

a 1242

# Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ  
SZIGETI JÓZSEF

NEGYEDIK ÉVFOLYAM  
I. SZÁM  
1960.



Budapest  
Nat. Bibl.

## Tartalomból:

SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY

A törvény és az ember

MAKAI MÁRIA—FÖLDESI TAMÁS

Az etikai revizionizmus  
kritikájához

TÓTH SÁNDOR

Az élővilág fejlődésének néhány  
sajátossága

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztőbizottság

GEDŐ ANDRÁS, MÁTRAI LÁSZLÓ, MOLNÁR ERIK, PÁL LÉNÁRD,  
SÁNDOR PÁL, SZIGETI JÓZSEF, WIRTH ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

*A következő számok tartalmából:*

A szocialista tudat kialakítása (az MSzMP VII. kongresszusának elméleti kérdéseihöz)  
A lenini örökség  
Az ifjú Marx ismeretelméleti nézeteinek fejlődéséről  
A mikroszociológia és a szociometria bírálata  
Az anyag és a tudat viszonyának dialektikus felfogásához  
Heisenberg tudománytörténeti koncepciójának bírálata

A szerkesztőség címe

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete,  
Budapest V., Széchenyi rkp. 3. I. 145.

A kiadóhivatal címe

Akadémiai Kiadó, Budapest V., Alkotmány u. 21.

# TANULMÁNYOK

## A törvény és az ember

SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY

A dialektika kategóriái mint az objektív valóság megismerésének csomópontjai, hűen kifejezik azt a folyamatot, melyben a megismerés a jelenségtől a lényeg felé halad. Ebben a sorban különös jelentősége van a törvény fogalmának és értelmezésének, hiszen ha igaz az, hogy „a törvény és a lényeg egynemű (egyrendű) vagy helyesebben, egy fokon álló fogalmak”,<sup>1</sup> akkor e „lényeges viszony”-nak értelmezése alapvető jelentőségű a valóság mozgás-jelenségeinek, összefüggéseinek magyarázata terén. Valóban, ha megvizsgáljuk e kérdés tekintetében a filozófia történetét, azt tapasztalhatjuk, hogy alig van probléma, amelyen keresztül világosabban le lehetne mérni a filozófia alapvető kérdése materialista és idealista eldöntésének (és az ezen belüli árnyalatoknak) konzekvenciáit, mint éppen a törvény kérdésében elfoglalt álláspontok. E kategória értelmezésében ugyanis nem lehet elkerülni azokat az alapvető problémákat, hogy anyagi vagy szellemi, objektív vagy szubjektív, belső vagy külső, megismerhető vagy megismerhetetlen, örök vagy történelmi jellegű viszony-e a törvény. Az erre adott válaszokban viszont kétségkívül benne van az illető filozófus gondolatainak egész lényege. Nem véletlen tehát, hogy a marxizmus klasszikusai oly sokat és behatóan foglalkoztak ezzel a problémával. A marxizmus esetében azonban ennek — mint minden elvi problémának — közvetlen gyakorlati jelentősége és célja van. A proletariátusnak ahhoz, hogy történelmi hivatását, az osztálytársadalom megszüntetését és a kommunista társadalom felépítését — megvalósíthassa, meg kell ismernie a társadalom és a természet törvényszerűségeit. Ez a magyarázata annak is, hogy a jelenkori opportunizmus és revizionizmus marxista álarcban jelentkező képviselői — kihasználva a törvényfogalom utóbbi években elterjedt dogmatikus értelmezésének hibáit — éppen a társadalmi fejlődés törvényszerűségeinek marxista értelmezése ellen irányítják a fő tüzet, szervesen beleilleszkedve a filozófiai és „természettudományos” idealizmus általános vonalába. E körülmény talán nem teszi feleslegessé a törvényfogalom dialektikus materialista értelmezésének felelevenítését és ezen belül néhány vitás probléma tisztázását.

### *a) A törvény mint kategória és mint anyagi viszony*

Ismeretes, hogy a dialektikus materializmus alapvető álláspontja szerint, fogalmaink az objektív valóság absztrakciói. Éppen ezért, mint ahogy

<sup>1</sup> Lenin: Filozófiai füzetek. Szikra 1954. 128. o.

a mennyiség, minőség, mérték, ellentmondás stb. kategóriáinál, úgy a törvény-nél sincs szükségünk külön *szóra* a fogalom ontológiai és logikai értelmének megkülönböztetésére. Természetesen ez nem azt jelenti, hogy e kettő minden értelemben azonos (a különbség felismerésének fontossága — mint majd látjuk — a törvény fogalmának esetében is rendkívül nagy) de alapvető tartalmuk szerint megegyeznek, hisz máskülönben nem tudnánk a valóságot megismerni, tapasztalatainkat mások számára is evidensen közölni. Ezért a törvény ontológiai és logikai értelmének olyan megkülönböztetése, hogy az előbbit törvényszerűnek, míg az utóbbit törvénynek nevezzük, indokolatlan és félreértésekre ad alkalmat. A törvény és törvényszerű — csakúgy, mint a filozófia más kategóriái — attól függően, hogy milyen vonatkozásban használjuk őket, egyaránt jelenthetik a valóság objektív folyamatait, vagy azok tudományos megfogalmazását. A különbség köztük csupán az, hogy a törvényszerű általában valamely törvényben kifejeződő *folyamat* értelmében szoktuk használni.

Az elmondottak alapján világos, hogy a törvénynek mint objektív viszonyoknak feltárása, egyben — történelmileg és logikailag egyaránt — a törvénynek elvont, tudományos meghatározása is. Ha *valóban* megismertük az objektív valóság valamely törvényét, akkor fogalmi formában is ki tudjuk azt fejezni, és mennél mélyebben ismertük meg, annál egzaktabb lesz az arról alkotott fogalmunk. A filozófia törvénykategóriája ennek megfelelően együtt fejlődött a természet- és társadalomtudományok törvényeinek felismerésével.

Az ókor „taó”-ja és „logosz”-a még teljesen általános, meghatározatlan formája volt a törvény fogalmának. Amikor a középkor végén és különösen az újkorban a polgárság szükségleteinek megfelelően a matematika rendkívül erőteljes fejlődésnek indult, a filozófia is matematikai-geometriai formát öltött; (Descartes, Hobbes, Spinoza) a természettörvény — és ennek alapján a filozófiai törvény — fogalma is azonosult a matematika törvényeivel. Amikor a matematika mellett egyre erőteljesebben kibontakozott a mechanika (Newton), hasonló változás történt a filozófia törvényfogalmában. A dialektikus materializmus megszületéséhez fel kellett ismerni a kémia, biológia és a társadalom fejlődésének alapvető törvényszerűségeit is, csak így lehetett kiküszöbölni a mechanikus materializmus egyoldalúságát és valóban feltárni az általánost, a résztudományok különös törvényeiben. A filozófiai törvényfogalom ennek megfelelően fejlődött a történelem folyamán naiv-általánosból tudományos-általánossá.

E folyamat ismeretelméleti szempontból lényegében három alapvető szakaszra bontható. A kiindulópont az ókori görög filozófia kezdeteinek (ion hylozoizmus) empirikus általánosítása, mely a valóság valamely konkrét minőségének (víz, levegő, tűz) érzékileg tapasztalt változásait általánosította az anyag egészére. Itt tehát empirikus értelemben vett *konkrét-általánossal* állunk szemben, amennyiben pl. a víz és annak változása konkrét a valóban általánosságban vett anyaghoz és mozgáshoz képest. A második fejlődési szakaszban a filozófia és természet közé beiktatódik a tudomány, de mindig csak valamely (a fejlődés folyamán változó) *konkrét* formájában, mint matematika, fizika, mechanika stb., és a filozófia most már az egyes szaktudományok különös törvényszerűségeit általánosítja a valóság egészére. Vagyis e szakaszban a filozófiai törvénynek *különös-általános* jellege van, mert csakúgy, ahogy a „kiterjedt dolog” vagy az atom különöst jelent az anyaghoz képest, a matematika stb. törvényei is különösek a törvény általános filozófiai fogalmához

viszonyítva. Végül a dialektikus materializmus nem egyik vagy másik tudomány törvényszerűségeiből általánosít, hanem a bennük rejlő közös tartalom feltárásával, közvetlen formában ragadja meg a most már valóban általánosságban vett anyag és mozgás lényegét. Csak a dialektikus materializmus képes a valóság lényegének teljes értelemben általános, fogalmi formában való visszatükrözésére, és ezzel ugyanakkor létének és mozgásának legkonkrétabb megragadására, hiszen törvényei *közvetlenül a lényeget* fejezik ki. Ahogy Lenin mondja: „a megjelenő világegyetem mozgása... ennek a mozgásnak lényegiségében — a törvény.”<sup>2\*</sup>

A vázolt folyamat objektív szükségszerűséggel következett a tudományok kialakulásából és fejlődéséből. A tudományok kialakulása és fejlődése viszont a gazdasági-társadalmi viszonyokon alapszik. A filozófia törvénykategóriájának fejlődését nem lehet megérteni, ha kizárólag a tudományok fejlődésével kapcsoljuk össze — ezért a konkrét elemzésnek mindig figyelembe kell vennie a társadalmi viszonyok közvetett vagy közvetlen hatását. Csak a társadalmi-gazdasági viszonyok elemzésével érthetjük meg, hogy a törvény, mint filozófiai kategória, az általános természettudományos tartalom kívül, milyen sajátos ideológiai, társadalmi értelmet nyer az egyes korok gondolkodójánál.

Amint az egyes ember biológiai és szellemi fejlődése az emberi faj fejlődésének abbreviatúrája — ugyanúgy az egyes törvények feltárásának, megismerésének menete is a vázolt történelmi folyamat lerövidített kvintesszenciája. Ha megvizsgáljuk pl. az általános tömegvonzás törvényének kialakulását, igen szemléletesen láthatjuk e folyamat szakaszait, Kopernikustól Kepleren és Galilein keresztül Newtonig.

E folyamat általános érvényűsége közvetlenül is belátható. Ahhoz, hogy valamely törvényt felismerjünk, először mindig a lényeget magábanrejtő jelenség alapos megismerése szükséges. Ezután fedezhetjük fel a törvény sajátos megnyilvánulásait, és csak amikor ezeket már egzakt módon ismerjük, akkor tárhatjuk fel a bennük rejlő általános, közös, lényegi viszonyt, az *önmagában vett törvényt*.

E tapasztalati konklúzióknak filozófiai alapja egyrészt az, hogy *a lényeg benne van a jelenségben*, nem valami jelenségentúli transzcendens magánvaló, másrészt, miután az emberi tudat az *anyag* fejlődésének *legmagasabbrendű* produktuma, megismerheti az őt körülvevő anyagi természetet.

Hegel természetesnek tartotta, hogy az ember megismerheti a világot, mert nála a világ és az ember lényege egyaránt *szellemi*, az emberi gondolkodásban a szellem létének és fejlődésének törvényszerűségei tárulnak fel. A marxizmus is természetesnek tartja a világ megismerhetőségének elismerését, de éppen ellenkező alapon, mint Hegel. Hegel számára a természet csak a világszellem „másléte”, ezért amikor a jelenségek lényegéről és az ezt kifejező törvényekről beszél — e törvényeken valójában nem anyagi, hanem szel-

<sup>2</sup> Uo.

\* Hegel nyomán e fejlődési folyamatot mint az absztrakttól a konkrét felé haladást szokták felfogni. Ez a fejlődés *tartalmi* oldalára utal, az absztrakt itt az „üres”-sel, míg a konkrét a „tartalmas”-sal egyértelmű. Az általam vázolt folyamatban is erről van szó, csak hangsúlyozni kívántam ennek *formai* oldalát is, vagyis azt, hogy az általános a megismerés kezdetén éppen azért szegényes, mert konkrét jellegű, a szónak nem lényegi, hanem formai értelmében. Mennél konkrétabb az általánosítás *tartalmi* értelemben, annál általánosabb *formai* értelemben és viszont. Vagyis az általánosítás konkrétságának tartalmi és formai értelme fordított arányban áll egymással.

lemi természetű viszonyokat ért, melyek már az anyag megjelenése „előtt” is léteztek. A hegeli és marxi koncepció egyenes ellentétei egymásnak, de abban a vonatkozásban megegyeznek, hogy egyaránt elismerik a jelenség és lényeg egységét, és ezen keresztül a világ megismerhetőségét. (Természetesen Hegelnél ez nem jelent igazi megismerést, hiszen a szellemet véli megismerni ott, ahol az anyag van.) Az említett azonosság mindenestre lehetővé teszi, hogy e kérdésben is felhasználjuk Hegel gondolatainak racionális magvát. Kérdésünk szempontjából ez a törvény fogalmának mélyebb megismeréséhez szükséges, és egyben lehetővé teszi, hogy e megismerés eddigiekben vázolt történeti-logikai folyamatának a filozófia megfelelő kategóriáiban való tükröződésére is rámutassunk.

