

A szabadakarat problémája a marxista filozófiában

FÖLDESI TAMÁS

Az akarat meghatározottsága kérdésében a dialektikus materializmus, elsősorban a történelmi materializmus, a fiziológia és a pszichológia eredményeit felhasználva, megadja a probléma megoldásának kulcsát, és mind részleteiben, mind az egészében tudományos igényű választ ad. Nyíltan és őszintén meg kell azonban mondani azt, hogy a természet és társadalomtudomány mai fejlettségi fokán az akarat meghatározottságának problémája nincs és nem is lehet még tökéletesen kidolgozva, nem adható reá teljes, egész válasz.

Ennek az elmaradottságnak döntő oka objektív: a fiziológia még nem tárta fel az akarat keletkezésének történetét és nem ismeri eléggé az akarat fiziológiai folyamatát, a marxista pszichológia mint tudomány még csak most van keletkezőben, és a marxista társadalomtudományra is még nagy megoldandó feladatok várnak az objektív törvényszerűségekről, az objektum és szubjektum viszonyáról szóló marxi tanítás további konkretizálásában és kibontakoztatásában.

A probléma kidolgozásának viszonylagos történelmi elmaradottsága azonban nemcsak objektív okokból fakad, hanem szubjektív forrásai is vannak.

A marxista ideológusok ugyanis a fennálló lehetőségek között sem fordítottak kellő figyelmet az akaratszabadság problémájára. Ennek fő oka abban a szélesen elterjedt, sőt uralkodó, hibás szemléleti módban rejlik, amely az akaratszabadság problémáját teljesen azonosítja a szabadság és szükségszerűség kérdésével, s ezért a szabadakarat történelmi problémáját, a szabadság és szükségszerűség elméletével teljesen megoldottnak veszi.

Ezért az akaratszabadság dialektikus materialista megoldásának részletes ismertetése előtt, tisztázni kell azokat a kérdéseket, amelyek megválaszolása nélkül, egységes és teljes felelet nem adható. E kérdések leglényegesebbike: *az akaratszabadság viszonya, a szabadság és szükségszerűség kérdéséhez.*

Vizsgáljuk meg először, honnan származik az akaratszabadság problémájának, a szabadság és szükségszerűség kérdésével való teljes azonosítása? A marxista ideológusok azon része, amely ezt az álláspontot vallja, rendszerint Engels közismert tételére hivatkozik. „A szabadság nem a természeti törvényektől való képzelte függetlenségben áll, hanem a törvények felismerésében és az ez által megadott lehetőségben, hogy a természeti törvényeket tervszerűen meghatározott célok szolgálatába állítsuk... Ezért az akarat szabadsága nem jelent egyebet, mint azt a képességet, hogy hozzáértéssel

dönthetünk. Mennél *szabadabb* tehát egy ember ítélete egy meghatározott kérdésben, annál nagyobb *szükségyszerűséggel* lesz az ítélet tartalma meghatározott. Míg a tudatlanságon alapuló bizonytalanság, amely a sok különböző és egymásnak ellentmondó döntési lehetőségek között látszólag önkényesen választ, éppen ezzel bizonyítja nem szabad voltát, azt, hogy a tárgy uralkodik rajta, holott éppen neki kellene azon uralkodnia.” (1).

Az engelsi idézetből látszatra valóban úgy tűnik, hogy az akarat szabadsága teljesen egybeesik a szabadsággal, mint felismert szükségyszerűséggel. Engels látszólag szétvágja az akaratszabadság gordiuszi csomóját, szembeáll azzal a történelmi kérdésfeltevéssel, amely az akaratot szabadnak *vagy* nem szabadnak tartotta és helyébe egy olyan felfogást állít, amely az akaratot szabadnak és ugyanakkor nem szabadnak tartja (függően attól, hogy hozzáértéssel — vagyis a szükségyszerűség felismerésével — vagy anélkül dönt az ember). Ebből a marxista ideológusok jelentős része azt a következtetést vonta le, hogy az akaratszabadság történelmi kérdésfeltevése elavult, az idealista és metafizikus materialista válasz egyaránt helytelen.

Miért nem jelenti Engels szabadságról és szükségyszerűségről szóló tanítása, az akaratszabadság problémájának teljes megoldását? Azért, mert véleményem szerint az akaratszabadság problémája két egymással összefüggő, de egymástól megkülönböztetendő részből áll, amelyek közül Engels csak az egyikre, habár a marxista társadalomtudomány számára jelentősebbre, adja meg a választ. E két probléma a következő:

a) Determinált-e az akarat vagy indeterminált? Történetileg erre a kérdésre kétfajta választ adtak, az akarat teljes determináltságát és az akarat lényegi indetermináltságát. Az akarat szabadságának problémája a marxista filozófia megjelenése előtt (Spinoza és Hegel néhány gondolatát kivéve) csak az emberi tudatra alkalmazott determinizmus és indeterminizmus kérdésére korlátozódott.

b) Milyen viszonyban áll az emberi akarat a természeti és társadalmi törvényekkel? Felismeri-e őket és ezáltal meg van a lehetősége, hogy uralkodjék felettük, vagy nem ismeri fel őket és ennek következtében a törvények uralkodnak az ember felett.*

Ez a problémakör is elválaszthatatlan része az akaratszabadság kérdésének; az első kérdésre adott negatív, szabadságot tagadó választ pozitív szabadságot tartalmazó felelettel egészíti ki.

Engels fent idézett gondolatsora az akaratszabadság első problémájára nem tér ki és nem is ad választ. Az engelsi gondolatmenetből ugyanis nem derül az ki, hogy döntés esetében teljesen determinált-e az akarat? Engels ugyanis azt mondja, hogy „... az akarat szabadsága nem jelent egyebet, mint azt a képességet, hogy hozzáértéssel dönthetünk” (1a). A hozzáértés, vagyis a szükségyszerűség felismerése kérdésében Engels egyértelműen foglal állást, amennyiben a szabadság elengedhetetlen feltételének tartja ezt a mozzanatot. Ezzel szemben az egyféle döntés, vagy többféle döntés objektív lehetőségének problémája háttérben marad.

Az ideológusok egy részét terminológiaiilag megtévesztette az, hogy Engels a fenti idézetben szintén akaratszabadságról beszél, s nem vették észre, hogy az *azonos kifejezés mögött gyökeresen eltérő tartalom van*.

* Az éles szembeállítás érdekében itt elvonatkoztatok azoktól a társadalmi feltételektől, amelyek lehetővé teszik a törvények feletti uralom megvalósulását.

Az ideológusok egy másik része észrevette az azonos kifejezés mögött rejlő tartalomváltozást, de ebből azt a következtetést vonta le, hogy az akaratszabadság történelmi kérdésfeltevése idegen a marxizmustól. (Ez rendszert nem nyíltan kifejtett elvi álláspont alapján történt, hanem hallgatólagosan, az első probléma megkerülésének formájában.)*

Az akarat teljes determináltságának kérdését azonban nem lehet megkerülni. Az erkölcs és jog általános problémáival foglalkozó ideológusoknak válaszolniuk kell arra a kérdésre, hogy teljesen determinált-e az akarat, vagy létezik-e az indetermináltság értelmében vett viszonylagos akaratszabadság. Ez a probléma az emberek erkölcsi és jogi felelősségrevonásának egyik alapvető kérdése.

Annak alátámasztásául, hogy a szabadság és szükségszerűség dialektikus materialista megoldása önmagában még nem ad választ az akarat determináltsága és indetermináltsága kérdésére, nem dönti el az évezredek vitát, még egy dolgot szeretnék bizonyításként felhozni. Elvileg elképzelhető, hogy egy idealista filozófus, a szabadakarat meggyőződéses híve, hallván a dialektikus materializmus szabadság és szükségszerűséggel kapcsolatos tanítását, a következőket mondja: „... én elfogadom, hogy az emberi akarat nem más, mint a szükségszerűség felismerése és az ennek alapján való cselekedet. De ez a legcsekélyebb mértékben sem mond ellent az akaratszabadságáról vallott felfogásomnak. Az emberi akarat szabad, az isteni lélek irányítása alatt működik. Ha a lélek — mert úgy tetszik neki — felismeri a szükségszerű összefüggéseket, uralkodik a természet felett, ha nem ismeri fel, nem uralkodik. Mindkét cselekedetet előidéző akarat szabad választásunk folytán keletkezett, lelkem irracionális volta döntött.”

S hogy ez nemcsak pusztán kitalálás, azt Concha Győző ismert idealista jog-filozófus tanítása bizonyítja. Concha az idealizmus meggyőződéses híve, az akaratszabadság vallásos felfogását tartja magáénak. Ennek ellenére így ír: „A szellemi élet szükségképisége, törvényszerűsége nem elgondolhatatlan s a szellem akaratszabadsága nem a szükségképesség hiányában, hanem annak felismerése s a hozzávaló alkalmazkodás tehetségében áll.” (2a).

Mindebből látható, hogy a szabadakarat idealista elméletének megcáfolásához először tisztázni kell az akarat teljes determinációjának problémáját és ennyiben külön kell választani a szabadság és szükségszerűség kérdésétől.

A különválasztás ennyiben jogosult, sőt szükséges. Súlyos hiba azonban, ha ezt a különválasztást abszolutizáljuk. Az akaratszabadság problémájának teljes megoldása a két vonatkozás egységét követeli meg, mivel objektíve az akarat folyamatok két különböző, de szervesen összefüggő oldalát alkotják. A társadalom történetének vizsgálatakor egyaránt szükséges kutatni azokat a tényezőket, amelyek a néptömegek, az osztályok akaratát meghatározzák, valamint azokat a feltételeket, amelyek az akarat történelmi sikerét vagy sikertelenségét előidézték.

A két probléma ugyanis bizonyos feltételek mellett átcsap egymásba. Az emberi akaratot jelentős mértékben meghatározza az a tény, hogy a hasonló célú emberi akaratok sikerrel jártak-e, avagy sem. Ezt a jelenséget figyelhetjük meg, pl. amikor a marxista pártok átveszik és feldolgozzák a testvérpártok eredményes és eredménytelen forradalmi gyakorlatát.

* Ez jellemzi a marxista irodalomban megjelent erkölcsstani és büntetőjogi munkák többségét. (Sarija, Siskin, 1955. Büntetőjogi Tankönyv.)

Az akarat meghatározottságának problémájánál tehát hasonlóan kell eljárni, mint az okozati összefüggés vizsgálatánál. Engels az oksággal kapcsolatban megjegyzi, hogy az okozati összefüggés vizsgálatához ki kell ragadnunk azt az egyetemes kölcsönhatásból, az okozati összefüggés elemzése után pedig ismét kölcsönhatásban kell vizsgálnunk a kérdést. Az akarat meghatározottságának kérdését először el kell szakítani a szabadság és szükségyszerűség problémájától, és később össze kell kapcsolni a két kérdést.

Az akarat meghatározottságának problémája ismét két részre oszlik. Az idealizmus „szabadakarat” elméletét, amely az emberi akarat alapvető indetermináltságát hirdeti, két vonatkozásban lehet megcáfolni. A cáfolat egyik módja az, hogy a történelmi materializmus társadalmi törvényekről szóló tanítása segítségével kimutatjuk az emberi akarat alapvető determináltságát. Ez a cáfolati mód, a szabadakarat elméletének minden előző bírálatánál hatásosabb módja, mert először halad túl azon az általános sémán, amelyet a Marx előtti materializmus felállított. A Marx előtti materializmus a szabadakarat idealista elméletét csak az okság és szükségyszerűség elvének általános érvényével, a materialista világkép általánosságban való szembeállításával tagadta, de nem tudott konkrét választ adni arra, hogy melyek a meghatározó tényezők és köztük milyen sorrend áll fenn.

A történelmi materializmus alapvető tételei választ adnak ezekre a problémákra, és ezért a történelmi materializmus segítségével adott szabadakarat-bírálat gyökeresen különbözik az előbbi bírálatoktól. A történelmi materializmus által feltárt törvényszerűségek azonban ennek ellenére sem adnak teljes választ a szabadakarat problémájára. Ennek oka az, hogy a szabadakarat kérdése egyesíti magában az *egyest* és az *általánost*, mivel az egyes ember akaratát egyéni és általános vonások határozzák meg. A szabadakarat idealista elméleteit ebben a vonatkozásban az jellemezte, hogy az akarat egyéni, egyszeri oldalát abszolutizálták, s az általános vonásokat tagadták, vagy jelentőségüket alárendeltnek tekintették.

A történelmi materializmus ezzel szemben az emberi akarat meghatározottságának általános oldalával foglalkozik. A történelmi materializmus által feltárt társadalmi törvények ugyanis statisztikus jellegűek; a tömegek, osztályok tartós és általános meghatározó vonásait tárják fel, vagyis azokat az elemeket, amelyek sok ember akaratában közösek, általánosak, de nem határozzák meg az egyes ember akaratának egészét.

A társadalmi törvények ebből az objektív sajátosságából kiindulva, a marxizmus klasszikusai a társadalmi törvények feltárásnál is azt vallották, hogy helytelen az egyes emberből való kiindulás, s ezért az objektív valóságnak megfelelően, az általánost tartották elsődlegesnek, melynek az egyest alá kell rendelni.*

Ebből az következik, hogy a történelmi materializmus társadalmi törvényekről szóló tanítása önmagában éppúgy nem ad teljes választ az

* Lenin a szubjektivista szociológia elleni harcában módszertani vonatkozásban erősen hangsúlyozza az általánosból való kiindulás szükségességét. „Individuumok nemcsak a szellemi világban, hanem a fizikai világban is léteznek. Csakhogy a fizikai világban már réges-régen végbement az „individuumok” alárendelése bizonyos általános törvényeknek, a társadalom területén viszont ezt csak Marx elmélete hajtotta végre szilárdan”. (2) Sőt Lenin olyan messzire megy, hogy egyetért Sztruve-nel a tételével, amely szerint az egyén figyelmen kívül hagyása a szociológiában, helyesebben kiküszöbölése a szociológiából, lényegében a tudományos megismerésre való törekvés egyik esete.

akaratszabadság problémájára, mint a szabadság és szükségszerűség kérdése. A szabadakarat kérdése elhanyagoltságának másik forrása éppen abban rejlik, hogy az ideológusok jelentős része *a társadalmi törvények determináló szerepét azonosították a determinizmussal általában*, a társadalmi törvények által determinálatlan részt pedig tudományosan kiszámíthatatlannak s ezért mellőzhetőnek tartották.

