondhatunk egyebet, mint hogy különböző KLM... elemekhez különböző ABC... elemek tartoznak.” (Ugyanott, 6-7. old.) Úgy vélem, nem kell különösebben bizonyítani, hogy a test és a test (érzéki) képe nem ugyanaz; ennél fogva az utóbbinak az érzékszervektől, az emberi testtől (a KLM... elemektől) való függőségéből még egyáltalán nem következik magának a testnek (az ABC... komplexumnak) az Éntől való függősége. Nem a test tulajdonságai módosulnak a testünk módosulásaival, hanem csupán a test érzéki képei.

⁸⁰ Mach E.: *Az érzéklek elemzése*. Id. kiad., 14-15. old.

⁸¹ E. Mach: *Az érzetek elemzése*. Id. kiad., 215-216. old.

és a belső közötti határok teljes feloldását, illetve önkényes kijelölését eredményezi, aminek következtében az anyagi világ teljesen szubjektíválódik.

Az anyag és a tudat, a test és az Én fogalmának kiküszöbölése, érzetkomplexumra való redukálása Mach szerint egyúttal ezek ellentétének, egyáltalában a filozófia alapkérdésének az eltűnését jelenti. „Az alany és a tárgy, a szubjektum és az objektum ellentéte... a mi álláspontunkon nem létezik.”⁸² Ezért álláspontjának első következményét és legfontosabb nyereségét éppen abban jelöli meg, hogy „egy nagyon elterjedt *előítélet* és vele együtt egy *korlát* dőlt meg. Nincs szakadék a lelki és testi jelenségek között, nincs *belső* és *külső* világ, nincs *érzet*, amelynek valamely külső és tőle különböző dolog felel meg. Csak *egyféle elem* van, belőlük épül fel az állítólagos belső és külső világ és csak a pillanatnyi szempont az, ami meghatározza, hogy mi van benn, mi van kívül.”⁸³ Ezzel a felfogással Mach véleménye szerint „a lelki és testi, a szubjektív és objektív elemek ellentétét sikerült helyesen megvilágítani és egyúttal a hagyományos, babonás felfogásoktól megtisztítani.” Hiszen „az egyetlen ésszerű viselkedés” ezen ellentétet illetően is, miként „az általánosabb filozófiai kérdéseket illetőleg is” általában az, „hogy az *értelmetlenek* gyanánt felismert kérdésekre való feleletről lemondunk.”⁸⁴

A filozófia alapkérdéséről való lemondás, s általában az alapvető filozófiai-világ-nézeti kérdések értelmetlenné nyilvánítása a fő filozófiai áramlatokon való felülemelkedést, a *materializmus és az idealizmus „egyoldalú” álláspontjának meghaladását*, vagyis a dualizmus, a metafizika kiküszöbölését vonja, Mach szerint, maga után: „ha már most az egész *anyagi* világot felbontjuk *elemekre*, amelyek egyúttal érzet név alatt a *lelki* világ elemei is, ha továbbá a tudomány egyetlen feladatát abban látjuk, hogy az *összes* területekről eredő ez *azonos természetű* elemek kapcsolatait, összefüggését, kölcsönös meghatározottságát kutatja, akkor joggal várhatjuk, hogy ezen a felfogáson fel fog épülni az egységes *egyelvűség* (monizmus) épülete és hogy megszabadulunk végre a káros, zavart okozó dualizmustól.”⁸⁵ Valójában persze itt sem a dualizmustól való megszabadulásról, a filozófia alapkérdésének kiiktatásáról, a materializmus és az idealizmus ellentétén és egyoldalúságán való felülemelkedésről van szó, hanem az ellentétes filozófiai álláspontok azon „összefüggéstelen összezavarásáról”, melyről *Lenin* írt; s arról a szolipszizmusról, melyet ugyancsak *Lenin* Mach legnagyobb hibájának nevezett.

Mach szerint az ontológiai kategóriákat nem csupán a filozófiából kell számbeszélni, hanem a természettudományokból is, pontosabban az anyag fogalmát s az egyéb más filozófiai fogalmakat (pl. az okság fogalmát⁸⁶) „kritikai tisztuláson keresztül” szaktudományos fogalmakkal kell felváltani. „Ezáltal egyszerűen *tapasztalati* fogalmak lépnek a *metafizikaiak* helyébe. Azonban a tudomány semmi veszteséget sem szenved, ha a *merev, terméketlen, állandó, ismeretlen* valamit (az anyagot) egy *állandó törvénnyel* [ti. az elemek közötti állandó függőségekkel, illetve ezek fogalmi kifejezésével — K.A.] helyettesítjük...”⁸⁷ Azonban nemcsak a „terméketlen” metafizikai fogalmak számúíthatók a tudományból minden veszteség nélkül, de a szaktudományok absztrakt, elméleti fogalmai is. Mach ugyanis a természettudományok olyan elvont

⁸² ugyanott, 236. old. Egy másik helyen pedig arról ír, hogy „a fizikai és lelki világ között nem ellentétet, hanem elemeket illetőleg tökéletes azonosságot” lát (ugyanott, 31. old.).

⁸³ ugyanott, 215. old.

⁸⁴ ugyanott, 253. old.

⁸⁵ ugyanott, 216-217. old.

⁸⁶ Mint ismeretes, Mach az ismeretelméleti funkcionalizmus szellemében az okság fogalmát a matematikai függvényfogalommal akarja helyettesíteni.

⁸⁷ E. Mach: *Az érzetek elemzése*. Id. kiad., 230. old. Mach az elemek közötti kapcsolatok állandóságának fogalmi kifejezését nevezi törvénynek (Lásd: ugyanott).

fogalmait, mint az atom, a molekula stb., a filozófia alapvető kategóriáihoz hasonlóan, kognitív tartalom nélküli fikcióknak tekinti. „Ha már a közönséges »anyag« sem tekinthető másnak, mint az érzéki elemek viszonylag állandó kapcsolatára vonatkozó, önkénytelenül adódó természetes gondolatszimbólumnak, még sokkal inkább áll ez a fizika és a kémia mesterséges, hypothetikus atomjaira és molekuláira... Mert hiszen az atomok csak szimbólumai, jelképei az érzéki elemek *ama* különös kapcsolatainak, amelyek a fizika és a kémia szűkebb területein merülnek fel.”⁸⁸ A természettudományok elméleti fogalmai tehát nem az objektív valóság meghatározott vonatkozásainak gondolati visszatükröződései, eszmei képmásai, hanem csupán az érzéki tapasztalat rendezését szolgáló ökonomikus jelképek, az érzéki benyomások praktikus rövidítései, az empirikus adatok leírásának eszközei.

Bár a fentiek következtében „a fizika hagyományos, intellektuális segédeszközei” nem imponálnak *Mach*nak, ezeket az elméleti fogalmakat még sem kell kiiktatni a szaktudományokból; az adott kutatási terület szűk keretein belül továbbra is alkalmazhatók, sőt gyakorlati szempontból hasznosak, értékesek is. „Ezek az eszközök — írja *Mach* a fizika és a kémia mesterségesnek, hipotetikusnak nevezett atomjairól és molekuláiról — maradandó becsüek a saját különös korlátozott céljaik szempontjából.”⁸⁹ Megtartásukat elsősorban azzal indokolja, hogy olyan „ökonomikus jelképes kifejezései a *fizikai és kémiai* tapasztalatoknak”⁹⁰, amelyek e tapasztalatok leírása céljából természetes úton alakultak ki.

Ugyanezen okból kifolyólag *Mach* úgy véli, hogy a közönséges gondolkodásban gyakorlati célokra továbbra is használni lehet a test és a lélek, az anyag és az Én fogalmát, hiszen ezek is természetes módon alakultak ki a jelenség világban való tájékozódás során. „Az 'Én' és 'testek' egybefoglalása nemcsak az egyént, hanem a fajt is érintő nagy *gyakorlati* jelentősége révén ösztönszerűleg érvényesül és elemi erővel lép fel.” Más esetekben azonban, „amikor nem gyakorlati célokról van szó, hanem a *megismerés* öncél, ez az elhatárolás kinemelőgítőnek, zavarónak, tarthatatlannak bizonyulhat.”⁹¹ Ezért *Mach* szerint a gyakorlati életből nem szükséges és ő nem is szándékozik ezeket a fogalmakat száműzni. „Nem szabad azonban azt gondolni, hogy a közönséges, jó empirikus alapon ösztönösen [instinktív] kifejlődött fogalmakat: szubjektum, objektum, tapasztalat stb. támadni, vagy teljesen megszüntetni akarom. Azonban ezekkel a gyakorlatilag kielégítő ködökkel [Nebel] metodológiailag semmit sem lehet kezdeni,”⁹² *Mach* tehát csupán az ismeretelmélet és a tudománymetodológia szempontjából tekinti ezeket az ontológiai fogalmakat homályosaknak, értelmetleneknek, természetleneknek, zavartokozóaknak, s ennél fogva tarthatatlannak; ugyanakkor a mindennapi élet és a természettudomány területén szűk gyakorlati célokra ezek a fogalmak — mint a közgondolkodásban természetes úton, ösztönösen kialakult kényelmes segédeszközök, melyek elősegítik a világban való tájékozódást és a környezethez való alkalmazkodást — továbbra is használhatók. A gyakorlati életben még a szaktudós, sőt a filozófus is „a közönséges ember módjára beszélhet dolgokról, amelyeket megfog, a mérlegre tesz, amelyeket meg akar vizsgálni...”⁹³ E fogalmak megtartásával *Mach* — éppúgy mint egész filozófiájával — tulajdonképpen a naív realizmus álláspontját kívánja helyreállítani. Valójában azonban miként általában szubjektív idealista viláfgelfogása, úgy az elméleti fogalmak szélsőségesen empirista-feno-

⁸⁸ ugyanott, 216. old.

⁸⁹ ugyanott

⁹⁰ ugyanott

⁹¹ Mach E.: *Az érzéklek elemzése*. Id. kiad., 23. old.

⁹² E. Mach: *Erkenntnis und Irrtum*. Id. kiad., 13. old.

⁹³ E. Mach: *Az érzetek elemzése*. Id. kiad., 257. old.

menalista értelmezése sem jelenti az emberek természetes világgképének, a naív realizmus álláspontjának a rehabilitálását és folytatását. Ellenkezőleg, a naív realizmusban az évezredek tapasztalatok nyomán kialakult materialisztikus nézeteket nem a Mach-féle szubjektív idealizmus, hanem, amint ezt *Lenin* is kiemeli⁹⁴, a materialista filozófia viszi tovább.

2.5. *Bertrand Russell* filozófiai munkássága, mint egy sor más területen, a metafizika elleni harc tekintetében is sajátos helyet foglal el a pozitivisták színezetű (tudomány-) filozófiákon belül, annak ellenére, hogy álláspontja — a pozitivisták hagyomány folytatójaként — nem kis mértékben kapcsolódik az előző pozitivisták rendszerekhez, hogy a tízes években kialakított világgképe (s végső soron ennek későbbi módosulásai is) főbb jellemzőiben rokon vonásokat és törekvéseket mutat a korabeli machista és pragmatista filozófiákkal, s főként annak ellenére, hogy logikai-filozófiai tevékenysége döntő hatást gyakorolt a 20. századi pozitívizmus két legjelentősebb áramlatára, az analitikus filozófiára és a logikai pozitívizmusra. Ugyanis elődeitől, kortársaitól és követőitől eltérően, akik jórészt nem vállalkoztak — vagy csak elvétve, s csupán néhány odavetett megjegyzés erejéig vállalkoztak — az egyes konkrét metafizikai rendszerek behatóbb elemzésére, átfogó bírálatára, ehelyett általában léptek fel a metafizika ellen, ilyen vagy olyan megfontolás alapján elvileg elutasítva mindenféle filozófiai szintű ontológiai állásfoglalás lehetőségét és értelmességét, *Russell* nem veti el általában és elvileg a metafizikát, nem tagadja egyáltalán minden ontológiai kérdésfelvetés és véleménynyilvánítás szükségességét és tudományosságát, hanem mindig adott, meghatározott filozófiai irányzatokkal vitatkozik, s csak bizonyos ontológiai álláspontokat nyilvánít metafizikának. Ez többek közt azzal kapcsolatos, hogy a tevékenységének valamennyi szakaszán elismerte a filozófia (s benne az ontológia), vagy legalábbis a filozófiai kérdésfelvetés jogosságát; a tízes években is, a negyvenes években is teljesen azonos szellemben vélekedik a filozófiáról.

Russell a filozófiát ugyanis mind filozófiai munkásságának kezdeti, mind pedig későbbi szakaszain valamiféle harmadik erőnek, közbenső hatalomnak tekintette a teológia (és az etika), valamint a tudomány, a „miszticizmus és logika” között. A filozófia ezen közbülső helyzetét a „*History of Western Philosophy*” című munkájában igen jellemzően és szellemesen így fogalmazta meg: „a teológia és a tudomány között van egy Senki Földje [No Man's Land], amely mindkét oldalról támadásnak van kitéve; ez a Senki Földje a filozófia.”⁹⁵

A filozófia ezen közbülső helyzetét már 1914-ben azzal indokolja, hogy két ellentétes tényező hatása alatt áll. „A metafizika... a kezdet kezdetétől két igen különböző, emberi impulzus egysége és ellentmondása révén fejlődött. Az egyik a miszticizmus

⁹⁴ *Lenin*, értékelve Machnak, s általában az empiriokriticistáknak a naív realizmushoz való viszonyát, a következőt írja: „A 'naív realizmusra' hivatkoznak, melyet ez a filozófia állítólag védelmez ez azonban szofizma, mégpedig a legolcsóbb fajtából. Minden egészséges ember, aki nem volt a bolondokháznak lakója vagy az idealista filozófusok tanítványa, 'naív realista', vagyis tudja, hogy a dolgok, a környezet, a világ érzékelésünk, tudatunk, Én-ünk és általában az embertől függetlenül léteznek. Ugyanaz a tapasztalat (a szónak nem machista, hanem emberi értelmében), amely azt a meg-ingathatatlan meggyőződést keltette bennünk, hogy tőlünk függetlenül léteznek más emberek, akik nem az én magas, alacsony, sárga, kemény stb. érzeteim pusztá komplexumai, — ugyanez a tapasztalat a forrása annak a meggyőződésünknek, hogy a dolgok, a világ, a környezet tőlünk függetlenül léteznek. Érzeteink, tudatunk csak képe a külső világnak, és magától értetődik, hogy a tükörkép nem létezhet anélkül, amit visszatükröz, az utóbbi azonban létezik attól függetlenül, ami visszatükrözi. A materializmus az emberiség 'naív' meggyőződését tudatosan teszi meg ismeretelmélete alapjává.” (V. I. Lenin: I. m., 57. old.)

⁹⁵ B. Russell: *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstance from the Earliest Times to the Present Day*. (New Edition). George Allen and Unwin Ltd. London 1961. p. 13.

a másik a tudomány felé hajtotta az embereket.”⁹⁶ S ugyanezt a kettős hatást emeli ki a filozófia eredetét illetően harminc évvel később is a fentemlített művében. „Az az élet- és világfelfogás, amit 'filozófiainak' nevezünk, két tényező eredménye: az egyik az öröklött vallási és etikai felfogás; a másik a vizsgálódás ama formája, melyet 'tudományosnak' lehet nevezni, ennek a szónak a legszélesebb értelmében.”⁹⁷ Természetesen, ugyanez a kétoldalú impulzus éri az egyes filozófusokat is, és ez készteti őket a filozófiával való foglalkozásra. „Ha megpróbáljuk megállapítani azokat a motívumokat, amelyek az embereket a filozófiai kérdések vizsgálatára indítják, azt találjuk, hogy azok nagyjából két csoportra oszthatók, s gyakran szemben állnak egymással, és igen eltérő rendszereket eredményeznek. E két csoportot egyrészt a vallásból és az erkölcsből eredő, másrészt a tudományból eredő motívumok alkotják.”⁹⁸ Ezek a részben vallási és erkölcsi, részben tudományos hatások és impulzusok határozzák meg végső soron mind a filozófia problematikáját, mind pedig jellegét.

Ez utóbbi onnan adódik, hogy a filozófiát a teológia (és az etika), valamint a tudomány nem csupán külső ágensként befolyásolják, hanem ezek mintegy beleszövődnek a filozófiába, illetve a filozófus tevékenységébe, minek következtében ez utóbbi bizonyos jellemzőit tekintve a teológiára hasonlít, ugyanakkor más vonásait illetően a tudományhoz áll közelebb. „A teológiához hasonlóan a dolgokra vonatkozó olyan spekulációkat foglal magába, melyek biztos [definite] ismerete mindaddig nincs megállapítva; azonban a tudományhoz hasonlóan inkább az emberi értelemhez, mintsem a tekintélyhez folyamodik, legyen ez akár tradíció, akár kinyilatkoztatás.”⁹⁹ A vallási és erkölcsi, valamint a tudományos mozzanatok nem egyformán hatnak az egyes filozófusokra és nézeteikre, s ezért ezek a jellemzők sem azonos módon jelentkeznek az egyes filozófiai rendszerekben. Ellenkezőleg, „az egyes filozófusok messzemenően különböznek tekintetben, hogy ez a két tényező milyen arányban kerül be rendszereikbe, bár a filozófiát bizonyos fokig mindkét tényező jelenléte jellemzi.”¹⁰⁰ Russell többek közt *Platónt*,¹⁰¹ *Spinozát* és *Hegelt* tekinti olyan filozófusnak, „akiknek érdeklődése főként vallásos és etikai jellegű”; ezzel szemben *Leibniz*, *Locke* és *Hume*¹⁰² filozófiájában szerinte a tudományos motívumok dominálnak. Találhatók végül olyan filozófusok is, akiknek gondolatvilágára mindkét tényező egyaránt hatott, akik filozófiájában „a motívumok mindkét csoportja erőteljesen jelen van”.¹⁰³ Sőt, úgy véli, „a legnagyobbak, kik filozófusok voltak, a tudománynak és miszticizmusnak egyaránt szükségét érezték: az töltötte ki életüket, hogy megkísérelték összehangolni a kettőt...”¹⁰⁴ A filozófusok e csoportjába sorolja többek közt *Hérakleitoszt*¹⁰⁵, *Arisztote-*

⁹⁶ B. Russell: *Miszticizmus és logika*. In: „Miszticizmus és logika és egyéb tanulmányok”. Magyar Helikon. Bp. 1976. 5. old.

⁹⁷ B. Russell: *History of Western Philosophy*. Id. kiad., 13. old.

⁹⁸ B. Russell: *A tudományos módszer a filozófiában*. In: „Miszticizmus és logika és egyéb tanulmányok”. Id. kiad., 157. old.

⁹⁹ B. Russell: *History of Western Philosophy*. Id. kiad., 13. old.

¹⁰⁰ ugyanott

¹⁰¹ „Platónban ugyanez a kettős impulzus van jelen, csak hogy benne a kettő közül a misztikus az erősebb, és mindenütt, ahol a konfliktus kiéleződik, ez biztosítja a maga számára a végső győzelmet.” (B. Russell: *Miszticizmus és logika*. Id. kiad., 9. old.)

¹⁰² „Hume-ban például egészen korlátlanul uralkodik a tudományos impulzus...” (Ugyanott, 5. old.). Amennyiben elfogadjuk Russell ezen felosztását, úgy egyet kell érteni vele abban, hogy *Hume* — még ha az „egészen korlátlanul uralkodik” vitatható is — a tudományos vonalat képviseli.

¹⁰³ B. Russell: *A tudományos módszer a filozófiában*. Id. kiad., 157. old.

¹⁰⁴ B. Russell: *Miszticizmus és logika*. Id. kiad., 5. old. S ezzel kapcsolatban még megjegyzi, hogy egyesek szerint ez az összhangra törekvés a filozófiát valami magasabb rendűvé teszi, mint a tudomány és a vallás. (Lásd: Ugyanott, 5-6. old.)