A törvény Hegelnél először mint a „megjelenő közvetítésének *pozitív* mozzanata”<sup>3</sup> határozódik meg, tehát csak azt tartalmazza, ami a jelenségben lényegi, ami a lényegből következik. A jelenség *sajátos*, egyedi arculatát ebben az értelemben *negatív* vonásoknak nevezi, mert azok nem tartalmazzák a lényegét, annak szempontjából külsődlegesek, lényegtelenek. Ez az alapja annak a hegeli gondolatnak, hogy a jelenség „*nyugalmas tartalma*” a törvény, míg maga a jelenség „a törvénnyel szemben a totalitás, mert tartalmazza a törvényt, de még többet is, nevezetesen az önmagát mozgató forma mozzanatát”.<sup>4</sup>

Lenin „A logika tudományá”-hoz írt konspektusában rámutat e hegeli gondolat racionális magvára: „A jelenség *gazdagabb* a törvénynél”, mert míg a törvény csak a megjelenő világ „*nyugodt képmása*” — addig a jelenség a „negativitást”, vagyis a nem-törvényszerű mozzanatot is magában foglalja. Lenin ugyanakkor arra is utal, hogy Hegel a továbbiakban „ha nem is világosan, úgy látszik mégis elismeri... , hogy a törvény pótolhatja ezt a hiányt, átfoghatja a jelenség negatív oldalát is, totalitását is”. A problémának ezt az oldalát azonban Lenin itt nem vizsgálja meg. „Még vissza kell rá térni!” — írja.<sup>5</sup>

Valóban, Hegel rámutat, hogy a jelenség a maga konkrétságában „meghatározások sokasága”, amelyek egyrésze nem foglaltatik a törvényben, „hanem valami más határozza meg őket”.<sup>6</sup> A jelenségnek ez az oldala azonban csak az *adott* törvény szempontjából „más”, de végső soron szintén meghatározott, s mivel a törvény tartalma „minden meghatározottság általában — lényeges, totalitássá táguló vonatkozásban”<sup>7</sup> — a lényegtelen mozzanat csak viszonylagos értelmű, mert abszolút értelemben a jelenség egész tartalma feloldódik a törvényben. Mint Hegel leszögezi: „A törvények birodalma csak az egzisztáló világnak egyszerű, változatlan, de különböző tartalmát foglalja magában. Mivel azonban totális reflexiója ennek az egzisztáló világnak, azért lényeg nélküli sokféleségének mozzanatát is tartalmazza.”<sup>8</sup>

Hegel szerint tehát minden jelenség teljes egészében törvényszerű, abban az értelemben, hogy egyetlen jegye sincs, amelyet valamely törvény ne tartalmazna. Ez azonban nála nem jelenti a mechanikus materialisták álláspontjának elfogadását, a véletlen objektív létezésének tagadását. A mechanikus

<sup>3</sup> Hegel: A logika tudománya. Akadémiai Kiadó 1957. II. rész. 111. o.

<sup>4</sup> Uo. 113. o.

<sup>5</sup> Lenin: Filozófiai füzetek. 128. o.

<sup>6</sup> Hegel: I. m. 113. o.

<sup>7</sup> Uo. 115. o.

<sup>8</sup> Uo. 115—116. o.

materialistákat éppen az tévesztette meg, hogy a problémának csak totális vonatkozását látták, tehát azt, amire Hegel is utalt, hogy miután minden létezőnek alapja, oka van, abszolút értelemben semmi sem véletlen. Hegelnél azonban ez nem zárja ki a véletlen objektív létezését, *konkrét viszonylatban*. A véletlen itt objektív, de viszonylagos fogalom, azt nevezi véletlennek, ami *adott* összefüggés lényegéből nem következik, de ugyanez a jelenség szerinte feltétlenül hozzátartozik valamely *más* összefüggés lényegéhez. „Az esetlegesnek tehát azért nincs alapja, mert esetleges; s ugyanígy azért van alapja, mert esetleges.”<sup>9</sup> — írja. Vagyis véletlen volta csak meghatározott összefüggésben áll fenn, de önmagábanvéve, mint jelenség, feltétlenül meghatározott.

A hegeli meghatározás mindkét oldala fontos. A véletlennek, mint jelenségnek meghatározottsága, rámutat a jelenségek determináltságára és a marxizmus kezében fegyvert jelent az idealista indeterminizmus ellen. Ugyanakkor a véletlennek, mint olyannak, elismerése megóv a mechanisztikus, vulgáris determinizmustól és fatalizmustól. Ha azonban jól végiggondoljuk a hegeli koncepciót, és összehasonlítjuk Engels álláspontjával, mégis lényeges *különbséget* tapasztalhatunk közöttük. Engels: A természet dialektikája „Véletlenszerűség és szükségszerűség” c. töredékében megemlíti egy sor véletlen jelenséget, és rámutat annak az álláspontnak a tarthatatlanságára, amely ezeket abszolút szükségszerűeknek mondja, és egyenesen a naprendszer kialakulásáig vezet vissza. Kifejti, hogy az ilyen jelenségek szükségszerűségének hangoztatása csak szólam, mert az okság láncolatának tényleges nyomkövetését meg sem kísérlük. De még ha meg is kísérelnék annak törvénybefoglalását, hogy pl. egy borsóhüvely miért éppen olyan színárnyalatú, keménységű, nagyságú stb. mint amilyen, akkor sem lehetne ezt a feladatot elvégezni, mert egyetlen borsóhüvelynek is *végtelenszámú* egyéni sajátossága van. Ezek alapján írja Engels egyik levelében, hogy véletlenek az olyan jelenségek, „melyeknek benső összefüggése egymással annyira távoleső vagy kimutathatatlan, hogy nemlétezőknek tekinthetjük, elhanyagolhatjuk őket”.<sup>10</sup>

Láthatjuk, hogy itt a véletlenek egy más meghatározásáról van szó, mint Hegelnél. *Hegel a szükségszerű és véletlen megkülönböztetését teljesen relatívvá tette, míg Engels egy bizonyos abszolút elemet vitt a meghatározásba*. Hegel szerint minden jelenség egyben törvényszerű és véletlen, megkülönböztetésük csak viszonylagos értelmű, míg Engelsnél a véletlenek van egy abszolút ismérve: *a lényeggel való kapcsolat távolisága*. A véletlenek ezt az ismérvét emeli ki Engels a történelem vonatkozásában is: „*Minél távolabb van a gazdaságtól az a terület, melyet éppen vizsgálatnak vetünk alá, minél közelebb van a tisztára elvont ideológiai területhez, annál több véletlent fogunk látni fejlődésében.*”<sup>11</sup> — írja egy másik levelében. (Az én kiemelésem. Sz. A.) Az ilyen jelenség sem közömbös saját alapja számára, mint jelenség feltétlenül meghatározott alappal rendelkezik, de Engels mégsem tesz egyenlőségjelet a különböző meghatározottságok közé!

Mint írja: „Ha az a tény, hogy egy bizonyos borsóhüvelyben hat borsószem van, nem pedig öt vagy hét, ugyanolyan rendű, mint a naprendszer mozgási törvénye vagy az energia átalakulásának törvénye, akkor valójában nem a véletlenszerűséget emeljük a szükségszerűség színvonalára, hanem a

<sup>9</sup> Uo. 154. o.

<sup>10</sup> Engels — J. Blochhoz. 1890. szept. 21, 22. Válogatott levelek. Szikra 1950. 492. o.

<sup>11</sup> Engels — H. Starkenburghoz. 1894. jan. 25. uo. 547. o.

szükségszerűséget fokozzuk le véletlenszerűséggé.”<sup>12</sup> Vagyis az a meghatározottság, amiért a hüvelyben éppen hat szem van, nem „ugyanolyan rendű”, mint mondjuk az energia átalakulásának törvénye. Nem azért, mert az előbbi meghatározottságot nem ismerjük, mégcsak nem is azért, mert minden egyedi sajátosságot eleve lehetetlen törvénybefoglalni, hanem azért, mert a borsó lényege számára közömbös egyedi vonást jelent. (Az a tény, hogy minden jelenségnek végtelen számú egyedi vonása van, és ezért gyakorlatilag nem is lehet konkrétságának totalitását törvénybefoglalni, éppen e vonások lényegtelenességéből, a lényeggel való kapcsolatuk távoliságából fakad.)

Annak a ténynek, hogy a borsóhüvelyben éppen hat szem volt, nyilván megvan a maga oka, és pontosan ugyanilyen körülmények között feltételezhetően mindig hat szem borsó lesz a hüvelyben. Engels mégis joggal állapítja meg, hogy ha ezt a meghatározottságot egyenrangúnak tartjuk pl. az energia átalakulásának törvényével, „nem a véletlenszerűséget emeljük a szükségszerűség színvonalára, hanem a szükségszerűséget fokozzuk le véletlenszerűséggé”. Miért? Mert az a meghatározottság, amely az „éppen hat” borsószem létrejöttének alapját képezte, közömbös a borsó általános fejlődése szempontjából, e folyamat lényegével legfeljebb teljesen elhanyagolható, távoli kapcsolatban áll. E véletlenben csupán egy olyan szükségszerűség fejeződik ki, amely jóformán semmi kapcsolatban sincs a jelenség általános lényegével, „borsómivoltával”. Ezzel szemben az energia átalakulásának törvénye éppen az energia lényegét, anyagi „mozgásmivoltát” fejezi ki. A különbség oka tehát nem az, hogy az egyik meghatározottság érvényességi szférája nagyobb a másikénál (ez esetben csak a filozófia törvényeit lehetne törvénynek nevezni), hanem az, hogy egyik jelenség alapja teljesen távoli kapcsolatban van *saját* mivoltának általános lényegével, míg a másikban közvetlenül ez a lényeg jelenik meg. A hangsúly éppen a *közvetlenség* van. Hegel, amikor a „totális reflexióban” minden jelenséget egyformán törvényszerűnek tételezett fel, nem vette figyelembe, hogy a jelenségek *különböző* mélységben, általánosságban tartalmazzák saját lényegüket, és ezért *szükségszerűségük foka különbözik egymástól*. Míg a törvény közvetlenül, addig a véletlen csak egy sor közvetítő láncszemen keresztül fejezi ki a lényegét. A véletlennek tehát van alapja (és ennyiben szükségszerű), de ez az alap nagyon távolesik a dolog lényegétől, csak közvetve fejezi ki azt, és ezért a véletlen abban a vonatkozásban sem azonos a törvényszerűvel, amelyben meghatározott alappal rendelkezik. Ebben különbözik — véleményem szerint — Engels felfogása Hegelétől. Hegel érdeme abban volt, hogy különbséget tett a véletlen tartalma és formája között, meglátta, hogy az a sajátos forma, amelyben adott szükségszerűség jelentkezik — nem szükségszerű, azonos tartalom a legkülönbözőbb formákban jelentkezhethet. Ugyanakkor az a konkrét esemény, amely bizonyos szükségszerűség esetleges megjelenési formája volt, szintén szükségszerű, a maga konkrét körülményeiben, e konkrét körülmények azonban csupán teljesen távoli összefüggésben vannak a jelenségben kifejeződő lényeggel. Ez utóbbi momentumot nem vette figyelembe Hegel, ezért végső soron nem tudta teljesen leküzdeni a francia materialisták mechanikus determinizmusát. Idealista elmélete — a törvénynek, mint elvont szellemi-logikai kapcsolatnak felfogása — lehetetlenné tette a szükségszerűségek közötti — a meghatározottság mélységében megnyilvánuló — konkrét, anyagi különbség megértését. A hegeli

<sup>12</sup> Engels: A természet dialektikája. Szikra 1952. 229—230. o.

dialektika — mint minden idealista dialektika — könnyen átcúsúszik a relativizmusba, mert nincs miben megkapaszkodnia. Az elvont spekuláció fogalmai, ha a metafizika előítéleteit lerántjuk róluk, „rugalmasabbak” a valóságnál. E látszatrugalmasság, mint a konkrét példában is látható, a valóságban metafizikához vezet. A szükségszerű és véletlen teljes feloldása egymásban egyenlősíti a jelenségek meghatározottságát. Méltán mondja Engels, hogy „minden absztrakció, ha túlhajtják, értelmetlenségbe vagy saját ellentétébe csap át”.<sup>13</sup>

Lenin a „Filozófiai füzetek”-ben a dialektika egyik elemeként jelöli meg a megismerés végtelen elmélyülési folyamatát „a jelenségektől a lényeghez és a kevésbé mély lényegtől a mélyebbhez”.<sup>14</sup> E végtelen folyamat alapvető szakaszait a törvények megismerésével kapcsolatban már láttuk. Mint említettem, a megismerés elmélyülése a konkrétól a különösen keresztül az általánosig — a filozófia megfelelő kategóriáiban is tükröződik. Felfogásom szerint e kategóriák a véletlen, a szükségszerű és a törvény.

