

Az akaratszabadság és a determinizmus

(Földesi Tamás: A szabadakarat problémája a marxista filozófiában, *Filozófiai Szemle* 1958. 1—2. szám.)

Földesi tanulmánya nem kis igénnyel lép fel: dialektikus materialista választ adni a szabadakarat évszázadok óta vitatott problémájára. A tanulmány a fő figyelmet a marxista filozófián belül kialakult téves nézetekre fordítja. Megkísérli több hibás koncepció megbírálását és helyükbe saját kialakult koncepcióját teszi. Jelen cikkünk feladata abban áll, hogy vitába szálljon Földesi Tamás felfogásával.

E cikk írója már most megjegyzi, hogy az általa bírált koncepció helyébe sokszor nem tud egy más felfogást állítani. Ez nem akadályozhat minket abban, hogy egy alapvetően elhibázott felfogással vitatkozzunk.

Földesi már cikke elején kiemeli, hogy a szabadakarat problémája nem azonosítható a szabadság és szükségszerűség kérdésével és ebből következően azt állítja, hogy Engels tanítása a szabadságról és a szükségszerűségről nem jelenti az akaratszabadság kérdésének teljes megoldását. Nem jelenti Földesi szerint a teljes megoldást azért, mert ebben a kérdésben két alapmozzanatot kell megkülönböztetni: 1. teljesen determinált-e az emberi akarat? 2. idézem . . . „Milyen viszonyban áll az emberi akarat a természeti és társadalmi törvényekkel? Felismeri-e őket és ezáltal megvan a lehetősége, hogy uralkodjék felettük, vagy nem ismeri fel őket és ennek következtében a törvények uralkodnak az ember felett.”¹ Csak mellékesen jegyezzük meg, hogy az emberi akarat nem képes felismerni, vagy nem felismerni. A megismerés az érzékelés és a gondolkodás funkciója, nem pedig az akaraté.

Engels az első problémára nem tér ki. Földesi annyit elismer, hogy Engels mindenesetre a fontosabb kérdésre adta meg a választ. Álljunk meg itt egy kicsit. A koncepció világos. Igaza van-e Földesinek? Abban természetesen igaza van, hogy a szabadakarat problematikája nem merül ki a szabadság és szükségszerűség kérdésének megoldásában. Ha kimerülne, ha teljesen azonosak lennének, akkor miért használnánk az akarat-szabadság fogalmát? Egyszerű szinonimaként? Természetesen felvetődik a Földesi által megjelölt két kérdés.

Véleményünk szerint Engelsnek nem volt szüksége arra, hogy külön választ adjon arra a problémára, hogy teljesen determinált-e az akarat. Mindjárt kiderül, miért. El kell ismerni, hogy igaza van Földesinek abban is, hogy Engels nem adott teljes megoldást a szabadakarat problémájára. Nem is adhatott a fiziológia és a pszichológia elmaradt volta miatt. Nyilván

¹ Magyar Filozófiai Szemle. 1958. 1—2. szám. 66—67. o.

a nézőpont is egy sor kérdésben megváltozott Engels tevékenysége óta. Nem adhatott teljes megoldást azért sem, mert befejezett, abszolút, végleg lezárt igazságok nincsenek. A teljesség viszont egyáltalán nem azért hiányzik, mert Engels nem válaszolt a Földesi által felvetett kérdésre. Tudniillik Engels — dialektikus materialista lévén — nyilván a determinizmus álláspontjára helyezkedett, és az akaratot is determinálnak tartotta. Számára nem volt fontos az első kérdés, mert az magától adódott. Igen, az akarat determinált, de mit jelent e *determináltság mellett* az akarat szabadsága? Tudniillik az a kérdés, hogy teljesen determinált-e az akarat, arra válaszol, hogy mennyiben nem szabad az akarat, míg a második probléma arra ad választ, hogy ténylegesen mit is jelent az akarat szabadsága. Ha a második kérdésre a valóságnak megfelelő választ adunk, akkor az első kérdésre is megadtuk már lényegében a választ. Amikor Engels azt mondja, hogy az akarat szabadsága nem jelent mást, mint a hozzáértő döntés képességét, akkor egyben arra is választ adott, hogy másban nem szabad az akarat. Igaz, hogy ebben a fogalmazásban még nincs benne közvetlenül, hogy ez a képesség determinált-e valami által, vagy sem. Ennek a közvetlen válasznak a hiányát használja fel Földesi arra, hogy a teljes determináció kérdését külön, fő problematikaként tüntesse fel. Ha közvetlen válasz nincs is az engelsi megfogalmazásban, de közvetett felelet igenis van. Ez a közvetett válasz abban áll, hogy Engels kiindulópontja a dialektikus materializmus, amely szerint ebben vagy abban a viszonylatban minden valami által determinált. Tehát a döntés képessége is. Földesi problémafelvetése azért helytelen, mert ő sohasem úgy teszi fel a kérdést, hogy milyen aspektusban determinált ez és ez a konkrét emberi akarat, cselekvés. (Nem véletlenül használjuk felváltva az akarat és a cselekvés szavakat, amint ez a későbbiekben ki fog derülni.) Bár akaratot determinált, mégis több lehetőség közül választhatok. És ez semmiféle logikai ellentmondást nem tartalmaz.