¹⁰⁵ Idézve *Hérakleitosz* ismert töredékét („Nem lehet kétszer ugyanabba a folyamba lépni. Ugyanazokba a folyamokba lépőkre más és más víz árad.”), úgy véli, ezt a tudomány inspirálhatta;

lést, Descartes-ot, Berkeley-t, Kantot és Spencert¹⁰⁶. Az egyes gondolkodóknál található eltérések ellenére a filozófiában jelen van mind a vallásos és erkölcsi, mind a tudományos elem, s éppen e kettő egysége, illetve az erre való törekvés adja a „legfőbb kiválóságot.” Éppen ezért a filozófia ezen kettős arculata nem jelenti azt, hogy Russell elvitatná a filozófia jelentőségét és önállóságát.

S ezen a ponton önként adódik az összehasonlítás A. Comte felfogásával, aki a metafizikát szintén a vallás és a tudomány közötti átmenetként értelmezte. Russell és Comte álláspontja azonban minden hasonlóság ellenére jelentősen eltér egymástól. Talán a legszembevetőbb, bár korántsem a legdöntőbb eltérés az, hogy Comte felfogásában a metafizika, mint láttuk, elsődlegesen az emberi szellem és civilizáció fejlődésének meghatározott stádiuma, időbeni átmenet az emberi szellem fejlődésének kezdeti és végső stádiuma, vagyis a teológia és a tudomány között; ezzel szemben Russell a metafizikát nem köti az emberi értelem fejlődésének valamely adott szakaszához. A teológia és az etika, a tudomány és a filozófia egyaránt jelen van az emberi gondolkodás valamennyi fejlettebb szakaszán. Innen következik, hogy a metafizikát nem túlhaladott, idejétmúlt állapotként vagy felfogásként értelmezi. A lényegesebb különbség azonban az, hogy Comte a metafizikát — többek közt éppen átmeneti jellege következtében — teljesen negatívan ítéli meg, korcs, önálló jegyekkel nem rendelkező elméletnek tekinti; Russell viszont elismeri a filozófia jelentőségét, önállóságát és sajátos arculatát. Ez főként annak következménye, hogy Russell, nem csupán Comte-tól, hanem szinte minden pozitivistától eltérően, nem zárja ki eleve az ontológia problematikáját és önálló tárgyát; elismeri, hogy vannak olyan, a valóságra vonatkozó kérdések, melyek sajátosan a filozófiai vizsgálat tárgyát képezik.¹⁰⁷ Véleménye szerint vannak olyan „végső kérdések”, melyek minden korban a filozófia érdeklődésének előterében állottak, melyek körül a filozófiai rendszerek kikristályosodtak; ezért szerinte „a filozófia nem más, mint kísérlet arra, hogy feleletet adjunk ilyen végső kérdésekre”.¹⁰⁸ Ugyanakkor látni kell, hogy a filozófiai kérdésfeltevés jogassága

ugyanakkor ezen töredék másik változatát („Ugyanazokba a folyamatba lépünk, és mégsem ugyanazokba lépünk, vagyunk is, meg nem is vagyunk.”) már misztikus kijelentésnek tekinti. S szerinte ezek összevetése megmutatja, „milyen szorosan összeforrt a két tendencia Hérakleitosz rendszerében. Lényegét tekintve a miszticizmus alig jelent többet, mint az azzal kapcsolatos érzés egy bizonyos intenzitását és mélységét, amit a világegyetemről hiszünk...” (Ugyanott, 7-8. old.) Még néhány további töredék idézése után így összegzi — talán az előző jellemzéssel nem teljesen összhangban — Hérakleitosz világszemléletét: „A példákat tovább lehetne szaporítani, de már az eddig felhozottak is kellőképpen megmutatják Hérakleitosz jellemét: a tudomány tényei — ahogyan neki megjelentek — felszították lelkének tüzeit, és ennek fényében, saját táncoló, nyílsebesen mindent átható tüzeinek visszatükrözésében bepillantott a világ mélységeibe. Az ilyen alkatban látjuk a misztikusnak és a tudomány emberének igazi egységét — azt a legfőbb kiválóságot, melyet — úgy hiszem — egyáltalán el lehet érni a gondolat világában.” (Ugyanott, 9. old.)

¹⁰⁶ Véleménye szerint Spencert „természetes volna a tudományos filozófusok közé sorolni: főként a tudomány volt az, amiből adatait, problémafelvetéseit és a módszerre vonatkozó felfogását merítette. Erős vallásos érzése azonban nyilvánvalóvá válik írásainak egy jelentős részéből, és etikai érdeklődése az, ami értékessé teszi számára az evolúció elméletét...” (B. Russell: *A tudományos módszer a filozófiában*. Id. kiad., 157-158. old.)

¹⁰⁷ Ezzel a megállapítással kapcsolatban a továbbiakban még megszorításokat teszünk; most csupán arra hívjuk fel a figyelmet, hogy a hangsúly itt mindenképpen az ontológiai kérdésfeltevésen van, hiszen egyéb természetű (pl. ismeretelméleti, ismeretkritikai, tudományfilozófiai és -metodológiai stb.) kérdéseket más pozitivisták is a filozófia tárgykörébe utalnak.

¹⁰⁸ B. Russell: *A filozófia alapproblémái*. [Fordította, előszóval és jegyzetekkel ellátta Fogarasi Béla]. Új Magyarország RT. Bp. 1919. 6. old.] Ezt az idézetet megelőzően Russell csak egy (ismeretelméleti) kérdést említ („Van-e ismeret a világon, amely olyan biztos, hogy értelmes ember nem kételkedhet benne?”), más esetekben azonban a filozófia problematikájával kapcsolatban egy sor olyan kérdést sorol fel, melyek ontológiai jellegűek. A „*History of Western Philosophy*” című munkájában például ilyen kérdéseket utal a filozófia tárgykörébe: „Felosztott-e a világ elmére és anyagra, s ha igen,

nak elismerése nem jelenti az e kérdésekre adott metafizikai válaszok jogosságának, lehetőségének vagy önállóságának elismerését. „E kérdések tanulmányozása, ha nem is ezek megválaszolása, a filozófia dolga [is the business of philosophy].”¹⁰⁹ Végeredményben ugyanis Russell arra az álláspontra helyezkedik, hogy a filozófia válaszai lényegében nem különbözhetnek a tudomány válaszaitól, már amennyiben maga a filozófia tudományos akar lenni.

Ez azonban már azzal kapcsolatos, hogy miként fogja fel Russell egyáltalában a filozófiát, pontosabban azzal, hogy mit tekint igazi, azaz tudományos filozófiának. Nos, az ilyen filozófiára Russell véleménye szerint mindenekelőtt három alapvető vonás jellemző: *a miszticizmus elutasítása, az etikai semlegesség és a tudományos módszer alkalmazása.*

A *miszticizmus elutasítása* elsősorban a misztikus filozófiának, vagyis a világra vonatkozó misztikus állásfoglalásnak, „hitvallásnak” a tagadását jelenti, de nem jelenti a misztikumnak mint életérzésnek, mint az étellel szembeni misztikus beállítottságnak az elvetését. S a filozófiában (sőt még a tudományban is) a misztikus elem az utóbbi értelemben van, illetve lehet jelen.¹¹⁰ Maga a misztikus filozófia tulajdonképpen a metafizika egyik jelentkezősi formája, megnyilvánulása, amit „minden korban és a világ minden részén a hit bizonyos fajtái jellemzik...”¹¹¹, azaz minden misztikus metafizikára jellemzőek bizonyos, az emberi étellel, a megismeréssel és a világgal kapcsolatos állásfoglalások.

Milyen nézetek, „hitvallások”, a hit mely fajtái jellemzik a misztikus filozófiát? Ezek a nézetek, hitek bizonyos — részben ismeretelméleti, részben ontológiai, s részben etikai jellegű állásfoglalások, melyek Russell szerint nem megalapozottak, téves

mi az elme, és mi az anyag? Füg-e az elme az anyagtól, avagy független hatalommal [power] rendelkezik? Egységes-e az Univerzum, s van-e célja? Fejlődik-e valamely cél felé? Vannak-e a természetnek reális törvényei, vagy csupán a velünk született rend iránti szeretet következtében hiszünk benne? ...” (B. Russell: *History of Western Philosophy*. Id. kiad., 13. old.)

¹⁰⁹ ugyanott, 14. old. Egyébként azt, hogy Russell filozófiára, valamint ennek feladataira és lehetőségeire vonatkozó nézetei — az egyéb területeken és vonatkozásokban végbement változások, módosítások ellenére — alapvetően változatlanok maradtak, mutatja az is, hogy már 1912-ben, lényegében még a neorealizmus szellemében íródott „*A filozófia alapproblémái*” című művében teljesen azonos módon értékeli a filozófia feladatát és lehetőségeit. „A filozófiának, ha nem is tud *megfelelni* annyi kérdésre, mint óhajtanánk, legalább megvan a hatalma, hogy kérdéseket tegyen fel, amelyek növelik a világ érdekességét és megmutatják, hogy a mindennapi élet legközönségesebb dolgainak felülete alatt is csodálatos és különös dolgok rejlenek.” (B. Russell: *A filozófia alapproblémái*. Id. kiad., 14. old.). Itt említjük meg, hogy Russell filozófiára vonatkozó nézeteinek állandóságát mások is kiemelik. Márkus Gy. például ezt írja: „Mert az egyes filozófiai nézetek minden változása ellenére a filozófia feladatának felfogása Russell egész életművében konstans marad. A filozófia sajátos funkciója az, hogy választ adjon a kérdésre: mennyiben *jogosult* igaznak tartanunk azokat az ismereteket, amelyeket általában igaznak hiszünk és elfogadunk — így mindenekelőtt a tudomány kínálta ismereteket.” (Márkus Gy.: *Utószó*. In: B. Russell: „Miszticizmus és logika és egyéb tanulmányok.” Id. kiad., 393. old.)

¹¹⁰ Russell többek közt így vélekedik a miszticizmusról: „Bár a teljesen végigvitt miszticizmust tévesnek tartom, mégis ... úgy vélem, hogy megfelelő korlátozás mellett igenis van a bölcsességnek egy olyan eleme, melyet a misztikus érzésmódból megtanulhatunk, s amelyet semmiféle más úton nem sajátíthatunk el. Ha ez az igazság, akkor a miszticizmust meg kell becsülnünk mint beállítottságot az étellel szemben, de nem mint a világra vonatkozó hitvallást. Maga a metafizikai hitvallás ... az érzelem téves következménye, noha ez az érzelem, mely átfesti és áthatja az összes további érzést és gondolatot, az ihletője mindannak, ami az emberben a legjobb. Még az igazságnak azt a tudomány képviselte elővigyázatos és türelmes vizsgálatát is, amely egyenes ellentétben látszik állani a misztikus hirtelen támadt bizonyosságával, még azt is elősegítheti és táplálhatja az áhítatos tisztelőnek az a szelleme, amelyben a miszticizmus él és mozog.” (B. Russell: *Miszticizmus és logika*. Id. kiad., 20-21. old.)

¹¹¹ Ugyanott, 15-16. old.

érzelmeken alapulnak. Közelebből négy ilyen hitet, „világra vonatkozó hitvallást” említ, melyek minden misztikus metafizikára jellemzőek.

Az első téves hit az *intuicionizmus*, vagyis az a felfogás, amely az ésszel, a tudománnyal egy sajátos megismerő képességet — a kinyilatkoztatást, a belső látást vagy az intuíciót — állít szembe, s amely szerint a dolgok lényege, a jelenség mögötti igazi valóság csak ezzel a sajátos képességgel ismerhető meg. A misztikus filozófia jellemzője „mindenekelőtt a diszkurzív, analitikus ismerettel szembeállított intuícióba vetett hit: a hit a bölcsesség egy olyan, hirtelen fellépő, mélyreható és kényszerítő erejű módjában, mely ellentétben áll a külső jelenség lassú és tévedésekkel terhes tanulmányozásával, ahogyan ezt kizárólag az érzékekre hagyatkozó tudomány képviseli.”¹¹² E felfogás velejárója a lényeg elszakítása a jelenségtől és misztifikálása, „a jelenségek világa mögött rejlő s attól tökéletesen különböző valóság fogalma. E valóságot olyan csodálattal illetik, mely gyakran a kultusszal ér fel...”¹¹³ Russell, elsősorban *Bergson* véleményével polemizálva, nem vitatja az intuíció szerepét és jelentőségét a megismerésben¹¹⁴, csupán csalhatatlanságát, felsőbbrendűségét, értelem feletti jellegét és misztikus voltát kérdőjelezi meg. „A misztikusok világának valóságosságát vagy nem-valóságosságát illetően nem tudok semmit sem. Egyáltalán nem kívánom tagadni e világot, sőt még azt sem jelenteném ki, hogy az intuíció, mely előtt feltáru, nem valódi intuíció. Csak azt állítom — és ez az a pont, ahol a tudományos beállítottság kötelező érvényűvé válik —, hogy ez az intuíció, ellenőrzés és alátámasztás nélkül, elégtelen biztosítéka az igazságnak, jóllehet a legfontosabb igazságok egy jelentős része éppen ilyen intuíció révén merült fel bennünk először.”¹¹⁵ Azt igyekszik ennek megfelelően kimutatni, hogy az értelem minden területen, még a filozófiában is „felsőbbrendűnek bizonyul az intuícióval szemben”, hogy továbbá az intuícióval kapcsolatban tudományos mérsékletre és megfontoltságra, értelem általi ellenőrzésre és igazolásra van szükség.

Második tévhitnek Russell a világra mint egészre, *a világ egységére vonatkozó tanítást*, azaz a monizmust tekinti. „A miszticizmus második jellemzője az egységbe vetett hit, s annak a feltételezésnek a visszautasítása, hogy bárhol is létezik felosztottság vagy ellentmondás.”¹¹⁶ Ezzel kapcsolatban fel kell hívni a figyelmet arra, hogy Russell a monizmust szemmel láthatóan azonosítja a világ egységének metafizikus, vagyis a dolgok sokféleségét, minőségi különbségét, heterogenitását tagadó felfogással, s ezt az értelmezést átviszi olyan gondolkodók tanítására is, mint *Hérakleitosz* vagy *Hegel*, akik közismerten nem utasítják vissza sem a felosztottság, a minőségi meghatározottság, sem az ellentmondás objektív létezését. A monizmus álláspontjának ez az értelmezése világosan kitűnik a következő szavaiból is: „Egyik legmeggyőzőbb oldala a misztikus megvilágosodásnak az a vélt kinyilatkoztatás, hogy minden dolog egy; ez a vallásban a panteizmust, a filozófiában pedig a monizmust hozta létre. Lassanként igen bonyolult logika alakult ki annak bizonyítására, hogy a világegye-

¹¹² Ugyanott, 16. old.

¹¹³ Ugyanott, 17-18. old. S Russell jellegzetes ironiájával ehhez még hozzáfűzi, hogy az intuicionizmus, a misztikus filozófia hívei „úgy érzik, csupán az érzéki külszín vékony fátyla takarja el, ám mindig és mindenütt kéznél van, készen rá, hogy a fogékony elme számára felragyogjon a maga teljes dicsfényében, még a nyilvánvaló ostobaságon és romlottságon keresztül is. Ezt a dicsfényt keresi a költő, a művész és a szerelmes: csupán ennek halvány visszfénye az a kísértő szépség, melyet keres. A misztikus azonban e látvány teljes fényében él; ő tudja azt, ami után mások a homályban kutatnak, és olyan tudással, melyhez fogva tudatlanság minden más tudás.” (Ugyanott, 18. old.)

¹¹⁴ Például ezt írja: „Még a legtisztább logikai szférában is az intuíció az, ami elsőnek érkezik el az újhoz.” (Ugyanott, 23. old.)

¹¹⁵ Ugyanott, 21-22. old.

¹¹⁶ Ugyanott, 18. old.

tem egyetlen, oszthatatlan Egész, és hogy mindaz, ami résznek látszik — ha szubsztanciálisnak és önmagában létezőnek tekintjük — csupán illúzió; ez a logika Parmenidesszel kezdődött, csúcspontját pedig Hegelnél s Hegel tanítványainál érte el.”¹¹⁷ Azt gondolom, nem nehéz belátni, hogy itt eltűnik a különbség a világ egységének dialektikus és metafizikus felfogása között, hogy különböző szintű és súlyú nézetek keverednek egymással. Tulajdonképpen arról van szó, hogy maga *Russell* tévesen azonosítja a világ egységét homogenitásával, s ezért tekinti a monizmust megalapozatlan misztikus hitnek.

A misztikus filozófia harmadik jellegzetes „hitvallásának” *Russell* az idő realitásának tagadását tekinti. „Egy harmadik jegye szinte minden misztikus metafizikának, hogy tagadja az idő valóságos voltát.”¹¹⁸ „Az, hogy az idő nem valóságos, sarkalatos tantételét alkotja számos metafizikai rendszernek...”¹¹⁹ Ez a tantétel *Russell* véleménye szerint közvetlenül következik a monizmusból, ugyanis ha minden egy, akkor az idő sem lehet felosztott, akkor a múlt és a jövő között sem állhat fenn reális különbség. Ezen álláspont első megfogalmazójának szintén *Parmenidész*t tekinti, s képviselőjeként még *Spinozát* és *Hegelt* említi; az álláspont részletesebb bírálata során azonban főként *Nietzsche* életfelfogásával és *Spencer* evolucionizmusával polemizál, vagyis azzal a nézettel, amely az evolúciót, a haladást teszi meg a világegyetem alapeszméjének.

A misztikus filozófia negyedik „hitvallása” már elvezet az *etikai semlegesség* kérdéséhez, minthogy ez a *jó és a rossz* fogalmához, vagy általában a világ etikai kategóriák és értékítéletek segítségével történő leírásához kapcsolódik. „A miszticizmus utolsó doktrínája” ugyanis *Russell* szerint „az arra vonatkozó hit, hogy a rossz mindig jelenség, illúzió csupán, melyet az analitikus értelem által kialakított felosztások és elmentések hoznak létre. A miszticizmus nem azt állítja, hogy az olyan dolgok, mint például a kegyetlenség, jók, hanem tagadja, hogy valóságosak volnának: az ilyen dolgok a fantomoknak ahhoz az alacsonyabb rendű világához tartoznak, melyből az intuitív látás kiszabadít bennünket.”¹²⁰ Ez a felfogás az intuitivizmus és a monizmus következménye, hiszen a miszticizmus szerint az intuíció révén megragadható igazi valóság és egység szükségképpen tökéletes, s ennél fogva jó is. E felfogással szemben *Russell* úgy véli, hogy a dolgok önmagukban se nem jók, se nem rosszak, ezért ezekkel a kategóriákkal történő leírásuk teljesen szubjektív. „A jó és rossz — még az a felsőbbrendű jó is, amelyet a miszticizmus mindenhol fellel — saját érzelmeink visszatükröződése más tárgyakon, nem pedig a dolgok szubsztanciájának része, amint azok önmagukban léteznek.”¹²¹ Ennél fogva a misztikus metafizika a jó és a rossz fogalmával szubjektivizálja a valóságot, nem elfogulatlanul írja le azt, hanem a szubjektum törekvéseit, vágyait vetíti ki a világra, ezeknek az etikai kategóriáknak megfelelően értékeli és rendezzi el a dolgokat, s így nem képes a világot megismerni és megérteni.

Ebből már logikusan folyik az *etikai semlegesség* követelménye a filozófiával kapcsolatban is. A tudományos filozófia nem követheti ezt az utat, nem alkalmazhatja ezt a módszert, hanem hasonlóan ahhoz, ahogyan a tudomány fokozatosan megszüntette az etikai kategóriáktól, leküzdötte a dolgok erkölcsi megítélését, a filozófiának is felül kell emelkednie önmagunkon, az emberi szempontokon, a tudományosság érdekében etikai semlegességre kell törekednie. „Miután a szaktudományokból kiűzték, a filozófiában keresett menedéket az arra vonatkozó hit, hogy a világ megértéséhez

¹¹⁷ Ugyanott, 32. old.