A szabadakarat idealista elméletének megcáfolásához ezért elengedhetetlenül szükséges a társadalmi törvényekről szóló történelmi materialista tanítás, de ezt a tanítást ki kell egészíteni az akarat teljes determináltságának problémájával, mert e nélkül teljes válasz nem adható.

A társadalmi törvények általi meghatározottság és a teljes determináltság problémái között szoros kölcsönhatás van, aminek elvi alapja az általános és egyes dialektikus összefüggése. Az egyes emberek akaratában ugyanis az általános törvényszerűségek egyéni vonásokon keresztül jutnak kifejezésre s ezért nem szabad a kettőt teljesen különválasztani.

Az akaratszabadság dialektikus materialista megoldásának tehát lényegében *három fő problémával* kell foglalkoznia; az akarat társadalmi törvények által való meghatározottságával, az akarat teljes meghatározottságával, illetve viszonylagos szabadságával és a szabadság és szükségszerűség akaratot érintő kérdéseivel.

A három egymással összefüggő probléma közül, a fent vázolt okok miatt, az akarat teljes meghatározottságának problémája a legkidolgozatlanabb. Ezért a disszertációban főleg ezzel a problémával kívánok foglalkozni, míg a másik két problémakörrel kapcsolatban, amelyek lényegesen kidolgozottabbak, nem kívánom megismételni a marxizmus klasszikusainak tanításait, hanem csak egynéhány olyan kérdéssel szeretnék foglalkozni, amelyek e problémakörök alapvető megoldottsága mellett is nyitva maradtak.

Az emberi akarat teljes meghatározottsága

a) Az akarat mint szubjektum és objektum

Mielőtt az akaratszabadság klasszikus problémájának vizsgálatára rátérnék, tisztázni kell néhány olyan módszertani és elméleti kérdést, amelyek a fő kérdésre adott válasz szempontjából alapvető jelentőségűek.

Ilyen alapvető, módszertani kérdés az emberi akarat törvényszerűségeinek feltárásánál alkalmazandó objektív, illetve szubjektív módszer problémája.

Az emberi akarat a tudati működés egyik legfontosabb ágát alkotja, s mint ilyen, a szubjektív jelenségek közé tartozik. Az akarat szubjektivitásából látszólag az következne, hogy az akarat vizsgálatának legcélravezetőbb módszere az az eljárás, amely a szubjektumot szubjektíven, vagyis a szubjektumot önmagáról alkotott véleménye alapján ítéli meg.

A valóságban a szubjektív módszer kizárólagos alkalmazása sohasem fordul elő. Ebben az esetben ugyanis annyi önkényes, tudományosan nem kvalifikálható tényező szerepelne a kapott eredményben, hogy a vizsgálat teljesen elvesztené tudományos hitelét.

Ezzel szemben az idealista pszichológiában és filozófiában meglehetősen elterjedt a *módszertani dualizmus* elmélete. Max Planck pl. azt tanítja, hogy

a szabadakarat körüli vita tulajdonképpen a megfigyelési módszerek vitája. Saját megoldásként a megfigyelési módszerek szintézisét ajánlja. Véleménye szerint az akaratszabadság kérdésénél egyaránt jogosult az objektív és szubjektív módszer használata, sőt a kérdés eldöntéséhez mindkettő elengedhetetlenül szükséges. Ennek alapján arra a meggyőződésre jut, hogy „kivülről, objektíve vizsgálva, az akarat okozatilag kötött, belülről, szubjektíve vizsgálva, az akarat szabad” (3). Az egymásnak ellentmondó tételek együttes fennállása egyáltalán nem hozza zavarba Planckot, ugyanis mindkét tételt egyaránt igaznak tartja. Modern antinómiájának bizonyítékául természettudományi hasonlatot hoz fel. Ahogy a tér-időbeni jelenség, a megfigyelési rendszertől függően különböző leírású lehet, úgy az akarat problémájában létrejött ellentétes eredmény, két jogos megfigyelési rendszer következménye, amelyek csak akkor mondanának ellent egymásnak, ha egy és ugyanazon megfigyelési rendszerből fakadna az ellentétes eredmény.

Planck érvelése és végkövetkeztetése egyaránt helytelen. Planck analógiája ugyanis abban a hibában szenved, hogy olyan területeket hasonlít össze, amelyeknél a különbség, nem pedig az azonosság dominál. A tér- és időbeni jelenségek különböző koordinátákkal való leírásának az az elvi alapja, hogy az adott jelenség más jelenségekkel *objektíve* különféle viszonyban áll. Ebben az esetben az objektíve különböző viszonyokat a szubjektív megfigyelő hűen tükrözi, az objektív és a szubjektív között nem ellentét van, hanem megegyezés. Itt tehát a valóság sokoldalúságáról van szó, ezért tudományosan jogos „ellentétes” koordináták felhasználása.

Gyökeresen más a helyzet az akaratszabadság esetében. Itt már nem arról van szó, hogy az akarat objektíve egyik vonatkozásban szabad s a másik vonatkozásban determinált, hanem arról, hogy objektíve az akarat determinált, habár az akaró ember erről szubjektíve egyáltalában nincsen meggyőződve, sőt az ellenkezőjét hiszi. Ebben az esetben, bizonyos leegyszerűsítéssel azt mondhatnók, hogy a valóság és tükörkép között áll fenn ellentmondás. Filozófiailag ez nem más, mint a valóság és látszat ellentmondása. Ebből az következik, hogy nem lehet egy időben igaz a valóság, illetve annak hű leírása és a valóságnak ellentmondó látszat-állítás.*

A szubjektum minőségileg különbözik az objektumtól abban, hogy az objektív valóság agyban lejátszódó tükröződési folyamata, amely az emberi cselekedeten keresztül visszahat az objektív külvilágra. A gondolkodó egyén számára minőségi különbséget jelent az objektív valóság és annak átgondolt, átértelt képe, s az ennek nyomán bekövetkező akarati folyamat.

Az objektum és szubjektum egymástól való megkülönböztetése azonban csak egyik oldalát fejezi ki a kettő egymáshoz való viszonyának. Már Hegel utalt arra, hogy „visszás dolog a szubjektivitást és objektivitást szilárd és absztrakt ellentétek tekinteni” (5).

A szubjektum ugyanis nem abszolút szubjektum, hanem bizonyos vonatkozásokban, mint objektum jelentkezik. A szubjektum csak az érzékelő, gondolkodó és akaró alany számára jelent szubjektumot, az összes többi

* Planck egyáltalában nem áll egyedül az akaratszabadság kérdésében elfoglalt dualista elvével. Franz Hofman az alaklélektani kutatásokat összefoglaló kisebb munkájában megállapítja, hogy az alaklélektani iskolához tartozó Rohrachner, Pfänder, Rorschach különböző nézeteik ellenére, megegyeznek abban, hogy „objektív tudományos álláspontból nézve az akarat determinált, az öntudat szubjektív álláspontjáról ugyanaz az akarat szabadnak látszik”. (4)

ember számára ugyanez, mint az objektív valóság sajátos része jelenik meg.

„Ami az én számomra szubjektíve tisztán szellemi, anyagtalan, érzékelhetetlen cselekvés, az *magában véve*, vagyis objektíve anyagi és érzékelhető” — írja Feuerbach (6).

Plehanov még élesebben fogalmazza meg ezt a tételt. „Az igazi filozófia kiindulópontja nem lehet az „*Én*”, hanem csak az „*én*” és a „*te*”. *Én*, „*én*” vagyok önmagam számára, de „*te*” vagyok másvalaki számára. Alany és tárgy vagyok egyszerre. Lét és gondolkodás, alany és tárgy viszonya, így fogható fel helyesen” (7).*

Az akaratszabadság klasszikus kérdésfeltevésének megválaszolásánál a szubjektumot elsősorban mint objektumot kell vizsgálat alá venni. A tudományos vizsgálódás jellegénél fogva, mindig tárgyat vizsgál, függetlenül az adott tárgy sajátosságaitól, amelyek ebben a vonatkozásban másodrendűek. Ezért amikor azt akarjuk megtudni, hogy milyen a szubjektum, s ezen belül az akarat, akkor ezeket a jelenségeket mint objektumokat kell vizsgálni, hiszen arra vagyunk kíváncsiak, hogy magunkban véve milyenek s nem arra, hogy az embereknek milyen illúziójuk van saját tudatukról és akaratukról.

Felvetődhet a kérdés, hogy az akaratnak objektumként való vizsgálata nem jelent-e visszatérést a mechanikus materializmus akaratfeldolgozásához. Erre az ad látszólag alapot, hogy Marx bírálta a mechanikus materializmus felfogását, amely a világot csak objektívként vizsgálta. „Minden eddigi materializmusnak — Feuerbach materializmusát is beleértve — az a fő fogyatékosága, hogy a tárgyat, a valóságot, az érzéki világot csak az objektum vagy a szemlélet alakjában fogja fel; nem pedig mint emberi érzéki tevékenységet, gyakorlatot, szubjektíven” (8) írja Marx, Feuerbachról szóló téziseiben.

Véleményem szerint a marxi bírálat nem az objektív vizsgálati módszer kifogásolja, hanem azt, hogy a mechanikus materialista világképben az emberi tudat, a szubjektum cselekvő visszahatása, úgy az anyagi külvilágra, mint az elméletre, elsikkad. Az emberi gyakorlat szerepének alábecsülése nem abból származik, hogy az emberi tevékenységet objektumként vizsgálják, hanem abból, hogy az objektumot a passzivitással azonosítják s a tárgyat csak okozatként veszik, amennyiben pedig elismernek aktivitást, akkor azt csak a szemléletre korlátozzák.

Ezért az emberi akarat vizsgálatánál az objektív módszer alkalmazása korántsem jelenti az emberi akarat viszonylagos önállóságának és aktív szerepének tagadását, mert ezek az oldalak, az akaratnak objektíve meglévő jellemzői, nem pedig a szubjektum önmagáról alkotott, az objektív valósággal ellenkező látszateszméi.

Csakhogy az akarat objektumként való vizsgálata látszólag leküzdhetetlen nehézségekbe ütközik. Az emberi akarat, bár mindenki más számára az objektív valóság részeként jelenik meg, sohasem veszi el szubjektív jel-

* Természetesen az objektum és szubjektum összefüggése nem merül ki ebben az egyetlen vonatkozásban. A szubjektum elválaszthatatlan az objektumtól, mind a gondolkodó anyagtól, az agykéreg működésétől, mind az objektív külvilágtól és a belső biológiai mozgásoktól, amelyek a tükrözés alapanyagát adják. Az összefüggés lényeges mozzanatát alkotják azok a közös, objektív törvényszerűségek, amelyek szubjektum létrejötténél és fejlődésénél is, meghatározott szereppel bírnak. Módszertani vonatkozásban azonban a fentemlített összefüggés játssza a legjelentősebb szerepet.

legét sem. Az emberek akarata objektív, de van egy alapvető, megkülönböztető jele, amelyben eltér az objektív valóság többi részétől: s ez az akarat keletkezésének helye, az emberi agy. Ennek következtében az objektív módszernek az az alapvető követelménye, hogy az emberi akarat keletkezését, létrejöttének feltételeit, olyannak ismerjük meg, amilyen a valóságban, függetlenül attól, hogy milyen illúziókat alkot magának erről a folyamatról az akaró ember, csak akkor lenne kielégíthető, ha olyan módszert találnánk, amellyel az emberek megkérdése nélkül fejükbe láthatnánk és „leolvashatnánk” az akarat keletkezésének valódi rugóit.

Ez a probléma élénken foglalkoztatta a materialista filozófusokat, s köztük Plehanov tárta fel legélesebben a kérdés megoldásának nehézségeit. „... embertársaink feje nem üvegméhkás s a benne végbemenő mozgásokat még az esetben sem figyelhetnénk meg, ha biztosan tudnánk — márpedig mi még mindig mindannyian távol vagyunk attól, hogy egy bizonyos idegrendszer bizonyos mozgására egy bizonyos szándék fogamzik meg polgártársaim lelkében. Tehát más oldalról kell hozzálátni az emberi cselekedetek szükségszerűségének tanulmányozásához” (9).

Plehanov ezeket a szavakat 1896-ban írta. Vajon mennyiben helytálló több mint egy fél évszázaddal később Plehanov megállapítása? Plehanov tételeit a természettudomány fejlődése bizonyos fokig megcáfolta. Tételeinek végkövetkeztetése ugyanis az, hogy mivel az emberi koponya a szem számára áthatolhatatlan, sőt az áthatolhatatlanság miatt az ismeret sem változtatna a dolog lényegén, az objektív vizsgálat akaratra való közvetlen alkalmazása gyakorlatilag a jelenre és a jövőre nézve járhatatlan.

Ezzel szemben a fiziológia Plehanov könyvének megírása óta, gyökeres változáson ment keresztül. Feltárták az állatok, s az ember fiziológiai folyamatainak alaptörvényeit. Ezt a fordulatot a fiziológiában általában sikerült elérni, hogy szakítottak az állatok és emberek fiziológiai folyamatainak (az emberi agykéreg esetében is) szubjektív vizsgálatával és következetesen alkalmazták az objektív módszert.

Pavlov a tudati jelenségek vizsgálatánál ezek objektív determináltságából indul ki és ezért egyedül az objektív módszert fogadta el tudományosnak.

„Miért fordultunk mi azelőtt gyáva módon a régebbi szubjektív módszerhez? A titok megfejtése egyszerű, azért, mert az az akauzális gondokodás módszere, azért, mert a pszichológiai megítélés adeterminisztikus megítélés, vagyis elismerek egy jelenséget, amely sehonnan sem keletkezett. Azt mondom, a kutya ezt gondolta, a kutya azt akarta — és ezzel megelégszem. Ez pedig fikció. Ennek a jelenségnek így nincsen oka... a mi objektív magyarázatunk valóban tudományos jellegű, azaz mindig az okhoz fordul, mindig az okot keresi” (10).

Pavlov nem állt meg az emberi koponyába való beelátás gátja előtt (amely akadály egyébként az állatok esetében is fennforog), hanem a feltételes reflexekről szóló alaptörvény segítségével a törvények egész sorát tárta fel, és ennek alapján joggal állapíthatta meg, hogy „az a tevékenység, amelyet mint akaratot élünk át, majdnem egészen a fiziológusok kezében van” (11).