Igaz, hogy determinált az is, hogy melyik lehetőséget fogom választani, de ez már más viszonylatban való determináltságot jelent. Egy és ugyanazon fokon egy cselekedet sohasem lehet teljesen determinált. Pl. a társadalmi törvények fókán az egyes ember cselekedete teljesen sohasem lesz determinált. Az emberi cselekedet teljes determinációjáról csak akkor beszélhetünk, ha a társadalmi motívumokhoz az individuális, vagy legalábbis a nemi (genus) motívumokat is hozzáadjuk. (Itt az individuális motívumokon a fiziológiai és pszichológiai motívumokat értjük.)

Bár a különböző fokozatok bonyolult viszonyban vannak egymással, mégis hosszadalmas analízissel kibogozhatók a közöttük levő alárendeltségi viszonyok. Egyik magasabb fokon álló törvény sem határozza meg teljesen az alacsonyabb fokon álló, kevésbé általános törvényt. Ez az elvi alapja szerintünk az akarat Engels által megjelölt szabadságnak.

Földesi jónéhány érvet próbál felsorakoztatni felfogása védelmében. Mivel fenti fejtegetéseink pusztá állításoknak tűnhetnek, a szerző egyes érveinek cáfolatán keresztül kíséreljük megvilágítani azokat.

Földesi egy idealista filozófus elképzelt gondolatmenetét hozza fel érvként annak alátámasztására, hogy a szabadság és a szükségszerűség problémájának dialektikus materialista megoldása még nem dönti el, hogy teljesen determinált-e az emberi akarat. Az idealista filozófus — írja Földesi — így okoskodik: „... én elfogadom, hogy az emberi akarat (ez pontatlanság, mert nem az emberi akaratról, hanem az emberi akarat szabadságáról van

szó S. V.) nem más, mint a szükségszerűség felismerése és az ennek alapján való cselekedet. De ez a legcsekélyebb mértékben sem mond ellent az akarat szabadságról 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.”²

Feltesszük a kérdést. Ha az elképzelt idealista szerint az okoskodásban levő felfogás összeegyeztethető is, azt jelenti-e, hogy a valóságban is összeegyeztethetők? Hiszen a fenti idealista fejtegetésben nyilvánvaló logikai ellentmondás van. Miben áll ez? Ha elismerjük, hogy akaratunk csak akkor szabad, amikor a szükségszerűség irányában cselekszünk, akkor akaratunk nem szabad abban az esetben, ha a szükségszerűséggel szemben cselekszünk. Tehát ha az idealista filozófus ezt elfogadja és tovább úgy érvel, hogy akarat azért szabad mégis, mert választhat, hogy vagy a szükségszerűség irányában vagy a szükségszerűség ellenében is cselekedhet, akkor érvelésére csak egy válaszunk lehet: igen, cselekedhet mindkét irányban (most tekintsünk el attól, hogy választása is több tényező által objektíve determinált, bár más viszonylatban), de akarat csak akkor lesz szabad, ha a szükségszerűség irányában cselekedett. Ezt már az első mondatban elismerte. Ha idealistánk fejtegetésében logikai ellentmondás van, márpedig van, akkor Földesi érve is megszűnik érvnek lenni. Felesleges volt a szerzőnek az idealista szót hozzátenni, ugyanis logikai ellentmondások materialisták fejében is találhatók. Ha valaki összeegyeztethetőnek tartja az összeegyeztethetlent, az egyáltalán nem bizonyítja, hogy azok valóságosan is összeegyeztethetők.

A szerző sajátos koncepciójának általános filozófiai és módszertani alátámasztást is igyekezett kialakítani. Földesi mindenekelőtt a szükségszerűség és véletlen általános filozófiai kérdésével kívánja megalapozni az akarat szabadságáról szóló téziseit. Mielőtt ezt a kérdéscsoportot vizsgálni kezdenénk, vessünk egy pillantást a szerző módszerére, amelyet tanulmányának egy külön fejezetében maga jelöl ki.³

Ilyen módszertani probléma cikkében a szubjektív és objektív módszerek használhatóságának helytelen felfogása. Bár elismeri, hogy az akarat a cselekedetben teljesen objektív formát nyer, mégis fenntartással él, mert „... 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 megközelíthetők,” és mert olyan módszert kéne találnunk, amelynek segítségével beleláthatnánk az ember fejébe.⁴

Figyelmen kívül hagyja azt, hogy a cselekedet előtt is volt megelőző cselekedet, és a cselekedetet közvetlenül megelőző tudati és pszichológiai mozgások, ha bonyolultan is, (és melyik tudomány egyszerű!?) de levezethetők a tudati mozgásokat megelőző cselekedetből. Földesi a szubjektív módszert csak a jelen pillanatban elengedhetetlen szükséges rossznak tartja. Ellentétben a szerzővel az a véleményünk, hogy az ún. szubjektív módszer sohasem lesz teljesen kiküszöbölhető, nemcsak azért, mert a szubjektumot önmaga oldaláról is meg kell közelíteni, hanem azért sem, mert egyáltalán nem valószínű, hogy a gondolkodás és a psziché kimerül a fiziológiai mozgás-

² I. h. 68. o.

³ I. h. 70. o.