A szükségszerű és törvény kategóriáját általában azonos értelemben használják. Ez nem is helytelen *abban az esetben*, ha egyszerűen valamely jelenség *meghatározottságáról* van szó, ha csupán valamely dolog vagy folyamat *determináltságát* akarjuk kiemelni. Amikor azonban valamely jelenség meghatározottságának konkrét *nyomonkövetéséről* — „a jelenségektől a lényeghez és a kevésbé mély lényegtől a mélyebbhez” haladás folyamatáról van szó, rendkívül fontossá válik a meghatározottság mélységében levő különbségek figyelembevétele, a szükségszerű és a törvény megkülönböztetése. Mint láttuk, ezért gúnyolta ki Engels azokat a mechanikus materialistákat, akik nem ismerték fel, hogy a különböző jelenségek meghatározottságát nem lehet „ugyanolyan rendű”-nek feltüntetni. A szükségszerűség, mint olyan, az általánosságban vett meghatározottságot fejezi ki, függetlenül attól, hogy ez milyen fokú, milyen mélységben tartalmazza a lényegét. Ahogy Feuerbach írta: „a szükségszerű az a lánc, mely az okozatot az okkal egyesíti, és okot okhoz kapcsol. . .”<sup>15</sup> Ebben az értelemben, ami törvényszerű, az ugyanakkor szükségszerű is, hiszen a törvény maga is meghatározottság. Míg azonban a szükségszerűség a meghatározottságnak teljesen általános formája, amely nem tesz különbséget lényeges és lényegtelen között, a törvény fogalma eleve feltételezi a meghatározottság lényegiségét. Ezért ami törvényszerű, az feltétlenül szükségszerű, de ami szükségszerű az nem feltétlenül törvényszerű, hacsak nem akarjuk — hogy Engels példájánál maradjak — a bolhacsípést és az energia átalakulását *egyformán* meghatározottnak tartani. A szükségszerűség fejezi ki az azonosságot a véletlenben és törvényszerűben. Ennek az azonosságnak az az alapja, hogy minden jelenségben megjelenik a lényeg valamilyen vonása, oldala, mélysége, abszolút „lényegtelen” jelenség nincs. A két fogalom ellentétessége viszont abból fakad, hogy a törvényben közvetlenül, míg a véletlenben csak egy sor áttételen keresztül jelenik meg a lényeg. E megkülönböztetés a megismerés elmélyülési folyamatában nyert reális értelmet.

Láttuk, hogy valamely törvény feltárásánál és magának a filozófiai törvényfogalomnak a kialakulásában is, a konkrétól a különösen keresztül

<sup>13</sup> Uo. 281. o.

<sup>14</sup> Lenin: Filozófiai füzetek. 197. o.

<sup>15</sup> Idézi Lenin: Filozófiai füzetek. 54. o.

az általánoshoz vezet az út. A lényeg először csupán konkrét empirikus formában, mint *véletlen* jelenségek sokasága nyilvánul meg az ember előtt. Az ember keresi e jelenségek okát, és fáradságos munkával, külön-külön feltárja azokat a körülményeket, amelyekből az adott jelenségek *szükségszerűen* következnek. Csak azután tárhatja fel a különböző szükségszerűségek azonos alapját, a lényeg teljességét közvetlen formában kifejező *törvényt*. A véletlen tehát az a forma, amelyben a szükségszerű megjelenik. A szükségszerű alkotja egyrészről ennek a formának tartalmát, másrészről maga is a lényeg valamely oldalának vagy állapotának megjelenése. A törvény, mint a lényeg totalitását kifejező szükségszerűség, a dolog vagy jelenség létének és mozgásának alaptendenciáját — mint a különböző szükségszerűségnek tengelyét — tartalmazza. A törvények tendencia-jellege éppen abból fakad, hogy különböző, gyakran ellentétes szükségszerűségekben nyilvánulnak meg.

Nézzük meg mindezt egy közgazdasági példán keresztül. Marx a Tőke III. kötetében feltárta a profitráta süllyedő tendenciájának törvényét. Ez a törvény első megközelítésben azt fejezi ki, hogy a tőkés termelés folyamatában az össz-tőkén belül állandóan nő az állandó tőke súlya a változó tőkéhez képest, és ez változatlan értéktöbbletráta esetén szükségszerűen az általános

profitráta süllyedéséhez vezet, hiszen  $p' = \frac{m}{c+v}$ . Marx kimutatja, hogy ez

a jelenség a tőkés termelés rendszerében törvényszerű. Mint írja: ez a törvény „nem más, mint a munka társadalmi termelőereje egyre tartó fejlődésének *a tőkés termelési módra jellegzetes kifejezése*. Nem azt akarjuk mondani, hogy a profitráta átmenetileg nem süllyedhet más okok következtében is, de ezzel mint a tőkés termelési mód lényegéből fakadó magától értetődő szükségszerűséget bizonyítottuk be, hogy az értéktöbblet általános átlagos rátájának fejlődése során, süllyedő általános profitrátában kell kifejeződnie”.<sup>16</sup> Vagyis a jelen összefüggés azért törvény, mert nem valamely esetleges, véletlenszerű hatás következtében áll elő, hanem „a tőkés termelési mód lényegéből fakadó magától értetődő szükségszerűség”. Marx azonban aláhúzza ennek a törvénynek tendencia jellegét. Kimutatja, hogy a munka kizsákmányolási fokának emelése, a munkabér leszorítása értéke alá, az állandó tőke elemeinek olcsóbbodása stb. olyan tényezők, „... amelyek az általános törvény hatását keresztezik, és ellensúlyozzák, s azt csak tendencia jellegűvé teszik; miértis az általános profitráta süllyedését süllyedő tendenciának neveztük”.<sup>17</sup>

A konkrét példában kézzelfoghatóvá válik a törvényszerű és szükségszerű folyamatok megkülönböztetésének elvi jelentősége. Marx kimutatja, hogy ugyanazok a tényezők, melyek lehetővé teszik az értéktöbblet és ezen keresztül a profitráta növelését — a profitráta süllyedését eredményezik, és azok a tényezők, melyek közvetlenül gátolják ezt a süllyedő tendenciát, közvetve végső soron siettetik annak érvényesülését. Világosan kell látni, hogy itt *egy* folyamatról van szó, mint Marx leszögezi: „Mindkét jelenség, az értéktöbblet rátájának emelkedése és a profit rátájának süllyedése, csak különleges formák, amelyekben a munka növekvő termelékenysége tőkés módon kifejeződik.”<sup>18</sup> A kép tehát a következő: a tőkés termelés lényege a profitszerzés. A profit növelésének legdöntőbb, gyakorlatilag korlátlan eszköze a munka termel-

<sup>16</sup> Marx: A tőke. III. Szikra. 1951. 250. o.

<sup>17</sup> Uo. 270. o.

<sup>18</sup> Uo. 278. o.

kenységének emelése a tőke szerves összetételének növelésén keresztül. A tőke szerves összetételének növekedése egy szükségszerű, ellentmondásos folyamat eredményez; egyrészt nő az értéktöbblet, de ugyanakkor az értéktöbblet növelésének sajátos módja folytán csökken a profitráta. A profitráta süllyedő tendenciájának törvénye tehát egy olyan folyamatban fejeződik ki, melynek két szükségszerű, egymástól elválaszthatatlan, de ugyanakkor egymásnak ellentmondó összetevője van. *A törvény éppen azért mond többet a szükségszerűségénél, mert míg azok a folyamat egy-egy oldalát alkotják, a törvény kifejezi az összefolyamatot, és ezért közvetlen formában, a maga teljességében tükrözi a lényegét.* A profitráta süllyedő tendenciája testesíti meg az értéktöbblet ráta növekedésének és a profitráta csökkenésének szükségszerűségében, mint „különleges formákban” az általános törvényt. Ehhez képest a profitráta időleges emelkedése vagy hirtelen gyors zuhanása, bár önmagában teljesen szükségszerű lehet, csak esetleges egyedi formája a lényeg megnyilvánulásának.

A szükségszerű és törvényszerű megkülönböztetését megnehezíti, hogy a jelenség ellentmondásos oldalai sok esetben nem jelentkeznek egyszerre, egy időben vagy legalábbis nem azonos intenzitással. A jelenség lényegének mozgása hol egyik, hol másik tendenciát hozza felszínre, és adott időben úgy tűnik, mintha *csak* az adott tendencia fejezné ki a lényegét, mintha a lényeg adott állapotából adódó szükségszerűség maga volna a törvény.

Az eddigiekben csak a jelenségtől a lényeg felé haladás szempontjából vizsgáltuk a törvényt. A megismerés azonban itt nem fejeződik be, hanem megteszi útját visszafelé is, a *lényegtől a jelenségig*. Csak a lényeg kifejező törvény ismeretében válik ugyanis bizonyossá, hogy valamely jelenség *valóban* szükségszerű vagy véletlen. A lényeg megismerése a jelenségen keresztül és a jelenség igazi megismerése a lényegen keresztül történik. Ekkor bizonyosodik be, hogy a véletlen valóban objektív kategória, tehát nem azért véletlen jellegű egy jelenség, mert nem ismerjük az okát. A háború okainak tudományos feltárása pl. egyáltalán nem szünteti meg az I. világháborút közvetlenül kiváltó esemény véletlen jellegét — sőt éppen a gazdasági törvényszerűségek megismerése bizonyítja be, hogy ez az esemény valóban véletlen volt! Más esetekben viszont ekkor derül ki, hogy a korábban véletlennek gondolt momentum valójában teljesen szükségszerű.

Eddigi fejtegetéseinkben abból indultunk ki, hogy a törvény objektív valósága és tudati fogalma a dolog tartalmát tekintve teljesen azonos. Láttuk, hogy a törvény, mint kategória, az objektív valóság tudatunktól függetlenül létező törvényeinek tükröződése a világot megismerő ember tudatában. Miután a törvények a maguk tiszta, elvont formájukban közvetlenül nem észlelhetők és miután az ember éppen ebben a fogalmi formájában rögzíti a törvényeket — az idealista filozófusok számára kézenfekvő, hogy tagadják a törvények objektív jellegét, és azt állítsák, hogy a törvényeket valamiféle „értelem” adja a természetnek. Valójában azonban világos, hogy az ember csak feltárja, megfogalmazza az absztrakció segítségével a világ törvényszerűségeit. Ha a világ sokrétű, bonyolult jelenségeiben nem volna tőlünk függetlenül jelen a törvény, akkor az emberi elmének nem lenne mit feltárnia, megfogalmaznia. A tudományos kutatásoknak éppen az a célja, hogy az anyagi valóság objektív törvényeinek megismerésén keresztül lehetőség nyíljon a természet és társadalom megváltoztatására! Valahányszor a tudomány, az anyagi valóság valamely törvényszerűségére támaszkodva megváltoztatta magát az anyagi valóságot — mindig elvégezte a törvények objektív jellegének és megismerhető-

ségének „próbáját”. Ily módon a tudomány és az emberi gyakorlat egész története bizonyítja a materializmus igazát.