¹¹⁸ Ugyanott, 19. old.

¹¹⁹ Ugyanott, 35. old.

¹²⁰ Ugyanott, 19. old.

¹²¹ Ugyanott, 47. old.

a jó és rossz fogalmai adják meg a kulcsot. Ám ha a filozófia nem akar megmaradni kellemes álmok sorozatának, e hitet még ebből az utolsó menedékből is ki kell űzni.”¹²² Az erkölcsi szempontokon való felülemelkedés szükségességét *Russell* első-sorban azzal indokolja, hogy a tudományok is ennek révén érték el sikereiket, követ-kezőképpen a filozófia előrehaladása is ettől függ; ugyanis *a tudományos objektivitás záloga az etikai semlegesség* nem csupán a szaktudományokban, hanem a filozófiában is. „A tudományos filozófia azonban közelebb jut az objektivitáshoz, mint bármely más emberi vállalkozás... Ekképpen a tudományos filozófia a gondolkodás magasabb formáját képviseli..., mint bármely tudomány-előtti hit vagy elképzelés...”¹²³

Sőt, *Russell* véleménye szerint az etikai semlegesség érvényesítése nem csupán a filozófia tudományossá tételének követelménye, de egyben etikusabb magatartást is képvisel. „... az etikai megfontolások kiiktatása a filozófiából egyaránt jelent tudomá-nyos szükségyszerűséget és — noha az paradoxonnak látszik — erkölcsi haladást.”¹²⁴ *Russell* szerint ugyanis „az a filozófia, mely nem akarja a világra ráerőszakolni a jóról s rosszról való saját elképzelését, nemcsak az igazságot érheti el inkább, hanem egy-szersmind magasabb erkölcsi álláspontot fejez ki.”¹²⁵ Az etikai semlegesség elsősor-ban azért és annyiban képvisel magasabb erkölcsi értéket, amennyiben lehetővé teszi a világ elfogulatlan vizsgálatát és ezáltal jobb megértését; márpedig a filozófia alapvető célja éppen ez. Következőképpen a jó és a rossz fogalmának kiiktatása, az emberi szempontokon való felülemelkedés azért jelent egyben etikai haladást is, mert csak ez biztosítja a világ tényleges megismerését és helyes megértését, mert a filo-zófia terén is az etikai semlegesség az előrehaladás záloga és az eredményesség bizto-sítéka. „Amíg nem tanultunk meg erkölcsileg semleges fogalmakban gondolkodni a vi-lágról, addig nem jutunk el a tudományos beállítottsághoz a filozófiában; és amíg nem jutottunk el az ilyen beállítottsághoz, addig nehezen remélhetünk bármiféle tar-tós eredményeket a filozófiától.”¹²⁶ Ily módon *Russell* szerint a filozófia etikai semle-gessége és tudományossága kölcsönösen feltételezi egymást.

Ez a kölcsönös feltételezettség abban is megnyilvánul, hogy *az etikai semlegesség a tudományos módszer alkalmazása révén érhető el*. Ez annál inkább így van, mert vé-leménye szerint a tudományosság egyik lényeges jellemzője az etikai elfogulatlanság, az objektivitás, mert „a tudományos szemléletmód magvát annak visszautasítása ké-pezi, hogy saját vágyainkat, ízlésünket és érzéseinket olybá tekintsük, mint ami kul-csot nyújt a világ megértéséhez.”¹²⁷ Ahhoz tehát, hogy a filozófia meghaladja a misz-tikus metafizikát, elérje az etikai semlegességet, s ezáltal valóban filozófia, a világ igaz megértése legyen, a harmadik követelmény teljesülése is szükséges.

¹²² Ugyanott, 51. old.

¹²³ Ugyanott, 53. old.

¹²⁴ Ugyanott, 48. old.

¹²⁵ Ugyanott, 51-52. old.

¹²⁶ B. Russell: *A tudomány helye az általános műveltségre való nevelésben*. In: „Miszticizmus és logika és egyéb tanulmányok.” Id. kiad., 73. old.

¹²⁷ Ugyanott, 69. old. Ugyanezt a tudományos szemléletmódot, a tudományos objektivitás köve-telményét kissé részletesebben így fogalmazza meg: „A tudományos szellemi beállítottság éppúgy nem az idézés vagy a külsődlegesen elsajátított információ kérdése, ahogyan a jómodor sem a könyv-ből megtanult etiketté. A tudományos szellemi beállítottság feltételezi, hogy minden más vágyat fél-retejtünk a tudásvágy érdekében. Feltételezi a remény és félelem, a szeretet és gyűlölet, az egész szub-jektív érzelmi élet egyre fokozódó elnyomását, mígnem teljesen alárendelődünk az anyagnak, amíg képessé nem válunk arra, hogy szabadon, előítéletektől és elfogultságoktól mentesen lássuk az anya-got: anélkül, hogy bármiféle kívánságunk lenne, kivéve azt az egyet, hogy olyannak lássuk, amilyen; anélkül, hogy bármiféle hitet táplálnánk arra vonatkozólag, hogy milyensége valami — pozitív vagy negatív — viszonyban van azzal, hogy mi milyennek szeretnénk látni vagy milyennek tudjuk könnyen elképzelni.” (Ugyanott, 72-73. old.)

Ugyanakkor a tudományos módszer térhódítása csak az előző kettő teljesülése által valósulhat meg a filozófiában is, hiszen „az erkölcsi elem, mely kimagasló szerepet játszott a filozófia leghíresebb rendszereinek jelentékeny részében, az egyik legnagyobb akadály a tudományos módszer győzelmet arasson a filozófiai kérdések vizsgálatában.”¹²⁸ Ez másként fogalmazva azt jelenti, hogy *Russell* véleménye szerint a filozófia fejlődésére ható motívumok közül csak a tudomány segíti elő előrehaladását, a teológiai és az etikai tényezők csupán gátolják azt. „Hitem szerint az erkölcsi és vallásos motívumok — mindama ragyogóan ötletgazdag rendszerek ellenére, melyekre indítékul szolgáltak — egészében véve akadályt jelentettek a filozófia haladásának útjában, és ma tudatosan félre kell tolni őket mindazoknak, akik a filozófiai igazságot akarják felfedezni.”¹²⁹ Mindebből nemcsak az következik, hogy a tudományos filozófia említett három követelménye — a miszticizmus elvetése, az etikai semlegesség és a tudományos módszer alkalmazása — csak együtt érvényesülhet, s együtt képesek a metafizika kiküszöbölésére és a filozófia tudományossá tételére, hanem az is, hogy *Russell* szerint a filozófiának a tudományhoz kell hasonlatossá válnia, s a tudományhoz kell fordulnia, a tudományban kell támaszt találnia. „Nem az erkölcs és a vallás, hanem — merem állítani — a tudomány az, amiből a filozófiának ihletet kell merítenie.”¹³⁰

Mit jelent mármint a tudományos módszer alkalmazása? Egyáltalában milyen ihletet meríthet a filozófia a szaktudományokból? Mit kell a filozófiának a szaktudományoktól átvennie? *Russell* véleménye szerint a filozófia kétféleképpen fordulhat a tudományhoz, „két különböző módon keresheti a tudományban a maga alapjait. Egyrészt hangsúlyozhatja a tudomány legáltalánosabb *eredményeit*, és arra törekedhet, hogy még nagyobb általánossággal és egységgel ruhazza fel őket. Vagy pedig tanulmányozhatja a tudomány *módszereit*, és megkísérelheti ezeket a módszereket alkalmazni — a szükséges átalakítások után — a maga saját területére.”¹³¹ Az első út azonban *Russell* szerint csak tévút, amely végeredményben a metafizikához vezet el, részben annak következtében, hogy a tudományok ezen legáltalánosabb eredményeit jogtalanul tényleges érvényességi körükön túl alkalmazzák, részben azért, mert ezeket az eredményeket igen sokféleképpen lehet interpretálni, mert ezek felhasználhatók eltérő ontológiai koncepciók alátámasztására. Hiszen *Russell* találó és szellemes megjegyzése szerint „... a filozófusok is tudják úgy idézni a tudományt, ahogy az ördög a Szentírást.”¹³² Ennek következtében a tudományos filozófia nem követheti az első utat. „Nem az eredményeket, hanem a *módszereket* hasznos átvenni a szaktudományok szférájából a filozófiába. Amire szeretném felhívni a figyelmüket, az éppen annak a lehetősége és fontossága, hogy a tudományos kérdések tanulmányozása során sikeresnek talált módszer bizonyos, széles értelemben vett alapelveit a filozófiai problémákra alkalmazzuk.”¹³³

A filozófiát módszertanilag kell a tudományokhoz hasonlatossá tenni — ez tulajdonképpen *Russell* egyik alapvető tanítása a filozófiára vonatkozóan. S ez a gondolat *fordulópontot jelent a pozitívizmus egész történetében*, hiszen *Russell* az, aki először emeli ki igen hangsúlyozottan és tudatosan a módszer szerepét és jelentőségét a filozófiában, s hirdeti meg, hogy az alapvető filozófiai változást nem új ontológiai koncepció, filozófiai rendszer kimunkálása, hanem a tudományos módszer, pontosabban a szaktu-

¹²⁸ B. Russell: *A tudományos módszer a filozófiában*. Id. kiad., 173. old.

¹²⁹ Ugyanott, 158. old.

¹³⁰ Ugyanott

¹³¹ Ugyanott, 158-159. old.

¹³² B. Russell: *A tudomány helye az általános műveltségre való nevelésben*. Id. kiad., 72. old.

¹³³ B. Russell: *A tudományos módszer a filozófiában*. Id. kiad., 159. old.

dományok módszerének bevezetése révén kell elérni; s ő az, aki — főként logikai munkássága révén — e módszertani fordulat „technikai” feltételeit és apparátusát megteremti. S *Russell* az, aki először kísérli meg ebben a szellemben végezni a filozófiai tevékenységet, aki elsőnek tesz kísérletet egy ilyen jellegű filozófia kidolgozására.¹³⁴

Melyek mármost a tudományos módszer főbb jellemzői? Miként kell ezeket a módszertani elveket a filozófiában alkalmazni? S mi következik e módszerek használatából a filozófiára s a filozófus tevékenységére? Mi jellemzi az ily módon tudományossá tett filozófiát? Nos, az ezekre a kérdésekre adható válaszok már attól is függenek, hogy *Russell* filozófiai munkásságának mely időszakáról van szó. Ugyan pályájának valamennyi szakaszán hirdeti a tudományos módszer alkalmazásának fontosságát és szükségességét, de a különböző időszakokban másként és másként értelmezi ezeket a módszereket, illetve más és más tudomány módszerein van a hangsúly.

Önálló filozófiai munkásságának első periódusában, az un. neorealizmus korszakában elsősorban a tapasztalati természettudományok módszereit akarja a filozófiába átvinni, a filozófiát is lényegében empirikus tudománnyá akarja változtatni. Ennek megfelelően ebben az időben úgy véli, hogy a filozófiának is a tapasztalati tudományokhoz hasonló módszerekkel, hasonló problémákkal kell dolgoznia, vagyis a tapasztalati tényekre kell támaszkodnia, s ezeket kell empirikus módszerekkel feldolgoznia. „Ha a mondottak igazak — írja „*A filozófia alapproblémái*”-ban —, akkor a filozófiai megismerés lényegében nem különbözik a tudományos megismeréstől; nincs a bölcsességnek olyan külön forrása, amely a filozófia számára nyitva áll és a tudomány számára nem s nincs döntő különbség a filozófia által elért eredmények és a tudomány eredményei között.”¹³⁵ A *filozófia* tehát jószerivel minden tekintetben a *szaktudományokhoz válik hasonlóvá*, bár tárgya nem annyira közvetlenül a tapasztalati világ, mint inkább ennek tudományos leírása, vagyis maga a tudomány, ennek tételei és elvei. „Kritikailag vizsgálja a tudományban és a mindennapi életben alkalmazott elveket; kikutat minden esetleges következtetlenséget ezen elvekben s csak akkor fogadja el őket, ha a kritikai vizsgálat nem adott okot elvetésükre.”¹³⁶ Röviden, *Russell* ebben az időben a filozófiát elsődlegesen ismeretkritikaként, mégpedig a tapasztalati tudományok eredményeire vonatkozó kritikai elemzésként fogja fel, amely főleg e kritikai tevékenység révén kerül a tapasztalati világgal kapcsolatba.

Ettől eltérő módon értelmezi *Russell* a filozófiába átvitt módszert, s ennél fogva magát a filozófiát, a filozófus tevékenységét is filozófiai munkásságának következő időszakában, vagyis az un. logikai atomizmus időszakában.¹³⁷ Ekkor pluralista ontológiájának szellemében kizárja a filozófia tárgyköréből a világra mint egészre vonatkozó kérdéseket, az etikai semlegesség értelmében pedig az értékek, az emberi lét problémáját; vagyis a filozófia hagyományos problematikájának nagy részét. Ez szükségképpen arra készteti őt is, hogy feltegye a kérdést: mi marad meg akkor a filozófia számára? „Ha az univerzumnak s a jónak és a rossznak a fogalmát kiűzzük a tudomá-

¹³⁴ Az már más kérdés, hogy látva e tevékenység tényleges eredményét — főleg abban a formában, ahogyan ez követőinek munkásságában jelentkezett —, ő lesz az is, aki elsőként fordul szembe a filozófia ezen értelmezésével, illetve az ily módon létrejött filozófiákkal.

¹³⁵ B. *Russell*: *A filozófia alapproblémái*. Id. kiad., 128. old.

¹³⁶ Ugyanott

¹³⁷ Meg kell jegyezni, hogy e két időszak között — noha az ontológiai koncepció alapelvei lát-szolg gyökeresen különbözőek, lévén az első objektív idealista, a második szubjektív idealista lételemélet — nincs sem időbelileg, sem tartalmilag — éles választó vonal, hirtelen fordulat (ami többek közt azzal kapcsolatos, hogy már a neorealista korszakában is lényegében szubjektív idealista módon értelmezte a fizikai és a pszichikai létezőket, s objektív idealizmusa jórészt az univerzálizációra vonatkozó nézeteire korlátozódott). A filozófia, s ezen belül az ontológia, illetve a metafizika, értelmezését illetően pedig több vonatkozásban csak a már kialakult elvek átrendeződéséről, hangsúlybeli eltolódásokról van szó.

nyos filozófiából, akkor felmerül a kérdés, hogy milyen sajátos problémák maradnak a tudomány képviselőjétől megkülönböztetett filozófia számára.”¹³⁸ S mint bevallja, „nehéz volna pontos választ adni erre a kérdésre”, ezért csupán két olyan jellemvonásra hívja fel a figyelmet, ami szerinte megkülönbözteti a filozófia területét szaktudományokétól.

Ezek a filozófiai kijelentések bizonyos sajátosságai, melyek közül az egyik az, hogy „a filozófiai kijelentéseknek általánosoknak kell lenniük”; a másik jellemzőjük pedig az, hogy „a *priorinak* kell lenniük. Egy filozófiai kijelentésnek olyannak kell lennie, hogy tapasztalati bizonyítékok nem igazolhatják, és nem is cáfolhatják..., a filozófiának csak olyan állításokat szabad tennie, melyek mindig igazak maradnak, bármilyen módon épül fel a tényleges világ.”¹³⁹ Ez a két jellemző együttesen azt eredményezi, hogy Russell a filozófiát most már nem mint a ténylegesnek, hanem mint „a *lehetségesnek a tudományát*” fogja fel: azaz az előző korszaktól eltérően, amikor még a filozófia tapasztalati jellegű volt, ismereteinek forrását tekintve nem különbözött a szaktudományoktól, most már állításai nem tapasztalati jellegűek és érvényűek. Ez természetesen további problémát vet fel: így ugyan a filozófia elhatárolódik az empirikus tudományoktól, de nem a logikától. „Ha a fentiekben mondottak helyesek, akkor a filozófia megkülönböztethetetlenül válik a logikától, ahogyan e szót ma már használni szokás.”¹⁴⁰ Következésképpen a filozófia ismét csak szaktudománnyá lesz, melynek tárgya továbbra is a tudományos ismeret; de már nem tapasztalati tudomány, hanem *a logikai formák tudománya*; feladata is változatlanul az ismeretkritika, de az elemzés módszere most már a modern formális logika által biztosított módszerek.

A fentiek alapján Russellnek a tudományos filozófiára vonatkozó nézeteit a következőkben lehet összegezni: Ez a filozófia, először is, lemond az emberi értékekkel, az emberi léttel kapcsolatos világnézeti-etikai problémák tanulmányozásáról, ennél fogva *etikailag semleges és értékmentes*. Másodszor, a Russell által javasolt tudományos filozófia kizárja az alapvető világnézeti kérdéseket, nem foglalkozik a tradicionális filozófiai-ontológiai kérdések jó részével. „A tudományos módszernek a filozófiában való alkalmazása, ha nem tévedek, arra kényszerít bennünket, hogy feladjuk a hagyományos filozófia számos nagyra törő és emberileg érdekes problémájának megoldása felől táplált reményeinket. Közülük egyeseiket — bár nem sok sikerrel kecsegtette a megoldást illetően — a szaktudományok körébe utal módszerünk, másokról pedig kimutatja, hogy emberi képességeinkkel soha nem oldhatjuk meg őket.”¹⁴¹ Ez a filozófia tehát nem csupán etikai, hanem *világnézeti szempontból is semlegesnek* tűnteti fel magát, illetve az alapvető világnézeti problémákat vagy szaktudományos problémaként értelmezi, vagy pedig — döntő többségüket illetően — értelmetlen, tudományos eszközökkel megoldhatatlan metafizikai álproblémaként. Harmadszor, a tudományos filozófia *módszerét tekintve nem szintetikus, hanem analitikus*; vagyis ennek a filozófiának nem feladata az átfogó ontológiai kérdések vizsgálata, filozófiai rendszerek létrehozása, hanem a szaktudományokhoz hasonlóan az egyes részproblémák aprólékos elemzésére kell berendezkednie. „Az így felfogott filozófia lényegét az analízis, s nem a szintézis alkotja. Világrendszereket konstruálni, ... hitem szerint ez éppannyira megvalósíthatatlan, mint a bölcsek kövének felfedezése. Ami viszont megva-

¹³⁸ B. Russell: *A tudományos módszer a filozófiában*. Id. kiad., 177. old.

¹³⁹ Ugyanott, 177. és 179-180. old. Ez a megállapítása nyilvánvalóan ellentétben áll az előző időszakban a filozófia tapasztalati, tehát *a posteriori* jellegére vonatkozó felfogásával. Az ellentét még szembetűnőbbé válik, ha figyelembe vesszük, hogy a neorealista korszakban — amint a továbbiakban még szó lesz — az apriorizmust éppen a metafizika egyik fő jellegzetességének tekintette.

¹⁴⁰ Ugyanott, 180. old.

¹⁴¹ Ugyanott, 198-199. old.

lósítható, az az általános formák megértése és a hagyományos problémák felosztása különálló és kevésbé zavarba ejtő kérdésekre. 'Divide et impera' — csakúgy, mint másutt, itt is ez a siker jelszava.¹⁴² Ily módon ez a filozófia módszerében is tagadja a tradicionális filozófiát.