⁴ I. h. 73. és 75. o.

ban. Hozzá kell tenni, hogy itt állandóan az objektum-szubjektum dialektikus egységével (nem azonosságával) állunk szemben. Az objektív vizsgálat sem teljesen objektív, és a szubjektív sem teljesen szubjektív. Mindkettő a másiknak legalább egy-két elemét magába zárja. Csak az egyik oldal megvilágítása céljából álljon itt a következő megjegyzés. Földesi írja: „A szubjektum csak az érzékelő, gondolkodó és akaró alany számára jelent szubjektumot, az összes többi ember számára ugyanaz, mint az objektív valóság sajátos része jelenik meg.”⁵ Azt Földesi is megmutatja, hogy a tudat, mint objektum is csak az objektum és a szubjektum egysége. Arról viszont már elfelejt megemlékezni, hogy az ember önmaga számára is vizsgálhatja saját tudatát, mint objektumot. Ez utóbbinál igaz ugyan, hogy a szubjektív elem dominál, mégis tartalmazza legalább egy elemét az objektívnek is. Az ember saját tudatán is észrevesz olyan közös vonásokat, amelyek az egész emberi gondolkodásra jellemzők. Természetesen ezek a vizsgálatok mások tudati ellenőrzésére is szorulnak, de ez nem változtat azon, hogy az ember saját megismerését objektumként kezelve jelentős vonásokra ne jöhessen rá. Földesi e sajátásgot figyelmen kívül hagyva tekinti ma még (fejletlen a fiziológia) szükséges rossznak a szubjektív módszer alkalmazását is.

Végezván a módszerrel, térjünk rá a tanulmány koncepciójának fő érvére, a szükségszerűségről és a véletlenről vallott felfogására.

A szerző szerint a mechanikus materializmus üressége éppen abban áll, hogy a konkrét okok kutatása helyett „megelégszik a jelenségek szükségszerűségének hirdetésével”. Földesi szerint a szükségszerűség pusztá hirdetése nem mond semmit, mert minden, ami van, szükségszerű. Vizsgáljuk meg ezt a kérdést közelebbről. Azt állítja, hogy Engels olyan vonatkozásokat is bírál (a mechanikus materializmusban) amelyek helyesek. Nem ért egyet Engelssel abban, hogy a szükségszerűség fogalmába a lényeges kategóriája is beletartozik, „mert a szükségszerűség általánosabb kategória, mint a lényeges és a lényegtelen kategóriája.”⁶ Majd így folytatja: „Mi jellemzi a szükségszerűséget? Szükségszerűen összefüggésbe áll a jelenség azoknak a létrehozó feltételeknek összességével, amelyek az adott jelenségek létrejöttét, állapotát és megszűnését elkerülhetetlenül előidézik.”⁷ A szükségszerű összefüggés legalapvetőbb jellemzője a meghatározottság, ami annyit jelent, hogy az adott okok és feltételek összessége maradéktalanul meghatározza az összes jelenséget.”⁸ És „... minden jelenség minden mozzanata bizonyos feltételek és okok által meghatározott, tehát az adott feltételek és okok összességét tekintve minden jelenség szükségszerű.” — Tehát — vonja le a konklúziót Földesi — „a szükségszerűség nemcsak a lényeges, hanem a lényegtelen összefüggéseket is jellemzi, mert a lényegtelen összefüggések elkerülhetetlenül következnek az adott feltételekből.”⁹ „Az Engels által kifogásolt példát véve alapul, a borsószemnek száma egy borsóhüvelyben és az energiaátalakulás törvénye minden lényeges értékrendi különbség ellenére közősek abban, hogy az adott feltételekből szükségszerűen jönnek létre.”¹⁰ Mindehhez hozzáteszi Földesi azt, hogy ez Hegel

⁵ I. h. 71—72. o.

⁶ I. h. 77. o.

⁷ Uo.

⁸ Uo.

⁹ Uo.

¹⁰ Uo.

véleménye is, aki szintén nem tartja a lényegeset a szükségszerűség elengedhetetlen elemének.