Ezért Pavlov a fiziológia perspektíváját abban látta, hogy ennek a tudománynak — a nem is oly távol jövőben — olyan fokra kell emelkednie, amelyen képes az összes pszichológiai jelenségek fiziológiai „leolvasására”.

„Közeledik az emberi gondolkodásnak az a fontos állomása, amelyben a fiziológiai és lélektani, az objektív és szubjektív valóban egybeolvadnak, amikor tényleg megoldódik és természetes úton megszűnik tudatomnak testemmel való kínzó szembeállítását” (12).*

Az egybeolvadás alapja az, hogy az agyban lejátszódó pszichológiai folyamat, a szubjektum, elválaszthatatlanul össze van forrva ugyanennek a folyamatnak fiziológiai, objektív oldalával.

Plehanov fenti módszertani tételének azonban a jelenben is megvan a relatív létjogosultsága. A fiziológia — a jelentős előrehaladás ellenére — sem tart még jelenleg ott, hogy az akarat pszichológiai folyamatát teljesen fiziológiai nyelvre fordíthassa.

Ezért a plehanovi tételnek az a része, amely szerint az akarat objektív vizsgálata nagy nehézségekbe ütközik és ennek következtében más, járhatóbb út keresendő, ma még bizonyos fokig érvényes.

A probléma ezek után két irányban ágazódik el:

1. Az adott körülmények között fel lehet-e használni az elsődleges objektív módszer mellett a szubjektív módszert is?

2. Nem lehet-e találni olyan pszichológiai megoldást, mellyel — a korlátok ellenére is — lehetővé válik az akarat objektív vizsgálata?

A szubjektív módszer felhasználását az adott körülmények között, helytelen lenne teljesen elvetni. Az ember önmegismerése s ezen belül saját akaratának szabadságáról és rugóiról alkotott véleménye tartalmaz ugyan illuzórikus vonásokat, de az illuzórikus elemek mellett a valóságot hűen tükröző oldalai is vannak, sőt ezek dominálhatnak is. Az embereknek saját magukról alkotott véleményét is, a megismerés ellentmondásossága jellemzi, habár ebben az esetben a nagyfokú szubjektivitás miatt az ítélet relatív oldala lényegesen nagyobb szerepet játszik.

Ezért a szubjektív módszert csak az objektív módszerrel összhangban, az objektív módszer által feltételezett lehetőségek keretei között szabad felhasználni, de tudományosan megengedhetetlen a szubjektív módszer elszakítása és szembeállítása az objektív módszerrel.

A szubjektív módszer tehát csak alárendelten, másodlagosan játszhat szerepet.

Lényegesen nagyobb jelentősége van az objektív módszer kiszélesítési lehetőségei kutatásának. Ennek elvi alapja abban rejlik, hogy az emberi akarat pszichológiailag nem izolált, az előzményektől és következményektől gyökeresen különböző tudati tényező, hanem az ember létének, életének, cselekvésének egészébe beleágyazott faktor. Ez a beleágyazottság a tudati folyamat egészére érvényes.

Az emberi akaratnál azonban, az objektivitás szempontjából, többről van szó. Az emberi akarat e vonatkozásban abban a „szerencsés helyzetben” van, hogy eltérően a többi tudati jelenségtől, amelyek megnyilvánulhatnak

* Egyébként az áthatolhatatlanság elve is a múlté. Itt nem csak az agyról készíthető röntgen-felvételekre gondolok, hanem az agykéreg egyes pontjairól elvezetett bio-áramokra, amelyek nagymértékben adhattak felvilágosítást arról, hogy adott pontokon milyen ingerlési, illetve gátlási folyamatok játszódnak le. Sőt az utóbbi időben a szemmeláthatatlanság elvét is áttörték: a Szovjetunióban az agyvelő lüktetésének problémáját, oly módon vizsgálták, hogy macskáknak leoperálták koponyájuk felső részét, és műanyagból készült plexiglással helyettesítették azt, s így a szó szoros értelmében látták az agyműködést.

külső objektív cselekedetekben, de ez a megnyilvánulás el is maradhat, az emberi akarat elválaszthatatlan az akaratot követő tudatos cselekedettől, s így az akarat a cselekedeten keresztül, minden esetben teljesen objektív formát nyer. Az emberi akaratot ugyanis pszichológiailag az különbözteti meg az egyszerű óhajtól, vagy pusztán szándéktól, hogy már elhatározást és cselekedetre való utasítást is tartalmaz magában és ezért az akaratot feltétlenül cselekvés követi.*

Az akarat és cselekvés szétválaszthatatlansága utat nyit az objektív vizsgálat felé, azonban nem oldja meg az objektív vizsgálat problémáját a maga egészében. Az akaratszabadság problémája döntően az akarat és az akarat előtti tényezők egymáshoz való viszonyában rejlik. Ezért a cselekedetek vizsgálata csak bizonyos fokig oldja meg a kérdést, mert a cselekedet előtti tényezők közvetlen alakjukat tekintve, továbbra is szubjektívek maradnak és ezáltal nehezen megközelíthetőek.

Mindebből az akaratszabadság „klasszikus” kérdésfeltevésével kapcsolatban azt a módszertani következtetést kell levonnunk, hogy az akaratszabadság vizsgálatának egyetlen következetesen tudományos módszere az objektív vizsgálat, amelyet a szubjektív módszer csak másodlagosan, de nem ellentmondóan egészíthet ki.

b) Szükségszerű és a véletlen

Az akaratszabadság „klasszikus” problémájának kulcskérdése, a szükségszerű és véletlen kategóriáinak helyes felfogása. Annak a kérdésnek eldöntése, hogy adott feltételek mellett, egyféle vagy többféle akarat jöhet-e létre, a legszorosabban összefügg azzal az általános elvi problémával, hogy a jelenségek a feltételek összessége által teljesen meghatározottak-e vagy sem. Ez utóbbi probléma pedig a szükségszerű és véletlen, illetve a determinisztikus világkép egyik legfontosabb kérdése.

A szükségszerű és véletlen egyike azoknak a filozófiai problémáknak, amelyek nem teljesen kidolgozottak, s ez lehetőséget adott arra, hogy a kidolgozatlan, hézagos részeket egyes ideológusok — akaratlanul is — idealista gondolatokkal töltsék ki.

Melyek a dialektikus materializmus szükségszerűség és véletlen felfogásának kidolgozatlan, illetve vitatott problémái :

1. Nem teljesen tisztázott a dialektikus determinizmus fogalma. Egyetértés van abban a kérdésben, hogy a dialektikus materializmus, az indeterminisztikus világképpel szemben a jelenségeket okozatilag meghatározottnak tartja, és a jelenségek alapvető fejlődését objektív törvényszerűségekből vezeti le. Viszont eltérők a nézetek abban a kérdésben, hogy a jelenségek determináltsága milyen fokig terjed; a jelenségek minden oldala, fejlődésének egésze meghatározott-e, vagy a meghatározottság csak a jelenségek fejlődésének lényeges mozzanataira terjed ki, de az alapvető meghatározottság mellett, objektíve létezik-e meghatározatlan terület is?

* Lenin feltétlenül előtérbe helyezi a tudományos megismerés szempontjából a cselekvést, a pszichológiai folyamatokkal szemben, s a pszichológiai folyamatok megismerését csak a társadalmi cselekedeteken keresztül tartja lehetségesnek: „... milyen ismervek alapján ítéljük meg a valóságos egyének valóságos gondolatait és érzéseit? Világos, hogy csak egy ilyen ismérv lehet: ezeknek az egyéneknek tettei, hozzá kell még tenni társadalmi tettei, azaz a társadalmi tények” [13] vonja le a következtetést Lenin.

2. Ha ennek a problémának felbontjuk a zárójeleit, akkor a következő alkérdések bukkannak elő :

a) Melyek a szükségszerűség és a véletlen tartalmi elemei? Azonos-e a meghatározottság a szükségszerűséggel? S ugyanennek a kérdésnek tükörképe : elválaszthatatlanul hozzátartozik-e a lényegesség mozzanata a szükségszerűség definíciójához?

b) Létezik-e „tisztá véletlen”?

A szükségszerűség és véletlen e problémáinak tisztázatlansága a legszorosabban összefügg a mechanikus materializmus determinizmusának — bár sokoldalú, de nem minden kérdésre kiterjedő — bírálatával, amely Engels óta a marxista ideológia szükségszerű és véletlen felfogását jellemzi. Ezért a megoldatlan kérdések tisztázásához elengedhetetlen a mechanikus materializmus koncepciójának teljes és egyértelmű bírálatát.

Vizsgáljuk meg a mechanikus materializmus determinizmusról alkotott felfogását és a dialektikus materializmus eddigi bírálatainak fogyatékosságait.

A mechanikus materializmus szükségszerűségről és véletlenről szóló felfogását röviden a következő pontokban lehetne összefoglalni :

a) A világon minden jelenség okozatilag meghatározott és szükségszerű.

b) A jelenségek nemcsak szükségszerűen meghatározottak, hanem minden jelenség minden oldallal szükségszerű összefüggésben áll, egészében olyan zárt rendet alkot, amelyből a legkisebb láncszem (porszem) kiesése az egész összeomlását, illetve megváltozását idézheti elő.

c) Ha minden jelenség szükségszerűen meghatározott, akkor nincs véletlen jelenség, amelyen abszolút értelemben vett meghatározatlant, másként is bekövetkezhetőt értenek.

A híres laplace-i formula lényegében nem más, mint a mechanikus materializmus álláspontjának a visszatükrözés síkjára való átvetítése :

„Egy olyan szellem, amely egy pillanatra ismerné valamennyi, a természetet életető erőt, és minden létezőnek, amelyekből a természet áll, kölcsönös helyzetét, ha elég átfogó lenne ahhoz, hogy ezen adatokat matematikai analízis tárgyává tegye, egyetlen formulában fel tudná fogni a legnagyobb égitestek és a legkisebb súlyú atomok mozgását, számára semmi sem volna bizonytalan, szeme előtt nyitva állna jövő és múlt” (14).

Vizsgáljuk meg először *Engels bírálatát*, amely lényegében meghatározta a marxista ideológusok későbbi bírálatainak irányvonalát.

Engels anélkül, hogy különösebben differenciálná a mechanikus materialisták felfogását, az egészet egységesen bírálja el, s a kép, amelyet a mechanikus materializmus determináltságáról alkot, gúnyos és *teljesen negatív*.

Az engelsi bírálat lényege az, hogy a mechanikus materialisták nem tesznek értékrendi különbséget a lényeges és lényegtelen összefüggések között, a borsóhüvelyben levő borsószemek számát és az energia átalakulás törvényét egyaránt szükségszerűnek tartják, s az objektív véletlen lehetőségét tagadják. Engels szerint az elméleti hiba következménye a mechanikus világkép üressége, vagyis tudományos alkalmazhatatlansága. Az üresség abban nyilvánul meg, hogy az okok konkrét kutatása és differenciálása helyett a mechanikus materializmus megelégszik a jelenségek szükségszerűségének hirdetésével.

Véleményem szerint, Engelsnek a mechanikus materializmus bírálatában csak részben van igaza. Engels ugyanis olyan vonatkozásokat is bírál, amelyek helyesek.*

Engels hibának tartja azt, hogy a mechanikus materialisták kihagyták a szükségszerűség fogalmából a lényeges mozzanatot, és ezáltal tételük absztrakttá vált.

Véleményem szerint a szükségszerűség fogalmába nem tartozik bele a lényegesség mozzanata, mert a szükségszerűség általánosabb kategória, mint a lényeges és lényegtelen kategóriája.

Mi jellemzi a szükségszerűséget: szükségszerű összefüggésben áll a jelenség azoknak a létrehozó feltételeknek összességével, amelyek az adott jelenség létrejöttét, állapotát és megszűnését elkerülhetetlenül előidézik.

„Szükségszerű összefüggés az adott jelenség-terület valamennyi oldalának, erejének, tendenciájának stb. objektív összefüggése” (15) írja Lenin.

A szükségszerű összefüggés legalapvetőbb jellemzője a meghatározottság, ami annyit jelent, hogy az adott feltételek és okok összessége, maradéktalanul meghatározza az adott jelenséget.

Általános jellemzője-e az egyértelmű meghatározottság az összes jelenségeknek? Ha a dialektikus materializmus nem ismert el istent, sem egyéb misztikus irracionális tényezőket, akkor arra a következtetésre kell jutnia, hogy minden jelenség, minden mozzanata, bizonyos feltételek és okok által meghatározott, tehát az adott feltételek és okok összességét tekintve, minden jelenség szükségszerű.

Ebből kiderül az is, hogy miért nem tartalmazhatja a szükségszerűség a lényegesség mozzanátát. A szükségszerűség nemcsak a lényeges, hanem a lényegtelen összefüggéseket is jellemzi, mert a lényegtelen összefüggések is elkerülhetetlenül következnek az adott feltételekből.

Az Engels által kifogásolt példát véve alapul, a borsószemek száma egy borsóhüvelyben és az energia átalakulás törvénye, minden lényeges értékrendi különbség ellenére is, közősek abban, hogy az adott feltételekből szükségszerűen jönnek létre.

Hegel sem tartja a szükségszerűség elengedhetetlen elemének a lényegességet. Jól látható ez a belső és külső szükségszerűségről szóló tanításában. Hegel egyaránt szükségszerűnek tartja az ember fejére hullott téglát és az ember belső fejlődéséből következő eredményt, mert mindkettő elkerülhetetlenül következik az adott feltételekből. A közös vonás megállapítása természetesen nem meríti ki a kétfajta összefüggés egészét, s ezért Hegel különbséget tesz a belső fejlődésből elkerülhetetlen, lényegi szükségszerűség és a külső fejlődésből bekövetkező, általában eseti, de az adott esetben szükségszerű összefüggés között.

Felvetődhet a kérdés, hogy nem túl általános-e a minden jelenség szükségszerű meghatározottságáról szóló tétel, pontosabban, nem annyira általános-e, hogy tulajdonképpen nem mond semmit. Azt hiszem, hogy ennek az elvnek üresként való megbélyegzése, amely Engels óta marxista ideológusoknál általánosan elterjedt, csak bizonyos értelemben jogos. Indokolt abban az esetben, amikor ezzel a formulával helyettesítik az okok konkrét

* A mechanikus determinizmus engelsi bírálatánál nem szabad figyelmen kívül hagyni azt, hogy Engels ezeket a megjegyzéseket csak vázaltszerűen dolgozta ki, de a „Természet dialektikáját” nem adta ki könyv alakban.

feltárását és mellőzik, sőt tagadják a jelenségek bonyolult, lényeges és lényegtelen oldalai feltárásának szükségességét.