Mindezek következtében, negyedszer, *ez a filozófia lényegében elveszti sajátos arculatát és önállóságát, szaktudománnyá válik, ami sem módszerében, sem tartalmában, ismeretei jellegében nem különbözik jelentősen a szaktudományoktól.* Ezáltal a filozófus is megszűnik bölcs lenni, átváltozik tudóssá, akinek tevékenysége alapvetően nem tér el a szaktudósok tevékenységétől. „Az a tudományos filozófia, amelyet javasolni szeretnék, a többi tudományhoz hasonlóan részleges és tapogatózó lesz; mindenképp előtérbe kerülnek olyan hipotézisek kidolgozása, melyek bár talán nem teljesen igazak, mégis gyümölcsözők maradnak a szükséges helyesbítések elvégzése után is. A tudomány diadalainak legfőbb forrása éppen az a lehetőség, hogy képes fokozatosan közelíteni az igazsághoz, ha tehát a filozófiában is meg tudnánk teremteni ezt, akkor olyan módszertani előrehaladást sikerülne biztosítani, amelynek jelentőségét szinte lehetetlen túlbecsülni.”¹⁴³ Russell meggyőződése szerint tehát a filozófia csak akkor lehet sikeres, csak akkor képes előrelépni és viszonylag maradandót alkotni a világ megismerése és megértése terén, ha szaktudománnyá válik.

Mindez felveti azt a jogos kérdést: van-e mégis valamilyen specifikuma az így felfogott filozófiának? Megkülönböztethető-e Russell véleménye szerint ez a filozófia a tapasztalati tudományoktól és a logikától? Beszélhetünk-e valamiféle önállóságról? Bár nem könnyű választ, s különösen nem könnyű egyértelmű választ adni ezekre a kérdésekre, mégis megkíséreljük. Igaz, hogy Russell a hagyományos filozófiai problémák döntő többségét számúzi a filozófiából a szaktudományokba és főként a metafizikába, s általában is kételkedik ezek tudományos megoldhatóságában; azonban mégsem zár ki minden problémát a filozófiából, nem tagadja bizonyos filozófiai problémák tudományos eszközökkel való megközelíthetőségét és meghagyja a filozófiának a kérdésfeltevés jogát. „De nagy számban marad még olyan elismerten filozófiai probléma, melynek vonatkozásában az itt javasolt módszer biztosítja az összes ismert előnyöket: különálló kérdésekre lehet felosztani őket, tapogatódzva, lépésről lépésre haladhatunk előre a megoldásukban...”¹⁴⁴ Ez azt mutatja, hogy Russell a filozófiai problémák kiküszöbölése terén korántsem olyan rigorózus, mint majd követői, az analitikus filozófusok és a logikai pozitivisták lesznek. Hisz abban, hogy az empirista módon értelmezett tudományos módszer segítségével a filozófia is közelíthet, illetve egyre jobban közelít céljához, a világ elméleti megértéséhez.

Russell meghagyja továbbá a filozófia számára a kételkedés jogát és kötelességét, sőt legjellemzőbb vonásának éppen ezt a kritikai beállítottságot tekinti. „A filozófia leglényegesebb vonása, mely a tudománytól különálló tudománnyá teszi, a *kriticismus*.”¹⁴⁵ Talán még ennél is egyértelműbben fogalmaz Descartes módszeres kételyére utalva: „Ez a kritika az, ami a filozófia tulajdonképpeni lényege.”¹⁴⁶ S hangsúlyozza, hogy ezt a feladatot meg tudja oldani, „ezt a hivatást a filozófia mindenestre be tudja tölteni”; s ha ez szerényebb feladat is annál, mint amire a legtöbb filozófus képesnek

¹⁴² Ugyanott, 182-183. old.

¹⁴³ Ugyanott, 182. old.

¹⁴⁴ Ugyanott, 199. old. Annak értékelése most nem feladatunk, hogy ez a fontolva haladó módszer megfelel-e a tudományok tényleges gyakorlatának. Csupán annyit jegyzünk meg, hogy ma már a pozitivistá beállítottságú tudományfilozófusok sem értenek egyet a tudományfejlődés ezen modelljével.

¹⁴⁵ B. Russell: *A filozófia alapproblémái*. Id. kiad., 128. old.

¹⁴⁶ Ugyanott, 129. old.

tartja, mégis „azok számára, akik egyszer kételkedni kezdtek a józan ész adekvát voltában, ennyi kétségtelenül elég ahhoz, hogy igazolja azt a nehéz és fáradságos munkát, amely a filozófiai problémákkal jár.”¹⁴⁷ Bár Russell kiemeli, hogy ez a kritika nem lehet tisztán destruktív, alapvetően mégis negatív, romboló funkciót tölt be: az ismeretkritika ugyanis az ő filozófiájában is elsősorban a metafizika és a metafizika kategóriái ellen irányul.

2.6. Russell filozófiai munkásságának első időszakában, vagyis a *neorealizmus* korszakában elsősorban és mindenekelőtt az *abszolút idealizmus álláspontjával vitatkozik*, ezt a neohegelianus filozófiát tekinti a metafizika tipikus megnyilvánulásának. Az abszolút idealizmus, mely a múlt század utolsó évtizedeiben az angol filozófiai élet uralkodó irányzata volt, s melynek alapvető filozófiai doktrínáit a fiatal Russell is elfogadta, elsősorban arra törekedett, hogy fogalmaink ellentmondásos természetét, s ezáltal az általuk kifejezett dolgok tökéletlen, nem valóságos voltát kimutassa. „A hegelianusoknak mindenféle érvük volt annak bizonyítására, hogy ez vagy az nem 'valóságos'. A szám, az idő, az anyag mind-mind kifejezetten önellentmondásosságra voltak ítelve. Biztosítottak bennünket afelől, hogy semmi sem valóságos, kivéve az Abszolútumot...”¹⁴⁸ Ily módon teljesen érthető, hogy Russell — szakítva és szembe fordulva ezzel a filozófiával — miért tartja misztikus metafizikának a tér, az idő, a fizikai tárgyak stb. irreális voltát valló felfogásokat általában, s miért törekszik ezek reális létezését igazolni. Így ez a szembe fordulás és merev szembenállás, mondhatni, logikusan sodorja egy ellentétes előjelű szélsőséges állásfoglalás felé, a létezők számának szinte korlátlan kiterjesztése felé. „Miután meggyőződtem a hegeli érvek hatálytalanságáról, az ellenkező véglet hatása alá kerültem, és kezdtem bárminek a valóságában binni, amit nem lehetett megcáfolni, egyebek között pontokban, időpillanatokban, részecskében és a platonai univerzálákban.”¹⁴⁹ Így jut tehát el egy objektív idealista lételmélethez, amelyben realitást tulajdonít nem csupán a főnevek által jelölt dolgoknak, hanem mindannak is, amit az igék és az előjárószavak jelentenek.

Az abszolút idealizmussal ellentétben Russell mindenekelőtt elismeri az érzetek és az érzéki adatok, valamint a fizikai tárgyak létezését, pontosabban szólva, az utóbbiak, vagyis az anyag esetében csupán feltételezi a reális, független létezését, úgy vélvén, ezt ugyanúgy nem lehetséges bizonyítani, amint nem lehet a szolipszizmus álláspont, ját sem logikailag megcáfolni.¹⁵ Közvetlenül ugyanis csak az érzéki adatokat (színe-

¹⁴⁷ Ugyanott, 22-23. old.

¹⁴⁸ B. Russell: *Filozófiai fejlődésem*. Gondolat K., Bp. 1956. 90. old. Művének egy másik helyén pedig így fogalmazza meg ezt a gondolatot: „Hegelnek és tanítványainak rendes szokása volt, hogy 'bebizonyították' a tér, az idő és az anyag, valamint általában mindazon dolgok lehetetlenségét, amelyekben a közönséges ember binni szokott.” (Ugyanott, 17. old.)

¹⁴⁹ Ugyanott, 17. old. Így azután Russell „egy rendkívül gazdag világegyetemhez” jutott, melyet filozófiai visszaemlékezéseiben nem kis öniróniával így mutat be: „Elképzelttem magamnak a számokat, amint sorban ülnék egy platonai mennyországban... Úgy vélekedtem, hogy a pontok és az időpillanatok ténylegesen létező egységek, és hogy igen könnyen megeshet, hogy az anyag azokból a tényleges elemekből tevődik össze, amelyeket a fizika erre alkalmasnak talál. Hittem az univerzálák világában, amely főképp abból tevődik össze, amit az igék és az előjárószavak jelentenek. Mindenekelőtt pedig nem kellett többé abban bennem, hogy a matematika nem teljesen igaz.” (Ugyanott, 91. old.). Az utolsó mondat egyébként rávilágít arra is, hogy mi volt a neohegelianizmussal való szakítás egyik döntő oka.

¹⁵⁰ Russell szerint „egy bizonyos értelemben el kell ismerni, hogy sohasem tudjuk önmagunkon és tapasztalatainkon kívül más dolgok létezését *bebizonyítani*. Semmiféle logikai lehetetlenség sem származik abból a feltevésből, hogy a világ önmagamból, gondolataimból, érzelmeimből és érzeteimből áll és hogy minden más pusztá képződés.” (B. Russell: *A filozófia alapproblémái*. Id. kiad., 19. old.). Néhány sorral alább pedig így fogalmazza át ezt a gondolatot: „Nincs logikai lehetetlenség abban a feltevésben, hogy az egész élet álom, amelybe mi magunk teremtjük az összes tárgyakat, amelyek élénk kerülnek.” Ezt az álláspontot azonban mégsem fogadja el, s feltételezi a fizikai tár-

ket, hangokat stb.) ismerjük, a fizikai tárgyak létezéséről csupán következtetés, leírás révén van ismeretünk.¹⁵¹ Végeredményben azért kell a „józan ész hipotézisét”, azaz az érzéki adatok mögött, azoktól függetlenül létező és azokat kiváltó fizikai tárgyakra vonatkozó feltételezést elfogadni, mert különben nem lehetséges az érzékelés mechanizmusának racionális magyarázata; továbbá ez a feltételezés lehetővé teszi a világ viszonylag egyszerű és kényelmes leírását. „Könnyen belátható, hogy mennyiben válik egyszerűvé a dolog, ha feltesszük, hogy valóban vannak fizikai tárgyak.”¹⁵² A fizikai tárgyak és a pszichés jelenségek, mint különös létezők mellett fel kell még tételezni az általános fogalmakat, a számokat, logikai konstansokat stb.; ezeknek nincs ugyan térbeli-időbeli léte, nem konkrét létezők, de mégis valamilyen értelemben fennállnak, amennyiben például kifejezik a fizikai tárgyak térbeli, időbeli stb. viszonyait.¹⁵³

Mínthogy az abszolút idealizmus alapeszméi Hegel filozófiájában gyökereztek,

gyak létezését, magáévá teszi a naiv realizmus álláspontját. „De ha ez logikailag nem lehetetlen is, nincs semmiféle okunk arra sem, hogy igaznak tartsuk: és kétségtelen, hogy még mint saját életünk tényeinek elmondására alkalmas eszköz is bonyodalmasabb feltevés a józan ész hipotézisének, amely szerint valóban vannak tőlünk független tárgyak, amelyeknek behatása érzeteinket okozza.” (Ugyanott, 20. old.). Hasonlóan vélekedik a szolipszizmus álláspontjáról is, amennyiben úgy véli, „szorosan véve nem bizonyíthatjuk be hamiságát”; ugyanakkor azonban „a legkisebb okunk sincs azt feltenni, hogy igaz.” (Ugyanott, 15. old.)

¹⁵¹ Mint ismeretes, Russell a tudás két fajtáját különbözteti meg: a leírás (következtetés) révén és az ismeretség révén nyert ismeretet. „Az 'ismerni' szót itt két különböző értelemben használjuk. 1. Egyik értelmében alkalmazható az ismeretnek arra a fajtájára, amely a tévedés ellentéte: az az értelme, amelyben az, amit megismerünk, igaz, vagyis az az értelme, amely hívéseinkre és meggyőződéseinkre érvényes, arra tehát, amit *ítéletnek* neveznek. A szónak ebben az értelmében tudjuk, hogy valami így és így van. Ezt a fajta ismeretet *igazságok ismeretének* nevezhetjük. 2. Az 'ismerés' szó másik használatában a *dolgok* ismeretére vonatkozik, amelyet *megismerkedésnek* (ismeretség, acquaintance) nevezhetünk. Ilyen értelemben ismerünk meg érzéki adatokat.” (Ugyanott, 38. old.). Egy, ugyanebből az időből származó, másik művében behatóan elemzi a tudás ezen két fajtáját. „Ismeretségben vagyunk érzéki adatokkal, számos általános entitással és esetleg önmagunkkal, de nem vagyunk ismeretségben sem más elmékkel, sem fizikai tárgyakkal. *Deskriptív* tudásunk van valamely tárgyról, ha tudjuk azt, hogy ez az *a* tárgy, amely rendelkezik valamely olyan tulajdonsággal (vagy tulajdonságokkal), mellyel (melyekkel) ismeretségben vagyunk. Vagyis ha tudjuk azt, hogy a kérdéses tulajdonság (tulajdonságok) egyetlen tárgyhöz tartozik (tartoznak) hozzá és semmi máséhoz, akkor — függetlenül attól, ismeretségben vagyunk-e ezzel a tárggyal vagy nem — azt mondjuk, hogy deskriptív tudásunk van róla. A fizikai tárgyakra és a más elmékre vonatkozó tudásunk csupán leírás révén való tudás...” (B. Russell: *Tudás ismeretség révén és tudás leírás révén*. In: „Miszticizmus és logika és egyéb tanulmányok”. Id. kiad., 374. old.). A leírás révén szerzett tudás példaként a vásárcsopos emberre utal, akiről tudjuk, hogy létezett és tudunk sok más rá vonatkozó kijelentést is, de azt nem tudjuk, hogy *ki* volt a vásárcsopos ember. Ugyanígy „tudjuk, hogy a legtöbb szavazatot kapó jelölt lesz a képviselő, s ebben az esetben nagyon valószínű az is, hogy ismeretségben vagyunk (abban az egyedüli értelemben, amelyben valaki ismeretségben lehet valaki mással) azzal az emberrel, aki majd a legtöbb szavazatot kapja, de nem tudjuk, hogy melyik jelölt az, vagyis nem tudunk egyetlen olyan formájú kijelentést sem, hogy 'A az a jelölt, aki a legtöbb szavazatot fogja kapni', ahol *A* a jelöltek egyike, név szerint.” (Ugyanott, 348-349. old.)

¹⁵² B. Russell: *A filozófia alapproblémái*. Id. kiad., 20. old.

¹⁵³ „Célzerű lesz, ha létező (*exisztáló*) dolgokról csak akkor beszélünk, ha azok időben léteznek, ha tehát megjelölhetünk egy időpontot, amelyben léteznek — ami nem zárja ki, hogy mindenkor létezzenek. Így a gondolatok és érzelmek, az elmék és a fizikai tárgyak léteznek. De az univerzálisak nem léteznek ebben az értelemben; azt fogjuk mondani, hogy *fennállnak* vagy *valók*, ahol a 'való' mint időtlen lét szembenáll az 'existenciális' léttel. Az univerzálisak világát így mint a valók világát írhatjuk le. A valók világa változatlan, merev, exakt, a matematikus, a logikus, a metafizikai rendszerépítő gyönyörűsége, valamint mindazoké, akik a tökéletességet az életnél többre becsülik.” (Ugyanott, 86. old.). Egy konkrét példára hivatkozva a következőképpen indokolja azt, hogy miért kell az univerzálisak létét elismerni: „Úgy látszik, minden *a priori* ismeretünk olyan lényegekre vonatkozik, amelyek tulajdonképpen szólva nem *léteznek* sem a lelki, sem a fizikai világban. Ezeket az entitásokat olyan beszédredezésekkel nevezhetjük meg, amelyek nem főnevek; ezek az entitások kvalitások és relációk. Tegyük fel pl., hogy én a szobámban vagyok. Én létezem és szobám létezik; de vajjon a *-ban* létezik-e? Kétségtelen, hogy a *-ban* ragnak van értelme: vonatkozást fejez ki köztem és szobám között. Ez a vo-

minthogy továbbá a metafizikai „gondolkodásmód nagy képviselője a modern időkben Hegel volt”¹⁵⁴, Russell elsősorban a *hegeli filozófia ellen* lép fel. Hegel filozófiájának alaptételét abban jelöli meg, hogy a világ minden dolga önmagában tökéletlen és töredékes, nincs önálló létezése, nem állhat fenn a világ más részeivel és a világgal mint egésszel való összefüggés nélkül. „Az alaptétel, amelyen a rendszer felépül, az, hogy ami tökéletlen, önmagában meg nem állhat, hanem szüksége van más dolgok támogatására, hogy létezhesen.”¹⁵⁵ Russell tehát a hegeli filozófia alapeszméjének a világ totalitásként való létezését tekinti, vagyis azt, hogy a világ dolgai összefüggő egészt alkotnak. Ebből következik az a további tétel, mely szerint a totalitás részeiből megismerhető maga az egész. Mivel a világ részei „egy harmonikus rendszert” alkotnak, bármely rész ismeretéből következtetni lehet az egész rendszerre. Amint az anatómus egyetlen csontdarabból képes rekonstruálni az élőlény egész felépítését és megállapítani, mely fajhoz tartozik, „úgy látja meg Hegel szerint a metafizikus a valóság egyetlen darabjából, hogy milyennek kell az egész valóságnak lennie — legalább is nagy vonásaiban.”¹⁵⁶ Egyáltalában Hegel egész felfogásában az adódik, hogy a részekből kiindulva a világ mint egész megismerhető; ugyanakkor a részek önmagukban, más részekkel és a totalitással való összefüggésükön kívül nem ismerhetők meg.

Russell véleménye szerint azonban ez a módszer nem állja meg a helyét, s „ha gondoosan megvizsgáljuk az érveket, amelyekeken alapul, kiderül, hogy fogalomzavar és sok igazolhatatlan feltevés rejlik benne”.¹⁵⁷ Mindenekelőtt hibás, nem helytálló Hegel alaptétele: *a világ nem összefüggő egész, nem totalitás*. Nem fogadható el, hogy a világ olyan organikus egészet alkotna, amelyben a konkrét dolgoknak nincs önálló léte, amelyben minden egyes rész olyannyira függ a többi résztől és az egész totalitástól, hogy önmagában meg állja meg a helyét. Nem fogadható el az a tétel sem, hogy a részből megismerhető az egész, de a rész önmagában nem ismerhető meg, hogy tehát „önmagában tulajdon természetében már utálnia kell ezekre a külső dolgokra”. Russell szerint Hegel álláspontja éppen a „természet” szó helytelen értelmezésével függ össze: „De ez az egész felfogás valamely dolog ’természetének’ fogalmán fordul meg...”¹⁵⁸ Russell szerint meg kell különböztetni a dolog természetének ismeretét magának a dolognak az ismeretétől. A dolog természete, amin a dologra vonatkozó igazságok összességét érti, valóban nem ismerhető meg addig, „amíg nem ismerjük minden dolognak minden más dologra való vonatkozását a világegyetemben.” A dolgot magát azonban ismerhetjük abban az esetben is, „ha ’természetét’ nem ismerjük vagy legalább is nem ismerjük tökéletesen”.¹⁵⁹ A dologra vonatkozó ismeretre ugyanis ismeretség révén teszünk szert, ami nem foglalja magába „természetének” ismeretét, azaz megszerezhető „akkor is, ha nagyon kevés reávonatkozó tételt ismerünk — s elméletileg semmiféle olyan tételt sem kell ismernünk”. S mivel a dolog ismerete nem tételezi fel „természetének” ismeretét, „nem foglalja magában vonatkozásainak ismeretét”¹⁶⁰ sem, azaz önmagában is megismerhető. S fordítva, ezért a dolog ismeretéből nem következtethetünk sem más dolgok, sem az egész ismeretére; a részből nem ismerhető meg az egész. „Eszerint — összezi véleményét Russell — 1. valamely dolog-

natkozás valami, bár nem mondhatom, hogy létezik *ugyanabban az értelemben*, amelyben én és szobám létezőnk.” (Ugyanott, 77. old.)

¹⁵⁴ Ugyanott, 121. old.

¹⁵⁵ Ugyanott, 123. old.

¹⁵⁶ Ugyanott, 122. old.

¹⁵⁷ Ugyanott, 123. old.