Jogosan bírálja-e Földesi Engelst ebben a kérdésben? Azt gondoljuk nem. Miért? Előlegezve a megoldást azt mondhatjuk: mert két olyan kategóriát próbál elkülöníteni egymástól (lényeges és szükségszerű), amelyek elválaszthatatlanok egymástól az objektív valóságban. Két általános filozófiai kategóriát formállogikai módszerrel különböztet meg egymástól, vagyis a *genus proximum* és a *differentia specifica* segítségével. A lényeg az általánosabb, a szükségszerű hozzá képest a különös kategória. Minden lényeges szükségszerű, de nem minden szükségszerű lényeges. Mindenesetre egyszerű lenne az ilyen megkülönböztetés. Mi az, hogy lényeges? Erre Földesi meg sem kísérel választ adni. Kijelenti, hogy a szükségszerű nem feltétlenül lényeges, de nem tudjuk meg valójában, *mi nem* a szükségszerűség. A negatív prédikátum tartalmán nem tudjuk, mit ért a szerző. Ha meghatározta volna a lényegét, menten összedőlt volna egész felfogása. Ismeretes a dialektikus materializmus tanítása a lényegről. Röviden: a lényeg az, ami nélkül a tárgy nem lenne az, *ami egy a d o t t v o n a t k o z á s b a n*. Ha a szükségszerűség azon feltételek összessége is, (ezt nem mi mondjuk, hanem a szerző) amely a tárgy állapotát fenntartja, akkor a szükségszerűség *a l a p v e t ő e n* azonos a lényeggel. Földesi szerint a lényegtelen minden mozzanata is meghatározott, tehát a lényegtelen is szükségszerű. Minden, *a m i v a n*, *s z ü k s é g s z e r ű*. Látszólag Hegelhez tértünk vissza. „Minden, ami valóságos, észszerű, és minden, ami észszerű, valóságos.” Hiszen ez minden létezőt, konzervatívot is szentesít. De Hegel szerint — és Engels értelmezi helyesen Hegelt, nem Földesi — csak az a valóságos, ami szükségszerű. Tehát nem minden szükségszerű, ami van. Ezt a gondolatot lejjebb részletesen megvilágítjuk majd. Igaz, hogy egy bizonyos vonatkozásban minden szükségszerű, még a borsószemek száma is, de ugyanebben a vonatkozásban lényeges is. Az individuális sajátosságok is szükségszerűek, ha más jelenségektől izoláltan vizsgáljuk, de ugyanebben a vonatkozásban ezek az individuális sajátosságok a lényegesek is. Az élet a fehérje létezési módja. Nyilván az állati és növényi élet megjelenése is szükségszerűen adott, de itt már a lényeg is más, mint az életnél általában. Az állati szervezetnél a lényeg már a speciálisan állati sajátosságok összessége. Ugyanigy van a borsóval is. Ha individuális feltételek mellett meghatározott, hogy ebben és ebben a borsóhüvelyben öt szem van, akkor ennek a borsóhüvelynek *ebben a viszonylatban* éppen az a lényege, hogy öt szemű és nem négy. Lényeg és szükségszerűség mindig csak az adott vonatkozásban érvényesek, de amely vonatkozásban valamely dolog szükségszerű, ugyanabban a vonatkozásban egyben lényeges is. Ennek előzetes tisztázása nagyon fontos a véletlen kategóriájának elemzéséhez. Földesi is erre a mesterséges szétválasztásra alapozza egész véletlen-elméletét. (Megjegyezzük, hogy ez nem azt jelenti, hogy a lényeg és a szükségszerűség kategóriája azonos lenne. Különböznek egymástól, de nem az általánosság és a terjedelem foka szempontjából, mert ebben az aspektusban egyformák, hanem abból a szempontból, hogy mások a funkcióik. Különbségük „c s a k” funkcionális különbség, de ennek kifejtése külön tanulmányt igényelne.) Földesi szükségszerűség felfogásában még más súlyos hibák is találhatók, amelyekről feltétlenül beszélni kell még a véletlen fogalmának elemzése előtt. A szerző a szükségszerűségi viszonyt leegyszerűsíti az ok-okozati viszonyra. (Létrehozó és megszüntető feltételek viszonya a jelenség-

hez.) Azzal egyet lehet érteni, hogy az ok-okozati viszony igen fontos szükségszerűségi viszony, de nem meríti ki a szükségszerű viszonyok egész terjedelmét. Milyen viszony pl. Földesi szerint, hegeli terminussal élve, a szubsztancialitás viszonya? (Egy dolog lényeges tulajdonságainak egymás közötti viszonya.) Nyilván szükségszerűségi viszony, de hiányzik az ok-okozati viszonyra jellemző egymásutániség, és helyette az egymásmelletti viszonya uralkodik. Az ok-okozati viszonyra való leszűkítés, mint a véletlennél látni fogjuk, az emberi akarat aktív funkciójának lebecsülését, sőt ignorálását jelenti. Hasonlóképpen nem igaz a szerzőnek az az állítása sem, hogy a borsószemek száma egy hüvelyben és az energia átalakulásának törvénye közös abban, hogy feltételeikből egyformán szükségszerűen jöttek létre. Az érvelés megtévesztő, mert a példa extrém. Két egymástól távoleső jelenség összehasonlításakor a *f o r m a i a z o n o s s á g* tartalmának látszhat. Mindjárt más a helyzet, ha azt hasonlítom össze, hogy egyformán szükségszerű-e az, hogy *borsó* van a hüvelyben, és az, hogy éppen öt és nem több vagy kevesebb szem van a hüvelyben. Az elsőnél szükségszerű, hogy borsó legyen a hüvelyben már kezdettől fogva, minden vonatkozásban, (mert a mag minőségéből belsőleg következett) de az, hogy éppen öt szem legyen a hüvelyben, már nem ugyanabban a vonatkozásban szükségszerű (sőt előlegezve azt mondhatjuk, hogy véletlen) hanem, bár az előbbitől függően, másféle vonatkozásban. (Egy sor külső feltétel csatlakozása révén.) Erre figyeljünk fel, mert azonnal lényeges lesz a véletlen fogalmának megértésénél. Ugyanehhez kapcsolódik a szerzőnek az a véleménye is, hogy „A mechanikus materialistáknak valóban igazuk van abban, hogy olyan összefüggés, amely valamely vonatkozásban is meghatározatlan, másként is bekövetkező lenne, nem létezik.”¹¹ Megint csak izoláltan nézi a kérdést és nem az összefolyamatot tekinti. A részt egészé teszi és így metafizikussá lesz felfogása. A relatív nála abszolúttá válik. Ismét csak arról van szó, hogy nem teszi fel a kérdést: milyen vonatkozásban? Post festum nézve természetesen minden szükségszerű, mert máskülönben nem jött volna létre. Eredetileg semmiképpen sem szükségszerű minden jelenség megvalósulása, a jelenségek a maguk individuális formájukban csak *l e s z n e k* szükségszerűvé és belső fejlődésükből ez a szükségszerűség nem feltétlen. Erre Földesi azt is mondhatná, hogy ez nem mond ellent annak, hogy végső soron mindkettő szükségszerű, csak az egyik külsőleg, a másik pedig belsőleg. Ennek a problémának a megoldása vezet át minket a véletlen kategóriájához.