Az a körülmény, hogy a törvény mint kategória, visszatükrözése az objektív valóság törvényeinek, magában foglalja azt is, hogy a kettő, a tárgy és annak képe, nem teljesen azonos egymással. Gyakorlatilag ennek a kérdésnek egyik oldala az, hogy fogalmaink csak megközelítően pontos másolatai a valóságnak, a másik — jelen összefüggésben sokkal fontosabb — momentum, a tudat kategóriáinak viszonylagos önállóságában nyilvánul meg. Engels ezzel kapcsolatban kiemeli, hogy a dialektika „a törvények két sorára” korlátozódik, „melyek a dolog lényegét illetően azonosak, de kifejezésük tekintetében annyiban különböznek egymástól, hogy az emberi fej tudatosan alkalmazhatja őket, míg a természetben és eddig nagyrészt az emberi történelemben is, csak öntudatlanul, a külső szükségszerűség formájában, a látszólagos véletlenek végtelen során keresztül érvényesülnek”.<sup>19</sup>

A törvénynek mint kategóriának viszonylagos önállósága tehát mindenekelőtt abban nyilvánul meg, hogy miután felismerték, lehetőség nyílik alkalmazására, az alapját képező anyagi viszonyok mélyebb elemzésére és ezen keresztül az adott dolog fejlődési perspektívájának meghatározására. A törvény feltárása ily módon lehetővé teszi a tudományos előrelátást.

Ez nyilvánul meg azokban az esetekben, amikor a meglevő anyagi valóság törvényszerűségeinek ismeretében — bizonyos határok között — következtetni tudunk a még vagy már nem ismert, sőt a még ki sem alakult anyagi valóság bizonyos igen általános törvényszerűségeire. A tudományok történetében sok példa van arra, hogy már lejátszódott, konkrét formájában ember által nem látott eseményeket következtettek ki „visszafelé”, a meglevő anyagi valóság törvényszerűségeinek ismeretében, a múlt bizonyos maradványaira támaszkodva és bizonyos — a múltban lejátszódó folyamatokkal analóg — jelenlegi folyamatokból (kozmozgónia, paleontológia stb.). Mint látható, itt a tudat önállósága nagymértékben viszonylagos, hiszen igen sokoldalú tényanyagra támaszkodik az absztrakció. A másik eset az, amikor meglevő, de az ember számára még ismeretlen anyagi valóság létre és törvényszerűségeire következtetünk, a valóság ismert részének törvényszerűségeiből. Ennek alapján tudta Mengyelejev meghatározni az akkor még nem ismert elemek főbb tulajdonságait, vagy így fedezték fel a Neptun bolygót a kopernikuszi rendszer alapján végzett számítások útján.

A legnehezebb tudományos feladat azonban olyan jelenségek törvényszerűségeit meghatározni, melyek még ki sem alakultak. Ezt tette Marx, amikor száz évvel ezelőtt megfogalmazta a kommunista társadalom néhány legáltalánosabb gazdasági és társadalmi törvényszerűségét. Ez esetben valóban el lehet mondani, hogy a kommunista társadalom legáltalánosabb törvényszerűségei előbb születtek meg gondolati absztrakció formájában, mint anyagi valóságukban. Világos, hogy e tényt nem lehet kizárólag Marx zsenijének tulajdonítani. Marx és Engels azért tudott a szocializmus utópiájából tudományt alkotni, mert korukban már kialakultak a szocializmus legalapvetőbb előfeltételei, mert a kifejlett kapitalizmus és a megelőző termelési módok gazdasági rendszerének tanulmányozása alapján felismerték a társadalom fejlődésének legdöntőbb különös és általános törvényszerűségeit, melyek alap-

<sup>19</sup> Engels: L. Feuerbach . . . Marx—Engels: Válogatott Művek. II. Szikra 1949. 382—383. o.

ján lehetővé vált a múltból és jelenből következtetni a jövőre. Mindennek osztályalapja az volt, hogy Marx és Engels már az öntudatra ébredő proletariátusnak, a jövő társadalmá hordozójának álláspontjára helyezkedhetett és általános tudományos alapja az, hogy kora természettudománya és a társadalomtudományok addigi eredményei már lehetővé tették a magas fokú filozófiai, közgazdasági általánosításokat.

A törvénynek mint gondolati absztrakciónak önállósága tehát ez esetben is viszonylagos. Marx nem „fejből” konstruálta meg ezeket a törvényszerűségeket, hanem korának és a történelemnek mélyreható gazdasági, társadalmi elemzése útján. Az önállóság viszonylagosságát mutatja az is, hogy a kapitalizmus viszonyainak fejlődésével párhuzamosan gazdagította Marx és Engels ezeknek a törvényszerűséseknek konkrét tartalmát. (Élég, ha csak a Párizsi Kommün tapasztalatainak a marxizmus elméletére gyakorolt hatására gondolunk.) Másrészt a gondolati absztrakció ez esetben is az anyagi valóság lényegi viszonyait fejezte ki, de ez az anyagi valóság ekkor még csak mint elvont szükségszerűség (vagy mint konkrét lehetőség) létezett.

Mindenesetre azt látni kell, hogy a törvény mint kategória, nem úgy tükrözi az objektív anyagi törvényeket, mint a tükör a belenézőt. A törvényszerűség gondolati absztrakciója nemcsak megelőzheti anyagi valóságának létrejöttét, hanem ugyanakkor túl is éli azt! A kategória mint olyan, „örök”. A kapitalizmus gazdasági törvényeinek elvont kategóriái akkor is „élni” fognak a tudományban, amikor a kapitalizmus, mint valóságos társadalmi rendszer, már régen a múlté lesz. Míg tehát az objektív valóság konkrét törvényszerűségei az őket tartalmazó anyagi alappal együtt egyúttal keletkeznek és szűnnek meg, addig ezek gondolati absztrakciói feltárásuktól számítva mindaddig fennmaradhatnak a tudományban, amíg lesznek akik számontartják őket.

Amikor a klasszikusok *történelmi* kategóriákról beszélnek, akkor a kategóriát mindig anyagi valósága értelmében használják. „Az *elvontság*, a *kategória önmagában véve* . . . természetesen halhatatlan, változhatatlan, marandó, csak a tiszta ész létformája . . .”<sup>20</sup> írja Marx. E kategóriák anyagi alapja viszont történelmi jellegű, ezért a tudományos fogalmak, melyek — Marx szavaival élve — „a valóságos viszonyoknak az *absztrakciói*, csak annyiban igazságok, amennyiben ezek a viszonyok fennállanak.”<sup>21</sup> Marx kigúnyolja azt az objektív idealista felfogást, mely szerint „ezek az absztrakciók olyan formulák, amelyek a világ teremtése óta szunnyadtak az istenatya kebelén”.<sup>22</sup> Láttuk, hogy Hegel felfogásának éppen ez volt az alapvető gyengéje, ezért nem érthette meg a törvények történelmi jellegét és anyagi meghatározottságuk különbözőségét.

Más oldalról, de ugyanide jutott el a vulgármaterializmus is. A vulgármaterializmus, amely tagadja a fejlődést, az alacsonyabbrendűtől a magasabbrendű felé törő törvényszerű mozgást a világmindenségben — szintén örök és megváltozhatatlan törvényekről beszél. Büchner főművében, az „Erő és anyag”-ban, egész fejezetet szentel e kérdésnek, melyben kategórikusan leszögezi: „Azon törvények, melyek szerint a természet tevékeny, melyek

<sup>20</sup> Marx levele P. V. Annenkovhoz „A nyomor filozófiájá”-ról. A filozófia nyomora Szikra 1952. 33. o.

<sup>21</sup> Uo. 31. o.

<sup>22</sup> Uo.

szerint az anyag majd rombolólag, majd alkotólag és a legkülönfélébb szerves és szervetlen képződményeket létrehozva hat, *öröktől valók és változatlanok.*<sup>23</sup> (Büchner kiemelései). E felfogással szemben Engels aláhúzza: „Az örök természeti törvények is mindinkább történelmi törvényekké alakulnak át.”<sup>24</sup> Rámutat, hogy a víz folyékony halmazállapota 0 és 100 C° között „örök természeti törvény”, de ahhoz, hogy ez „érvényes lehessen”, víznek, adott hőmérsékletnek és normális nyomásnak kell jelen lennie, és ezért pl. a Napon ez a törvény „nem létezik”. Engels még egy sor hasonló példát hoz erre, majd arra a végkövetkeztetésre jut, hogy az anyag fejlődése során „minden fokon más törvények, azaz ugyanazon egyetemes mozgás más megjelenési formái uralkodnak, feltétlenül általános érvényű törvényként nem marad tehát más, mint a *mozgás*”.<sup>25</sup>

Az objektív törvények *történelmi* felfogása, a dialektikus materializmus alaptételeinek természetes következménye. Ha a törvények a tőlük függetlenül létező anyag lényegét fejezik ki, akkor maguk is alá vannak vetve az anyagi világ fejlődésének, változásának. Így pl. az élet kialakulása előtt nem létezhetek biológiai törvények, és ha egyszer a földön megsemmisül az élet, vele együtt eltűnnek földünkről a biológiai törvények is. A törvények történelmi jellege tehát csak más oldalról fejezi ki az objektív jelleget, éppúgy, mint az igazság konkrétsága az igazság objektivitását. Engels ugyanakkor — a fent idézett helyen — arra is rámutat, hogy a törvények történelmi jellege feltételezi egy „feltétlenül általános érvényű” törvénynek, a mozgásnak létezését, melynek az egyes törvények csak „megjelenési formái”. Az egyes törvények csak *saját* lényegüknek — az anyag *meghatározott* formájának — közvetlen és teljes kifejezői, de korántsem az anyag *általános lényegének*. Az anyag fejlődése során egyre differenciáltabb formák jönnek létre, ezt fejezi ki a mozgástörvények oldaláról a mechanikai mozgástól a társadalmi mozgásig vezető vonal. Mindezekben csak az anyagi mozgás konkrét formái változnak, de az anyag és mozgás, mint olyan megmarad. Ennek megfelelően az egyes konkrét természeti törvények is, mint a mozgás sajátos megnyilvánulásai, mindenütt mindaddig fennmaradnak, ahol és amíg sajátos alapjuk létezik és a körülmények lényegtelen megváltozásával csak kifejezési formájukat változtatják. (Ha a levegő nyomása például megváltozik, a víz halmazállapotának csomópontjai másutt lesznek, de továbbra is fennáll, hogy a víz folyékony-sága az ismert tényezőktől függ, törvényszerű kapcsolatban van azokkal. Sőt itt is éppen a kivétel erősíti a szabályt, hiszen ha az alap megváltozása nem változtatná meg a következményt, semmivel sem tudná igazolni alapmivoltát.) Az egyes konkrét természeti törvények tehát viszonylagos jellegűek abban az értelemben, hogy különböző konkrét formában fejezik ki az anyag meghatározott fejlődési fokának összefüggéseit, de ugyanakkor abszolút jellegűek abból a szempontból, hogy feltétlenül fellépnek, valahányszor az adott összefüggés létrejön, elválaszthatatlanok annak lényegétől. Engels rámutat, hogy hivatalos fizikánk, vegytanunk, biológiánk, meteorológiánk „geocentrikus”, mert törvényei a maguk konkrét formájában, csak a Földre vonatkoznak. De „ezek a tudományok mit sem veszítenek azzal a kijelentéssel,

<sup>23</sup> Büchner: *Erő és anyag*. Lipcse 1875. Budapest, Rosenberg testvérek II. kiadás. 30. o.

<sup>24</sup> Engels: *A természet dialektikája*. 248. o.