Ugyanakkor a minden jelenség szükségszerűségét hirdető elvnek megvan a maga konkrét tartalma és ezért semmiképpen sem lehet csak üresnek megbélyegezni. Lenin „Materializmus és empiriokriticizmus” c. művében szembeszáll a machisták azon véleményével, amely szerint az anyagnak, tudatunktól független objektív kategóriaként való meghatározása túl általános, semmitmondó. Lenin nemcsak hogy nem tartja hibának az anyag ilyen általános definícióját, hanem egyenesen erényének könyveli el ezt a tulajdonságát, mert ezáltal válik az anyagfogalom időállóvá, és hárul el annak veszélye, hogy az anyag újabb konkrét formáinak felfedezését az idealizmus az „anyag eltűnéseként” deklarálhassa.

Azt hiszem, minden erőszakoltság nélkül alkalmazható ez az analógia a minden jelenség szükségszerűségét hirdető tételre. Ezt a tételt szintén hiba lenne azzal vádolni, hogy nem differenciál eléggé, nem tesz különbséget a lényeges és lényegtelen között. Ez a tétel ugyanis *értékrendileg felette* áll ennek a megkülönböztetésnek. Mint ahogy az anyag lenini definícióját helytelen lenne azzal vádolni, hogy nem tartalmazza a mozgásformák minőségi különbségéről szóló dialektikus tanítást, úgy a minden jelenség szükségszerűségét hirdető tételnek sem feladata a lényeges és lényegtelen oldal megkülönböztetése, mert ez már egy konkrét kérdéshez, az általános formula zárójeleinek felbontásához tartozik.

A formula tudományos jelentősége az anyag lenini megfogalmazásához hasonlóan érvényesül: a lenini anyagfogalommal sem lehet közvetlenül egyetlen konkrét anyagi jelenséget a másiktól megkülönböztetni, mégis nagy világnézeti jelentősége van az alacsonyabb értékszínten felvetődő filozófiai kérdések elvi megalapozásában.

A formula konkrét meghatározottsága és jelentősége abban áll, hogy arra a legáltalánosabb síkon felvetődő kérdésre, hogy a jelenségek létrejötténél misztikus, irracionális tényezők játszanak-e szerepet, azt az egyértelmű, materialista alapelvet szögezi le, hogy a jelenségek általánosan okozatilag meghatározottak és szükségszerűek.

Ezzel a formula alapjává válik a világ megismerhetőségéről szóló materialista tételnek, amennyiben nem enged teret semmiféle irracionális, megismerhetetlen tényezőnek.

A mechanikus materialisták fő fogyatékosága abban áll, hogy megálltak a determinizmus általános alapelvénél, nem bontották fel az általános determinizmus zárójeleit, és ezért a francia materialisták tanításából hiányzik mind a véletlen, mind a törvényszerűség kategóriáinak az általános szükségszerűsége belüli megkülönböztetése.

Milyen alapon tagadták a mechanikus materialisták a véletlent? A mechanikus materialisták véletlennek azt tartották, amely másként is bekövetkezhetik, mint ahogy létrejött. Mivel ezt a másként bekövetkezhetőséget a jelenségek általános szükségszerűsége kizárja, a véletlennek nincs létalapja.

Noha a mechanikus materialisták gondolatmenetének végkövetkeztetése — a véletlen tagadása — helytelen, gondolatsoruknak megvan a racionális magja. Ez a racionális mag, az úgynevezett „tisztá” vagy „abszolút” véletlen tagadása. A mechanikus materialistáknak valóban igazuk van abban, hogy olyan összefüggés, amely valamely vonatkozásban is meghatározatlan, másként is bekövetkezhető lenne, nem létezik.

A mechanikus materialisták alapvető hibája az, hogy a véletlent azonosították a „tisztá” véletlennel, s ez utóbbi hiánya, a véletlen általános tagadásához vezette őket.

Mennyiben fér össze az általános szükségszerűséggel a véletlen kategóriája?

A dialektikus materializmus véletlenről szóló tanításának alapja abban áll, hogy a jelenségek szükségszerűségi meghatározottsága *nem minden jelenséggel* való összefüggésben áll fent, ahogy azt a mechanikus materialisták feltételezték, hanem csak a meghatározott feltételek és okok összességével. Ennek következtében minden jelenség véletlen összefüggésben áll az összes többi tényezővel, amennyiben ezek a távoleső tényezők nem határozzák meg az adott jelenségeket, létük közömbös az adott jelenség szempontjából.

Az objektíve véletlen összefüggés azonban nem korlátozódik az adott jelenség távoleső kapcsolataira. Mivel minden jelenséget csak a feltételek összessége határoz meg egyértelműen, egy-egy elkülönült feltétel és a jelenség összefüggésében is találhatunk véletlen vonásokat, amennyiben egy feltétel nem határozza meg teljesen az adott jelenséget.*

Ebből kiderül az, hogy a jelenségek egyértelmű meghatározottságáról szóló tétel is tartalmaz már differenciálást: különbséget tesz a meghatározó feltételek és a nem meghatározó tényezők között. Ez a különbségtétel a mechanikus materialistáknál hiányzott, mert náluk a jelenség minden más jelenséggel szükségszerű összefüggésben áll, s ez lehetetlenné tette a relatív véletlen elismerését.

Az eddigiek alapján megállapíthatjuk, hogy a szükségszerűség és véletlen viszonya hasonló a mozgás és a nyugalom összefüggéséhez. A jelenségek totalitását véve, *a szükségszerűség abszolútnak* bizonyul, míg a *véletlen relatívnak*, mert a véletlen összefüggés egyrészt negatívan, másrészt a szükségszerűségben belül jelentkezik.

Az abszolút szükségszerűség és a relatív véletlen dialektikus összefüggésének gondolatát már Hegelnél is megtalálhatjuk.

„Hogy valami lehetséges vagy lehetetlen, ez a tartalomtól, azaz a valóság mozzanatainak totalitásától függ, a valóság pedig kibontakozásában szükségszerűnek bizonyul . . . Az abszolút szükségszerűség tehát az igazság, amelyben általában a valóság és a lehetőség szintúgy a formális és reális szükségszerűség is visszatér.” (16) írja Hegel.

A szükségszerűség és a véletlen egymáshoz való viszonyának megállapítása után foglalkozni kell a szükségszerűség és a *törvényszerűség* összefüggésével is. Ez a probléma az általános szükségszerűség zárójeleinek felbontásával függ össze. A törvényszerűség ugyanis nem más, mint a szükségszerűség egyik, bár a tudomány szempontjából kétségtelenül leglényegesebb fajtája. A törvényszerűség a jelenségek *lényeges, általános és tartós* összefügg-

* Természetesen nem szabad egyenlőségi jelet tenni a véletlen és a szükségszerű összefüggések közé. Abból, hogy a jelenség bizonyos távoleső vonatkozásban meghatározatlan, egyáltalán nem következik az, hogy objektíve a jelenség másként következhetne be, mint ahogyan létrejött. Ez a feltevés körülbelül azt a képtelenséget tartalmazná, mintha egy gyilkosnál abból a tényből, hogy C megölésében a távollevő A ártatlan volt, azt a következtetést vonnánk le, hogy tehát C halála, B szándékosan elkövetett cselekménye ellenére is, A (s az összes többi ember) passzivitása folytán elkerülhető lett volna.

gése. A törvényszerűség azért szűkebb kategória, mint a szükségszerűség, mert a szükségszerűség lehet egyedi, egyszeri és lényegtelen összefüggés is.

Az Engels által felhozott példa a borsószemek számáról és az általános tömegvonzásról, nem a szükségszerűség és véletlen összefüggése, hanem az egyedi szükségszerűség és a törvényszerűség (törvényszerű szükségszerűség) példája. Mindkettő szükségszerű, az adott feltételek összességét tekintve, de a borsószemek száma és főleg sok egyéni tulajdonsága, egyedi, egyszeri szükségszerűség következménye, míg az általános tömegvonzás állandó, tartós, lényeges szükségszerűség.

Milyen összefüggés áll fenn a törvényszerűség és az egyedi szükségszerűség között? A törvényszerűség az egyedi szükségszerűségen keresztül érvényesül, a konkrét jelenségek az egyedi és általános egységét fejezik ki. A törvényszerűség tehát meghatározza az egyedi szükségszerűséget, de nem teljes egészében, s ezért az egyedi szükségszerűség törvényszerűség által meg nem határozott része, a törvényszerűséggel való összefüggésében, véletlenként jelenik meg. Természetesen ez a véletlen összefüggés sem „tisztá véletlen”, egyedi okok által szükségszerűen meghatározott.

A marxista ideológusok jelentős része nem fogadja el a jelenségek teljes meghatározottságáról szóló tételt, a szükségszerűséget azonosítja a lényeges összefüggéssel, s ezáltal a véletlent mint abszolút értelemben másképp bekövetkező összefüggést kezeli, s ennek következtében — ki nem mondottan — a determinizmust az indeterminizmussal egyesítő eklektikus meghatározáshoz jut el.

Így pl. Rudas László — egyébként igen sokoldalú munkájában — tagadja azt, hogy a jelenségek okozati meghatározottsága egyben szükségszerűséget is feltételezne.

„Egy esemény okainak feltárása kétségtelenül egyike a legalapvetőbb tudományos feladatoknak, de ezzel még távolról sincs azoknak szükségszerűsége bebizonyítva” (17) írja „Materialista világnézet” c. könyvében. Rudas tehát nemcsak üresnek, hanem elvileg helytelennek is tartja azt a formulát, hogy minden jelenség bizonyos okok által szükségszerűen meghatározott. Tételének igazolásául a véletlen értékformáról szóló marxista tanítást hozza fel. Véleménye szerint a véletlen értékforma létrejöttének nagyon is jól ismerjük az okait, ez azonban egyáltalán nem változtat azon, hogy ez az értékforma az ősközösség társadalmi fejlődésének adott szakaszán véletlen, vagyis nem általános, esetlegesen előforduló jelenség.

Rudasnak igaza lenne akkor, ha a jelenségek véletlen oldalának meghatározásánál elegendő lenne egyetlen konkrét összefüggés vizsgálata. Az ősközösség adott fokán a társadalmi fejlődéssel összefüggésben vizsgálva az értékformát, az valóban véletlennek bizonyul, mert a termékek termeléséhez és elosztásához ekkor még nem járult hozzá szükségszerű mozzanatként a csere és ezzel együtt az értékforma. Csakhogy abból a tényből, hogy az értékforma az adott időszakban egy tényezővel — habár kétségkívül a leglényegesebb tényezővel — véletlen összefüggésben áll, nem szabad azt a következtetést levonni, hogy az értékforma semmiféle vonatkozásban sincs szükségszerű összefüggésben, mert akkor kiszakítanánk az adott jelenséget sokoldalú, reálisan meglévő összefüggéseiből. (Az adott esetben az értékforma szükségszerűsége, nemcsak az egymás mellett élő törzsek konkrét fejlődéséből következik, hanem társadalmi vonatkozásban is jelentkezik, amennyiben a cseré-

nek akár véletlenként való megjelenése is csak a munkamegosztás bizonyos fokán jöhet létre, akkor viszont szükségszerűen létre is jön.)

Jogtalan tehát az adott társadalmi fejlődési fokon az értékforma véletlennek nevezése? Semmiképpen sem! A marxizmus a társadalmi jelenségeket nem az általános szükségszerűség síkján, hanem a társadalmi törvényszerűség vonatkozásában vizsgálja. Az ösközösség fejlődésének adott fokán pedig, a csere nélküli elosztás és termelés a törvényszerű, s e törvényszerűség összefüggésében a csere véletlenként jelenik meg.

Helytelen lenne azonban ezt a jogos szemléleti módot elméletileg abszolutizálni és a véletlen és szükségszerű általános viszonyát ennek alapján meghatározni. Az igazság kedvéért meg kell jegyezni, hogy Rudasnál ebben az esetben következtelenségről van szó, mert könyvének más helyén, helyesen alkalmazza a szükségszerű és véletlen összefüggését.

Hasonló hibát követ el Rényi Alfréd „A valószínűség számítás elvi kérdései a dialektikus materializmus megvilágításában” című tanulmányában. A véletlen összefüggés meghatározásánál először helyesen emeli ki, hogy itt „nagyszámú ok, bonyolult és áttekinthetetlen (forog fenn) ... a főbb okok pedig nem határozzák meg egyértelműen a jelenség lefolyását, még több lehetőséget engednek meg” (18). Rényi meghatározása azért helyes, mert a véletlent nem abszolút értelemben, hanem konkrét összefüggésben, a főbb okok szempontjából vizsgálja: a nem egyértelmű meghatározottság tehát nem a véletlen jelenség általános jellemzője, hanem csak a főbb okokhoz való viszonyának ismérve.

A következő bekezdésben azonban Rényi már szem elől téveszti a véletlen konkrét vonatkozásait és a véletlen oldal adott, nem egyértelmű meghatározottságát abszolutizálja. „A véletlen eseményeket éppen azért nem tudjuk előre látni, mert objektíve nem egyértelműen determináltak” (19) írja Rényi. Míg az előző esetben úgy tűnt, hogy a véletlen jelenség csak a főbb okokkal való összefüggésében jelentkezik véletlenként s nem egyértelműen meghatározottként, de az *összes* nagyszámú, bonyolult és áttekinthetetlen ok által egyértelműen determinált, addig most Rényi már azt hangoztatja, hogy az előre nem láthatóság nem a bonyolultság és áttekinthetelenség gyakorlati okából, hanem az objektíven nem egyértelműen determináltság elvi okából következik.

Csakhogyné Rényi ebben a pillanatban feladja a determinizmus általános érvényességének elvét s akaratlanul is a fizikai idealizmus indeterminista álláspontjának enged utat. Ha ma a valószínűségszámítás nem is tudja megmondani, hogy pl. az elektronok közül melyik elektron bocsát ki szekunder-elektronokat, abból egyáltalán nem következik az, hogy objektíve, az összes feltételek ne határoznák meg egyértelműen a folyamatot. Ellenkező esetben a folyamat elkerülhetetlenül misztikus színezetet nyerne, mert nem lehetne megmagyarázni reálisan, hogy egyértelmű meghatározottság híján miért éppen az adott mozgást „választotta” az elektron. Ezért a Rényi-féle álláspont egyenes úton vezet el az elektronok „szabadakarataról” vallott abszurd elképzelésekig.