¹⁵⁸ Ugyanott

¹⁵⁹ Ugyanott

¹⁶⁰ Ugyanott, 124. old.

gal való ismeretség nem foglalja magában vonatkozásainak ismeretét, 2. némely vonatkozásának ismerete nem foglalja magában sem az összes vonatkozásainak ismeretét, sem "természetének" ismeretét a fenti értelemben."¹⁶¹ A dolgok ismerete így módon nem teszi lehetővé sem ezek igazi természetének, lényegének megismerését, a dolgokra vonatkozó igazságok elérését, sem pedig a világnak mint összefüggő egésznek a megismerését. S ebből *Russell* levonja azt az ontológiai jellegű következtetést is, ami majd a következő korszakban nyer központi szerepet, „rendszeralkotó” jelentést, hogy a világnak mint összefüggő egésznek, mint a dolgok totalitásának a létezése a dolgok, valamint némely vonatkozásai ismerete alapján nem igazolható. Abból ugyanis, hogy a dolgoknak vonatkozásai vannak, még nem adódik hogy „ezek a vonatkozásai logikailag szükségesek”. „Következésképpen nem bizonyítható be, hogy a mindenség mint egész egy egyes harmonikus rendszert alkot, ahogyan Hegel gondolja.”¹⁶² A hegeli filozófia bírálatának lényege tehát az, hogy *Russell* szerint a világegyetem mint totalitás nem ismerhető meg, létezése nem bizonyítható be; ennél fogva a világra mint egészre vonatkozó tételei metafizikai jellegűek, illetve az egész hegeli filozófia egy, tudományosan megalapozatlan s így az alaposabb kritikát nem kiálló, metafizikai konstrukció.

A hegeli és a neohegeliánus filozófiával folytatott polémiaiból már főbb vonásaiban kirajzolódik metafizikával kapcsolatos álláspontja is. *Russell* már a neorealizmus időszakában is a metafizika egyik jellemzőjének azt a nézetet tekintette, mely szerint a világmindenség mint egész, mint totalitás megismerhető; vagyis metafizikának első sorban a világra mint egészre vonatkozó tanítást nevezte. Ez az oka annak is, hogy *Russell* szerint a filozófia, mint láttuk, nem veheti át a tudományok eredményeit, melyek mindig az egyes különös létezőkre vonatkoznak, s nem terjesztheti ki ezeket a világegyetemre, illetve, hogy a tudományos eredményekből levont világnézeti következtetéseket metafizikának nyilvánítja. „Ha, amint sok filozófus hitte, a tudomány alapjául szolgáló elvek a mellékes részletekből kiemelve a mindenségre mint egészre vonatkozó ismeretet nyújthatnának, az ilyen ismeretben ugyanazon az alapon kellene hinnünk, mint a tudományos ismeretben. Ám vizsgálódásunk nem tárt fel ilyen ismereteket s így a nagyotmerő metafizikusok tanításait illetőleg csak negatív eredményt mutat.”¹⁶³ Azért megalapozatlan és elfogadhatatlan a tudományos eredmények átvitele a világmindenség egészére, mert a rész ismeretéből, mint láttuk, *Russell* szerint nem lehet az egész ismeretére, a dolgok ismeretéből az igazságok ismeretére következtetni. Helytelen az említett eljárás, s metafizikához vezet azért is, mert a világra mint egészre történő vonatkoztatás során szükségképpen túl kell lépni a tapasztalat határait; márpedig *Russell*, szakítva a neohegeliánizmussal, a *Locke*-ig, *Berkeley*-ig visszanyúló angol szenzuálista-empírista hagyományhoz fordul, ezt viszi tovább.

Végző soron a megismerés és a tudomány ezen szenzuálista-empírista értelmezése az alapja metafizika-ellenességének, a metafizikai problémák megoldhatóságával kapcsolatos szkepticismusának. Hiszen a fenti értelemben vett metafizikának az elutasítása, s egyben a világ mint egész megismerhetőségének a tagadása empírista-fenomenalista ismeretelméleti beállítottságából következik, vagyis abból, hogy véleménye szerint a megismerés során nem mehetünk túl az empirikus tapasztalatok körén: „nem vagyunk képesek megismerni a mindenség ama részeinek jellemző vonásait, amelyek a tapasztalatunkon kívül állnak.”¹⁶⁴ A tapasztalat tehát megismerésünk végző határait

¹⁶¹ Ugyanott

¹⁶² Ugyanott

¹⁶³ Ugyanott, 128. old.

¹⁶⁴ Ugyanott, 124. old.

jelenti; minden, ami túl vagy kívül van ezen a határon, elérhetetlen a tudomány és a tudományos filozófia számára. Ezért ennek túllépésére irányuló kísérlet, a tapasztalat meghaladásának igénye már szükségképpen metafizikának bizonyul; s Russell véleménye szerint a hagyományos filozófia egyik alapjellegzetessége éppen az, hogy a tapasztalaton túlit — a lényeket vagy a világot mint egészt — akarta megismerni. Ez azonban Russell szerint hiú remény volt.

Részben ezzel az empirista-fenomenalista beállítottságával függ össze az apriorizmus elleni fellépése is. A metafizika másik jellemzőjének éppen az apriorizmust tekinteti, vagyis a hagyományos filozófia azon törekvését, hogy bizonyos általános elvekből, absztrakt sémákból kiindulva igazolja a dolgok létezését, ilyen vagy olyan természetét. „A legtöbb, de mindenesetre nagyon sok filozófus képesnek vallja magát arra, hogy *a priori* metafizikai következtetés útján bebizonyítson olyan dolgokat, mint amilyenek a vallás alapvető dogmái, a világ lényegének észszerűsége, az anyag illúzióvalta, a rossznak tulajdonképpeni irreálitása és így tovább. Kétségtelen, hogy a filozófia számos művelőjét elsősorban az a remény tüzelte, hogy az ilyen tételekre bizonyítékot találhat.”¹⁶⁵ Azonban Russell szerint ez a remény is hiúnak bizonyult, a létezés ugyanis csak tapasztalatilag dönthető el, nem pedig *a priori*. „Semmiről sem tudhatjuk, hogy *létezik*, hacsak nem a tapasztalat segítségével.”¹⁶⁶ Az *a priori* megismerés lehetőségének feltételezése, vagyis a racionalizmus álláspontja azért is jogosulatlan, mert ellentétben áll az egyre inkább térthódító empirizmus szellemével. „A metafizikusok nagyratörő kísérleteikben a legtöbbször be akarták bizonyítani, hogy a jelenlevő világnak ilyen és ilyen látszólagos tulajdonságai ellentmondást foglalnak magukban és ezért nem lehetnek meg a valóságban. Ám a modern gondolkodás főbb törekvése mind inkább annak a kimutatására irányul, hogy az állítólagos ellentmondások illuzórikusak és hogy nagyon keveset bizonyíthatunk *a priori* olyan megfontolások alapján, hogy minek *kell* lennie.”¹⁶⁷ Így módon az apriorizmus kritikai elemzése is azt mutatja Russell szerint, hogy a metafizika e vonatkozásban sem képes célkitűzését valóra váltani.

A fentiekből következően Russell úgy véli, az embereket ki kell ábrándítani a metafizika iránt táplált illúziókból, hiú reményekből. A metafizika nem képes igazolni a maga eszközeivel sem a világegyetemet mint egész megismerésének lehetőségét, sem a dolgok reális létezését. „A mindenségre mint egészre vonatkozó megismerés nem érhető el a metafizika által, a bizonyítások pedig, hogy a logika törvényeinek értelmében ilyen és ilyen dolgoknak *kell* lenniök és ilyen és ilyen más dolgok nem létezhetnek, a kritikai vizsgálódás előtt nem állanak meg.”¹⁶⁸ A metafizika vizsgálata így módon teljesen negatív eredményre vezetett: a kritika kimutatta a metafizika feladatainak megoldhatatlanságát — a világmindenség egésze s ennek tapasztalaton kívüli része nem ismerhető meg. S Russell szerint bármennyire lehangoló is ez az eredmény „azok számára, akikben a filozófusok rendszerei nagy reményeket ébresztettek”, el kell fogadni, bele kell nyugodni, mert „összhangban van korunk induktív és tudományos hajlamával,” vagyis a pozitivizmus empirista-fenomenalista tudománykonceptiójával, „s megfelel az emberi megismerés egész eddigi [ti. a könyv előző fejezeteiben adott — K.A.] vizsgálatának”¹⁶⁹, vagyis a filozófia hagyományos problémáiról adott elemzésének, ami az esetek többségében azzal a következtetéssel zárult, hogy azok megoldhatatlanok. Ezáltal a kritika, kimutatva hiábavalóságukat, a metafizikai rendszereket lerom-

¹⁶⁵ Ugyanott, 121. old.

¹⁶⁶ Ugyanott, 65. old.

¹⁶⁷ Ugyanott, 125. old.

¹⁶⁸ Ugyanott, 121. old.

¹⁶⁹ Ugyanott, 124-125. old.

bolta, s a tudományos filozófia pedig egyszersmindenkorra lemond a metafizikai problémákról.

2.7. Russell filozófiai munkásságának a tízes években kialakult második, *logikai atomizmus*nak nevezett időszakában, majd a huszas évek elején ezt felváltó *neutrális monizmus* korszakában elsősorban a hagyományos filozófia *monista vonulata ellen hadakozik*; a világ egységét valló felfogásokban látja a metafizika megtestesülését.

Ez a monizmus-ellenesség közvetlenül következik ontológiai koncepciójából, a pluralizmusból, amely csak az egyedi dolgok, különös létezők realitását engedi meg, s kizárja a dolgok bármiféle együttesének mint egésznek a reális létezését. „Az általam javasolni kívánt filozófia logikai atomizmusnak vagy abszolút pluralizmusnak nevezhető, mivel *elismeri azt, hogy sok dolog van, és tagadja, hogy volna egy olyan egész, mely ezen dolgokból tevődik össze.*”¹⁷⁰ Miután Russell a neorealista korszakában szinte mindennek realitást tulajdonított, most a leíráselmélet és a logikai konstrukciók módszerének segítségével a létezők számának csökkentésére törekszik. Az előző korszakban még realitással felruházott általános entitások (pl. a matematika absztrakt fogalmai, melyeket most már „a metafizikai szörnyszülöttek haszontalan menazsériájának” nevez¹⁷¹) mellett elsősorban az olyan antológiai kategóriák, mint az univerzum és az anyag, realitását igyekszik megcáfolni. Az *univerzum* fogalma Russell szerint a geocentrikus világrépre felépült metafizikai rendszerekből marad fenn („Úgy hiszem, hogy az 'univerzum' fogalma ... csupán a Kopernikusz előtti asztronómia maradványa...”¹⁷²), ami nem csupán a geocentrikus világrép összeomlását élte túl, hanem még Kant „kopernikuszi fordulatát” is; s ma is a legtöbb metafizikai rendszer ebből a, ma már tudománytalan, fogalomból indul ki¹⁷³. Az *anyag* mint olyan sem létezik reálisan, hanem csak az érzéki adatok közvetlen tárgyaiból felépülő logikai konstrukció¹⁷⁴; s ehhez hasonlóan tagadja azt is, hogy a fizika elméleti fogalmai rendelkeznek objektíve létező referensekkel¹⁷⁵. Ugyanakkor elismeri

¹⁷⁰ B. Russell: *A tudományos módszer a filozófiában*, Id. kiad., 179. old. (Kiemelés tőlem — K. A.)

¹⁷¹ B. Russell: *Az érzéki adatok viszonya a fizikához*. In: „Miszticizmus és logika és egyéb tanulmányok.” Id. kiad., 251. old.

¹⁷² B. Russell: *A tudományos módszer a filozófiában*. Id. kiad., 159-160. old.

¹⁷³ „A Kopernikusz előtti időkben az 'univerzum' fogalma védhető volt tudományos alapokon: az égitestek naponként megtett körmozgása mindegyiket egy rendszer elemeivé kapcsolta össze, amelynek középpontját a föld alkotta. E látszólag tudományos tényhez sok emberi vágy fűződött: annak a hitnek az akarása, hogy az ember fontos helyet tölt be a dolgok rendszerében; az Egész átfogó megértésére irányuló elméleti vágyakozás: az a remény, hogy a természeti folyamat valamiféle rokonszenvvel viseltetik a mi kívánságaink iránt. Ezen a módon egy etikailag inspirált metafizikai rendszer bontakozott ki, amelynek antropocentrizmusát látszólag igazolta az asztronómia geocentrikus volta. Amikorra Kopernikusz felfröppött e gondolatrendszer asztronómiai bázisát, az előbbi már oly megszokottá vált, és oly szorosan összekapcsolódott az emberi törekvésekkel, hogy alig csökkent erővel élt tovább; túlélte még Kant 'kopernikuszi fordulatát' is, és mind a mai napig tudattalan premisszáját alkotja a metafizikai rendszerek többségének.” (Ugyanott, 160-161. old.)

¹⁷⁴ „Nem szabad elfogadnunk azt a feltételezést — mely természetszerű mindaddig, míg a fizika látszólagos ítéletének kritikátlan elfogadásából indulunk ki —, hogy az *anyag* az, ami 'valóban valóságos' a fizikai világban, s a közvetlen érzéki tárgyak pusztán káprázatok, hanem logikai konstrukciónak kell tekintenünk az anyagot: a konstrukció összetevői pedig illekeny, különös entitások lesznek, éppen olyanok, hogy amennyiben jelen van egy megfigyelő, e megfigyelő számára érzéki adatokká válhatnak.” (B. Russell: *Az anyag végső összetevői*. In: „Miszticizmus és logika és egyéb tanulmányok.” Id. kiad., 220. old.)

¹⁷⁵ „A matematikai fizika maradandó részecskéit én logikai konstrukcióknak, szimbólikus fikcióknak tekintem, amelyek lehetővé teszik, hogy tömören fejezzük ki a tények igen bonyolult együtteseit, másfelől viszont úgy vélem, hogy az érzékelésben ténylegesen jelenlevő adatok, a látás, a tapintás vagy hallás közvetlen tárgyai elmén kívüliek, tisztán fizikaiak, és az anyag végső összetevői közé tartoznak.” (Ugyanott, 206. old.). Ez az idézet azt is mutatja, hogy Russell ontológiai koncepciója igen szorosan kötődik a tudományos megismerés szélsőségesen egyoldalú empirista-fenomenalista felfogásához.

mind az anyagi, mind a szellemi jelenségeknek, a fizikai tárgyaknak és a pszichés történéseknek mint különös entitásoknak a létezését; sőt védelembe veszi az ebben az értelemben vett dualizmus álláspontját¹⁷⁶. Röviden, az általa metafizikainak tartott fogalmakat¹⁷⁷, köztük az anyag fogalmát, akarja kiküszöbölni oly módon, hogy a logikai konstrukciók módszerével végső összetevőikre (az érzéki adatokra, illetve az unszenzibilékre) vezeti vissza őket.

A *semleges monizmus* időszakában *kiküszöböli az én, a szubjektum fogalmát* is s ezáltal egy, *Mach* álláspontjával teljesen rokon, szubjektív idealista lételmélethez jut el. Az előző időszaktól eltérően mostmár a *szubjektum* fogalmát is logikai fikciónak, indokolatlan feltevésnek tartja¹⁷⁸, s úgy véli, hogy a fizikai testek és a lelki jelenségek azonos természetűek, pontosabban „azonos nyersanyagból” felépülő logikai konstrukciók, amelyek pusztán az elrendezés, más különös entításokhoz való viszonyuk tekintetében különböznek egymástól¹⁷⁹. S ezek alapján — ismét csak *Mach*-hoz hasonlóan — *Russell* is arra a következtetésre jut, hogy ez a szemlélet lehetővé teszi, „hogy az anyag és a tudat hagyományos problémáját kifejezetten megoldottnak tekintsük”.¹⁸⁰ Ebben az időben tehát *Russell* is azt a nézőpontot képviseli, hogy a filozófia tudományossága csak úgy biztosítható, ha felülemelkedik a materializmus és az idealizmus ellentétén, ha mind az anyag, mind a tudat fogalmát, mind pedig a kettőjük viszonyának kérdését a metafizika birodalmába utalja.

Az ontológiai pluralizmus álláspontjából logikusan következik, hogy *Russell* a logikai atomizmus időszakában (s lényegében filozófiai munkásságának későbbi szakaszain is) *a világ egységét valló tanítást nevezi metafizikának*. „A metafizika ... arra irányuló kísérlet, hogy a világot mint egészet fogjuk fel a gondolat segítségével.”¹⁸¹ Amint látható, a neorealista korszakában megfogalmazott elvet viszi tovább, azzal az eltéréssel, hogy mostmár nem annyira a világ mint egész megismerhetőségéről és bizonyíthatóságáról, hanem sokkal inkább létezéséről van szó. A metafizika

¹⁷⁶ „A józan ész számára megszokott dolog, hogy szellemre és anyagra osztjuk fel a világot. Aki soha nem tanulmányozta a filozófiát, feltételezi, hogy a kettő egyetlen ponton sem fedi egymást, és hogy csak egy hülyének vagy egy filozófusnak lehetnek kétségei afelől, vajon valamely entitás szellemi-e vagy pedig anyagi... Ebben a cikkemben védelembe szeretném venni ezt a dualizmust...” (Ugyanott, 202. old.)

¹⁷⁷ A már említetteken kívül ilyen metafizikai fogalomnak tekinti ő is az *okság* fogalmát is. „Ügy hiszem, az okság törvénye, mint annyi minden más is, amit a filozófusok elfogadnak, egy el múlt kor emléke, s a monarchiához hasonlóan csak azért él tovább, mert — tévesen — ártalmatlannak vélik.” (B. Russell: *Az ok fogalmáról*. In: „Miszticizmus és logika és egyéb tanulmányok.” Id. kiad., 292. old.)

¹⁷⁸ „A szubjektum azonban egy logikai fikciónak tűnik, éppúgy, mint a matematikai pontok és időpillanatok. Nem azért vezetik be, mintha megfigyeléseink feltárnák létét, hanem azért, mert nyelvileg igen kényelmes, és a nyelvtan szemmel láthatóan megköveteli. Meglehet, hogy az effajta névleges egységek léteznek, meglehet, hogy nem, azonban nincsen elégséges alapunk létük feltételezésére... Ha el akarunk kerülni egy teljesen indokolatlan feltételezést, le kell mondanunk a szubjektumról mint a világ valóságos alkotóelemeinek egyikéről.” (B. Russell: *Filozófiai fejlődésem*. Id. kiad., 186. old.)

¹⁷⁹ „... nincs többé szükség arra, hogy a szellemi és a fizikai történéseket, mint egymástól alapvetően eltérőeket fogjuk fel. Lehetségessé válik, hogy mind az elmélet, mind pedig az anyag egy darabját úgy fogjuk fel, mint olyan logikai konstrukciókat, amelyeket egymástól döntően nem különböző, sőt néha ténylegesen azonos nyersanyagból hoztak létre. Lehetségessé vált, hogy arra gondoljunk: amit a fiziológus az agyban anyagnak tekint, az ténylegesen gondolatokból és érzésekből tevődik össze, és hogy a tudat és az anyag közti különbség pusztán az elrendezés különbsége... egy érzékletet egy csoportba vonhatunk számos más történéssel valamely memóriálánc segítségével, s ez esetben ez az érzéklet valamely elme részévé válik; de csoportosíthatjuk kauzális előzményeivel együtt is, és ekkor a fizikai világ alkotórészeként jelenik meg.” (Ugyanott, 190-191. old.)

¹⁸⁰ Ugyanott, 191. old.

¹⁸¹ B. Russell: *Miszticizmus és logika*. Id. kiad., 5. old.