<sup>25</sup> Uo. 249. o.

hogy csak a Földre érvényesek és ezért csak viszonylagosak. Ha... egy centrum nélküli tudományt kívánnánk, akkor *minden* tudományt megbénítanánk. Elég azt tudnunk, hogy azonos körülmények között mindenütt ugyanaz megy végbe...”<sup>26</sup>

A fentieket állapítja meg Marx is egyik levelében, amikor a következőket írja: „Természeti törvényeket általában nem lehet megszüntetni. Ami a különböző történelmi állapotokban megváltozhat: az csak a *forma*, amelyben e törvények érvényesülnek.”<sup>27</sup> Mint látható, Marx itt továbbviszi Engels gondolatát a legáltalánosabb értelemben vett törvény és az egyes törvények konkrét érvényesülési formájának spontán megváltozásától a tudatos *megváltoztatás* problémájához —, amely a természeti törvény és az ember viszonyának kérdését veti fel.

### b) A természettörvény és az ember

Az ember fellépésével a természet spontán, ösztönös folyamataiba egy új tényező kerül: a céltudatos tevékenység.

Az ember mint az élővilág fejlődésének legmagasabbrendű produktuma, a munka révén vált ki az állatvilágból. A munka, mint céltudatos tevékenység, már a társadalom fejlődésének legkorábbi szakaszában is feltételezi a természeti törvények egyrészének bizonyos fokú felismerését és alkalmazását. Amikor az ember felhasználja a villámgyújtotta tüzet, és különösen amikor mesterségesen létrehozza azt, amikor elkészíti az első munkaeszközöket — a természeti törvényeket ismeri fel és alkalmazza a maga számára. Természetesen a törvények felismeréséről itt még csak rendkívül viszonylagos értelemben lehet beszélni. Az ősembernek fogalma sem lehetett a dörzsölés és a hó összefüggésének mélyebb lényegéről. Ennek ellenére felismerte, hogy *van* ilyen összefüggés, és ezzel végső soron a törvényt használta fel. Ha meggondoljuk, hogy a hó és az anyagi részecskék mozgása közti viszonyt nem is olyan régen tárta fel a tudomány, akkor láthatjuk, hogy bármennyire is messze járunk már az ősember ismereteitől, fölényünk csak viszonylagos, hiszen egyaránt egy végtelen fejlődési folyamat tagjai vagyunk. Ebben a végtelen proceszuszban az ember a természet függvényéből egyre inkább a természet és ezzel önmaga urává válik. A természetfölötti uralom feltételezi az embernek saját társadalmi viszonyai feletti adekvát uralmát. Minél inkább képesek az emberek társadalmi létük tudatos, szervezett irányítására, annál inkább képesek a természet irányítására is és vice-versa.

Az ember uralma a természet fölött azonban mindenkor csak viszonylagos lehet. A természet legáltalánosabb törvényei azokat az embertől független anyagi viszonyokat tartalmazzák, melyek léte megszabja az ember természet-alakító tevékenységének határait. Termelő tevékenységünkben kénytelenek vagyunk alkalmazkodni ezeknek a törvényeknek a feltételeihez, és szabadságunk nem a tőlük való függetlenséget, hanem lényegük megismerését, a hozzájuk való alkalmazkodást és ezen keresztül spontán romboló hatásuk elhárítását jelenti. Mit fejeznek ki a természet ezen törvényszerűségei? Azokat a mechanikai, fizikai, kémiai folyamatokat, melyek az anyagot általában jellemzik, tehát földünkön az anyag minden konkrét formájában megtalálhatók.

<sup>26</sup> Uo.

<sup>27</sup> Marx — Kugelmannhoz. 1868. júl. 11. Válogatott levelek. 242. o.

Ezek a törvényszerűségek lényegében az anyag általános szerkezeti felépítéséhez vannak kötve. Az ember viszonya ezekhez a legáltalánosabb törvényszerűségekhez kettős:

1. A törvény számunkra kedvezőtlen megnyilvánulását más törvényszerű kapcsolatok létrehozásával korlátok közé szorítjuk. (Pl. villámhárítóval megakadályozzuk a villám pusztítását.)

2. A törvényben kifejezett viszonyt más, számunkra hasznos viszonyok között mesterségesen létrehozzuk, és ezzel a törvényt szolgálatunkba állítjuk. (Pl. az elektromosság felhasználása világításra.)

Ezekben az esetekben a konkrét törvényben kifejezett lényegi viszony változatlanul fennáll, csupán az a *forma* változott meg, egyes esetekben, amelyben e törvény a természet spontán körülményei között érvényesülni szokott. A villámnak, mint elektromos kisülésnek lényegén mit sem változtat az a körülmény, hogy a villám felgyújt egy házat, vagy a villámhárító segítségével békésen a földbe vezetik, vagy éppen emberi célokra használják fel. Az ember számára azonban létfontosságúak ezek a formák, hiszen ezek határozzák meg életkörülményeit, természetátalakító tevékenysége éppen a törvények spontán érvényesülési formáinak megváltoztatását jelenti. A természet megváltoztatása tehát korántsem a *törvények* megváltoztatásán, hanem éppen ellenkezőleg, a törvényekben kifejezett viszonyok lényegének alapos megismerésén, számbavételén alapszik, hiszen ez az előfeltétele érvényesülési formáik megváltoztatásának és új formák kialakításának.

A törvény mindig konkrét viszonyok között lép fel. Megjelenési formáinak sokfélesége szükségszerűen következik e konkrét viszonyok sokféleségéből. E megjelenési formák azonban csak a maguk konkrét körülményeiben szükségszerűek, míg a törvény szempontjából csupán esetleges *véletlenszerű* megnyilvánulásai a lényegnek. Az elejtett tárgy leesése pl. szükségszerűen következik az adott körülményekből, de a szabadesés *törvényének* ez csak esetleges véletlenszerű megjelenési formája. Mind a két momentum fontos, mert *a megjelenési forma esetlegessége teszi lehetővé annak megváltoztatását, míg fellépésének szükségszerűsége az adott körülmények között, reprodukálását.* Ha minden jelenség a maga konkrét formájában törvényszerű volna, az ember egy homokszemet sem tudna megváltoztatni. Ha viszont az egyes jelenségeknek nem lenne meg a maga konkrét, szükségszerű alapja, nem volna lehetséges az adott dolog vagy folyamat reprodukálása számunkra hasznos körülmények között. Ez ugyanis éppen azon múlik, hogy felismerjük-e a jelenség létrejöttében a szükségszerűséget. Ha igen, akkor magunk is létre tudjuk hozni (természetesen nem minden esetben), azokat a körülményeket, melyek között a számunkra kívánatos jelenség ismét fellép. A megváltoztatás és reprodukálás ugyanakkor a törvény ismeretét is feltételezi. Két jelenség sohasem következik be abszolút egyformán, tehát ahhoz, hogy valamely jelenséget akárhány esetben biztos eredménnyel tudjak megváltoztatni, vagy akárhányszor tudjam mesterségesen létrehozni, nemcsak fennállásának egyszeri körülményeit kell ismernem, hanem az abban kifejeződő általános, lényegi viszonyt; a törvényt is.

Vizsgáljuk meg mindezt egy egyszerű példán keresztül. Tegnap délután esett az eső. Vajon törvényszerű volt ez? Nyilvánvalóan nem, hiszen a meteorológia törvényei csak az eső létrejöttének általános feltételeit tartalmazzák. Ebből a szempontból tehát véletlen volt, hogy ez éppen tegnap délután következett be. Mi következik ebből? Az, hogy ha ismerjük a meteorológia törvényeit, és megvannak az eszközeink ahhoz, hogy megváltoztassuk a lég-

köri viszonyokat, meg tudjuk akadályozni az eső létrejöttét, ha annak időpontja számunkra kedvezőtlen. Másrészt viszont az eső szükségszerűen bekövetkezik, ha adva vannak az ehhez szükséges konkrét légköri viszonyok. Ezek ismeretében tehát (ha rendelkezünk a megfelelő eszközökkel) az esőt nemcsak megakadályozni, hanem létrehozni is képesek vagyunk, amennyiben mesterségesen megteremtjük azokat a viszonyokat, melyekből szükségszerűen következik.

A dialektikus materializmus — szemben a vulgármaterializmussal — nem tekinti a törvényeket fétiseknek. Nem azért tartja a természet általános törvényeit megszüntethetetlennek, mintha azokat valamiféle metafizikus abszolútumoknak tekintené. Láttuk, hogy Engels kifejezetten felhívja a figyelmet az „örök természeti törvények” történelmivé válására, rámutat, hogy ahol a megfelelő anyagi feltételek hiányoznak, ott „nem létezik” az illető törvény sem. Engels azonban csak mint spontán természeti folyamatot tárgyalja a törvények történelmi jellegét, adott objektumban való kialakulását és megszűnését. Láttuk, hogy Marx — az idézett helyen — felveti a törvények tudatos emberi megszüntetésének problémáját is, és azt írja, hogy *általában* csak azt a *formát* lehet megszüntetni, amelyben a törvények érvényesülnek. A Tőkében pedig, a népesedési törvényekkel kapcsolatban a következőket jegyzi meg: „Elvont népesedési törvénye csak a növényeknek és az állatoknak van, *amennyiben az ember történelmileg be nem avatkozik.*”<sup>28</sup> (Az én kiemelésem. Sz. A.) Marx tehát itt arra utal, hogy amennyiben az ember beleavatkozik a természet spontán folyamataiba, az „elvont” törvények történelmiékké alakulnak át. Vagyis az a folyamat, mely a természetben spontán megy végbe, meggyorsítható, tudatosan előidézhető. A természet jelenségein belül, e téren a biológiai folyamatokban van a legtöbb lehetősége az emberi tevékenységnek. A biológiai folyamatok *spontán* változása is jóval gyorsabban zajlik le a többi természeti folyamatnál, vagyis a természet törvényei közül a biológiai törvények a legkevésbé „hosszú életűek” és a leginkább történelmi jellegűek. Ugyanakkor a biológiai törvények érvényességi szférája jóval kisebb, mint a többi természeti törvényé. Ezek alapján — egyes speciális biológiai törvények esetében — a céltudatos emberi tevékenységnek módjában áll a törvények történelmivé válását tudatosan meggyorsítani. Lényegében ez történik, amikor az ember a mocsarat lecsapolja, a sivatagokat termőföldre változtatja, amikor kiirtja azokat az élőlényeket, melyek a számára hasznos növényeket és állatokat pusztítják stb. — egyszerűen, amikor a maga arculatára formálja a természetet.

Nézzük ezt meg pl. a mocsarak esetében. A talajok elláposodásának folyamatát az anaerob viszonyoknak a talajszelvényben való elhatalmasodása okozza. Míg a réti talajokban az anaerob és aerob folyamatok mértéken belül vannak (bár itt is az anaerob viszonyok vannak túlsúlyban), addig a mocsarak esetében az anaerob folyamatoknak mértéken túli elhatalmasodása a talaj jellegének minőségi megváltozását okozza. Amikor az ember a kész helyzetet igyekszik a maga javára hasznosítani és kitermeli a tőzeget, lényegében csak felhasználja a törvényt. Amikor azonban a mocsarat átalakítja szántóföldre (telkesítés), vagyis szabályozza a talajvizet, megakadályozza, hogy a szerves anyagok kiszorítsák a talaj hézagaiból a levegőt stb. — akkor már többről van szó, nevezetesen arról, hogy az ember megszünteti a mocsárképző-

<sup>28</sup> Marx: A tőke I. Szikra 1949. 684. o.

dés anyagi feltételeit, megsemmisíti azokat a viszonyokat, melyek között törvényszerűen létrejön az a lép. Amikor a tudomány képes lesz *mindenütt* és *minden esetben* megtenni ezt — nem beszélhetünk majd földünkön a mocsár törvényeinek anyagi létezéséről. Ahogyan — Engels példájával élve — a víz halmazállapotváltozásának törvénye „nem létezik” ott, ahol nincs víz, ugyanúgy a mocsár anyagi viszonyait kifejező törvények sem léteznek ott, ahol nincs mocsár. Ez a törvényszerűség ekkor már csak mint elvont tudományos absztrakció létezik majd, nem pedig mint eleven anyagi valóság, csakúgy, mint a kapitalizmus gazdasági törvényei a világkommunizmus időszakában. Hasonló a helyzet a sivatag és még sok más speciális biológiai törvényszerűség esetében is.