Rényi esetében is arról van szó, hogy tanulmányának más helyén viszont helyes álláspontot foglal el a szükségszerűség és véletlen kérdésében, és igen értékes valószínűségszámítási elméletét már erre a helyes álláspontra építi fel.

A szükségszerű és véletlen kérdésénél található következtelenségeket még tovább lehetne sorolni.

Kiegészíti ezeket a következetlenségeket a laplace-i formulával kapcsolatos elvi állásfoglalások egyoldalúsága. A dialektikus materializmus számos modern képviselőjét ebben a vonatkozásban az jellemzi, hogy a laplace-i formulát egészében elvetendőnek tartják, s arról csak mint naivitásról (Rényi), vagy mint a mechanikus materializmus paradox formájáról (Fogarasi) írnak.

Fogarasi pl. a fizikai idealizmus bírálataival foglalkozó művében szembe száll a fizikai idealisták általánosan elterjedt módszerével, amely a dialektikus materializmus állásfoglalását azonosítja a laplace-i állásfoglalással, hogy azután a laplace-i hibák kimutatásával a dialektikus materializmust próbálja lehetetlenné tenni. Ezért Fogarasi élesen elhatárolja magát a laplace-i elképzelés mechanikus vonásaitól — ami helyes —, de egyáltalán nem tisztázza azt a kérdést, hogy vajon a laplace-i gondolatnak van-e a dialektikus materializmus számára felhasználható racionális magja. Fogarasi rámutat arra, hogy a laplace-i formula figyelmen kívül hagyja az anyag végtelen gazdagságát és a mozgásformák minőségi különbségét, mivel feltételezi azt, hogy azok egyetlen képzetben összefoglalhatók.

Hasonlóképpen jogosan bírálja a laplace-i formulát azért, mert az tagadja a fejlődés gondolatát, hiszen a formula csak akkor lenne érvényes, ha a világot az ismétlődések jellemeznék (20).

A laplace-i formulát azonban nemcsak ezek a fogyatékoságok jellemzik. A formula tartalmazza azt a gondolatot is, hogy a jelenségek kölcsönös helyzetüknél fogva a múltban, a jelenben s a jövőben egyaránt teljesen meghatározottak, s éppen ez az elvi alapja annak, hogy ismeretelméletileg fel lehet tételezni egy olyan szellemet, amely ezt a meghatározottságot formulába foglalja. Fogarasinál homályban marad az a kérdés, hogy vajon a laplace-i formulának ez az alapvető része is helytelen-e vagy sem? A tisztázatlanság itt azért lényeges, mert a laplace-i formula általános elítélése, ennek az oldalnak tisztázása nélkül azt a látszatot kelti, mintha a laplace-i gondolatban minden elítélendő lenne.*

Mindebből látható, hogy a szükségszerű és a véletlen kérdésében található nézeteltérések meglehetősen elterjedtek.

A dialektikus determinizmus fogyatékos meghatározásai erősen éreztetik hatásukat a „szabad akarat” problémájánál: az „akaratszabadság” klasszikus kérdésfeltevésére adott helytelen válaszok egyik fő forrása éppen a szükségszerűség és a véletlen problémáinak felemás megoldásában rejlik.

* Ellenkező előjelű hibát követ el Plehanov, aki a laplace-i formulát minden részletében helyesnek tartotta. „Az a lángeleme, akiről Laplace álmodott, magától értetődően fölötte állna az ilyen gyengeségnek (ti. annak, hogy az egyes emberek akaratát mely tényezők határozzák meg)”, [21] írja Plehanov „A monista történetfelfogás kérdéséhez” c. művében.

Viszont helyesen bírálja a laplace-i formulát Vigier. Vigier a laplace-i formula általános determinizmusával egyetért, de elveti a világ jelenségeinek egyszer és mindenkorra való kiszámíthatóságát. Szerinte a laplace-i formula lehetetlensége abban rejlik, hogy a kiterjedésében és összetettségében végtelen világot, végesnek és leegyszerűsítettnek fogja fel.

„Az oksági törvények, amelyeket a mikroobjektumok individuális viselkedésének leírására javasolunk, csak megközelítően fejezik ki az anyag állapotát. Mindig léteznek majd az elmélet keretei közé nem illeszthető, olyan rendszerint bonyolult jelenségek, melyek bár *egyedileg determináltak*, a valóságban mint véletlenszerűek jelennek meg.” [22] írja ezzel kapcsolatban Vigier.

c) Az emberi akarat teljes meghatározottsága

Az akaratszabadság problémájának dialektikus materialista megoldásához először is tisztáznunk kell azt, hogy mi az akarat. Ennél a kérdésnél első sorban nem az a döntő, hogy az akarat kimerítő, teljes definícióját adjuk, hanem az, hogy meghatározzuk az akarat lényegét, és helyét a jelenségek sorában. Ezt a vizsgálati módot az akaratszabadság kérdésének történelmi fejlődése indokolja. Kant óta az akaratszabadság idealista elméletének vallói indeterminizmusukat az akarat többoldalú determinációjából vezetik le. Kiemelik az akarat összetett jellegét, s a fizikai, pszichológiai, erkölcsi stb. oldalak kölcsönhatásából vezetik le az akarat „szabadságát”.

Ezért a determináció szempontjából alapvető elvi kérdés annak tisztázása, hogy valóban többoldalú jelenség-e az akarat, s ha igen — milyen viszony áll fenn az egyes oldalak között.

Véleményem szerint az emberi akaratot két vonatkozásban kell meghatározni: fiziológiailag és pszichológiailag. Történetileg először az akarat pszichológiai oldala vált ismertté, mert a fiziológia fejlettsége és a tudat jelenségeinek idealista felfogása következtében az akaratot minden testitől mentes, lelki jelenségnek tartották.* A fiziológia fejlődése a XIX. század második felében eljutott a nagy-agykéreg tevékenységének élettani vizsgálatához, s ettől az időponttól fogva az agy fiziológiai és pszichológiai működése közötti összefüggést tagadni többé nem lehetett. Az idealizmus visszavonulási útját a pszichofizikai paralellizmus létrejötte jelzi (Wundt), amely elismeri ugyan a fiziológiai és pszichológiai folyamatok bizonyos összefüggését, de alapjában a két jelenségcsoportot önállónak s egymástól függetlennek tartja. A fiziológia további fejlődése (első sorban Szechenov és Pavlov iskolája) tarthatatlanná teszi a pszichofizikai paralellizmust is. Kiderül, hogy a pszichés jelenségek elválaszthatatlanok a nagy-agykéreg fiziológiai folyamaitól, hogy a pszichológiai és fiziológiai jelenségek egy és ugyanazon folyamat két különböző oldalát alkotják.

Ebből az következik, hogy az emberi akaratot sem szabad kizárólag pszichológiai vonatkozásban vizsgálni, mert az emberi akarat, mint pszichológiai jelenség, szintén elválaszthatatlan a nagy-agykéreg meghatározott fiziológiai folyamaitól.

Vizsgáljuk meg először az akarat pszichológiai definícióját. A modern pszichológia a lelki jelenségek három osztályát különbözteti meg: az akaratit, megismerési és érzelmi jelenségeket, amelyek a különbség ellenére, szoros kölcsönhatásban állnak egymással.

Melyek az akarat jellemző vonásai? Az akarat a tudatos emberi cselekedetek legfontosabb pszichológiai mozzanata. A tudatos emberi cselekedeteket az jellemzi, hogy a cselekedetet megelőzően, az ember fejében indító okok és célok jelennek meg, amelyeket az emberi tudat mérlegel s a mérlegelés alapján, belső utasítást ad a cselekedet véghezvitelére. *Az indító okok megjelenésétől a cselekvési utasításig terjedő pszichológiai folyamatot tekintjük akaratit folyamatnak.*

* Még a XX század fordulóján sem ritka az olyan vélemény, mint Prohászka Ottokáré, aki az akarat elhatározást teljesen szelleminek tartja, amelynek ennél fogva semmi köze a fiziológia törvényszerűségeihez. „Az akarat egészen szellemi, aktusai is egészen szellemiek és az anyagtól függetlenek, kívül állnak az anyagon” [23].

A materialista pszichológia abból indul ki, hogy a tudati jelenségek az objektív külvilágot — beleértve az ember testi folyamatait is — tükrözik, s ezért a pszichológiai folyamatok végső forrása sohasem tudati, hanem objektív eredetű. E törvényszerűség alól az emberi akarat sem kivétel. A materialista pszichológia kimutatta, hogy a motívumok végső soron valamilyen szükségletekből erednek. Az emberi célkitűzések keletkezéséről pedig már Lenin megállapította, hogy „Az emberi célokat az objektív világ szüli, s a célok az objektív világot feltételezik. Az embernek azonban úgy *tűnik fel*, mintha céljai nem e világból erednének, mintha függetlenek lennének a világtól (szabadság)” (24).

Milyen *fiziológiai* folyamatnak felel meg az akarat pszichológiai jelensége?

A modern fiziológia ma még nem ismeri teljesen az akarat létrejöttének fiziológiai folyamatát, de az akaratszabadság szempontjából lényeges összefüggéseket már feltárta. A modern fiziológia egyértelműen megcáfolta azt az idealista elképzelést, amely az akaratot kiemelte a fiziológiai törvényszerűségek hatása alól. Pavlov kutatásai alapján megállapította, hogy „az akaratlagos mozgás mechanizmusa feltételes asszociatív folyamat, mely alá van vetve a magasabb idegtevékenység valamennyi törvényének” (25).

Az akaratszabadság szempontjából különös jelentősége van annak a felfedezésnek, hogy az akarat fiziológiai jelensége a feltételes reflektórikus folyamatok közé tartozik. A *feltételes reflektórikus folyamatokat* ugyanis az jellemzi, hogy a külső ingerhatástól kezdve az agykérgi folyamaton keresztül, a bekövetkezett cselekvésig egy egységes láncsort alkotnak, amelynek minden mozzanata elválaszthatatlanul kapcsolódik az előző mozzanathoz.

A fiziológia feltárta, hogy az akarati folyamat létrejöttéhez minden esetben külső ingerre van szükség. Ez nemcsak arra az esetre vonatkozik, amikor valamilyen külső inger hatására közvetlenül jön létre a pszichológiai momentumoknak megfelelő fiziológiai folyamat, hanem arra az esetre is, amikor látszólag a motívum keletkezését nem előzi meg külső ingerhatás.* Pavlov kimutatta, hogy ebben az esetben sem a motívummal kezdődik a folyamat, mert a külső ingerhatás bizonyos mennyisége nélkül semmiféle pszichológiai tevékenység sem jöhet létre. Ez az ingerhatás az embernél rendszerint egy könnyen reprodukálható tájékozódó reflex segítségével történik.

Milyen fiziológiai folyamat felel meg a motívumok létrejöttének? A motívumok asszociációs elemekből állanak, az emberekben ugyanis gondolattársítás útján merülnek fel bizonyos lehetséges cselekedetek képei. A fiziológia bebizonyította, hogy az asszociáció is feltételes reflektórikus folyamat eredménye, amennyiben keletkezésének alapja, két inger vagy ingercsoport egyidejű megjelenése és rendszerint ismétlődése.

Pszichológiailag a következő állomás a motívumok harca, az akarat-elhatározás megszületése. Fiziológiailag ezt a folyamatot az jellemzi, hogy az agykéreg bonyolult analitikus és szintetikus tevékenysége eredményeként kialakítja azt a tényezőt, az úgynevezett *domináns*, amely a cselekedet kiváltója lesz. A domináns létrejötté ellentmondásos folyamat, amennyiben

* Az első esetre példa: az ember éhséget érez és döntenie kell, hogy eszik-e vagy sem; második esetre: az ember ül a szobában és egyszerűen csak eszébe jut, hogy meg kellene látogatnia beteg barátját.

nemcsak az ingerhatás további útját határozza meg, hanem egyben gátlás alá veszi az összes többi motívumnak megfelelő ingerhatást.

A domináns kialakulása után az ingerfolyamat továbbhalad, s a centrifugális idegeken keresztül, az akaratnak megfelelő magatartásban ér véget.

Felvetődhet a kérdés, hogy kielégítő-e az akarat általános meghatározottságának csak fiziológiai és pszichológiai szempontból való vizsgálata? A kérdést azt teszi indokolttá, hogy az emberi akarat társadalmi termék, tartalmát alapjában társadalmi osztálytényezők határozzák meg. Hasonlóképpen felvethető, hogy nem szükséges-e az akaratot erkölcsi és jogi szempontból is definiálni, hiszen az akarat jelentős mértékben erkölcsi és jogi tartalmú.

Véleményem szerint az akarat szabadság vizsgálatánál elengedhetetlen a fenti tényezők figyelembevétele, de az akarat általános definíciójába nem szabad ezeket az elemeket belevenni. Ezek a tényezők ugyanis nem az akarat általános jellemzői, hanem az akarat leggyakrabban előforduló motívumai. Az akarat általános meghatározása csak azt foglalhatja magában, hogy motívumok határozzák meg az akaratot, s csak a motívumok zárójelének felbontása után kerülhet sor az egyes motívumok egymáshoz való viszonyának meghatározására, de ez már nem az akarat általános definíciójához tartozó kérdés. Az akarat osztályjellege, erkölcsi és jogi meghatározottságának problémája tehát más, kevésbé általános szinten vetődik fel. Ennek a problémának azért van nagy jelentősége, mert súlyos elméleti zavarok származnak abból, ha az akarat meghatározottsága szempontjából egyenlőnek vesszük a pszichológiai, erkölcsi és osztálymeghatározottságot.

Ugyanakkor az akarat folyamat két oldala közül bármely oldal elhagyása szintén helytelen következtetésekhez vezet. A fiziológiai oldal hiánya minden esetben idealista koncepciót takar, mivel anyagtól független lelki működést feltételez. A pszichológiai oldal figyelmen kívül hagyása viszont vulgár-materialista felfogáshoz vezet. A vulgár-materializmus szem elől téveszti azt a minőségi különbséget, amely a tudati jelenségeket az anyag alacsonyabb rendű formáival szemben jellemzi.