Russell szerint alapelveként tételezi a világnak mint egységes, összefüggő egésznek a létezését. „A legtöbb metafizika szinte vita tárgyát sem képező posztulátum gyanánt fogadja el azt, hogy a világ egy.”¹⁸² E korszakban tehát ontológiai álláspont? Ezzel kapcsolatban egyik tényezőként arra hivatkozik, hogy a metafizikus gondolkodók nem képesek önmagukon felülemelkedni és elfogulatlanul szemlélni a valóságot, hanem önmagukat, eszméiket vetítik a valóságra. Ezért véleménye szerint „a világ lát-szólagos egyetlensége csupán annak az egyetlen voltát jelenti, amit egy egyedüli szemlélő lát vagy egy egyedüli elme felfog”¹⁸³. A világ egységére vonatkozó „tévkövetkeztetés”, másodszer, a tudományos eredmények helytelen felhasználásával függ össze. S itt a metafizikai gondolkodás kétféle hibát követhet el. Ezek egyike ismét a tapasztalat túllépése: szerinte ugyanis a metafizikában a tudományos eredményeket a múlt tapasztalatain túlmenően általánosítják, s felteszik, hogy ezek az eredmények „minden dologra egyetemesen érvényesek”. Ez azonban jogosulatlan eljárás, mert „az emberiség által tapasztalt dolgok összessége csupán egy kiválasztott rész a minden létező dolgok összességéből, és a válogatás révén talált általános jellemvonásokkal kapcsolatban mindig lehetséges, hogy inkább a válogatás módjából, mintsem annak általános jellegéből fakad, amiből a tapasztalat válogat.”¹⁸⁴ A másik hibát abban jelöli meg, hogy a tudományból annak legkevésbé megbízható elemeit, nevezetesen a legáltalánosabb eredményeit viszik át a filozófiába, s „ezzel feláldozzuk a tudományos módszer legértékesebb és leginkább figyelemreméltó sajátosságát”, azt, hogy a tudomány állandóan módosítja saját eredményeit¹⁸⁵. Ezért *Russell* szerint „a legszélesebb tudományos általánosításokat venni a filozófia alapjául, ez, sajnos, éppen azt a fajtáját valósítja meg a tudományos hitek felhasználásának, amelyet a tudományos elővigyázatosság ösztöne inkább elkerülne...”¹⁸⁶ Ez azt jelenti, hogy megítélése szerint a metafizika még a tudományos eredmények felhasználásakor — vagyis amikor ezekből az általános tudományos elvekből a valóság egészére vonatkozó világnézeti konzekvenciákat von le —, még ekkor is tudománytalanul jár el.

A világ egységének feltételezése, harmadszor, a filozófiai kijelentések általános jellegének félreértésével függ össze. Amint korábban már láttuk, *Russell* szerint a filozófiai kijelentésekkel szembeni egyik követelmény az, hogy általánosnak kell lenniük. „Az általánosságnak ez az igénye vezetett arra a hitre, hogy a filozófia a világegyetemmel mint egésszel foglalkozik.”¹⁷⁷ A metafizikus gondolkodók az univerzumot tették meg a filozófiai kijelentések alanyának. *Russell* szerint azonban ez nem engedhető meg, ugyanis „nincs olyan kijelentés, melynek az 'univerzum' volna a szubjektuma; más szavakkal: nincs olyan dolog, hogy 'univerzum'. Azt állítom, hogy vannak általános kijelentések, melyeket minden egyes egyedi dologról állíthatunk... De ebből nem következik, hogy mindazok a dolgok, amelyek léteznek, valami egészet alkotnak, s magát ezt az egészet egy további dolognak tekinthetjük és predikátumok szubjektumává tehetjük.”¹⁸⁸ A filozófiai kijelentések tehát általánosak ugyan, de „nem a dol-

¹⁸² B. Russell: *A tudományos módszer a filozófiában*. Id. kiad., 161. old.

¹⁸³ Ugyanott

¹⁸⁴ Ugyanott, 166. old.

¹⁸⁵ Ugyanott

¹⁸⁶ Ugyanott, 167. old.

¹⁸⁷ Ugyanott, 177-178. old.

¹⁸⁸ Ugyanott, 178. old.

gok együttesen vett egészére vonatkoznak, hanem külön-külön vonatkoznak minden egyes dologra..."¹⁸⁹ Azok az okok ily módon, amelyek a monista metafizika kialakulásához vezettek, rendre helytelennek bizonyultak *Russell* értelmezésében, s ezzel, természetesen, bebizonyosodott magának a metafizikának a tarthatatlansága is.

Mi jellemzi mostmár *Russell*nek a logikai atomizmus időszakában kialakított metafizika-felfogását? Mint láttuk, lényegében az előző korszakban megfogalmazott elveket viszi tovább, részben azáltal, hogy új módszereket, nevezetesen a már említett leíráselméletet és a logikai konstrukciók módszerét, kapcsol be a metafizika elleni harcba, minek következtében a kritika meghatározott ontológiai kategóriák kiküszöbölésére irányul; részben pedig azáltal, hogy sokkal határozottabban állítja szembe a „tudományos filozófiát” a metafizikával, minek következtében az utóbbira mindannak az ellenkezője érvényes, ami az előbbit jellemzi.

Így a metafizikára először is, a tudományos módszer hiánya jellemző. „Létezik azonban egy olyan stúdium, melyet a tudományos szellem még szinte egyáltalán nem érintett meg: a filozófia stúdiumára gondolok.”¹⁹⁰ Másodszor, a metafizika szubjektív, erkölcsi szempontból ítéli meg a valóságot, emberi vágyaknak, értékeknek megfelelően értelmezi a világot; azaz *etikailag nem semleges és nem értékmentes*. „Bizonyos — nem személyes, hanem inkább emberi — önközpontúság jellemez szinte minden kísérletet, mely a világegyetemnek mint egésznek a megragadására irányult. Az elmét vagy ennek valamely aspektusát — a gondolatot vagy az akaratot vagy az érzékelő képességet — tekintették annak a mintának, amelynek hasonlatosságára kell felfogni a világegyetemet...”¹⁹¹ Az eddigiek alapján, harmadszor, az is nyilvánvaló, hogy a metafizika ontológiai problémákkal foglalkozik, s így *világnézeti szempontból sem semleges*, hanem ilyen vagy olyan irányban elkötelezett. A metafizika egy további jellemzője, hogy — részben, mert tudományosan megoldhatatlan álproblémákat akar megoldani, részben mert feltételezett tárgyához hasonlóan maga is egységes, zárt rendszert képez — *nem teszi lehetővé az előrehaladást a filozófiában*. „Az eddigi filozófiák legtöbbje egyetlen tömbből volt faragva, ha tehát nem volt teljesen helyes, akkor teljesen helytelen volt, és nem lehetett használni további vizsgálatok alapjaként. Főként ennek a ténynek lehet betudni, hogy a filozófia — szemben a tudománnyal — mind eddig nem mutatott előrehaladó jelleget, mivel minden eredeti gondolkodású filozofusnak előlről kellett kezdenie a munkát anélkül, hogy bármi határozottat átvehetett volna elődeinek műveiből.”¹⁹² Végül, mindebből az adódik, hogy a *metafizika tudománytalan, hiábavaló vállalkozás*, amit éppen ezért fel kell váltani a szaktudománnyá változtatott filozófiával.

* * *

Áttekintve *E. Mach* és *B. Russell* metafizikával kapcsolatos álláspontját, azt a végkövetkeztetést vonhatjuk le, hogy célkitűzésüket, a metafizika és a metafizikai kategóriák kiküszöbölését nem sikerült valóra váltaniuk. Ellenkezőleg, az általuk bírált metafizika alternatívájaként kidolgozott ontológiai koncepció lényegét tekintve semmiben sem különbözik a megsemmisítésre ítélt állásponttól.

¹⁸⁹ Ugyanott, 179. old.

¹⁹⁰ B. Russell: *A tudomány helye az általános műveltségre való nevelésben*. Id. kiad., 72. old.

¹⁹¹ Ugyanott, 73. old. Nem kell külön hangsúlyozni, hogy ez a felfogás nem mindenféle, hanem csupán a (szubjektív) idealista monizmus álláspontja. Ez utóbbival szemben viszont teljesen igaz az a megállapítása, hogy „ez annyit tesz, mint kozmikus fontosságot tulajdonítani reményeinknek és félelmeinknek, ami természetesen jogosult lehet, de aminek jogosultságát egyelőre semmi okunk sincs feltételezni.” (Ugyanott)

¹⁹² B. Russell: *A tudományos módszer a filozófiában*. Id. kiad., 181-182. old.

1. Kocsondi A.: *A pozitivizmus metafizika elleni harcának történetéhez. I. A klasszikus pozitivizmus* In: „Acta Philosophica”. XXIV. Szeged, 1980.
2. V. I. Lenin: *Materializmus és empiriokriticismus*. LÖM 18. Kossuth K., Bp. 1964.
3. Mach E.: *Az érzéletek elemzése*. Deutsch Zs. és ts. Bp. 1910.
4. E. Mach: *Az érzetek elemzése*. Franklin-Társulat. Bp. 1927.
5. E. Mach: *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*. (4. Aufl.) Leipzig 1920.
6. Márkus Gy.: *Utószó*. In: B. Russell: *Miszticizmus és logika és egyéb tanulmányok*. Magyar Helikon. Bp. 1976.
7. B. Russell: *A filozófia alapproblémái*. Új Magyarország RT. Bp. 1919.
8. B. Russell: *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstance from the Earliest Times to the Present Day*. (New Edition). George Allen Unwin Ltd. and London, 1961.
9. B. Russell: *Filozófiai fejlődésem*. Gondolat K., Bp. 1968.
10. B. Russell: *Miszticizmus és logika*. In: „Miszticizmus és logika és egyéb tanulmányok.” Magyar Helikon. Bp. 1976.
11. B. Russell: *A tudomány helye az általános műveltségre való nevelésben*. (Ugyanott)
12. B. Russell: *A tudományos módszer a filozófiában*. (Ugyanott)
13. B. Russell: *Az anyag végső összetevői*. (Ugyanott)
14. B. Russell: *Az érzéki adatok viszonya a fizikához*. (Ugyanott)
15. B. Russell: *Az ok fogalmáról*. (Ugyanott)
16. B. Russell: *Tudás ismeretség révén és tudás leírás révén*. (Ugyanott)

Андраш Кочонди

K ISTÓRII BÓRBBYI PÓZITIVIZMÁ S METAFIZIKÓY. II. PÓZITIVIZM NA RUBEJE DVUX STÓLETÍY

Эта работа является второй частью более обширной статьи, разрабатывающей всю историю борьбы позитивизма против метафизики. Данная работа проводит обзор второго периода позитивизма. Представители этого периода (в первую очередь Э. Мах и Б. Рассел) и в области борьбы против метафизики стремились к разработке более последовательного положения. Это проявилось, главным образом, в том, что в отличие от своих предшественников, они выступали против метафизики не только с гносеологической, но одновременно и с онтологической точки зрения. Элиминировать метафизику поэтому они пытались путем разработки субъективно-идеалистической теории бытия.

Эрнст Мах в духе феноменализма отрицает объективное существование сути; по его мнению, чувства — это конечные элементы бытия, и как физические, так и психические явления, состоящие из одних и тех же элементов (чувств), представляют собой сравнительно прочные комплексы, которые отличаются друг от друга лишь в функциональном отношении. На основе этого Мах стремится к сокрушению основных философских категорий (в первую очередь, понятий материи и сознания) и объявлению псевдопроблемами главных философских проблем (в первую очередь, вопрос об отношении материи и сознания).

Философская деятельность Бертрана Расселя и в области борьбы против метафизики занимает особое место в рамках позитивизма, поскольку вообще не отрицает существование и значение онтологических проблем, а только определенные онтологические положения считает метафизикой. Хотя конкретные взгляды Расселя и в этом отношении изменяются, для каждого этапа его деятельности характерно, что он философию понимает как некую «третью силу» между теологией и наукой, между мистицизмом и логикой. А метафизику он отождествляет в первую очередь с учением, утверждающим единство мира, или же познаваемость мира как целого.

Таким образом, антиметафизическая позиция позитивизма на рубеже двух столетий, в конечном счете, также покоилась на метафизических предпосылках: а именно, на отрицании существования сущности или реального единства мира, то есть на онтологическом феноменализме (Э. Мах) или же на онтологическом плюрализме (Б. Рассел).

Это значит — свою цель, т. е. элиминацию метафизики, и эти философы не могли осуществить, поскольку их онтологическая концепция, разработанная в качестве альтернативы метафизики, по сути дела, не отличается от позиции, осужденной на уничтожение.

TO THE HISTORY OF FIGHT OF POSITIVISM AGAINST
METAPHYSICS. PART II. POSITIVISM
AT THE TURN OF THE CENTURY

This study — reviewing the second period of positivism — is the second part of a work spanning the whole history of the fight of positivism against metaphysics. The representatives of this period (first of all *E. Mach* and *B. Russell*) strived for a more coherent standpoint in the fight against metaphysics, as well. It is manifested mainly in the fact, that — in contrast with their predecessors — they attack metaphysics not only in the epistemological, but also in the ontological field. They wished to realize the elimination of metaphysics by creating a subjective idealist ontology.

Ernst Mach denies the objective existence of the essence, following the spirit of phenomenism — in his opinion, senses are the ultimate beings; both physical and psychic phenomena are built of the same elements (the senses), they are relatively stable complexes which differ from each other only in function. Thus *Mach* strived to eliminate basic philosophical categories (first of all the notions of matter and consciousness) and to regard the main problems of philosophy (mainly the question of the relation of matter and consciousness) pseudo-problems.

Bertrand Russell's philosophy has a special place within positivism regarding the fight against metaphysics, as well, for he does not generally deny the existence and importance of ontological problems, but treats only certain ontological standpoints as metaphysics. Although his concrete views in this question, as well, it is characteristic in all of his periods that he considers philosophy to be some „third power” between theology and science, mysticism and logic. He identifies metaphysics mainly with the precept which holds the unity of the world and the cognoscibility of the world as a whole.

Thus, on the end, the anti-metaphysic standpoint of the positivism of the turn of the century also rested on metaphysical pre-conditions, namely on the denial of the essence or real unity of things, that is, on ontological phenomenism (*E. Mach*), or on ontological pluralism (*B. Russell*). Therefore they could not realize their aim, that is, the elimination of metaphysics, since their ontological conception, meant to be the alternative of metaphysics, does not essentially differ from the view they wished to destroy.

Тибор Сабо

ГРАМШИ И ЛЕНИН

В развитии марксизма XX-ого века выдающееся место занимает Ленин, утверждающий марксовую тотальность. В соответствии с конкретными условиями России в теории и практике он разработал единство субъективного фактора, практики и историчности, нарушенное II-ым Интернационалом. Именно поэтому в истории марксизма XX-ого века Ленин стал центром сравнения. Современник Ленина итальянский коммунист-философ Антонио Грамши (1891—1937 гг.), по указанию Ленина стремится осуществить марксистско-ленинское единство. Поэтому совершенно справедлива характеристика Пальмиро Тольятти, что Грамши создал «новую фазу ленинизма»¹. В нашем анализе мы попытаемся подтвердить это положение, освещая жизненный путь Грамши.

По пути к ленинизму

Грамши вливается в итальянское социалистическое движение в тот период, когда уже стало ясным: социалистические руководители Турати, Тревс и другие порвали с революционными традициями, и, пристроившись к буржуазному правительству Джолитти, удовлетворились лишь требованием некоторых реформ. Этот реформизм, как известно, означал бездейственное ожидание, выжидание прихода социализма: так называемые официальные социалистические руководители провозглашали и поддерживали пассивное поведение. А это, в свою очередь, говорило об открытом разрыве с марксизмом, ведь одним из самых главных его конституальных принципов было требование практического, революционного свержения капитализма. Грамши и другие молодые социалисты, полностью поддерживал и организовывая демонстрации и забастовки рабочих и крестьян, сами под угрозой тюрьмы, принимали участие в движении. В теоретическом смысле они не могли присоединиться к реформистской политике. Субъективный фактор, требование активизации человека, делающего историю, временно был заимствовал у распространённого в то время идеализма, в первую очередь, у Кроче. Они ещё не видели, что марксизм также уделяет чрезвычайно важную роль субъекту, формирующему историю, как в философии, так и в теории политики. Поэтому Грамши приветствует Октябрьскую революцию как *революцию против «Капитала»*. Условия в России и большевики, в первую очередь более близкое знакомство с работами Ленина, потрясли Грамши: в Италии также назрела необходимость в глубоком изменении марксистских представлений, сформированных под влиянием реформизма. В качестве журналиста в период между 1918—1919 годами Грам-

ши всё с большей силой выступает с требованием идейно-идеологического обновления социалистической партии на основе большевизма. С этого момента у него наступает начальная стадия дуалистической тенденции — разрушение совместного влияния идеализма и социалистического рабочего движения: под воздействием Ленина и большевиков Грамши возвращается к Марксу, Энгельсу. Это является одной из характеристик его умственного и политического развития.

Под влиянием Коминтерна и Ленина

Грамши, следовательно, относится к тому поколению марксистов, для которых *главным событием стала Октябрьская революция*. Это подчеркивает и советский исследователь Грамши Б. Р. Лопухов, когда перечисляет четыре главных элемента, которые Грамши почерпывает из примера России: необходимость диктатуры пролетариата, руководящая роль партии, важность организации советов, значение союзнической политики.² Действительно, Грамши, как один из руководителей социалистического движения в Турине, на основе этих принципов, веря в мировую революцию, приступил к осуществлению русских опытов в Италии. Главной конкретной задачей тогда явилась идеолого-политическая организация масс, недовольных политической системой империализма, уставших от мировой войны, и создание органов, аналогичных Советам. Северо-итальянские крупные города Турин, Милан и Генуя, оказались особенно пригодными территориями для организации такого характера. Грамши и молодые соратники-социалисты поняли это положение и приступили к организации «фабрично-заводских советов». В этом движении, которое получило название «красное двулетие» (1919—1920 гг.), главную роль выполняла группа, созданная под руководством Грамши: «Ордине нуово» (Новый порядок). Газета «Ордине нуово» была такой еженедельной культурно-политической газетой, которая исследовала не только особенности, возможности социалистического и коммунистического движения в Италии, но и концентрировала свое внимание на международные политические и идеологические движения: например, газета пыталась обобщить опыты Венгерской Советской Республики, найти свой путь в движении. Еженедельная газета помещала работы наиболее влиятельных марксистских политиков и вождей, в первую очередь, работы Ленина и других деятелей, например, Б. Куна, Е. Варга. Это движение Грамши анализирует таким образом, что «поворотом к итальянской исторической действительности явилась концепция статей Ленина, опубликованных в «Ордине Нуово»³. Одновременно это означало и то, что движение ординовизма однозначно ориентировалось на Коминтерн. Среди рабочих распространился лозунг: «Свершим то же самое, что и в России!» На заводах под руководством ординовистов были созданы фабрично-заводские комитеты, советы, которые стали бы «ростками власти пролетариата». В процессе борьбы, кроме конкретных вопросов, возникли три теоретические проблемы. Во-первых, вопрос *сознательности*. Этому вопросу Грамши придавал чрезвычайно большое значение, и особенно важным мы считаем его утверждение: «Рабочий — только тогда пролетарий, если осознает это и по этому сознанию мыслит и действует».⁴ Следовательно, для сознательности недостаточно, если мы ее

и условий труда, ведь — как это показывают исторические примеры — не каждый рабочий — одновременно пролетарий. Революция, тогда она проявляется как конкретная жгучая необходимость, зависит от воли масс, «от революционной и исторической их воли». Грамши в период движения советов пришел к выводу, что задача марксистов состоит в том, чтобы в массах создать *волю коллектива* в целях построения социалистического общества. Это далее связывается с формированием *консенза*, с формированием национального единства. По мнению Грамши, консенз может быть активным и пассивным: во чтобы то ни стало надо достичь осуществления активного консенза большинства. Только он является основой теоретических действий. С этим связана и другая проблема: *вопрос действия*. Довольно много существует недоразумений в том, как истолковывают это понятие «практики» Грамши. Хотя Грамши в период «красного двулетия» 1919—1920 гг. отстаивает диктаторское действие, продолжающееся, по его мнению, короткое время, из этого не следует, что он является «философом-практиком». Наоборот. Действие у него имеет политико-идеолого-культурный характер *par excellence* и означает только то, что идеи его необходимо перенести в действительность или другими словами: Необходимо осуществить категории марксистской политической теории.⁵ Действие, следовательно, у Грамши никогда не становится самоцелью, а имеет политическое содержание и поэтому оно не мессианистское. Грамши перенял из опытов русской революции и большевистской партии также и то: события всегда необходимо анализировать конкретно и, по возможности, наиболее объективно. Центральным вопросом, поэтому, в третьих, была проблема *истории*. Грамши и здесь был весьма обстоятельным: сущность истории он характеризовал как процесс. Процессуальный характер, по Грамши, имеет не только история, но и революция. «Пролетарская революция — это очень длительный исторический процесс, который осуществляется в развитии, формировании определенных производительных сил, в определенном историческом окружении⁶, — пишет Грамши. Ленин аналогично пишет: «Социалистическая революция не один акт, не одна битва по одному фронту, а целая эпоха обостренных классовых конфликтов, длинный ряд битв по всем фронтам, т. е. по всем вопросам экономики и политики».⁷

Почему важно это? Потому, что показывает, как хладнокровно и обстоятельно он пытался понять тогдашнее вдохновляющее, революционное настроение в интересах успешной цели. Что из этого следует? То, что действительная власть и значение завоевания революции могут подтверждаться в течение долгих лет. Позже Ленин так выразил свою мысль: пролетариату необходимо одержать «перманентную победу», то есть ему необходимо стать гегемоном, недостаточно только господствовать.