Ha minden, ami van, szükségszerű, akkor mi a véletlen? Földesi egész koncepcióját arra építi, hogy a tiszta véletlen nem létezik. Ebben tökéletesen igaza van. Abban viszont nincs igaza, hogy a szükségszerűség abszolút és csakis a véletlen relatív. Tehát szerinte nincs tiszta véletlen, csak tiszta szükségszerűség. Földesi szerint a relatív véletlen alapja az, hogy a szükségszerű viszony csak az ok-okozati viszony. Mi a véletlen? A szerző véleménye szerint „minden jelenség véletlen összefüggésben áll az összes többi (nem feltétel és ok S. V.) tényezővel, amennyiben ezek a távoleső tényezők nem határozzák meg az adott jelenséget, létük közömbös az adott jelenség szempontjából.”¹² Ezenkívül szerinte véletlen összefüggés lehet még az *e g y e s* feltételek és a jelenség között. Minden világos. Véletlen az olyan

¹¹ I. h. 78. o.

¹² I. h. 79. o.

összefüggés, amelynél az egyik tényező semmilyen hatást nem gyakorol a másikkra.

Ha semmilyen összefüggés nincs közöttük, (összefüggés=mozgás, hatás, kölcsönhatás, stb.) akkor mi az, hogy véletlen? Vagy valóban úgy gondolja Földesi, hogy véletlen kapcsolat van a világháború és egy macska születése között? Ismét megkérdem, mi itt a véletlen? A szerző ismét nem mondja meg, hogy *mi* ez a véletlen. Megállapítja, hogy ez és ez az összefüggés véletlen, de hogy miben mutatkozik meg véletlen jellege és miben különbözik a szükségszerű összefüggéstől, arra nem ad választ. Nyilván nemcsak abban látja a különbséget, hogy az egyik távol eső, a másik pedig közel eső, hogy az egyik hat rá, a másik pedig nem. Erre Földesi nem is adhat választ, mert a szükségszerű és a véletlen kategóriáját nem belső lényegük alapján, hanem külső jegyek alapján különbözteti meg egymástól. Ennek a mesterséges megkülönböztetésnek gyökere: a szükségszerűség és a lényeg formál-logikai úton történt szétválasztása. Már korábban rámutattunk e szétválasztás hamis voltára.

Saját felfogásunkat a véletlenről a következőkben lehetne összefoglalni: A véletlen és a szükségszerű kategóriái ugyanazon folyamat fejlődésének különböző szakaszait képviselik. Minden dolog kezdetben a nem-széükségszerű, csak szükségszerűvé lesz. A lehetőség az egyes feltételek, a többi feltétel nélkül még csak az esetlegesség, a véletlen kategóriájával kapcsolatosak. Amíg a jelenség létrejövéséhez szükséges egy, vagy csak néhány feltétel van jelen, addig a jelenség létrejövésének csak a lehetősége van meg, és ezen a fejlődési fokon az összefolyamat szempontjából a jelenség csak véletlenül jöhet létre. Itt van az ugrás, amit jól meg kell figyelni. A létrejövés módja (széükségszerű, vagy véletlen) szempontjából nem a jelenség között van különbség, hanem a jelenségek okai között. S itt térjünk vissza Hegelhez. Hegelnek tökéletesen igaza van abban, hogy a véletlennek is van oka, de nem széükségszerű oka. Ez nem azt jelenti, hogy ha egy jelenség létrejövéséhez széükséges összes feltétel adva van, akkor az adott jelenség széükségszerűen jön létre, hanem csak azt jelenti, hogy az adott fejlődési fokon az ö s s z f o l y a m a t s z e m p o n t j á b ó l a z ö s s z e s s z ü k s é g e s f e l t é t e l f e l h a l m o z ó d á s a m é g n e m v o l t s z ü k s é g s z e r ű . S itt megint helytelenül hivatkozik Hegelre Földesi, idézve azt, hogy a valóság a maga kibontakozásában széükségszerűnek bizonyul. Ismét elhagyja azt a mozzanatot, hogy Hegel szerint nem minden valóságos, ami van. A valóság Hegel szerint a l é n y e g és a jelenség egysége, mégpedig olyan egység, amelyben a lényeg dominál a jelenség felett. A megjelent lényeg — a valóság. Azért nem valóságos (most már akár széükségszerűt is mondhatunk) minden, ami van, mert egy sor létezőnek az oka a fejlődés adott fokán *még* csak ideiglenes, vagy *már* ideiglenes. (Korai, vagy elavult.) Igaz, hogy ennek is van széükségszerű mozzanata. De ez nem a tiszta, abszolút széükségszerűség. Természetesen az előbbiből következően nem is tiszta véletlen. Tiszta, abszolút széükségszerűségről már csak azért is nehezen beszélhetnénk, mert a széükségszerűség mindig a véletleneken keresztül tör utat magának. A széükségszerűség először olyan véletlen, amely széükségszerűvé lesz, majd a széükségszerűség elmúlásában ismét a véletlenekben tűnik fel. Nézzük meg ezt a folyamatot Marx elemzésében az értékformák fejlődéséről, már csak azért is, mert Földesi Rudas Lászlóval szemben idézi is a marxi példát. Úgy gondoljuk, hogy itt a szerző ellentétben egész koncepciójával helyes álláspontra helyezkedik. Ugyanis elismeri, hogy az adott

vonatkozásban, izoláltan tekintve szükségszerű jelenség a társadalom fejlődése szempontjából még igenis véletlen. Ebben az állásfoglalásban már figyelembe vette a két kategória, a véletlen és a szükségszerű *fejlődésfokozatbeli* különbözőségét. Hogy van a véletlen cserének szükségszerű mozzanata is? Igaz. De az általános nézőpont szempontjából „a véletlen, egyes csere” mégis csak véletlen marad. (Ebben a cikkben magától értetődően nem mutathatunk rá az egyedi és a véletlen, valamint az általános és a szükségszerűség kategóriáinak állandó kapcsolatára, de a marxi jellemzést olvasva ennek a kapcsolatnak a felismerése egyenesen ránk kényszeríti magát.) A véletlen csere esetében, bár nem egy mozzanat szükségszerű, itt a véletlen dominál még a szükségszerű felett.