Hangsúlyozzuk, a törvények történelmivé tételének meggyorsítása, földi élettartamának mesterséges lerövidítése csak az említett speciális esetekben lehetséges. A mechanika, fizika, kémia jelenségeinél erre nincs mód, mert e téren a legspeciálisabb törvények is az anyag olyan általános tulajdonságaihoz vannak kötve, melyek földünkön csaknem minden jelenségben előfordulnak. Márpedig csak akkor lehet valamely törvényt földi hatályon kívül helyezni, ha anyagi alapja földi méretekben megszüntethető. Ezért nem lehet a biológia általános törvényeit sem hatályon kívül helyezni. (Nem beszélve arról, hogy ez magának az embernek is a megsemmisülését jelentené.) Míg tehát a természet törvényei általában csak kozmogóniai-geológiai értelemben történelmi, addig az említett speciális biológiai törvények emberi szempontból is történelmiékké tehetők.

E folyamat filozófiai alapja az, hogy a mocsár stb. létezése a biológia általános törvényeihez képest csupán *véletlen*. A biológia általános törvényeiből egyáltalán nem következnek szükségszerűen e jelenségek. Ellenkező esetben valóban „örök” természeti törvény lenne a mocsarak, sivatagok létezése. Emberi szempontból csak az tekinthető „örök” természeti törvénynek, hogy pl. az anaerob és aerob folyamatok viszonya a talajban meghatározza annak jellegét. Hogy ez éppen a mocsár struktúráját ölti — a törvénynek csupán esetleges érvényesülési formája. Ennek a számunkra kedvezőtlen érvényesülési formának megakadályozását éppen az említett törvény felismerése és figyelembevétele teszi lehetővé. Ebből a szempontból tehát nincs különbség a biológiai és a többi természeti folyamathoz való viszonyunk között. A különbség nem elvi, hanem csupán gyakorlati jellegű. Amíg ugyanis a mechanikai, fizikai, kémiai törvényeknél ezek spontán érvényesülési formái általános földi vonatkozásban nem szüntethetők meg — a biológia egyes jelenségeinél ez megtehető. Miután a biológia említett jelenségeinél ezek az érvényesülési formák objektíve létező, viszonylag állandó és meghatározott sajátosságokkal, minőséggel rendelkező formációkat alkotnak, nem joggal velük kapcsolatban sajátos lényegüket kifejező speciális törvényekről beszélni. „Megszüntetésről” e speciális törvények esetében sincs szó, hiszen ezek anyagi alapját csak földi méretekben számolhatjuk fel, és más égitesteken, ha a megfelelő anyagi viszonyok fennállnak, nyilván létezik a megfelelő törvény is, valamint nálunk is újra fellép, ha anyagi alapja ismét létrejön. A törvény (minden törvény) anyagi valóságában is elvont (éppen úgy, mint „az” anyag), megszüntetni viszont csak konkrét dolgokat lehet. A törvénynek csak konkrét történelmi létét szüntethetjük meg egyes esetekben, de nem magát „a” törvényt. Marx tehát méltán tagadja a természeti törvények megszüntetésének lehetőségét.

Ismeretes, hogy Sztálin: „A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban” c. művében a törvények *hatályon kívül helyezésének* lehetőségét is tagadja.<sup>29</sup> Ugyanakkor azonban világos, hogy Sztálin is történelmi jellegűnek fogta fel a törvényeket, hiszen hosszabb vagy rövidebb életű, de nem örökéletű törvényekről beszél. Márpedig ha a törvények objektíve történelmi — és az ember egyes speciális esetekben földi méreteiben képes arra, hogy előidézzen olyan folyamatokat, melyek a természetben előbb vagy utóbb spontán is bekövetkezhetnek — semmi okunk tagadni e speciális jelenségek törvényei hatályon kívül helyezésének lehetőségét.

Mindez a legkevésbé sem mond ellent a törvények objektív jellegének. Az objektív jelleg csak annyit jelent, hogy tudatunktól függetlenül végbenő, anyagi folyamatokról van szó. Az ember éppen azért képes beavatkozni ezekbe a folyamatokba, mert azok objektíve léteznek. Másrészt az ember éppen objektív lényegének megismerése alapján képes valamely törvényt hatályon kívül helyezni (amennyiben anyagi alapja megszüntethető), és ezzel más törvénynek teret engedni. Valamely törvény hatályon kívül helyezése csakis ilyen úton mehet végbe. Az ember tehát korántsem alakíthatja át a természetet szubjektív vágyai szerint. Az egyes speciális törvényszerűségek hatályon kívül helyezésére irányuló tevékenységünket csak akkor koronázhathatja siker, ha e tevékenységünk nincs ellentétben a természet valamely általánosabb törvényszerűségével. A természeti törvények túlnyomó többségénél azonban valóban csak érvényesülési formáik korlátozásáról és felhasználásáról beszélhetünk, nem pedig e formák általános földi megszüntetéséről és a bennük rejlő speciális törvények hatályon kívül helyezéséről.

### c) A társadalmi törvény és az ember

Az élet fejlődése a Földön szükségszerűen vezetett az ember és vele a *társadalom* megszületéséhez. Az ember — geneziséét tekintve — biológiai lény, testi adottságai a leglényegesebb vonatkozásokban megegyeznek a magasabbrendű állatok megfelelő adottságaival. Ugyanakkor az ember és a magasabbrendű állatok minőségileg különböznek egymástól abban a tekintetben, hogy hogy az emberréválás folyamatában a munka kialakította az elvont gondolkodásra képes emberi tudatot. Az idealizmus és a vulgármaterializmus egyaránt metafizikussá torzítja ezt az egységes folyamatot. Az idealisták csak a különbséget hangsúlyozzák ember és állat között. Ez a különbség náluk — miután kizárja az azonosságot — áthidalhatatlan szakadékot jelent. A vulgármaterializmus viszont a minőségi különbséget tagadja, azt állítja, hogy az ember és állat között csak mennyiségi, fokozati differencia van. Mint Büchner — már idézett művében — kategorikusan leszögezi: „Az élettan legnagyobb tekintélyei ma már csaknem általánosan megegyeznek azon nézetben, hogy az állatok lelke nem *minőségileg*, hanem csak *mennyiségileg* vagyis fokozatilag különbözik az emberétől.”<sup>30</sup> (Büchner kiemelési.)

Miután Büchner számára a mennyiségi változások minőségi változásokba való átcsapásának törvénye nem létezik — nem értette meg az emberréválás folyamatának dialektikáját. Az emberi tudat kialakulását, magasabbrendű-

<sup>29</sup> Sztálin: A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban. Szikra 1952. 6. o.

<sup>30</sup> Büchner: Erő és anyag. 193. o.

ségét, materialista alapon nem tudta levezetni, azért egyszerűen tagadta e minőségi különbséget. Míg tehát az idealisták csak a különbséget látják, és tagadják az azonosságot, addig a vulgármaterialisták az azonosságot húzzák alá, és tagadják a minőségi különbséget ember és állat között.

Engels „A munka szerepe a majom emberréválásában” c. zseniális tanulmányában, az idealizmus és vulgármaterializmus torzításaitól mentesen, a dialektikus materializmus elvi alapján és a természettudományok eredményeire támaszkodva vezette le az emberi tudat kialakulását — mint a tevékenység és gondolkodás, kéz és agy kölcsönhatásának folyamatát, ahol a fokozatos mennyiségi változások minőségi változásba csapnak át. Az ember megjelenése egyben a társadalom kialakulását jelenti.

A fentiekből következik, hogy a dialektikus materializmus az idealizmussal szemben, kihangsúlyozza a természet és társadalom azon közös vonását, hogy mindkét terület fejlődését *objektív, anyagi törvényszerűségek* határozzák meg, míg a vulgármaterializmussal szemben, a természet és társadalom törvényeinek *különbségét*. A mechanikus és vulgármaterializmus ugyanis, miután tagadja az ember és az állat minőségi különbségét, tagadja a speciálisan társadalmi törvények létezését is, a társadalmi mozgást az alacsonyabbrendű mozgásokra vezeti vissza.

„Amilyen a természet sorsa, olyan az emberé is, mely szintén természetes viszonyokból eredve, mindenütt hasonlóképp természeti törvényektől függ és egyedül és kivétel nélkül azon merev és könyörtelen szükségszerűségnek hódol, mely minden lét fölött uralkodik.”<sup>31</sup> — írja Büchner. A vulgármaterializmus — bár ellentétes oldalról indul el — végső soron találkozik az idealizmussal a speciálisan társadalmi törvények tagadásának kérdésében.

Marx és Engels munkásságának egyik alapvető érdeme éppen az volt, hogy megtalálta a társadalom fejlődésének anyagi alapját és mozgatóerejét, felismerte a társadalmi mozgásban a törvényszerűséget. A marxizmus klasszikusai azonban, amikor „természeti szükségszerűséggel” érvényesülő folyamatként ábrázolják a történelmet, rámutatnak a társadalmi folyamatok meghatározottságának a természet folyamataitól elütő sajátosságára is.

Engels „L. Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása” c. művének IV. fejezetében részletesen kifejti, hogy szemben a természettel, ahol „csupa tudattalan, vak hatóerő hat egymásra, melyeknek kölcsönös játékában érvényesül az általános törvény” — a társadalomban „emberek cselekszenek, csupa tudattal rendelkező, megfontolással vagy szenvedéllyel cselekvő, határozott célokat követő ember: semmi sem történik tudatos szándék, kitűzött cél nélkül”. Ugyanakkor arra is rámutatott, hogy mindez „semmit sem változtathat azon a tényen, hogy a történelem menetét belső általános törvények szabályozzák”. Ugyanis annak ellenére, hogy a társadalomban minden tudatos szándékkal történik: „a számtalan egyes akarat és cselekedet összeütközései a történelem terén oly állapotot idéznek elő, amely teljesen hasonló a tudattalan természetben uralkodó állapothoz. A cselekedetek céljait akarják, de azokat az eredményeket, amelyek a cselekedetekből valóban következnek, nem akarják...”

Az emberek úgy csinálják történelmüket, bárhogy alakuljon is az, hogy mindegyikük saját, tudatosan szándékolt céljait követi és a történelem nem

<sup>31</sup> Uo. 31—32. o.

egyéb, mint ezeknek a különböző irányokban ható erőknek és a kívülágra gyakorolt számos behatásuknak eredője.”

Engels ezek alapján a következő feladatot állítja a materialista történelemkutatás elé: „Kikutatni azokat a mozgatóerőket, amelyek itt a cselekvő tömegek és vezetők, az úgynevezett nagy emberek fejében tisztán vagy homályosan... mint tudatos indítóokok tükröződnek vissza; — ez az egyetlen út, amely azoknak a törvényeknek a nyomára vezethet bennünket, amelyek nagyjában és egészében az egész történelmen, valamint az egyes korszakokban és országokban uralkodnak.”<sup>32</sup>

A fentiekben feleletet kapunk arra a régi problémára is, hogy hogyan lehet beszélni objektív társadalmi törvényekről, amikor a történelmet akarattal, tudattal rendelkező emberek csinálják. Ez a pont volt ugyanis a Marx előtti társadalomtudományok botránköve, melyet az idealista történelemfilozófia nagyszerűen felhasznál a materializmus ellen, és amelyet a mechanikus, metafizikus materializmus talajáról nem lehetett megoldani. A szubjektív idealisták azzal érveltek, hogy ami törvényszerű, az spontán módon — szervezkedés, agitálás, irányítás nélkül — létrejön, márpedig a történelemben minden esemény feltételezi az emberek szervezését, irányítását stb., tehát a történelemben nem érvényesülhet törvényszerű fejlődés. Ez a felfogás hallgatólagosan feltételezi, hogy amennyiben lennének társadalmi törvények, ezek *ugyanazon sajátosságokkal rendelkeznének*, mint a természetiek. Ez a kiindulópontja a szubjektív idealisták ellenvetésének. A mechanikus és vulgármaterializmus, amikor a társadalom törvényeit az alacsonyabbrendű mozgásformák törvényeivel azonosította, *alátámasztotta* az idealizmus fenti érvelését!