В Италии тогда это не удалось. Из-за отсутствия поддержки социалистической партии и других условий движение потерпело поражение в 1920 году. А этим открылась возможность для выступления реакционных сил, для созревания фашизма.

Партийно-организационная деятельность Грамши

Провал движения фабрично-заводских советов также доказал: нельзя дальше откладывать открытый разрыв с реформистским крылом социалистической партии. Это требовали, между прочим, все более решительно Коминтерн

и Ленин. «Итальянская социалистическая партия, — пишет Ленин, — если она хочет быть на деле за III Интернационал, с позором выгнала из своих рядов господ Турати и К^о и стала коммунистической партией как по названию, так и по делам своим.»⁸ В качестве ответа на это выступление 8 мая 1920 г. в одной статье выдвигает всю позицию о необходимости обновления социалистической партии. В этой работе он анализирует положение в Италии, и ставит в ответственность реформистским вождям партии усиление реакционных сил. Эти вожди принимают участие в событиях как пассивные наблюдатели и не поддерживают революционную деятельность масс. Грамши призывает к обязанностям по отношению к Коминтерну, к революционному завоеванию политической власти, к ликвидации бюрократизма внутри партии.

Ленин знаком с этой статьей Грамши и ее положения считает абсолютно верными принципам III Интернационала. «Мы просто должны сказать итальянским товарищам, что направлению Коммунистического Интернационала соответствует направление членов «Ordine Nuovo», а не теперешнее большинство руководителей социалистической партии и их парламентской фракции.»⁹

Под руководством Коминтерна внутри социалистической партии после этого формируется коммунистическая фракция, а затем в январе 1921 года на ливорнском конгрессе (на котором в делегации Коминтерна принял участие Ракоши) происходит разрыв и создается ИКП, как итальянская секция III Интернационала. В Центральный Комитет избирают и Грамши, однако, партией пока руководит «левый» А. Бордига. Между Грамши и Бордига уже тогда шли острые споры. Бордига не желает принимать 25 тезисов о «едином рабочем фронте», принятых на III-ем конгрессе Коминтерна. Грамши в свою очередь считает основополагающим «завоевание большинства пролетариата». Важно осуществление этого принципа гегемонии, потому, что — и это Грамши видел под влиянием Коминтерна и Ленина — не только коммунисты стремились завоевать согласие народа, но и реформистские социалисты и даже реакционные фашисты. Сектанская замкнутость Бордига от единого фронта нанесла большой ущерб молодой коммунистической партии, и этот курс партии справедливо критиковали и в Коминтерне.

В Москве и Вене

Важным этапом жизни и деятельности Грамши явилось его пребывание в Москве и Вене с 1922 по 1924 годы. Он является представителем ИКП в Коминтерне, его выбирают в Исполнительный Комитет, но по болезни он не всегда может принимать участие в работе. Здесь он знакомится с Юлией Шухт, своей будущей женой (один из двух их детей живет в Москве, а другой — в Ленинграде).

Тяжелый период в жизни всей Европы. Реакция постепенно строит свои базы и укрепляется. В Италии также происходит переход власти в руки фашистов, *Marcia su Roma*. Одно за другим следуют столкновения, кульминацией которых стало убийство Маттеотти в 1924 году. ИКП уходит в подполье, многих ее руководителей арестовывают, выдается приказ на арест и Грамши. Сектантская политика Бордига еще в большей степени снижает шансы ИКП в улучшении положения.

Опасность этой политики Грамши видит по-настоящему только в Москве на IV-ом конгрессе Коминтерна в полемике по итальянскому вопросу. В это время, возвратясь домой, он решает все предпринять в интересах укрепления позиций партии. Однако сначала он уезжает в Вену, где координирует работу коммунистических партий средне-европейских и балканских стран. В это время Грамши ведет обширную переписку с итальянскими товарищами, в ходе которой он все более решительно требует ликвидации фракций внутри партии, открытое выступление против Бордига и формирования новой ведущей группы. Далее Грамши рекомендует создание коммунистической газеты («*L'Unità*») и теоретического журнала (*Critica Proletaria*) для повышения квалификации партийных кадров, поскольку даже самые благоприятные ситуации могут обернуться в противоположные, если партийные кадры слабы, — пишет Грамши. Под влиянием Коминтерна и Ленина он приходит к выводу, что единые действия можно сформировать только единой идеологией и единой партией. Поэтому Грамши в одном из писем к Тольятти пишет следующее: «Партия должна быть централизованной».¹⁰

Ко всему этому важно еще одно существенное обстоятельство: тщательный анализ конкретных особенностей итальянского и международного положения, необходимый для эффективной работы, «что мы можем перевести на итальянский исторический язык наиглавнейшие пункты доктрины и тактики Коммунистического Интернационала».¹¹ После своего возвращения Грамши углубляет анализ положения в Италии, однако, на основе своих ранних опытов он уже может высказать значительные свои соображения по вопросу *пролетарской революции*. Собственно говоря, он подвергает самокритике свою раннюю деятельность, когда споря с Бордига он характеризует подобие и различие между русской революцией и возможной революцией в Средней и Восточной Европе. «Та детерминация, — пишет Грамши, — которая в России была прямой и в революционное наступление на улицу выбросила массы, в Средней и Западной Европе произошла с той политической надстройкой, что создала более высокий уровень развития капитализма и поступки масс делает более замедленными, более осторожными, то есть от революционной партии требует намного сложную и длительную тактику и стратегию, чем таковая нужна была большевикам в период между мартом и ноябрем 1917 года».¹² Эта характеристика Грамши совпадает с пониманием Ленина, который неоднократно подчеркивал, например, в статье по поводу исторического места Коминтерна. Ленин обращал внимание на то, что в развитых странах пролетарскую революцию труднее будет *начать* и сравнительно легче продолжать, чем в условиях России.

В 1924 году особенно после смерти Ленина, мало было тех, кто хладнокровно мог взвешивать отношения национальных и международных сил: Грамши и ним относился. Отвергая всякого рода мессианиззм, он обращал внимание на длительность исторических процессов, на то, что оптимизм осознания цели должен сопровождаться многосторонним и реальным анализом ситуации. Любимой фразой Грамши было: «Оптимизм в воле, пессимизм в разуме!» После реального осознания положения он приходит к следующему выводу: «Наиболее важная задача нашей партии состоит в завоевании большинства рабочего класса. Тот период, в котором мы сейчас находимся, не период непосредственной борьбы за власть, а — подготовительный этап, переходный период к борьбе за власть, т. е. агитационный, пропагандистский и организационный период».¹³ По терминологии Коминтерна, этот подготовительный период Грамши называет позиционной войной (*guerra di posizione*) в

противоположность с периодом маневренной войны (*guerra di movimento*). В условиях позиционной войны и в дальнейшем важно свержение фашистской диктатуры, как цель, но непосредственные выступления необходимо концентрировать на подготовку сил. Это означает идеологическую работу и создание учреждений. По возвращении — уже в качестве *генерального секретаря ИКП* — Грамши пытается это осуществить.

Характеристика итальянской действительности

Переход к позиционной войне был требованием к распознаванию реальных соотношений сил в стране. Для Грамши стало ясным: никакие акутовые исторические кризисные ситуации не создадут автоматически революционное разрешение кризиса. Кризис является необходимой предпосылкой революционной деятельности, но только предпосылкой ее, а не *причиной*. Поэтому возникает необходимость в идеолого-политической подготовке субъективных факторов и в сплочении в единые организации от пролетарской школы до коммунистической партии. Эта работа была тем более актуальной, потому для Грамши выяснилось, что фашизм — это не только реакционное движение, спланивающее вокруг себя буржуазные силы, но и, как он пишет: «В сущности, фашизм формируют те вооруженные силы, которые непосредственно работают на аграрную буржуазию и капиталистическую плутократию».¹⁴ Эта характеристика фашизма — которая была отражена и в *Impegno* — однозначно показала Грамши, что против реакции, против фашизма недостаточно только выступление коммунистов, а необходимо еще и создание широкого демократического фронта, единого блока. Эта является одной из основных платформ современной деятельности ИКП.

Однако создание единого фронта — это длительный процесс. Грамши разделял мнение известного экономиста П. Сраффа, согласно которому в данной исторической ситуации от диктатуры фашизма невозможно *непосредственно* перейти к диктатуре пролетариата: между ними нужно провести демократическую фазу. История потребовала это от ИКП. Итальянское капиталистическое государство, хотя и было сильно потрясено мировой и последующим за ней кризисом, оказалось довольно устойчивым, и правящий класс располагал весомыми политическими и организационными ресурсами. Пример этому фашизм, против которого Грамши выступал и в качестве представителя в парламенте.

Грамши пытается провести эту национальную программу, охарактеризовать положение в Италии, учитывая международные опыты. Он перенимает у Коминтерна лозунг «большевизации» и после «поворота», указанного в свое время Лениным, стремится применить его к конкретной ситуации. Из опыта большевиков ИКП, с одной стороны, выводит необходимость создания рабоче-крестьянского союза, с другой — важность установления гегемонии пролетариата. *Союзническая политика* в Италии, — говорит Грамши, — это вообще-то не рабоче-крестьянский вопрос, а вместе с тем *ватиканский* и *южный* вопрос. Ведь Ватикан, по старому толкованию, пытается завоевать для себя религиозные массы. ИКП, если она желает *единый фронт*, должна вывести религиозные массы из-под влияния духовенства для достижения своих целей. Эта задача актуальна и сегодня, точно так же, как и завоевание отсталого крестьянства

южной Италии, так как его необходимо освободить от влияния аграрной буржуазии. Эти намерения ИКП сформировались уже в 1925—1926 гг., и они привели к проблеме создания интеллигенции нового типа, так называемой *органической интеллигенции* внутри пролетариата. Буржуазный господствующий класс — и это очень правильно заметил Грамши — уже до французской революции сформировал свою органическую интеллигенцию, которая в качестве общественной группы, стоящей внутри господствующего класса, передавала массам его волю, идеологию. И пролетариату нужно сделать то же самое — и в случае Италии в соответствии с исторической ситуацией еще до *прихода к власти* необходимо начать работу по формированию органической интеллигенции. Только таким образом они могут удовлетворить второму выводу большевизации. Из анализа положения в Италии и исторического опыта для Грамши также стало ясно, что какой-либо класс должен не только править, но и управлять. Он приводит разницу между *правлением* и *управлением*. «Пролетариат, и, пишет он, — способен стать управляющим и правящим классом в той степени, в какой ему удастся создать систему классовых союзников, насколько ему удастся завоевать консенз широких крестьянских масс». ¹⁵ Завоевание подавляющего большинства рабочих и крестьянских масс считал чрезвычайно важным и Ленин: «Такая борьба может быть успешна, лишь когда самый революционный авангард пролетариата ведет за собой подавляющее большинство его». ¹⁶ Именно поэтому имеет смысл различение понятий *правления* и *управления*. Нужно господствовать над реакционными силами, однако, это возможно только под руководством большинства, когда консенз становится гегемоном. Иначе возникает такое тоталитарное государство как фашизм, который, как это потом было доказано историей, не было способным к управлению народом нацией.

Характеристика положения, которую дал Грамши, вызвала недовольство со стороны некоторых представителей Коминтерна. В период своего нового пребывания в Москве в 1925 году, когда он выступил и в Коминтерне, однозначно выяснилось, что в оценке общего международного положения и целей между Грамши и Зиновьевым обнаружилось одинаковое взгляды, а в раскрытии возможностей конкретной ситуации — различные взгляды. Зиновьев и Бордига требовали незамедлительного, фронтального наступления против фашизма, а Грамши видел, что для этого нет условий. Мы считаем, что здесь проявляется *ленинизм* Грамши. Ленин же писал по этому поводу: «Признать диктатуру пролетариата, это не значит: во что бы то ни стало в *любой* момент идти на штурм, на восстание. Это вздор. Для успешного восстания нужна длительная, умелая, упорная, великих жертв стоящая подготовка». ¹⁷ В духе Ленина мы можем добавить, что в данной ситуации необходимо взвесить и возможности отступления. Не то, что о фронтальном наступлении не могло быть и речи тогда в Италии, но нужно было считаться с укреплением фашизма, жертвой которого стали многие активисты, а среди них и Грамши.

Грамши в фашистских тюрьмах

Оставив без внимания право на неприкосновенность Грамши в качестве парламентарского представителя, в ноябре 1926 г. его арестовывают и позднее осуждают на 20 лет. Начинается борьба за существование: его здоровье было подорвано тюрьмой; попытки ИКП и Ромена Роллана, направленные на

освобождение Грамши, потерпели неудачу. О его жизни в тюрьме свидетельствуют те письма, которые были изданы после его смерти под названием «*Письма из тюрьмы*» и публикация их за трогательное, гуманное содержание в 1947 году была удостоена литературной приемной. Как показал известный итальянский исследователь, директор римского *Института Грамши* П. Спрьяно, его связь с партией и тогда не была порвана, он характеризует и осуждает итальянское и международное положение с товарищами по тюрьме (среди них с Террачини, Пертини).¹⁸ Он откликается на актуальные общественно-политические вопросы, на пятилетний план народного хозяйства СССР, на мировой экономический кризис, на проблемы фашистского режима. Всё это мы узнаем из тех тетрадей, которые сначала были опубликованы Тольятти, а позднее В. Джерратана под заглавием «*Тюремные тетради*».

В защиту марксизма-ленинизма

Характер и содержание тюремных записей тесно связаны с его ранними работами; в них также Грамши выступает как «партийный человек» (по выражению Тольятти) и поэтому неправомерно считает эти записи чисто теоретическими.

Тем более, поскольку мы встречаемся с конкретным анализом империализма, с двумя его формами, а именно: с фашизмом и американизмом. Грамши отличает общую черту их обоих — и *регрессивный* характер и только их склонность к правлению. Это, однако, доказывает, что империализм переживает кризис, свою власть он способен удерживать лишь принуждением. Кризис этот означает одновременно и умирание, однако, умирание — это не инерция, — как пишет Грамши, — а сила, кровавая диктатура. Умирание поэтому продлится долгое время, — указывает Грамши. Задача, следовательно, и в дальнейшем состоит в народно-национальной монолитности, в освобождении от влияния господствующего класса. Идеологической предпосылкой этого является повышение уровня сознания людей, ознакомление широких народных масс с основами марксизма-ленинизма. Небезразлично, что в какой-либо сфере классовой борьбы действуют люди, располагающие какой именно сознательностью, ведь в своих поступках они проявляют именно эту сознательность.

Поэтому Грамши боролся — иногда с преувеличенной страстью и гневом — против искажения марксизма-ленинизма. Его полемика имеет двойную направленность: во-первых, Грамши критикует «сырой материализм», проявляющийся внутри марксизма, экономизм в стиле Бухарина. Во-вторых, разоблачает ревизионизм, пытающийся интегрировать с буржуазной философией посредством органической интеллигенции марксизма, но уже в идеалистической форме Кроче. Главный его довод против *Бухарина*, что тот, подчеркивая железную необходимость хода истории, исключает случайное и таким образом, как это сформировал с своей мысли и Ленин в «Заветах» — никогда не понял диалектики. Параллельно с этим Грамши преувеличенно подчеркивает материальный момент в истории, в результате чего пытается доказать в своей *Порюларной учебнике*, что надстройка определяется базисом. В полемике против Бухарина Грамши сознательно опирается на критику экономизма Энгельсом и подчеркивает значение *Тезисов феьербахе*. По мнению Грамши, Маркс уже осветил, что сырой материализм останется «созерцательным», если он не опи-

рается на практической момент и если не исключает из представления о мире активный субъективный фактор. В противоположность Бухаринской манипуляции марксизма он выступает за творческий марксизма, исходящий из конкретного общественно-политического положения. А Кроче в свою очередь, пожалуй, первый значительный буржуазный мыслитель, который после того как познакомился с основами марксизма, был за то, чтобы марксизм сделать «служанкой буржуазной философии». Кроче стремился умалить идеолого-политическое значение марксизма и вовлечь его в систему идей правящих классов. Поэтому Грамши хотел на манер *Анти-Дюринга* написать *Анти-Кроче*, что, однако, удалось ему лишь частично, поскольку тюремные условия не дали ему возможность работать систематически. Грамши у Кроче критикует аполитичный, оторванный от народа тип интеллигенции: обязательство, долг, — мы можем сказать: существование «партийного человека» — было для Грамши требованием.

Что является марксизмом, ленинизмом в понимании Грамши? По выражению Лабриолы: *самостоятельная, сама по себе уже достаточная философия и теория политики*. Это означает только, что Грамши отвергает всякую разновидность «комбинированного марксизма», всякое «дополнение» к марксизму, или его «интеграцию». Ссылаясь на *Тезисы Фейербаха*, он ее называет *философией-практикой*, которая превосходит как традиционный марксизм (пример Бухарина), так и традиционный идеализм (пример Кроче). В нем в единстве проявляются субъективный фактор, практика и история, чтобы могла осуществиться марксистско-ленинская формула «народ делает историю».

О государстве и революции

Какие же выводы напрашиваются из этой общей философской позиции в сфере теории политики? Здесь Грамши кроме характеристики конкретного положения опирается в первую очередь на точку зрения Макьявелли и закладывает основы *Нового князя*. В современную эпоху, по его мнению, это *политическая партия, как коллективная интеллигенция*, самая главная задача которой заключается в организации воли масс. Расширяя понятие интеллигенции, Грамши говорит о том, что группы с одинаковым мировоззрением — если это мировоззрение желают *привить* массам — независимо от их принадлежности к общественным классам, выполняет функцию интеллигенции. Задача заключается в массовой интеллигенции такого органического типа, поскольку эти группы интеллигенции в период *перехода* от капитализма к социализму имеют первостепенное значение. В *переходе* — здесь мы отвлечемся от того, произошел ли уже захват власти или нет (хотя в другом отношении это существенно) в формировании консенза эта органическая интеллигенция может сыграть центральную роль. Новому князю, партии в переходный период, по мнению Грамши, выпадает двойная задача: сформировать консенз, репрезентирующий народно-национальное единство и пронести до конца «духовную и моральную реформу», т. е. по выражению Ленина, культурную революцию. Это необходимо потому, что только властью перманентную победу, как мы уже сказали, — досчитать невозможно.