Az akarat teljes meghatározottságának problémája szorosan összefügg az akarat általános definíciójának kérdésével. Az akarat teljes meghatározottságának problémája ugyanis szintén a legáltalánosabb síkon vetődik fel. A marxista filozófiában az akarat teljes meghatározottságának kérdése a következő formában jelenik meg. A marxista filozófia egyik alapvető tétele az, hogy az emberek akaratát, az emberek léte, elsősorban az anyagi javak termelési módjának törvényszerűségei és egyéb társadalmi törvények determinálják. A teljes meghatározottság kérdése abban a problémában jut kifejezésre, hogy vajon az emberek akaratának determináltsága csak a társadalmi törvények általi determinációra terjed ki és az azon kívül eső terület, mint viszonylagos — indetermináltság értelmében vett — szabadság jelenik meg, vagy a determináció teljes, az emberi akarat egészét felölelő.

Nyilvánvaló, hogy a kérdés megválaszolásánál nem lehet egyetlen konkrét determináló tényezőtől sem kiindulni, még akkor sem, ha az adott esetben a determináló tényező oly jelentős, mint a társadalmi törvények. A konkrét determináló tényezőkből való kiindulás ugyanis azt a veszélyt rejti magában, hogy a determináló tényezők különbségéből kiindulva, a legfontosabb determináló tényezők által meghatározatlan területet, általában elvileg indeterminálnak vesszük. Éppen ezért, ha az akarat teljes determinációinak problémáját vizsgáljuk, akkor először el kell vonatkoztatni az egyes

determináló tényezők értékrendi különbségétől, mert a teljes determináció problémája e vonatkozásban elsősorban mennyiségi probléma. Ezen azt értem, hogy a teljes determináció kérdése, az Egész problémája, s ez annyiban mennyiségi, amennyiben függetlenül a determináció minőségi tartalmától csak azt vizsgálja, hogy van-e olyan rész, amely általában indeterminált.*

Már a bevezetőben írtam arról, hogy az akarat teljes determinációjának kérdésében, a marxista ideológusok jelentős részénél, eltérő nézetek találhatók. Viszonylag legelterjedtebb az a nézet, amely az emberi akaratot ugyan alapvetően determinálnak tartja, de a társadalmi törvények által nem determinált részt teljesen véletlennek veszi, és ebből azt a következtetést vonja le, hogy a véletlen oldal másképpen is létrejöhetett volna, mint ahogy bekövetkezett, tehát az akaratnak van viszonylagos szabadsága, a társadalmi törvények adta kereteken belül.

Véleményem szerint ez az uralkodó felfogás eklektikus, a materializmust az idealizmussal vegyítő álláspont, amelynek káros hatásai vannak a jogi és erkölcsi felelősség vonatkozásában is. Ebben a kérdésben a dialektikus materializmus felfogásából egyetlen következetes válasz adható: *az emberi akarat teljes és maradéktalan meghatározottsága.*

Az akarat teljes meghatározottságának problémáját, az akarat lényegének megfelelően, két vonatkozásban kell megvizsgálni: pszichológiailag és fiziológiailag.

Milyen bizonyítékokon alapszik és mit tartalmaz az emberi akarat teljes pszichológiai meghatározottságának tétele:

I. A dialektikus materializmus elveti a lélekről szóló vallásos idealista tanítást, tagadja azt, hogy az emberi tudaton kívül, valamilyen istentől kapott, anyagtól független lélek létezne. A lélek nem létét nehéz bizonyítani. Nehéz elsősorban azért, mert mindig nehezebb azt bebizonyítani, hogy valami nem történt, vagy nincs, mint azt, hogy valami megtörtént, vagy van. A lélek esetében fokozza a nehézséget az, hogy a lélek vallói a lelket az anyagtól teljesen idegen, anyagi úton nem mérhető tényezőnek tartják. Ezért a lélek nem létét nem olyan könnyű bizonyítani, mint pl. valamilyen kémiai elem hiányát egy vegyületben, ahol a vegyület pontos kémiai elemzése, vagyis azoknak az anyagoknak teljes feltárása, amelyeket a vegyület tartalmaz, egyben bizonyítéka annak, hogy az adott elem valóban nincs jelen. Bizonyos fokig mégis alkalmazható az a módszer is a külön isteni lélekről szóló tanítás cáfolatában, mert az anyagtalanság ellenére is a lélek bizonyítékaként bizonyos, emberileg tapasztalható lelki működést hoznak fel. Ezért megvan a lehetőség arra, hogy az ún. lelki működést bíráló alá vegyük és kimutassuk, hogy ahol az idealisták külön lélek tevékenységét látják, ott semmi másról nincs szó, mint az emberi tudat bonyolult, sokoldalú, tükröző és visszaható tevékenységéről. A lélekről szóló idealista vallási tanítás bírálóatának másik módszere abban áll, hogy kimutatjuk, mikor és miért keletkezett az „isteni lélek”-ről szóló illúzió és milyen ellentmondásokat tartalmaz ez a tanítás.

Már Engels utal arra, hogy a lélekről szóló felfogás eredete az emberiség legrégibb időszakaira tehető. Az állatvilágból kilépő ember nem volt

* A teljes determináció problémája természetesen tartalmaz minőségi elemet is, hiszen nemcsak teljes, hanem egyben *determináció* is. A meghatározottság pedig a meghatározatlansággal szemben minőségi különbséget jelent.

tisztában saját testének felépítésével. Nem tudta megmagyarázni azt a jelenséget, hogy amikor az alvó emberek álmodnak, akkor fekszenek is egy bizonyos helyen, és ugyanebben az időben álmukban cselekszenek, vadásznak, harcolnak stb. Az alvó ember kezdetleges megfigyelése arra a következtetésre vezetett, hogy kell valamilyen dolognak lennie, amelyik az alvás ideje alatt az álomban tapasztalt cselekményeket elvégzi. Az alvó ember lélekzetvételeiből azt vonták le, hogy a lélekzetvételekor száll ki az emberből valami nem anyagi jellegű dolog, amely okozójává lesz az álombeli cselekményeknek. Az embert tehát két teljesen különálló részre osztották, a testre és a lélekre. Alátámasztotta ezt a felfogást az a jelenség, hogy az emberek halálukkor utolsót lélegzenek, „kilehelik lelküket”. Mivel az őseMBER ÁLMÁBAN találkozott meghalt rokonai, ismerősei képével, arra következtetett, hogy az emberek nem halnak meg egészen, hanem a lélek elszáll belőlük, és ez jár vissza kísérteni álmukban. (A lélek keletkezésének e felfogását a nyelvtudomány is igazolja: a legtöbb nyelvben, a magyarhoz hasonlóan, a lélek és a lélekzet szótöve azonos.)

A lélekről szóló felfogás tehát nem annak eredményeképpen jött létre, hogy fölfedezték az emberek tényleg meglévő „lelküket”, hanem azért, mert nem tudtak megmagyarázni olyan, ma már lényegében ismert jelenséget, mint az álmot.

Ha a lélekről szóló tanítás gyökerét csak ebben a magyarázatban keressük, nem érthetnők meg azt, hogy miért annyira elterjedt ez a felfogás ma is, a tudomány komoly előrehaladása idején.

A lélekről szóló tanítás másik gyökere abban rejlik, hogy párhuzamosan, e tanítástól függetlenül, létrejött a természet erőinek megszemélyesítése, a természetfeletti erőknél való hit, a vallás, amelynek kapóra jött a lélekről szóló felfogás. A különféle vallásoknak rendkívül nagy szükségük van arra, hogy megindokolják és bebizonyítsák a természetfeletti erő, az isten, és az emberek közötti alárendeltségi viszonyt. Az alárendeltségi viszony legkönnyebb megszerkesztése az, hogy a lélekről szóló felfogást isteni lélekké teszik, amelyet az ember istentől kap és halála után istennek számol el vele. Jelentős mértékben segítette a vallás osztályszolgálati funkcióját a lélekről szóló tanítás, amennyiben megteremtette a halandó ember és a halhatatlan túlvilág közötti átmenetet és ezzel megteremtette a lehetőséget olyan tanítás kidolgozására, amely a társadalmi bajok földi orvoslása helyett a lélek túlvilági üdvözülését hirdeti.

Végül a lélekről szóló felfogás fennmaradásának oka abban rejlik, hogy még ma sem ismerjük teljes egészében a tudat működésének törvényszerűségeit, s ez lehetőséget ad arra, hogy a tudatműködésnek a tudomány által még fel nem tárt törvényszerűségeit a misztikus lélek egyéni sajátosságainak tartsák. Az „akarat szabadság” elméletének kialakulása s az emberek ezzel kapcsolatos szubjektív érzete is hozzájárult a lélekben való hit megerősödéséhez.

A lélekről szóló tanítás az emberi tudat működésének torz képe, a valóság meghamisítása s ezért szükségszerűen ellentmondásokkal terhelt. Az isteni „lélek” születése, működése és halhatatlansága egyaránt telve van megoldatlan problémákkal.

A vallási filozófia nem tud választ adni arra, hogy milyen úton jut a lélek a testbe, s a petesejt megtermékenyülése után mikortól lehet az élőlényt lelkes lénynek számítani.

Hasonlóképpen megválaszolatlan marad az a kérdés, hogy hogyan hathat az anyagi test az anyagtalan lélekre, és viszont. Az a megoldási mód, amely az agyat hangszernek s a lelket a hangszeren játszó művésznek tartja, mindmáig nem tud választ adni arra, hogy hol a határa a lélektől független gondolkodásnak, s mi tekinthető sajátosan lelkinek.

E felfogás további ellentmondása az, hogy a test halála után a művész hangszer nélkül marad és mégis játszik, vagyis a lélek halhatatlansága megcáfolja a test és lélekről szóló tanítást is. S végül a legtöbb vallás azt a képzelenséget is magában foglalja, hogy a lelket születőnek és ugyanakkor halhatatlannak tartja. A lélek jövőbeni örökkévalósága, mint minden végtelen, elméletileg azt igényelné, hogy a múltban is végtelen legyen, aminek a lélek születése egyértelműen ellentmond.

A dialektikus materializmus — Engels kifejezésével élve — arra törekszik, hogy a természetet és annak legmagasabb termékét, az embert olyanak vegye amilyen, anélkül, hogy hozzáadna valamit, ami tőle idegen. Ez a lélekről szóló tanításra vonatkoztatva annyit jelent, hogy nem fogad el az emberi tudat magyarázatára olyan misztikus és irracionális tényezőt, amely csak ott és annyiban tudja magát tartani, ahol és ameddig a természet és társadalomtudomány még nem jutott el.

A pavlovi fiziológia, amely az emberi agy fiziológiai működésének alapjait tárta fel, bebizonyította, hogy a tudat működése egységes fiziológiai folyamat, amelynek magyarázatához nincs szükség semmiféle külön lélekre.

A történelmi materializmus viszont a tudati fejlődés társadalmi tartalmának feltárásával tette feleslegessé a lélekről szóló tanítást. A történelmi materializmus először adott igazi történelmi magyarázatot azzal, hogy a misztikus lélek által vezetett emberi cselekedetek helyébe a társadalmi törvényeket s a társadalom gazdasági fejlődését helyezte középpontba, s ezzel természetes úton irracionális tényezők nélkül magyarázta meg azt, hogy az egyes történelmi időszakokban miért így s nem másképpen cselekedtek az emberek.

2. Ha az embernek nincs külön isteni lelke, akkor ebből az következik, hogy az emberi akarat keletkezésénél semmiféle misztikus, irracionális tényező nem játszik szerepet. Az emberi akarat keletkezésének folyamata minden szubjektivitás ellenére is, éppúgy a tudományos vizsgálódás tárgyává lehet, mint bármely más jelenség.

Feladatunk tehát abban áll, hogy feltárjuk az emberi akarat keletkezésének feltételeit és okait, s ezáltal választ adhassunk az akarat szabadságának problémájára. Ebben a vonatkozásban *az emberi akaratot mint tárgyat* kell szemlélünk, hiszen arra vagyunk kíváncsiak, hogy objektíve hogyan keletkezik az emberi akarat, s nem pedig arra, hogy mi az illúziója az illető embernek saját akarata keletkezéséről.

Az akarat tárgyként való felfogása azt a követelményt tűzi eléünk, hogy megvizsgáljuk azokat a közös és sajátos jegyeket, amelyekben az akarat keletkezése megegyezik a többi jelenség keletkezésével, illetve különbözik azoktól.

Miben különbözik az akarat keletkezése a többi jelenség létrejöttétől? Az alapvető különbség abban áll, hogy míg a nem tudatos, illetve a tudattól független jelenségeket az objektív okok és feltételek közvetlenül meghatározzák, addig az akarat keletkezésénél az objektív okok és feltételek csak a szubjektumon keresztül érvényesülnek. A közvetettség jut kifejezésre abban a tényben is, hogy az akarat-elhatározást mérlegelés előzi meg.

Az akaratszabadság klasszikus kérdésfeltevése szempontjából azonban nem az akarat keletkezésének *sajátos* vonásai, hanem a többi jelenségekkel *közös*, általános *vonásai* a *döntők*. Az emberi akarat közvetett összefüggése az objektív okokkal és feltételekkel ugyanis nem változtat azon a tényen, hogy az emberi akarat is egyértelműen meghatározott, feltéve, hogy az összes — objektív és szubjektív — tényezőt figyelembe vesszük.

Hogyan érvényesül az egyértelmű meghatározottság az emberi akarat keletkezésében? Az emberi akarat keletkezését közvetlenül a motívumok harca előzi meg, amely az ember tudatos, mérlegelő tevékenységében ölt testet. A materialista pszichológusok megegyeznek abban, hogy a motívumok harca szükségszerűen a legerősebb motívum győzelmével végződik, ez nyomja rá bélyegét az akaratelhatározásra. Természetesen az, hogy melyik motívum válik döntővé, egyénileg teljesen változó, függ az illető ember jellemétől, osztályhelyzetétől, nevelésétől, vérmérsékletétől és egyéb tényezőktől. A motívumok erejének személyenkénti és időbeli variálódása azonban nem változtat azon, hogy egy bizonyos akarat keletkezésénél az egyik motívum erősebbnek bizonyul a többinél, s a motívumok adott viszonya teljesen meghatározza az akaratot.