Az elmondottakból világosan kitűnik, hogy az idealisták gyökerében hibás okoskodásának és a Marx előtti materializmus metafizikusságának leleplezéséhez — az alapvető azonosság talaján — a természeti és társadalmi törvények *különbségének* a feltárása szükséges. Engels gondolatmenetéből világosan kiderül: a társadalmi törvények megkülönböztető sajátossága — első megközelítésben — abban áll, hogy szemben a természeti törvényekkel, melyek spontán, tudattalan viszonyokat tartalmaznak — emberi viszonyokat, emberek meghatározott és ugyanakkor tudatos tevékenységét fejezik ki. Bármelyik társadalmi törvényt vizsgáljuk is meg, mindegyik feltételezi a tömegeknek anyagi viszonyaik által szükségszerűen determinált mozgását. Az antagonisztikus osztálytársadalmakban ezek az objektív anyagi viszonyok sajátos szubjektív célok, indítóokok formájában tükröződnek a tömegek és vezetők tudatában, amely célok — az ellentétes osztályokra szakadt társadalmi lét következtében — szembenállnak egymással. A történelmi eredmény ily módon az ellentétes erők harcának eredője. Mint Engels írja: „... a történelem úgy készül, hogy a végeredmény mindig sok egyes akarat összeütközéséből származik... számtalan egymást keresztező erő... működik, melyek eredője — a történelmi eredmény — ismét úgy tekinthető, mint egy, a maga egészében *tudat és akarat nélkül* működő hatalom terméke. Mert azt, amit minden egyes ember akar, mindenki más megakadályozza, és azt, ami kialakul, senki sem akarta.”<sup>33</sup>

Az ily módon létrejött történelmi eredmény és a belőle következő további társadalmi mozgás belső, lényegi összefüggéseit fejezik ki a törvények, melyek

<sup>32</sup> Engels: L. Feuerbach... Marx—Engels: Válogatott művek. II. köt. 386—389. o.

<sup>33</sup> Engels — J. Blochhoz. 1890. szept. 21—22. Válogatott levelek. 493. o.

objektív jellegét szemelláthatóan nem lehet megérteni a tömegek meghatározott feltételek között végbemenő tevékenysége nélkül, hanem éppen csak ezen keresztül. A társadalmi törvények alapját képező anyagi viszonyok emberek — az osztálytársadalmakban osztályok — közötti termelési viszonyok, másrészt az emberek és a természet viszonya, mely a termelőerők fejlettségében nyilvánul meg. E kettő szerves egésze és kölcsönhatása képezi a társadalom anyagi létének döntő tényezőjét, a termelési módot. A társadalmi törvényekben ily módon emberi viszonyok és a belőlük fakadó szükségszerű emberi tevékenységek fejeződnek ki. (Az ember és a természet közötti viszony is emberi viszony, mert szemben az állattal, csak az ember képes aktív módon visszahatni a természetre.) Miután a törvények az általános, lényegi összefüggéseket tartalmazzák, a társadalom vonatkozásában ez azt jelenti, hogy nem az egyes emberek cselekvései, hanem a tömegek mozgásának, tevékenységének általános és különös törvényszerűségei fejeződnek ki a társadalmi törvényekben.

Amikor arról beszélünk, hogy a társadalom törvényeiben a *tömegek* mozgása, tevékenysége fejeződik ki, akkor a tömegek itt a legszélesebb értelemben értendők. A történelmi eredőbe ugyanis, minden osztály és réteg tevékenysége — gazdasági, politikai súlyuknak megfelelően — belekerül. A történelem felszínén egyes emberek véletlenszerű cselekedetei láthatók. Ha azonban megvizsgáljuk e cselekedetek lényegét, akkor adott helyen és időben társadalmi szempontból nem annyi típusú tevékenységet fogunk tudni megkülönböztetni, ahány ember, hanem csak ahány *osztály* él. Minden osztályon belül végtelenül sokféle emberi arculatot találunk. De az egyenként véletlenszerű állásfoglalások és tevékenységek millióinak mozaikjaiból azonos kép rajzolódik ki halványabban vagy élesebben. Ez az azonosság fejezi ki a véletlen tevékenységek szükségszerű alapját, ez az anyagi létben gyökerező szükségszerűség jelentkezik ezerszínű ruhában. Az egyén véletlenszerű társadalmi tevékenysége, állásfoglalása mögött tehát az osztály szükségszerű mozgása húzódik meg. Az egyéni cselekedetek lehetőségei csak látszólag korlátlanok, valójában csak az osztályhelyzet keretei között mozoghatnak. (Ha egyeseknek kivételképpen sikerül is ebből a haladás vagy reakció irányában kitörniük, akkor sem az osztályokon kívülre, hanem valamely *más* osztály bűvkörébe kerültek.) A történelem e felfogás révén vált tudománnyá, mert ily módon nyílt lehetőség arra, hogy az események menetét ne gyakorlatilag végtelen számú véletlenszerű egyéni cselekedet irányából, hanem csak az osztályok mozgásának „vektormennyiségéből” kelljen kiszámítani, melyet külső véletlenek befolyásolhatnak ugyan, de alapjaiban meg nem változtathatnak. A történelmi eredmény e „vektormennyiségek” „eredője”, s mint ilyen kifejezi az osztályerőviszonyoknak megfelelően kialakuló helyzetet, mely magában foglalja az összes résztvevők tevékenységét, és éppen ezért nem egyezik meg teljesen egyetlen résztvevő tevékenységének irányával sem.

A szükségszerű és törvényszerű viszonyának ismeretében most már könnyű továbbhaladni az egyes egyének véletlenszerű és az osztályok szükségszerű tevékenységétől a társadalmi törvényig. Az osztálytársadalmakban minden társadalmi-gazdasági formáció alapvető ellentmondása, meghatározott osztályok ellentétében nyilvánul meg. Az adott gazdasági alakulat lényegének létét, mozgását kifejező társadalmi törvények ily módon az ellentétes osztályoknak anyagi létük által determinált, szükségszerű tevékenységét fejezik ki. A törvényekben ezek a tevékenységek nem külön-külön, egymástól elválaszthatóan léteznek, hanem a valóságnak megfelelően „vegyületet”

alkotva, mint a szükségszerű tevékenységek lényegét kifejező komplexuma. Az egyén tevékenysége tehát a törvény szempontjából csak mint tipikus, vagy mint osztálytevékenység jön számításba, de még ennyiben sem a maga teljességében, hanem csak mint a lényegét kifejező mozgás atomja, mely nem tartalmazza az egésznek valamely homogén részét, hanem csak olyan elemét, mely úgy viszonylik az egészhez, mint az atom a molekulához. A marxizmus klasszikusai rámutattak arra, hogy a törvény szegényebb és gazdagabb is az anyagi valóságnál. Szegényebb, mert *csak* a lényegét és gazdagabb, mert csak a *lényegét* tartalmazza. Jelen összefüggésben ez azt jelenti, hogy míg a történelmi eredőben minden egyén tevékenysége közvetlenül benne van, (akkor is, ha ez „nem látszik” az eredőben, mert akkor valamely ellentétes hatást semlegesített, mint a „valami semmije”, mely mindig „meghatározott semmi”) addig az ennek lényegét kifejező törvények csak a történelmi eredő kialakításában résztvevő tömegek belsőleg szükségszerű, az anyagi lét által determinált tevékenységet tartalmazták. A törvényben kifejeződő tevékenység úgy húzódik meg a tényleges tevékenység burkában, mint az absztrakt munka a konkrét munkában. Mint ahogy absztrakt munka nincs önmagában, a konkrét munkán kívül, hanem csak azon belül, mint általánosságban vett konkrét jellegétől megfosztott munka — ugyanúgy *a törvényben kifejeződő tevékenység is csak a konkrét tevékenységen belül létezik, mint annak belsőleg szükségszerű, az anyagi lét által determinált, lényegét kifejező absztrakciója*. A termelőerők fejlődésének törvényszerűsége például nem létezik önmagában, mint e törvényt tisztán kifejező tevékenységek sorozata. De létezik anyagi valóságában is, csakúgy, mint az általános egységekben, az ősember kőszerszámától az atomvillanytelepig vezető vonalban. E konkrét vívmányokból álló történelmi sor absztrakciója a termelőerők fejlődésének törvényszerűsége. A társadalmi törvénynek ez az absztrakt jellege kelti azt a látszatot, mintha itt valami emberi tevékenységen kívüli folyamatról lenne szó.

Sztálin: „A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban” c. művében élesen bírálta a voluntarizmus és fatalizmus különböző képviselőit, akik nem értették meg a társadalmi törvények objektív jellegét, és vagy olyan illúziókba ringatták magukat, hogy a szovjethatalom képes törvényeket teremteni és megsemmisíteni, vagy ellenkezőleg a törvényekkel szembeni teljes tehetetlenséget hirdették. Sztálinnak kétségtől érdeme, hogy felvette a harcot ezekkel a nézetekkel, és felhívta a figyelmet a társadalmi törvények objektív jellegére. Ugyanakkor azonban a társadalmi törvények objektív jellegének sztálini értelmezése legalábbis problematikus, mert csak az azonosítást húzza alá a természeti és társadalmi törvények között, és ezért tápot adott a társadalmi törvények olyan felfogásának, mely az objektív jellegét azonosítja az emberi tevékenységen *kívüli* folyamattal. Sztálin — Szanyina és Venzser elvtársaknak adott válaszában — leszögezi:

„Objektíven, *rajtunk kívül*, az emberek akaratától és tudatától függetlenül léteznek-e a gazdasági fejlődés törvényszerűségei? A marxizmus erre a kérdésre igenlő választ ad. A marxizmus azt tartja, hogy a szocializmus politikai gazdaságtanának törvényei a *rajtunk kívül létező* objektív törvényszerűségek tükröződései az emberek fejében.”<sup>34</sup> (Az én kiemeléseim. Sz. A.) Sztálin tehát azt a körülményt, hogy a társadalmi törvények az emberek akaratától és tudatától függetlenül léteznek, azonos értelemben használja a

<sup>34</sup> Sztálin: A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban 83. o.

„rajtunk kívül létező” törvényszerűségekkel. Ez azonban csak a természeti törvények vonatkozásában tartalmazza a teljes igazságot. A természeti törvények valóban teljes értelemben rajtunk kívül létező folyamatok, hiszen nem emberi viszonyokat tartalmaznak. A társadalom törvényei azonban minden esetben feltételezik az emberek tevékenységét, az emberek tevékenységén „kívül” semmiféle társadalmi szükségszerűség sem létezhet! Marx „A német ideológia” egy széljegyzetében reakciós jellegűnek bélyegzi azt az „ügynevezett *objektív*” történetírást, mely „a történeti viszonyokat a tevékenységtől elválasztva szemlélte”.<sup>35</sup>

Ezt hangsúlyozza Lenin is, amikor az „ökonómiai materialista” Sztruvéval vitatkozik. Mint írja: „Az objektivista „leküzdhetetlen történelmi tendenciáról” beszél, a materialista arról az osztályról beszél, amely az adott gazdasági rendszert „vezeti”, és amely a többi osztály ellenállásának bizonyos formáit létrehozza. A materialista tehát egyrészt következetesebb az objektivistánál és mélyebben, teljesebben érvényesíti objektivizmusát. Nem szorítkozik arra, hogy rámutat a folyamat szükségszerűségére, hanem megmagyarázza, hogy melyik társadalmi-gazdasági alakulat képezi ennek a folyamatnak a tartalmát, *melyik az az osztály*, amely ezt a szükségszerűséget meghatározza.”<sup>36</sup>

Való igaz, hogy az antagonisztikus osztálytársadalmakban az emberek tevékenységének törvényei „idegen, rajtuk uralkodó természeti törvényekként állottak velük szemben”, de ezek a törvények ekkor is „saját társadalmi tevékenységük törvényeit” jelentették. Éppen ezt az antagonizmust szünteti meg a kommunizmus. Mint Engels — a fent idézett helyen — rámutat: „Az emberek saját társadalmasítása, amely eddig, a természet és történelem által rájuk erőszakoltan, velük szembenállott, most saját szabad tettük lesz. Az objektív, idegen hatalmak, melyek eddig a történelmen uralkodtak, maguknak az embereknek ellenőrzése alá kerülnek. Csak ettől kezdve fogják majd az emberek teljes tudatossággal maguk csinálni történelmüket, csak ettől kezdve lesznek meg az általuk mozgásba hozott társadalmi okoknak túlnyomólag, s állandóan növekvő mértékben, az általuk elérni kívánt hatásaik is. Ez az emberiség ugrása a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába.”<sup>37</sup>

Mint látható, Engels is hangsúlyozza, hogy az antagonisztikus társadalmakban az emberek *saját tevékenységének törvényei*, az emberek *saját* társadalmasítása, „az általuk mozgásba hozott” társadalmi okok idegenednek el tőlük, és válnak velük szembenálló hatalommá. A kommunizmus egyáltalán nem a törvényszerűségek megszűnését jelenti, hanem csupán a törvények ezen *elidegenedésének* fokozatos megszűnését. A társadalmi törvények tehát mindenkor a tömegek tevékenységének belső törvényei, de ezek az antagonisztikus társadalmakban valóban külső, természeti törvények formáját öltik. A kommunizmusban nem lesz ellentét az emberek tevékenysége és annak társadalmi eredménye között, miután azonban az *egy* ember tevékenysége ekkor is csak a történelmi eredő *része* lesz (bár annak fő irányával megegyező része), a társadalmi eredmény kialakulását és létét kifejező törvények ebből a szempontból, minden *egy* ember számára „*rajta kívül*” létező, az összefolyamat lényegét kifejező realitások lesznek.