Még egy megjegyzést tennék a szerző szükségszerű és véletlen felfogásával kapcsolatosan. Ahogy a lényeg a szükségszerűség egyik fajtájának tartja, ugyanúgy a törvényszerűséget is a szükségszerűség egy típusának tekinti. Ez nála logikailag helyes is, hiszen a lényeg és a törvény egy és ugyanazon fokon álló fogalmak. Szerinte a szükségszerűség annyiban tágabb a törvényszerűségnél, amennyiben az előbbi lehet egyedi is, míg az utóbbi csak lényeges és általános. Ennek a tézisnek a cáfolatával külön nem is kellene foglalkozni, mert már megtettük a lényeg és szükségszerűség szétválasztása esetében. Azért említjük meg mégis, mert szembetűnő ebben az esetben a metafizikus módszer „dialektikus” foldozgatásának kísérlete. Itt is megtaláljuk a formál-logikai módszerrel létrehozott elméleti megoldást és az ettől teljesen független gyakorlati elemzést. Úgy gondoljuk — és ezt Lenin nem egyszer aláhúzta — hogy a szükségszerűség és a törvényszerűség egy fokon álló kategóriák. A két kategória különbsége ismét csak mint funkcionális különbség jelentkezik. A lényegesség azonos fokon álló, egytípusú kategóriáknál ez nem is lehet másként. Ha egyedi szükségszerűségről beszélünk, akkor el kell ismernünk az egyedi törvényszerűséget is ugyanebben a viszonylatban. Ha az adott feltételekből szükségszerű az, hogy a borsóhüvelyben öt (nem több és nem kevesebb) borsószem legyen, akkor törvényszerű is, hogy minden esetben, amikor ugyanezek a feltételek és körülmények jelen vannak, öt (nem több és nem kevesebb) borsószem legyen a hüvelyben. A törvényszerűség itt is az általánost, a maradandót fejezi ki, de egy különleges általánost, az egyedi vagy konkrét általánost.

Láttuk, hogy Földesi felfogása a szükségszerű és a véletlen kölcsönviszonyáról nem különbözik lényegesen a mechanikus materialisták elméletétől. A különbség csak abban mutatkozik, hogy nem vonta le a metafizika konklúzióját: minden, ami van szükségszerű. Ez koncepciójából világosan következett volna, mert a távoli kapcsolatok (amelyek más vonatkozásban szintén szükségszerűek) bonyolult áttételeken keresztül előbb, vagy utóbb közeliékké válnak, és akkor a nem-tiszta véletlen is megsemmisül és szubjektívizálódik. Ezt a tételt, a dialektikus materializmus álláspontján álló Földesi nem mondja ki ebben a formában, de állásfoglalásában implicite bennefoglaltatik. Lássuk, mit tud mondani ezek után a szerző az emberi akarat ún. teljes determináltságáról és főképpen az akarat viszonylagos szabadságáról.

Földesi véleménye szerint „az emberi akaratot két vonatkozásban kell meghatározni: fiziológiailag és pszichológiailag.”¹⁴ Úgy gondoljuk, a szerző

¹⁴ I. h. 83. o.

már itt is téved. Az akarat, bár az agynak is terméke, de társadalmi produktum is. Társadalmi cselekvések és viszonyok alkotják az akarat döntő motívumait, és társadalmi jellegű az a cselekvés is, amely az emberi akaratot kifejezi. A szerző tisztán tudati formaként elemzi az akaratot, amelyhez a cselekvés már nem tartozik hozzá, mert benne „csak” kitejeződik az akarat. A mai materialista pszichológusok felfogása az akarat kérdésében jelentősen eltér a cikk írójának véleményétől. Földesi elismeri ugyan, hogy az akarat-szabadság kérdésének vizsgálatánál figyelembe kell venni a társadalmi tényezőket is, de „az akarat általános definíciójába nem szabad ezeket az elemeket (társadalmi S. V.) belevenni.”¹⁵ Magyarázatul hozzáfűzi, hogy „Ezek a tényezők ugyanis nem az akarat általános jellemzői, hanem az akarat leggyakrabban előforduló motívumai.”¹⁶ A motívumok szerinte csak meghatározzák az akaratot és ezért a társadalmi tényezők akarat-determináló szerepéről csak akkor szükséges beszélni, ha már felbontottuk a motívumok zárójelét, és a zárójelben levő motívumok viszonyára vagyunk kíváncsiak. Ezután látszólag felveszi a harcot a vulgármaterializmus (amely figyelmen kívül hagyja a pszichológiai tényezőket) és az idealizmus ellen (amely a fiziológiai oldalt hagyja figyelmen kívül). Azért mondjuk, hogy látszólag veszi csak fel a harcot, mert a fenti két szélsőség elleni harc csak akkor lehet sikeres, ha a társadalmi, fiziológiai és pszichológiai motívumok dialektikus kölcsönviszonyát az objektív valóságnak megfelelően tárjuk fel. És itt a kulcskérdés a társadalmi motívumok másik kettőhöz való viszonyának (fiziológiai és pszichológiai) megmutatása, bár a két utóbbi egymás közötti kapcsolatát sem lehet elhanyagolni. Az akaratot, mint valami tudati statutumot, mint egy stagnáló tudati formát fogja fel. Márpedig az akarat folyamat, és e folyamat határai, bár nem szilárdak, mégis megfoghatók. Akár magyar, akár szovjet pszichológiai könyveket nézünk, mind így fogják fel az akaratot. Mégpedig olyan folyamatként, amelybe beletartozik a motívumok harca és az elhatározást követő cselekedet kezdete is. Az akarat mindig a gondolati, (amely az elhatározással zárul) és a valóságos cselekvés (amely a végrehajtással zárul) egysége. Sőt az olyan folyamatot, amelyet nem követ cselekvés, nem is nevezik akaratnak, hanem csak szándéknak. Az ún. gyenge akaratú emberek bonyolult esetekben többnyire csak a szándékig jutnak el. Természetesen akarat nélküli ember nincs, mert akarat nélkül már valamennyire is összetett cselekvés nem létezik. Mi sem jellemzőbb arra, hogy Földesi felfogása (aki szerint az akarat csak tudati forma) eltér a materialista pszichológusok véleményétől, hogy több pszichológiai könyv (pl. a magyar középiskolás tankönyv is) az akaratot az akarat cselekvés keretei között tárgyalja.