Даже внутри государства — если и не в каждом случае остро разделяется — можно обнаружить двойную тенденцию. Грамши эту *концепцию государства* разрабатывает внутри марксизма-ленинизма с помощью новой формули-

ровки: по его мнению, государство имеет обычное, несколько узкое понятие, и понятие более широкое, понятие теоретическое. Государство в обычном смысле понимается вообще-то как диктатура, как принуждение — т. е. как «политическое общество». Таким образом, государство равно политическому обществу. Однако внутри государства — и этим Грамши расширяет понятие государства — наряду с диктатурой всегда имеется необходимость и в гегемонии, вместе с принуждением — необходимость в убеждении, вместе с политическим обществом — необходимость и в «гражданском обществе». Государство, следовательно, это диктатура и гегемония, то есть совокупность политического общества и гражданского общества. Естественно, различие их обоих, по мнению Грамши, относительно, поскольку и гражданское общество — это не какая-то «частная организация», то есть аполитичная сфера, однако различать их необходимо, так как в гражданском обществе осуществляется самоуправление человека, его идеологическое и политическое единие. Эта сфера гегемония, сфера консенза, в которой осуществляется многообразие, плюрализм организаций и учреждений. Государство в более широком смысле слова, правильно говоря, это *равновесие* между диктатурой и гегемонией. Государство характеризуется таким образом, что какая сторона в нем, какой элемент преобладает. По мнению Грамши, цель должна быть обязательна в демократическом государстве; чтобы гражданское общество, обладающее гегемонией, консензом, имело *перевес*. «В урегулированном обществе» — как называют коммунизм под влиянием Коминтерна — исчезнет государство в узком смысле слова, то есть политическое общество всосется в гражданское общество»¹⁹. Это своеобразное и новое объяснение *отмирания* государства, подчеркнутое Марксом, Энгельсом и Лениным. Для расширения гражданского общества, то есть для завоевания гегемонии, далее необходимы две вещи: во-первых, вытеснение диктатуры, принудительного элемента на задний план, ведь этим невозможно *реальное* изменение общества. Во вторых, сознательные и планомерные реалистические, политические организация и действия. По мнению Грамши, усвоение гегемонии, способностей к руководству происходит под руководством коллективной интеллигенции и партии. Следовательно, политику партии характеризует способность к руководству в том, насколько удалось правящий класс превратить в консенз, в *класс-гегемон*.

В политико-теоретическом отношении это выражается в концепции революции таким образом, что, как правило, возникает необходимость в *переходе* от маневренной войны к позиционной войне. Это означает и учет своеобразных условий Италии. Сопоставляя советско-русские и западные условия, Грамши пишет: «Мне кажется, Ленин понял: на Востоке в 1917 году удачно примененную маневренную войну необходимо преобразовать в позиционную войну, которая на Западе является единственно возможной». Далее он продолжает: «На Востоке государство было всё, гражданское общество существовало в начальной стадии и было распыляемым; на Западе между государством, обществом были равные отношения, и когда государство поколеблелось, незамедлительно выступила мощная структура гражданского общества. Государство было лишь траншеей, рвом, за которыми стояла могучая система крепостей и казематов». Это также означает, что в капиталистическом обществе гнет защищается и укрепляется учреждениями гражданского общества (партией, церковью, школой и т. д.). Следовательно, наступление — по выражению Ленина — нужно начать «с другого конца», со стороны политического общества буржуазного государства. Этим, естественно, революционный процесс будет

считаем только автоматически определенной степенью развития средств труда длительнее, однако, цель и в этом случае состоит в свержении капитализма. ИКП и в настоящее время проводит эту политику.

Актуальность Грамши

Жизненный путь Грамши был трагичным: фашизм подорвал не только его философскую и политическую деятельность, но и погубил его жизнь. Его труды остались незаконченными.

Однако, эти незавершенные труды позднее оказали революционизирующее влияние на итальянское и международное рабочее движение тем, что в них Грамши применил к условиям Италии те учения, которые он почерпнул из марксовой и в особенности ленинской философии и теории политики. В противоположность тем интерпретациям ²¹, по которым Грамши называют «западным марксистом» — отграничивая его от Ленина, мы Грамши однозначно считаем продолжателем ленинского учения и называем его марксистом, ленинстом, без всяких поправок и оговорок. В этом заключается историко-марксистское значение Грамши.

ЛИТЕРАТУРА

1. Это высказывание Тольятти является основным по отношению к Грамши. См.: P. Togliatti: Antonio Gramsci, Roma, 1971.
2. Б. Р. Лопухов. Фашизм и рабочее движение в Италии в 1919—1929 годах. М., 1968, «Наука», стр. 69—70.
3. А. Грамши. L'Ordine Nuovo, Torino, 1954. Einaudi, p. 152.
4. А. Грамши. Scritti giovanili, Torino, 1958. Einaudi, p. 328.
5. Ленин об этом пишет: «Характернейшая черта этого Интернационала, его призвание: выполнить, провести в жизнь заветы марксизма и осуществить вековые идеалы социализма и рабочего движения.» См. Полн.собр. соч., т. 38, стр. 303. Изд. политической литературы, М., 1969.
6. А. Грамши. L'Ordine Nuovo, p. 123.
7. Это его положение, между прочим, опирается на точку зрения Маркса и Энгельса. См. Ленин. Полн.собр.соч., т. 27, стр. 253.
8. Ленин. Полн.собр.соч., т. 41, стр. 98.
9. Это чрезвычайно важное утверждение Ленина, которое показывает, насколько он знал и уважал мысли Грамши. Ленин. Полн.собр.соч., т. 41, стр. 254.
10. Одновременно это означает принятие ленинских партийных норм. 2000 pagine di Gramsci, Milano, 1964. Il Saggiatore, p. 662.
11. А. Грамши. La costruzione del Partito Comunista. Torino, 1971. Einaudi, 21. p.
12. А. Грамши. 2000 pagine di Gramsci. Стр. 673. Позднее это дает основу для создания теории революции у Грамши.
13. А. Грамши. La costruzione... 37. p.
14. Там же, стр. 27.
15. Там же, стр. 140.
16. См. Полн. собр. соч. В. И. Ленина, т. 41, стр. 190.
17. См. Полн. собр. соч. В. И. Ленина, т. 40, стр. 135.
18. См. Р. Р. Spriano. Gramsci in carcere e il partito.: Rinascita-Contemporaneo, 1977. 13. 15-26. p.
19. А. Грамши. Quaderni del carcere, I-IV. edizione critica. Torino, 1975. Einaudi, 662. p.
20. Там же, стр. 886.
21. Например, П. Андерсон. Considerations on Western Marxism, New Left Books, 1976. London.

GRAMSCI AND LENIN

The re-creation of Leninian totality amid the concrete circumstances of a country is shown through a special life-work of the twentieth century history of Marxism. Gramsci belongs to a generation of Marxists whose basic experience was the Russian revolution of 1917 and Lenin's activity, therefore his relation to Lenin is of utmost importance for Gramsci.

It is pointed out that Gramsci, from 1918-19 to his death — beyond the Italian tradition: Machiavelli, Labriola — strives to realize the main statements of the international labour movement and of Lenin in practice. The basic categories of his theory of politics — like the ideas of dictatorship, hegemony, consensus, passive revolution, popular-national unity and collective will — were created during the consolidation period of reaction. All this is done according to Lenin's philosophy and theory of politics, therefore — in contrast with several other interpretations — it is right to regard Gramsci's work to be the „continuation of Leninism”.

Gramsci's work proves that the tradition of Marxist philosophy and theory of politics can be creatively continued within Marxism even after Lenin.

AZ „ACTA UNIVERSITATIS DE ATTILA JÓZSEF NOMINATAE SECTIO PHILOSOPHICA”

köteteiben megjelent tanulmányok

Acta Philosophica I. (1959) Szeged

DR. KALOCSAI DEZSŐ: A revizionizmus és a dogmatizmus néhány filozófiai problémájáról. 3-35. old.

DR. KATONA PÉTER: A logika korszerű értelmezésének kérdéséhez. 35-55. old.

Acta Philosophica II. (1960) Szeged

DR. SZÉKELY SÁNDOR: A mozgásformák visszavezethetelensége és az ún. „gondolkodó gépek” kérdése. 3-32. old.

Acta Philosophica III. (1961) Szeged

DR. HORUCZI LÁSZLÓ: A kommunista erkölcs alapelveinek a kérdéséhez. 3-19. old.

DR. KALOCSAI DEZSŐ: A descartesi ismeretelmélet néhány problémájáról. 21-34. old.

DR. KOCSONDI ANDRÁS: A tér és az idő, mint a mozgó anyag létformái. 35-48. old.

Acta Philosophica IV. (1962) Szeged

DR. KALOCSAI DEZSŐ: A kommunizmus építőjének erkölcsi kódexe és erkölcsi viszonyainak kérdései. 3-23. old.

HÉDER JÓZSEFNÉ: Az SzKP XXII. kongresszusa és a marxista államelmélet néhány kérdése. 25-39. old.

KUCZIK ISTVÁN: A társadalom objektív tényezőinek szerepe a kommunista erkölcs kialakulásában és általánossá válásában. 41-54. old.

PAPP JÁNOS: A dolgozók anyagi érdekelttségének néhány kérdése a szocializmusban. 55-70. old.

TÓTH MIKLÓS: A sokoldalúan fejlett személyiség kérdéséről. 71-84. old.

Acta Philosophica V. (1963) Szeged

KAPOSI MÁRTON: A fenséges helye és szerepe a vallásos művészetben. 3-18. old.

PAPP JÁNOS: A látási észlelés fiziológiájának ismeretelméleti problémáiról. 19-42. old.

Acta Philosophica VI. (1964) Szeged

KATONA PÉTER: A formális logikai törvények helye a megismerésben. 3-33. old.

SZÉKELY SÁNDOR: A kibernetika fogalma és tárgya. 35-39. old.

Acta Philosophica VII. (1966) Szeged

KATONA PÉTER: A marxista filozófia alapstruktúrájáról. 3-19. old.

VÉGH GYULA: A „tartalom” és „forma” viszonyának néhány kérdése a biológiában. 21-33. old.

HORUCZI LÁSZLÓ: Megjegyzések a nemiség és az egyén kapcsolatának kérdéséhez. 35-55. old.

Acta Philosophica VIII. (1967) Szeged

HORUCZI LÁSZLÓ: A katolikus etika felfogása a nemiségről. 3-25. old.

- KELEMEN JÁNOS: Az ember filozófiai problémái az 1945 utáni olasz regényben. 27-45. old.
Acta Philosophica IX. (1968) Szeged
- HÉDERNÉ KOZÁK RÓZA: Lenin „Állam és forradalom” című munkájának értelmezése. 3-25. old.
- NAGYNÉ KRAJKÓ ERZSÉBET: Kísérlet az anyag kémiai mozgásformájának körülhatárolására. 27-43. old.
Acta Philosophica X. (1969) Szeged
- ANDRÁS KOCSONDI: Vzaimootnosenie eksperimenta i modelirovanija v naucsnom poznanii. 3-31. old.
- JÁNOS KELEMEN: Perevodnŭj period i eticseszkoje mŭslenie. 32-43. old.
Acta Philosophica XI. (1970) Szeged
- KALOCSAI DEZSŐ: Az egyén és közösség, kollektizmus és individualizmus kérdéséhez a prekapitalista társadalmakban. 3-27. old.
- KATONA PÉTER: Lenin a dialektikus logikáról. 28-44. old.
- KOCSONDI ANDRÁS: A kibernetikai modellek néhány gnoseológiai sajátossága. 45-63. old.
- VÉGH GYULA: A visszatükrözési elmélet néhány időszerű kérdése. 64-79. old.
Acta Philosophica XII. (1971) Szeged
- KALOCSAI DEZSŐ: A szocialista demokrácia, az erkölcs és az egyéniség-fejlődés tendenciáinak kérdéséhez. 3-33. old.
- KATONA PÉTER: Megjegyzések az a = a tétel engelsi bírálatának értelmezéséhez. 35-60. old.
- KOCSONDI ANDRÁS: A tudományos kísérlet szerepe a megismerésben. 61-79. old.
- NAGYNÉ KRAJKÓ ERZSÉBET: Engels a kémiáról. 81-99. old.
Acta Philosophica XIII. (1972) Szeged
- KOCSONDI ANDRÁS: Sztruktúra naucsnovo modelirovanija. 3-25. old.
- HORUCZI LÁSZLÓ: A család és az egyén viszonyának néhány etikai problémája. 27-45. old.
Acta Philosophica XIV. (1973) Szeged
- KOCSONDI ANDRÁS: Alapvető modell-szituációk. 3-12. old.
- A tudományos modellek helye a megismerés folyamatában. 13-27. old.
- A tudományos modellek megismerő (kognitív) funkciója. 29-33. old.
- A tudományos modellek leíró funkciója. 35-39. old.
- A tudományos modellek magyarázó funkciója. 41-48. old.
- KATONA PÉTER: A gondolkodás mint a pszichológia és a formális logika tárgya. 49-62. old.
- KAPOSI MÁRTON: A történelmi materializmus módszeréről. 63-73. old.
- HORUCZI LÁSZLÓ: A családi-házassági-nemiségi kapcsolatok deviáns jelenségeinek problémáihoz. 75-88. old.
- NAGYNÉ KRAJKÓ ERZSÉBET: A Kievi Állami Egyetem Filozófiai Tanszékén folyó kutatásokról. 89-95. old.
Acta Philosophica XV. (1974) Szeged
- NAGYNÉ KRAJKÓ ERZSÉBET: A kémiai gondolkodás kialakulása és fejlődése. A klasszikus kémia filozófiai jelentőségű eredményei. 3-17. old.
- HARSÁNYI ERNŐ: Néhány gondolat a véletlen természetéről. 19-26. old.
- KOCSONDI ANDRÁS: A gondolat-kísérlet néhány gnoseológiai sajátossága. 27-39. old.
- KATONA PÉTER: A tudati tükröződés aktív jellege és a tükröződési elmélet modern „háttér-szága”. 41-50. old.
- KALOCSAI DEZSŐ: Az egyéniség és a közösség fejlődéstendenciáiról a szocialista társadalomban. 51-66. old.
- KAPOSI MÁRTON: Croce esztétikája feldolgozásának szempontjai és problémái. 67-87. old.
Acta Philosophica XVI. (1975) Szeged
- NAGYNÉ KRAJKÓ ERZSÉBET: A kémiai mozgásforma fogalma a modern kémiában. 3-25. old.
- KOCSONDI ANDRÁS: A tudományos modellek előrelátó (Predektív) funkciója. 27-67. old.
- ÖTVÖS PÉTER: Adalék a felvilágosult gondolkodás előtörténetéhez. 69-87. old.
- KAPOSI MÁRTON: Croce esztétikájának művészeti eszménye. 89-130. old.
- SZABÓ TIBOR: Szempontok Gramsci szellemi formálódása és utóélete tanulmányozásához. 131-141. old.
Acta Philosophica XVII. (1976) Szeged
- KATONA PÉTER: Milyen értelemben használta Lenin a „dialektikus logika” kifejezést? 3-10. old.
- KOCSONDI ANDRÁS: A modell és a képmás viszonyáról. 11-42. old.
- NAGYNÉ KRAJKÓ ERZSÉBET: Kölcsönhatási típusok és az anyag mozgásformái. 43-49. old.
- KAPOSI MÁRTON: A művészet egységének problémája Croce esztétikájában. 51-71. old.
- SZABÓ TIBOR: Kultúra és szocializmus a pályakezdő Gramsci filozófiájában. 73-87. old.

- Acta Philosophica XVIII. (1977) Szeged*
 KATONA PÉTER: A filozófia konstituáló elveiről. 3-10. old.
 KOCSONDI ANDRÁS: A tudomány fejlődése és tárgyának változása korunkban. 11-24. old.
 KISSNÉ NOVÁK ÉVA: Adalék a gyermekhez való viszony változásának tanulmányozásához.
 25-47. old.
 SZABÓ TIBOR: Aktivitás és szocializmus az ifjú Gramsci filozófiájában. 49-66. old.
 KAPOSI MÁRTON: Croce felfogása a műalkotás létezési módjáról és katartikus hatásáról.
 67-75. old.
Acta Philosophica XIX. (1977) Szeged
 LÁSZLÓ HORUCZI: Ucsenie katoliceszkoj etiki o brake i szem,e. 3-47. old.
Acta Philosophica XX. (1977) Szeged
 V. N. KOSZTJUK: Deontikus logika. 3-12. old.
 I. M. POPOVA: Az „érték” kategóriája és módszertani jelentősége a szociológiában. 13-20. old.
 A. I. UJOMOV: A ternális leírási nyelv alkalmazása az értékek logikájának kiépítésére.
 21-32. old.
 M. A. PARNYUK—HORUCZI LÁSZLÓ: A determinizmus néhány problémája a dialektikus materializmusban. 33-57. old.
 R. PANASIUK—KOCSONDI ANDRÁS: Az ember problémája a marxista filozófiában.
 59-67. old.
Acta Philosophica XXI. (1978) Szeged
 BALOGH TIBOR: Adalék a pszichikus egyensúlyi séma és a szociális normák közötti reláció természetéhez. 3-16. old.
 CSEJTEI DEZSŐ: Az „élet” fogalmának jelentésváltozásai Ortega y Gasset bölcseletében.
 17-33. old.
 DÉKÁNY ANDRÁS: A képzet fenomenológiai pszichológiájának gondolata Jean-Paul Sartre L'Imagination c. művében. 35-43. old.
 NAGYNÉ KRAJKÓ ERZSÉBET: A kémiai mozgásforma anyagi hordozóinak rendszerezése.
 45-54. old.
 SIMON FERENC: A forradalom dialektikájához. 55-70. old.
Acta Philosophica XXII. (1979) Szeged
 HORUCZI LÁSZLÓ: Előszó. 3. old.
 JAN GREGOROWICZ: Előszó. 3. old.
 JAN GREGOROWICZ—NAGYNÉ KRAJKÓ ERZSÉBET: A logika Lengyelországban.
 5-11. old.
 HORBACZEWSKI ZBYSŁAW—KOCSONDI ANDRÁS: Az operacionalizmus helye a mai polgári tudományfilozófiában. 12-22. old.
 R. PANASIUK—HORUCZI LÁSZLÓ: A francia-német-szláv szellemi szövetség eszméje a lengyel filozófiában a XIX. század első felében. 23-29. old.
 JÓZEF PIÓRCZYNSKI—KATONA PÉTER: Adorno társadalomfelfogásának néhány aspektusa. 30-39. old.
 GRZEGORZ SZTABINSKI—SZABÓ TIBOR: Esztétika és szemiotika M. Wallis felfogásában. 40-49. old.

TARTALOMJEGYZÉK

<i>L. N. Tyerentyeva—Nagyné Krajkó Erzsébet: Az anyag mechanikai és kémiai mozgásformái rendszerszerű elemzésének néhány problémája</i>	3
<i>Csejtei Dezső: Az interindividualitás helye Ortega ontológiájában.</i>	15
<i>Hegyi Ferenc: Rudolf Carnap valószínűség-felfogásának néhány kérdéséről.</i>	25
<i>Héderné Kozák Róza: Marx és Engels kortársai és követői a vallásról</i>	37
<i>Kocsondi András: A pozitivizmus metafizika elleni harcának történetéhez II.</i>	53
<i>Szabó Tibor: Gramsci és Lenin</i>	95
<i>Az „Acta Universitatis de Attila József Nominatae Sectio Philosophica” köteteiben megjelent tanulmányok</i>	106

Felelős kiadó Dr. Horuczi László
Készült: mono szedéssel, íves magasnyomással, 9,75 A/5 ív terjedelemben,
az MSZ 5601—59 és 5602—55 szabvány szerint. Példányszám 500
81—2993—Szegedi Nyomda Felelős vezető: Dobó József igazgató