Az ember tehát választ, csak hogy választása isteni lélek híján, az adott feltételek által teljesen determinált, vagyis egy adott időpontban, egy bizonyos embernél, tudatának egészét figyelembevéve, csak egyféle akarat jöhet létre.*

Mi az oka annak, hogy az emberek szubjektíve mégis úgy érzik — visszagondolva egy bizonyos akaratit döntésre —, hogy az adott időpontban másként is cselekedhettek, választhattak volna. S annak bizonyosságául látszólag ugyanolyan feltételek között az előzővel ellentétes akaratit döntést hoznak. Pl. fel-emelik a kezüket az egyik esetben, a másik esetben oldalra emelik, „mert így akarják”.

A szubjektív csalódás oka az, hogy az emberi döntésnél szerepet játszó tudati feltételek rendkívül gazdagon és hihetetlenül gyorsan variálódnak, vagyis a másodperc tört része alatt válhat az egyik előzőleg elhanyagolt motívumból döntő motívum, ami az emberben azt a hitet kelti, hogy itt nincs semmiféle időbeli különbség, egy időben is fennállhat több motívum döntő szerepe.

Az akarat teljes meghatározottságának elméleténél szembevetőően hiányzik a különbségtétel, a lényeges és lényegtelen determináló tényezők, az objektív külvilágból származó feltételek s a közvetlenül belső eredetű szubjektív okok között. A különbségtétel ideiglenes elhanyagolása az akarat-

* Az akarat teljes determinációja nem statisztikai törvény, hanem kivétel nélkül minden esetben érvényesülő törvényszerűség. Viszont érvényesül az akarat meghatározottságánál statisztikai törvény is, csak hogy nem a teljes meghatározottság vonatkozásában, hanem az egyes motívumok, pl. a társadalmi törvényszerűség meghatározó szerepével kapcsolatban.

Az akarat teljes fiziológiai meghatározottságának vizsgálatával nem kívánok külön foglalkozni. Amennyiben ugyanis bebizonyosodik, hogy az akarat pszichológiai folyamata — a szubjektív oldal — minden tudatosság ellenére is teljesen determinált, akkor az objektív fiziológiai folyamat teljes determináltsága sem lehet vitás. Az akarat fiziológiai folyamatának rövid leírása egyébként tartalmazta a determináció szempontjából lényeges vonásokat, utalok itt elsősorban az akarat feltételes reflektórikus jellegére, amely az akaratfolyamat elszakíthatatlan egységét bizonyítja, valamint a domináns cselekedetet szükségszerűen kiváltó és a többi motívumot gátló tevékenységre.

szabadság klasszikus kérdésfeltevésének szükségszerű következménye. Ha a klasszikus kérdésfeltevés úgy hangzik, hogy akarhat-e másképpen (akár lényegében, akár részleteiben) az ember, mint ahogyan akart, akkor az erre adandó válaszban elkerülhetetlenül el kell homályosulnia a lényeges és lényegtelen, objektív és szubjektív determináló tényezők közötti különbségnek, mert a determináció szempontjából csak az a fontos, hogy van-e olyan része az akaratnak, amely minden vonatkozásban indeterminált, vagy sem? Az általános determináltság szempontjából ezért (de csak ebből a szempontból) közömbös kérdés az, hogy vajon az adott akaratot a legalapvetőbb objektív törvényszerűség, vagy a legképtelenebb egyéni motívum határozza meg, mert a legjelentéktelenebb tényező által való meghatározottság éppúgy determináció, mint a törvény általi meghatározottság.

Nem véletlen, hogy a modern idealista filozófusok, pl. Nicolai Hartmann, akaratszabadság elméletüket éppen a különféle determinánsokra alapozzák, felhasználva azt a lehetőséget, hogy egy determináló tényező összefüggésében az emberi akarat másik tényező által determinált része indetermináltként jelenik meg. Ennek a nézetnek módszertani hibája az, hogy az akaratszabadság problémáját nem a kellő értékszínten, hanem eggyel alacsonyabban, a determináló tényezők egymáshoz való viszonyában tárgyalja.

d) *A teljes determinizmuson alapuló büntetőjogi felelősségrevonás*

Az akaratszabadság problémája nem elszigetelt, csak a filozófia területén élő probléma. A bűn, a bűnösség megállapítása és a felelősségrevonás úgy erkölcsi, mint jogi vonatkozásban, elválaszthatatlan az akaratszabadság kérdésétől.

Vizsgáljuk meg, hogy vajon a jelenlegi *szocialista büntetőjog* az akarat teljes meghatározottságának elvén nyugszik-e?

A szocialista jog és erkölcsi felfogás lényegében materialista alapon áll. Abból indul ki, hogy az emberek jogilag értékelhető cselekedeteit és erkölcsi magatartását döntően anyagi viszonyaik, elsősorban osztályhelyzetük szabja meg. A szocialista büntetőjog azt tanítja, hogy a bűncselekmények keletkezésének alapvető oka a társadalmi viszonyokban rejlik, a szocializmust építő országok viszonyai közt elsősorban abban, hogy a kapitalizmustól örökölt anyagi viszonyok és tudati maradványok bizonyos ideig tovább élnek, nem lehet őket máról holnapra megszüntetni. A szocialista büntetőjog ugyanakkor azt is vallja, hogy az osztályhelyzet, az anyagi feltételek nem határozzák meg teljesen az emberek akaratát, azonos osztályhelyzetű és anyagi feltételek között élő emberek közül egyesek bűnösök, mások nem.

A szocialista büntetőjog valamely bűncselekmény büntethetőségéhez elengedhetetlennek tartja bizonyos objektív és szubjektív feltételek fennforgását. Az objektív feltételekhez tartozik, hogy a bűncselekményt elkövető akaratától függetlenül, a cselekmény társadalmilag veszélyes, jogellenes és az elkövető magatartásával okozatilag összefüggő legyen. A szubjektív oldalhoz tartozik a bűncselekményt elkövető beszámíthatósága, valamint az, hogy a cselekményt szándékosan vagy gondatlanul követték el.

A jelenleg uralkodó szocialista büntetőjogi elméletek, anélkül, hogy bebizonyítanák az akarat nem teljes meghatározottságáról szóló felfogást, eleve tagadják az akarat teljes meghatározottságát. Azon az elven állnak,

hogy az akarat nem teljes meghatározottsága, viszonylagos szabadsága teszi szükségessé a gondatlanság, illetve szándékosság kategóriájának alkalmazását, viszont az akarat teljes meghatározottsága a szubjektív oldal büntetőjogból való kiküszöbölését hozná magával.

Az akarat teljes meghatározottsága azt jelenti, hogy ha a bűncselekményt elkövetőnek adott szükségletei, eszmei indítóokai voltak, akkor nem cselekedhetett másképpen, mint ahogy cselekedett. Az uralkodó büntetőjogi nézetek ezzel szemben abban látják a szándékos, gondatlan és a még gondatlannak sem tekinthető cselekedet közötti különbséget, hogy az előbbieknél feltételezik azt, hogy a bűncselekményt elkövető előre látta, vagy előre kellett volna látnia cselekménye következményeit és ezért választhatta volna a bűncselekménytől való tartózkodást is, míg az utóbbi esetben a cselekményt elkövető nem látta előre és nem is kellett volna előre látnia cselekménye következményeit, aminek következtében nem is várható el tőle, hogy ne az adott cselekedetet válassza. (A szándékosság, illetve gondatlanság másik elemét: a következmény akarását, a következményekbe való belenyugvást, illetve a következmények vélt elháríthatóságát itt figyelmen kívül hagyhatjuk, mert ezek már maguk is akarati elemek, s e vonatkozásban az akaratot meghatározó tényezők, s ezek fő feltétele az előreláthatóság, a lényeges momentum.)

A büntetőjog tehát feltételezi, hogy egy felnőtt és nem elmebeteg ember akarata nem teljesen meghatározott, és ezért megvan a lehetősége arra, hogy a bűncselekmény elkövetése felé hajtó indítóokok felett uralkodjék, vagyis ne kövesse el a bűncselekményt. Ezzel a büntetőjog kimondatlanul is az idealizmus álláspontjára csúszik át, amennyiben feltételezi azt, hogy egy adott helyzetben nemcsak az ember általában, hanem a konkrét osztályhelyezettel, világnézettel, jellemmel bíró ember is többféleképpen akarhat, azaz elkövetheti a bűncselekményt, de tartózkodhat is tőle.

A szocialista büntetőjogi elméletek az akaratszabadság problémáját kényes kérdésként kezelik, vagy egyszerűen mechanikusan azonosítják a szabadság és szükségyszerűség problémájával.

Az egyetemek számára írt magyar büntetőjogi tankönyv, a büntetőjogi felelősséggel kapcsolatban következőképpen kerüli meg az akarat teljes meghatározottságának kérdését, illetve foglal el ki nem mondottan idealista álláspontot. „A személy akarati cselekedetében az emberi magatartás determináltsága mindig az emberi öntudatban nyilvánul meg. A tudatosan cselekvő egyén képes a külvilág megváltoztatására, képes az adott percben keletkező helyzetnek ellentmondani” (26).

Jól látható, hogy az első percben tetszetős érvelés első mondata agyoncsapja a másodikat. Az első mondatban ugyanis azt szögezi le Kádár Miklós, a könyv szerzője, hogy a magatartás determináltsága a tudat determináltságából fakad. A második mondat viszont arról szól, hogy a tudatosan cselekvő egyén az adott percben a külső helyzetnek ellentmondhat, amibe hallgatlagosan benne foglaltathatják az is, hogy van viszont olyan ember, aki bár képes ellentmondani, de nem mond ellent a külső helyzetnek, vagyis bűncselekményt követ el. A második mondat önmagában igaz, mert a külső helyzettel szemben van az embernek viszonylagos önállósága, a külső helyzet nem határozza meg teljesen az ember akaratát. Ha azonban a második mondatot nem önmagában szemléljük, hanem az elsővel összekötjük, vagyis a viszonylagos függetlenség általános formáját a tudat konkrét determinált-

ságával egybefűzzük, akkor nyilvánvaló, hogy a külső környezet és belső tudati tényezők által meghatározott konkrét ember adott percben keletkező akarata teljesen meghatározott volt.

Kádár fejtegetésében a szovjet büntetőjogi tankönyv felelősségről szóló tételére támaszkodik. A szovjet büntetőjogi tankönyv szintén abba a hibába esik, hogy az akarat szabadság problémáját mechanikusan azonosítja a szükségszerűség és szabadság problémájával. Milyen ellentmondások fakadnak ebből? A szovjet büntetőjogi tankönyv idézi Engels szabadságról alkotott meghatározását és ennek alapján megállapítja, hogy a büntetőjogi felelősség alapja a személy szabadsága, amin az embernek azt a képességét érti, hogy tudatosan, a dolgok ismeretében cselekedhetett. Sőt odáig megy a tankönyv az engelsi tétel felhasználásában, hogy azt állítja, a bűnös tevékenysége annál szükségszerűbben meghatározott, minél szabadabb az ember ítélete. Engels tételének büntetőjogi aprópéldáira váltása képtelenségekhez vezet. Ha egy gyilkos a lehető legmegfontoltabbban és körültekintőbben meggyilkol egymásután ötven embert, akkor cselekedete a legszabadabb volt (!!) és egyben a legszélsőségszerűbben meghatározott (!!). A szabadság, mint felismert szükségszerűségről szóló tétel, a szükségszerűségen nyilvánvalóan az emberek akaratát meghatározó természeti és társadalmi törvényeket érti, de vajon milyen természeti törvények, vagy társadalmi törvények teljednek ki az előre megfontolt gyilkosság esetében, szemben pl. a hirtelen felindulásból elkövetett gyilkossággal.

Mindezek az ellentmondások abból fakadnak, hogy úgy a szovjet, mint a magyar büntetőjogi tankönyv fél annak a kérdésnek éles és határozott feltevésétől, hogyha az ember tudata determinált, akkor dönthet-e kétféleképpen egy adott pillanatban.

Vizsgáljuk meg, hogy jogos-e, igazságos-e az emberek büntetőjogi felelősségrevonása, amennyiben akaratuk teljesen meghatározott?

Az akarat teljes meghatározottságáról szóló tanítás szempontjából a büntetőjog bizonyos fokig igazságtalanságot követ el azzal, hogy bünteti a szándékosan, illetve gondatlanul bűncselekményt elkövetőket, hiszen ezek akarata is teljesen meghatározott volt, nem tehettek másképpen, mint ahogy az adott esetben cselekedtek.

Mi teszi indokolttá a szocializmus építésének idején, sőt a szocializmus felépítése után is ezt az egyenlőtlen bánásmódot. A kapitalizmus megdöntésével létrejövő új rend felszámolja a kizsákmányolásból eredő alapvető egyenlőtlenségeket, amelyeknek hasznát a kizsákmányoló osztályok termelésben elfoglalt helyüknél fogva a munkában, elosztásban, a politikai hatalomban, kultúrában stb. élvezték. A szocializmus azonban nem jelenti az összes egyenlőtlenségek felszámolását. Elsősorban azért, mert elvileg is lehetetlen egyes, egymással ellentétes emberi vonatkozások egyenlő megoldása.

Ha netán megvalósítanák a kispolgári szocialisták által hirdetett elvet, amely mindenki számára egyenlő mértékű részesedést javasolt, akkor az nemcsak az élet elszürkülését, falanszterizálódását, hanem egyben egyenlőtlenséget is jelentene, mert azzal, hogy a legkülönbözőbb szükségletű emberek egyenlően részesülnek a javakban, nem szűnne meg az egyenlőtlenség, hiszen a nagyobb szükségletű emberek rosszabbul élnének, mint a kisebb szükségletűek.

A kommunizmus felső fokának megvalósulása, amely az emberek egyre gazdagabb szükségleteinek megfelelő elosztást vezet be, formálisan szintén tartalmaz bizonyos egyenlőtlenséget, amennyiben az emberek nem

egyenlő arányban, hanem különböző szükségleteik arányában részesülnek a termelt javakból. Ez az egyenlőtlenség azonban már csak formális, tartalmilag a szükségletek arányában való elosztás az egyenlőség legmagasabb foka, s ezért az emberek nem fogják igazságtalannak érezni, sőt a legigazságosabbnak tartják.