Következésképpen, ha a motívumok az akarat folyamatába beletartoznak és a legalapvetőbb motívumok társadalmiak, az akaratot társadalmi — fiziológiai — pszichológiai folyamatként is meg kell határozni.

Mivel a szerző nem így, hanem pusztán fiziológiai — pszichológiai tényként fogja fel az akaratot, objektíve predesztinálnak fogja fel. Természetesen a predesztináció elavult fogalmát nem használja a szerző, de ez ismét csak következtetlenségét mutatja. Az általános filozófiai részhez hasonlóan az akarat-szabadság speciális területén is kijelenti, hogy „... a dialektikus mate-

¹⁵ I. h. 85. o.

¹⁶ Uo.

realizmus felfogásából egyetlen következetes válasz adható: az emberi akarat teljes és maradéktalan meghatározottsága.”¹⁷ Véleménye szerint nem lehet mondani, hogy az akarat azon része, amely a társadalmi törvények által nem determinált, általában véletlen lenne és másképpen is létrejöhetett volna. (Ezt az állítást ismét pusztán pszichológiai alapon próbálja alátámasztani.) Módszerére mi sem jellemzőbb, mint hogy szerinte „A z a k a r a t s z a b a d s á g k l a s s z i k u s k é r d é s f e l t e v é s e s z e m p o n t j á b ó l azonban nem az akarat keletkezésének sajátos vonásai, hanem a többi jelenségekkel közös, általános vonásai a döntőek.”¹⁸

Mit jelent szerinte az akarat teljes determináltsága? Azért idézzük ilyen részletesen a szerző véleményét, hogy ne érhesen bennünket a bele-magyarázás vádja. Az akarat keletkezését szerinte közvetlenül megelőzi (!) a motívumok harca, amelyben a legerősebb motívum győz. (A motívumok harcát itt is az akaraton kívül helyezi.) Hogy melyik motívum lesz a győztes, az egyénenként változik, de „egy bizonyos akarat keletkezésénél az egyik motívum erősebbnek bizonyul a többinél, s a motívumok adott viszonya teljesen meghatározza az akaratot.”¹⁹ A fentiek folytatásaként hozzáfűzi konklúzióját: „Az ember tehát v á l a s z t, (kiemelés tőlem S. V.) csak-hogy választása isteni lélek híján, az adott feltételek által teljesen determinált, vagy egy adott időpontban egy bizonyos embernél tudatának egészét figyelembevéve csak egyféle akarat jöhet létre”²⁰ Itt feltétlenül meg kell állnunk, ha meg akarjuk figyelni, hol van a tévedés. Már a vizsgálat tárgyának kijelölésében sincs igaza a szerzőnek, amikor is nem a probléma speciális vonásait kívánja elemezni, amely vonások csakis az emberi akaratra érvényesek. Az emberi akarat éppen abban különbözik az objektív valóság többi folyamatától többek között, hogy bizonyos választási lehetősége van. Ezt nyilván csak a kérdés speciális sajátosságainak elemzése mutathatja meg. Ez nem azt jelenti, hogy a közös vonásokat el kell hallgatni, de problémánk megoldása szempontjából ezek a kevésbé fontosak. Tehát egyértelműen meghatározott-e az akarat? Azért helytelen így feltenni a kérdést, mert hiányzik a kérdésnek az a része, hogy milyen viszonylatban, mikor, mihez képest. Illetve van a szerzőnek olyan megfogalmazása is, amikor így teszi fel a kérdést²¹ („adott idő”, „egy bizonyos tudatú ember” stb.). A hiba csak az, hogy a konkrét ember *post festum* szükségszerű konkrét akaratát már *eleve* szükségszerűnek veszi.

Így a valóságnak egy objektív mozzanatát abszolutizálja, a részből egészt csinál. Az izolált vizsgálatnak megvan a maga szükségszerű helye a megismerésben, de ezt általános módszerré emelni igenis metafizika, mégpedig a szó legrosszabb értelmében. Az ember választ, mondja a szerző, de választása teljesen determinált. Mi az, hogy v á l a s z t? Mit, és hogyan választ, ha más által már előre determinált, hogy *mit* válasszon? Ez játék a szavakkal, semmi más. Mit jelent valójában az akarat szabadsága? Semmi egyéb, mint a hozzáértő döntés képességét. Mi ez, és hogyan lehetséges? Végleges választ erre csak akkor fogunk tudni adni, ha a szaktudományok annyira előrehaladottak lesznek, hogy segítségükkel megközelítő pontos-

¹⁷ I. h. 86. o.