Vannak azonban olyan egyenlőtlenségek a szocializmus építésének idején és a felépült szocializmusban, amelyek tartalmi egyenlőtlenségek, de a társadalom fejlődésének adott fokán a társadalom előrehaladása szempontjából szükségesek, esetleges kiküszöbölésük a társadalmi fejlődés komoly gátjává válna, és összehasonlíthatatlanul nagyobb igazságtalanságokat idézne elő. Marx „A Gothai-program kritikája” c. művében foglalkozik azzal a problémával, hogy mennyiben felel meg a szocializmus elosztási elve az egyenlőségnek. Megállapítja, hogy a szocialista elosztás elve megszünteti az értéktöbblet elsajátításán alapuló kizsákmányolás igazságtalanságát, de megmarad annyiban polgárinak, amennyiben ennél az elosztási elvnel is az egyenértékek cseréje érvényesül: az egyes termelő a társadalmilag szükséges levonás után munkája alapján részesül a javakban, amennyi munkát végez, annyit kap vissza a társadalomtól. A végzett munka azonban nem esik egybe a szükségletekkel. Egyesek pl. családostok, mások nem, és ezért a munka szerinti egyenlő jog, egyenlőtlen szükségletek mellett egyenlőtlen jog.

Ellenkező előjellel ugyanezt eredményezi a szubjektív oldalt figyelembevevő büntetőjog. Míg a munka szerinti elosztásnál az egyenlőtlenekre alkalmazott egyenlő jog vezet egyenlőtlenséghez, addig itt az egyenlőkre (mindenkinek akarata egyaránt meghatározott) alkalmazott egyenlőtlen jog (egyesekeket büntetnek, másokat nem) teremt egyenlőtlenséget.

Mindkét egyenlőtlenség szükséges a társadalom fejlődésének adott fokán. Amíg a munka bizonyos fokig magán hordja a kizsákmányolt társadalomból örökölt kényszer jegyét és a termékek mennyisége nem elegendő arra, hogy az emberek szükségleteit teljesen kielégítsék, a munka szerinti elosztás elengedhetetlen elv, amely érdekeltté teszi az embereket abban, hogy magasabb színvonalú munkával kielégíthessék szükségleteiket.

A büntetőjogban alkalmazott egyenlőtlenséget a következők teszik indokolttá:

1. A jogellenes cselekedetek általában társadalmilag veszélyesek. (Figyelmetlenül kívül hagyhatjuk itt azt a csekély számú kivételes esetet, amely társadalmilag nem veszélyes, illetve társadalmilag veszélyes esetet, amely jogellenes.) A szocialista társadalom alapvető érdeke, hogy függetlenül az elkövető emberek akaratától, megkülönböztesse a társadalmilag veszélyes cselekményeket a társadalmilag veszélytelenektől, hogy az előbbieket ellen a lehető leghatásosabb és a szocializmus alapelveivel összhangban levő harcot folytasson. A társadalmilag veszélyes cselekedetek elleni védekezés a szocialista társadalom egészének érdekében szükséges teszi, hogy megbüntessék ezeket a cselekedeteknek elkövetőit, nem azért, mert másként is cselekedhettek volna, mint ahogyan cselekedtek, hanem azért, mert objektíven kárt okoztak a társadalomnak.

A társadalmilag veszélyes cselekedetek megbüntetése döntően javító, nevelő célt szolgál. E vonatkozásban a büntetés olyan döntő determináló tényező kíván lenni, amely a bűncselekményt elkövető, de a társadalom többi tagjainak akaratát is hasonló esetekben meghatározza és visszatartja a bűncselekmény elkövetésétől.

A szocialista társadalomban azonban nem minden társadalmilag veszélyes cselekedetet büntetnek, hanem csak azokat, amelyeket szándékosan,

illetve gondtalanul követtek el, és elkövetőjük épelméjű felnőtt, vagy fiatal-korú.

Mi teszi indokolttá ezt a megkülönböztetést? A megkülönböztetést indokolttá teszi az, hogy a büntetés csak azokban az esetekben lehet determináló tényező, ahol a cselekményt elkövető előzőleg előre látta vagy előre kellett volna látnia cselekménye következményeit, és ennek következtében a következő esetben fennáll a lehetősége annak, hogy a mérlegelésnél az elkövetkező büntetés döntő determináló tényezővé váljon.

Ezzel szemben abban az esetben, amikor a cselekményt elkövető nem látta és nem is kellett volna látnia cselekményének társadalmi veszélyességét, vagyis ahol nem is forog fenn sem szándékosság, sem gondatlanság, ott a büntetés teljesen értelmetlen lenne, mivel a cselekményt nem előzte meg a társadalmi veszélyességet átfogó mérlegelés és ennek következtében a kitűzött büntetés semmiféle hatással sem lenne a cselekmény elkövetésére. Hasonló ok miatt lenne célszerűtlen a gyermekek és az elmebetegek cselekményeinek törvényi büntetése is.

Ebből az következik, hogy a gondatlanság, illetve szándékosság vizsgálata nem mond ellent az akarat teljes meghatározottságáról szóló tanításnak.

IDÉZETEK JEGYZÉKE

1. Engels : „Anti-Dühring” 109. o. (Szikra 1949).
- 1a. Engels : „Anti-Dühring” 109. o. (Szikra 1949).
2. Lenin : Művei I. köt. 436. o. (Bp. 1951).
- 2a. Idézi: Szabó Imre : „A burzsoá állam és jogbölcselet Magyarországon” 306. o. (Bp. 1955).
3. Planck : „Vom Wesen der Willensfreiheit” 20. o. (Leipzig 195?).
4. Hofman : „Beiträge zum Problem der Freiheit des Willens...” 98. o. (NZZ 1950).
5. Lenin : „Filozófiai füzetek” 160. o. (Bp. 1954).
6. Plehanov : „A marxizmus alapvető kérdései” 35. o. (Népszava 1946).
7. Plehanov : „A marxizmus alapvető kérdései” 34. o. (Népszava 1946).
8. Marx—Engels Vál. II. 399. o. (Bp. 1949).
9. Plehanov : „A monista történetfelfogás kérdéséhez” 120. o. (Bp. 1950).
10. Pavlov : Művei III/1 15. o. (Bp. 1954).
11. Pavlov : Pavlovi szerdák II. köt. 480. o. Idézve : Ucsenyi I. P. Pavlova i filozofszkie voproszi psichologii (AK. Nauk. 1952. oroszul, 386. o.).
12. Pavlov : Válogatott Művek 199. o. (Bp. 1951).
13. Lenin : Művei I. 429. o. (Bp. 1951).
14. Laplace : „Philosophie der Versuch über die Warscheinlichkeit” 1—2. o. (Leipzig 1932).
15. Lenin : „Filozófiai füzetek” 73. o. (Bp. 1954).
16. Lenin : „Filozófiai füzetek” 133. o. (Bp. 1954).
17. Rudas : „Materialista világnézet” 315. o. (Bp. 1950).
18. Rényi : „A valószínűség számítás elvi kérdései, a dialektikus materializmus megvilágításában” 67. o. (Filozófiai Évkönyv Bp. 1952).
19. Rényi : „A valószínűség számítás elvi kérdései, a dialektikus materializmus megvilágításában” 67. o. (Filozófiai Évkönyv Bp. 1952).
20. Fogarási : „Materializmus és fizikai idealizmus” 427. o. (A.logika, Bp. 1952).
21. Plehanov : „A monista történetfelfogás kérdéséhez” 296. o. (Bp. 1949).
22. Vigier : „Az egyedi mikroobjektumok viselkedéséről szóló elmélet kérdéséhez” 16. o. (Filozófiai Értesítő 1957. júl.).
23. Prohászka Ottokár Összes Művei XIV. 157. o. (Bp. 1897).
24. Lenin : „Filozófiai Füzetek” 165. o. (Bp. 1954).
25. Pavlov : Összes Művei III. 2. 229. o. oroszul. Idézve : Ucsenyi I. P. Pavlova i filozofszkie voproszi psichologii. (Ak. Nauk. 1952. oroszul 386. o.).
26. Kádár : Magyar büntetőjogi tankönyv. Általános rész 184. o. (Bp. 1953).

ПРОБЛЕМА СВОБОДНОЙ ВОЛИ В МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Тамаш Фёльдеш

Одну из основных причин относительного пренебрежения проблемой свободы воли следует искать в ее полном отождествлении с проблемой свободы и необходимости. Классическая проблема свободы воли состоит из двух, связанных между собой, но отличающихся друг от друга, частей:

1. Обусловлена ли воля или необусловлена.

2. Каково отношение человеческой воли к законам природы и общества.

В данном очерке автор изучал из числа проблем свободы воли вопрос о полной обусловленности воли.

Основной вопрос обусловленности воли сводится к проблеме необходимого и случайного. Критика Энгельсом механического материализма является лишь отчасти правильной. Однозначная обусловленность совокупности явлений известными условиями является неразделимым свойством детерминизма. Это положение является более основным, чем отличие существенного от несущественного. Необходимо сделать различие между индивидуальной необходимостью и закономерностью, то есть существенной, продолжительной и всеобщей необходимостью.

Исходя из понимания диалектическим материализмом вопроса о свободе воли можно дать лишь один последовательный ответ: воле человека полностью и совещенно обусловлено. Доказательствами этого положения являются: а) опровержение учения о душе. В деятельности, функции сознания человека не могут играть роли никакие мистические, иррациональные факторы. б) Закон детерминизма имеет силу для воли человека, как и для всех остальных явлений, поэтому воля человека полностью обусловлена известными условиями.

В отношении теории полной обусловленности человеческой воли необходимо временно не учитывать расхождения детерминантов по их ценности, так как в этом отношении интерес представляет лишь обуславливание воли тем или иным детерминантом.

Справедливо ли привлечение виновника к уголовной ответственности в случае полной обусловленности воли? В этом случае наказание означает известное неравенство, которое, однако, является неизбежным даже в условиях социализма. Неравенство, имеющее место в практике уголовного права, мотивируется следующими причинами: а) опасностью действий для общества, б) в отношении опасных для общества действий преднамеренных должны различаться от непреднамеренных, что наказание только в этом случае может стать в будущем обуславливающим фактором невыполнения немеренных

THE PROBLEM OF FREE WILL IN THE MARXIST PHILOSOPHY

Tamás Földesi

One of the fundamental causes of the relative neglect of free will is the complete identification of free will with the problem of freedom and necessity. The classical problem of free will consists of two parts connected with, but distinguishable from each other:

1. Is the will determined or not?

2. What is the relation of human will to the laws of society and nature?

In the study, author dealt — among the problems of free will — with the question of the entire determination of will.

The question of the determination of will is the problem of the necessity and contingency. The critique of Engels concerning mechanical materialism is right to some extent only. The unambiguous determination by certain conditions of the occurrences entirely is the inseparable characteristic feature of determinism. This thesis is — in the scale of values — superior to the differentiation of the essential and unessential. We have to distinguish between individual necessity and lawfulness, that is between lasting and permanent necessity.

As to the question of the free will, there can be given only one consequent answer from the standpoint of dialectical materialism: the complete, total, and absolute determination of the human will. The evidences of this thesis: a) the refutation of the doctrine concerning the soul. In the functioning of the human mind, no mystical and irrational factors play any role; b) the human will, as every other occurrence, is under

the force of the law of determinism and is therefore by certain conditions completely determined.

When considering the theory of complete determination of the human will, we must temporarily disregard the difference in the determinants, because in this relation only that question is interesting, whether any determinant determines the will.

Is the penal calling to account justified in the case of the complete determination of will? The penalty means in this case a certain inequality, but this is unavoidable, even in the conditions of socialism. The inequality applied in the criminal law is justified by the following: a) the social danger of the actions, b) in the actions dangerous to society, a differentiation of intention and negligence is necessary, because for the future the penalty can only in this case become the decisive determining factor compelling somebody not to commit, respectively not to discontinue a crime.

DAS PROBLEM DES FREIEN WILLENS IN DER MARXISTISCHEN PHILOSOPHIE

Tamás Földesi

Eine der grundlegenden Ursachen der verhältnismässigen Vernachlässigung der Willensfreiheit besteht in der völligen Identifizierung der Willensfreiheit mit dem Problem der Freiheit und der Notwendigkeit. Das klassische Problem der Willensfreiheit besteht aus zwei miteinander zusammenhängenden, aber voneinander zu unterscheidenden Teilen:

1. Ist der Wille determiniert oder indeterminiert.

2. In was für einem Verhältnis steht der menschliche Wille zu den Naturgesetzen und den Gesetzen der Gesellschaftsordnung.

Der Verfasser beschäftigt sich in seiner Studie von den Problemen der Willensfreiheit mit der Frage der völligen Determination des Willens.

Die grundlegende Frage der Determination des Willens ist das Problem des Notwendigen und des Zufälligen. Engels' Kritik über den mechanischen Materialismus ist nur zum Teil richtig. Die eindeutige Determination der Gesamtheit von Erscheinungen durch gewisse Bedingungen ist die untrennbare Eigenart des Determinismus. Diese These rangiert in der Wertordnung vor der Unterscheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen. Es muss zwischen individueller Notwendigkeit und Gesetzmässigkeit, d. h. zwischen wesentlicher, dauerhafter und allgemeiner Notwendigkeit unterschieden werden.

Nach der Auffassung des dialektischen Materialismus kann auf das Problem der Willensfreiheit nur eine einzige folgerichtige Antwort gegeben werden: die vollständige und restlose Determination des menschlichen Willens. Als Beweis dieser Thesen gelten: a) Die Widerlegung der Lehre von der Seele. In der Tätigkeit des menschlichen Bewusstseins kommt mystischen, irrationalen Faktoren keinerlei Rolle zu. b) Der menschliche Wille, wie alle anderen Erscheinungen, untersteht der Wirksamkeit des Gesetzes des Determinismus und ist deshalb durch gewisse Bedingungen vollständig determiniert.

In der Theorie der vollständigen Determination des menschlichen Willens muss einstweilig von einer Unterscheidung betreffs der Wertordnung der Determinanten abgesehen werden, da in dieser Beziehung nur der Umstand von Interesse ist, ob der Wille durch irgendwelche Determinanten determiniert erscheint.

Ist also die strafrechtliche Verantwortlichmachung im Falle der vollständigen Determination des Willens gerecht? Die Strafe bedeutet in diesem Falle eine gewisse Ungleichheit, die jedoch selbst im Sozialismus unvermeidlich ist. Die in der Praxis des Strafrechts vorkommende Ungleichheit wird durch folgende Erwägungen begründet: a) die gesellschaftliche Gefährlichkeit der Handlungen; b) die Unterscheidung zwischen Vorsätzlichkeit und Fahrlässigkeit bei den die Gesellschaft gefährdenden Handlungen ist notwendig, da die Strafe erst dann zu einem zum Abstandnehmen vom Verbrechen veranlassenden Faktor werden kann.