¹⁸ I. h. 89. o.

¹⁹ Uo.

²⁰ Uo.

²¹ Uo. 89. o.

sággal tisztázni tudjuk a három döntő motívumterület (társadalmi, pszichológiai, fiziológiai) egymáshoz való kölcsönviszonyát. Általános megoldást azonban ma is lehet adni, még ha ez idővel módosulni is fog. Nincs igaza abban a szerzőnek, hogy a véletlen oldal sem történhetett volna másképpen, mint ahogyan történt. Itt megint a viszonylat, a nézőpont változása a fontos.

Sztrájkot hirdetnek a munkások. Egy munkás a következő dilemma előtt áll. Ha részt vesz a sztrájkban, családja éhezni fog, gyenge egészségű gyermekei betegek lesznek. Ha nem vesz részt a sztrájkban, elárulja munkatársait és végső soron saját érdekét is. (Most tekintünk el a probléma bonyolult erkölcsi oldalától!) X-nek ebben az esetben nyilvánvalóan választania kell. Csak az egyik cselekvést hajthatja végre. Hogy sztrájkolni fog-e, vagy sem, vagyis választása nyilván nem önkényes. Nem igaz, hogy teljesen szabadon tehetem ezt is, azt is. Földesi érdeme, hogy erre rámutat. Igaz, hogy akarata cselekvése pillanatában a társadalmi — fiziológiai — pszichológiai motívumok sajátos szituációja által teljesen determinált. Post festum nézve cselekvése pillanatában X nem cselekedhetett másképpen, mint ahogy cselekedett. Ennyiben igaza van Földesinek. De az adott pillanatnyi szituációt abszolutizálni és róla azt állítani, hogy ez a kérdés lényegesebb oldala — teljes vulgarizálás. Ti. Földesi koncepciójában így az emberi akarat (és hozzátehetjük, hogy általában az emberi tudat) teljes passzivitásra van kárhoztatva. Mert ha pl. X nem vett ugyan részt a sztrájkban individuális motívumoktól vezetve, ez nem azt jelenti, hogy X akár csak belső fejlődése szempontjából eleve nem tehetett volna mást.

A dialektikus materializmus mindig az össz folyamatot, és nem részfolyamatokat tekinti elsősorban. Az össz folyamat sem valami abszolútum, hanem mindig különböző fokozatokban jelenik meg (az akarat fejlődése területén társadalmi, fiziológiai és pszichológiai motívumokban) és egy adott fokozaton a jelenség soha sem lehet teljesen determinált. Ha X-ről azt állítjuk, hogy adott pillanatban nem cselekedhetett másként, mint ahogy cselekedett (ami utólagosan igaz is) és ezt az adott pillanatnyi akaratot általános érvényűvé tesszük (mint Földesi tette tanulmányában), akkor tagadjuk, hogy az ember visszahat a környezetére, megváltoztatja azt, önmagát is képes tudatosan változtatni, jó vagy rossz irányban nevelni.

Lehet-e azt mondani, hogy az ember önmagát határozza meg ez esetben? Lehet is, meg nem is. Ti. éppen ez jelenti az emberi akarat relatív szabadságát, relatív választási lehetőségét. Lehet mondani azért, mert az ember valóban hat önmagára és a saját belső motívumait is alakítja. Nem lehet mondani azért, mert nem közvetlenül hat önmagára, hanem csak külső környezetén keresztül. Ahogyan az objektív motívumok (jelen esetben társadalmi) csak úgy hatnak az emberi tudatra és akaratra, hogy szubjektívekké válnak (fiziológiai és pszichológiai motívumokon keresztül), ugyanúgy a szubjektív tényezők (tudati és akarati) is csak úgy hatnak vissza önmagukra, hogy előbb objektíválódnok kell, el kell idegenedni önmaguktól és be kell járnok az „objektív” motívumok szokásos útját.

Földesi saját példájával is illusztrálja az akarat teljes determináltságáról szóló tételének teljes képtelenségét. Idézem: „Engels tételének büntetőjogi aprópénzre váltása képtelenségekhez (kiemelés tőlem S. V.) vezet. Ha egy gyilkos a lehető legmegfontoltabban és körültekintőbben meggyilkol egymás után ötven embert, akkor cselekedete a legszabadabb volt (!)

és egyben a legszükségyszerűbben meghatározott (!)"²² A kérdő és felkiáltó jelek Földesitől származnak. Ezt az álláspontot maga Földesi nevezi képtelenségnek. Az is. Pedig a szerző teljes determináltság elméletéből ez szükség-szerűen következik. Ugyanis, ha minden tett szükségyszerű, akkor a külön-böző motívumok adott szituációja mellett a gyilkos szükségyszerűen gyilkolta meg az ötven embert. Továbbá, ha ugyanez a gyilkos tisztában van azzal, hogy az ő gyilkossága szükségyszerű és ennek tudatában gyilkolt, akkor Föl-desi koncepciójából következően igenis, a legszabadabban cselekedett. A sza-badság a felismert szükségyszerűség. Ime, a mechanikus koncepció igazi gyöngy-szeme!

Sós Vilmos

²² I. h. 92. o.