<sup>35</sup> Marx—Engels: A német ideológia. Szikra 1952. 23. o. lábjegyz.

<sup>36</sup> Lenin: A narodnyikság gazdasági tartalma. Művei I. kötet. 424. o.

<sup>37</sup> Engels: Anti-Dühring. Szikra. 1948. 268. o.

Az a körülmény, hogy Sztálin nem mutatott rá a törvények „rajtunk kívül” létezésének fölöttébb viszonylagos értelmére a társadalom folyamataiban — alkalmat adott e kifejezés vulgáris értelmezésére. A közgazdasági és filozófiai irodalomban rendkívül elterjedt az az objektivista felfogás, amely a társadalmi folyamatokat valamiféle emberek tevékenységén abszolút kívülálló törvények érvényesüléseként fogta fel. E rendkívül káros koncepció ismeretelméleti gyökere — mint arra már rámutattunk — a törvények elvont jellegében rejlik. „A fejlődés egy bizonyos fokán. . . — írja Engels — a valóságos világból absztrahált törvények elválasztódnak a valóságos világtól, vele mint önálló valamik, mint kívülről jövő törvények állíttatnak szembe, amelyek szerint a világnak igazodnia kell.” Valójában e törvényeket „éppen ebből a világból kölcsönözték ki . . . és éppen *csakis emiatt* alkalmazhatók egyáltalán”.<sup>38</sup>

Amikor az utóbbi évek közgazdasági és filozófiai irodalmában a társadalmi törvények „alkalmazásáról”, „felhasználásáról” beszéltek, sok esetben éppen arról felejtkeztek meg, hogy a törvények a tömegek tevékenységében — mint „e társadalmi tevékenység sajátos belső törvényei”<sup>39</sup> — léteznek akaratunktól és tudatunktól függetlenül, nem pedig valami emberi tevékenységen kívüli abszolútumként, mely már eleve tértől és időtől függetlenül létezik, és csak arra vár, hogy felhasználják, alkalmazzák. Ezek a nézetek nagyon hasonlóságot Proudhon koncepciójához, melyet Marx „A filozófia nyomora” c. művében pelligézett ki. Marx többek között a következőket írja Proudhonról: „Ahelyett. . . hogy a politikai gazdaságtani kategóriákat a valóságos, átmeneti, történelmi társadalmi viszonyok absztrakcióinak tekintené, a dolgok misztikus megfordítása következtében *a tényleges viszonyokban csak ezeknek az absztrakcióknak a megtestesülését látja*”. Majd később: „A kategóriák történelmi és múlékony termékek. Proudhon úr számára éppen ellenkezőleg ezek az elvontságok, a kategóriák az eredendő okok. *Véleménye szerint ezek és nem az emberek csinálják a történelmet.*”<sup>40</sup> (Az én kiemeléseim. Sz. A.)

Ezt a felfogást tükrözi pl. a „Politikai gazdaságtan” tankönyvének második kiadásában e tudomány tárgyának meghatározása:

„. . . a politikai gazdaságtan az emberek társadalmi-termelési, azaz gazdasági viszonyainak fejlődéséről szóló tudomány. Az anyagi javak termelését és elosztását, az emberi társadalom különböző fejlődési fokain irányító törvényeket magyarázza meg.”<sup>41</sup> (Az eredetiben az egész bekezdés kiemelve.)

Valójában nyilvánvaló, hogy a politikai gazdaságtannak nem az a feladata, hogy az eleve meglévőnek vett törvények „irányító” szerepét „megmagyarázza”, hanem hogy először *feltárja* ezeket a törvényeket, levezesse a tömegeknek anyagi létük által determinált mozgásából a társadalom különböző fejlődési fokainak és ezek egymásba való átmenetének lényegét kifejező törvények kialakulását és működését. A tömegek tevékenységében kell feltárni a törvényt, és csak azután lehet azt alapjába visszahelyezve alkalmazni és felhasználni magának a *konkrét folyamatnak* megmagyarázására. Ez a marxi politikai gazdaságtan és filozófia gondolatmenete. A Tőke I. kötetének második kiadásához írt utószavában Marx idézi egy burzsoá bírálójának vélemény-

<sup>38</sup> Uo. 38. o.

<sup>39</sup> Engels: A család, a magántulajdon és az állam eredete. Marx—Engels Válogatott művei II. 319. o.

<sup>40</sup> Marx levele P. V. Annyenkovhoz . . . A filozófia nyomora. 31. és 33. o.

<sup>41</sup> Politikai gazdaságtan. Tankönyv. Szikra. 1955. II. kiad. 12. o.

nyét, mely Marx szerint is „találó”, kivételesen tárgyilagos értékelését adja a Tőke módszerének. Kérdésünk szempontjából itt a következőket olvashatjuk:

„Marx számára csak egy fontos: *megtalálni* ama jelenségek törvényszerűségét, amelyek vizsgálatával foglalkozik. . . *Mihelyt* e törvényszerűséget felfedezte, részletesen megvizsgálja azokat a következményeket, amelyekben a társadalmi élet terén megnyilvánul. . .”<sup>42</sup> (Az én kiemeléseim. Sz. A.) Ezt hangsúlyozza Engels is a filozófia terén Dühringgel szemben, aki hegelizmus-sal — a konkrét anyagi folyamatoknak, elvont absztrakciók és törvények „bábáskodása” segítségével való levezetésével — vádolta a marxizmust.

Az elmondottak alapján az is megállapítható, hogy az elmúlt évek közgazdasági irodalmában valóban felismerhetők voltak a Marx és Engels által elutasított vulgármaterializmus és idealizmus „objektivizmusának” bizonyos jegyei. Mi másnak lehetne tulajdonítani azt a jelenséget, hogy a gazdasági folyamatok speciális törvényeit nem ezek anyagi alapjából, hanem az illető társadalom gazdasági alaptörvényéből próbálták levezetni, hogy valóságos hierarchikus törvényállványzatot hoztak létre, ahol a konkrét vizsgálat helyett absztrakciók absztrakciókból következtek?

Az SZKP XX. Kongresszusának megtermékenyítő hatása a tudományos életre alapvető jelentőségű volt e kérdés szempontjából is. Mikoján elvtárs kongresszusi felszólalásában felhívta a figyelmet arra, hogy a „Közgazdasági problémák” c. sztálini mű egyes tételei. . . „rászorulnak közgazdászaink beható tanulmányozására és a marxizmus—leninizmus szempontjából való kritikai felülvizsgálatukra.”<sup>43</sup> Rámutatott arra is, hogy az elméleti tudományos munka elmaradottságának egyik oka, hogy a közgazdászok nehezen jutnak hozzá a statisztikai adatokhoz, tehát nincs módjuk a konkrét gazdasági folyamatok közvetlen elemzésére. Ebben lehet megtalálni az általam említett probléma gyakorlati okát! A statisztikai adatok hiányában — mint Mikoján elvtárs írja — „a közgazdászok kénytelenek betűrágással, a régi formulák, a régi adatok szajkózásával foglalkozni. Ez az egyik oka annak, hogy nem látható közgazdászaink alkotó munkája.”<sup>44</sup> A XX. Kongresszus nyomán megindult tudományos fellendülés már az eddigiekben is számos közgazdasági problémát oldott meg az egyedüli helyes, marxista módszerrel, az anyagi folyamatok konkrét elemzésén keresztül. (Termelőerők fogalma, termelőerők és termelési viszonyok összhangjának problémája, értéktörvény stb. E változás tükröződik a politikai gazdaságtan tankönyvének IV. kiadásában is [Kossuth, 1959], melyben — sok egyéb mellett — a politikai gazdaságtan meghatározásából is kiküszöbölték a fentebb említett dogmatikus torzítást. Itt már nem a törvények „megmagyarázásában”, hanem *feltárásában* jelölik meg a politikai gazdaságtan feladatát.)

A XX. Kongresszus után azonban felszínre kerültek (különösen hazánkban) olyan revizionista nézetek is, melyek a törvények vulgáris értelmezése terén elkövetett hibák bírálata ürügyén, a marxi törvénykoncepció lényege ellen léptek fel! Míg a korábbi dogmatikus nézetek a társadalmi folyamatok meghatározottságát fetiszizálták, addig a revizionisták magát az objektív törvényszerűséget tagadták a társadalom fejlődésében. A törvények tendencia-

<sup>42</sup> Marx: A tőke. I. köt. 20. o.

<sup>43</sup> Az SZKP XX. Kongresszusa. Szikra. 1956. 364. o.

<sup>44</sup> Uo. 366. o.

jellegéből arra a következtetésre jutottak, hogy ezek gyakorlatilag semmit sem jelentenek, a gazdasági alaptörvény hibás értelmezésének bírálatát a gazdasági alaptörvény tagadásává torzították. Felszínre kerültek a Párt és az állam gazdasági-vezetési funkcióit tagadó opportunistá nézetek is, melyek a kapitalizmus spontán fejlődését a szocializmus viszonyaira is ki akarták terjeszteni.

A dogmatizmus és revizionizmus közös ismeretelméleti gyökere e kérdésben: a társadalmi törvény és az ember viszonyának helytelen értelmezése. Az egyik végtel a társadalom törvényeit szakítja el az emberek tevékenységétől, míg a másik az emberek tevékenységét függetleníti a társadalom törvényeitől. A marxizmus—leninizmus mindkét végtelrel szembenáll. Egyrészt hangsúlyozza, hogy a tömegek tevékenységét az objektív anyagi viszonyok determinálják. Abban, hogy a társadalmi törvényekben a tömegek mozgásának *törvénytörvényeségei* fejeződnek ki, az is benne rejlik, hogy ez a mozgás nem tetszőleges, nem az egyes emberek tudatától, szabad akaratától függ, hanem teljesen meghatározott szükségzerű folyamat. Ugyanakkor azonban arra is rámutat, hogy azok az anyagi viszonyok, melyek meghatározzák a tömegek tevékenységét, lényegében és döntően maguk is *emberi viszonyok*. Marx a következőket írja erről:

„Mi a társadalom, bármilyen is a formája? Az emberek kölcsönös tevékenységének a terméke. Vajon szabadon választhatják-e az emberek ezt vagy azt a társadalmi formát? Semmiképpen. Tételezze fel az emberek termelőképességeinek bizonyos fejlettségi fokát, és megkapja az érintkezés (commerce) és a fogyasztás bizonyos formáját. . .

Felesleges hozzátennünk, hogy az emberek nem szabadon választják *termelőerőiket* — egész történelmük alapját — mert minden termelőerő szerzett erő, megelőző tevékenység terméke. Így a termelőerők az emberek gyakorlati energiáinak eredményei, de magát ezt az energiát azok a körülmények határozzák meg, melyek közé az embereket a már megszerzett termelőerők, a már előttük fennállott társadalmi forma helyezik, s amelyet nem ők teremtek meg, hanem amely a megelőző nemzedék terméke.”<sup>45</sup> Marx ezután rámutat, hogy éppen ez teremti meg az összefüggést, a folytonosságot az emberiség történetében. Mindezt azért hasznos elmondani, mert a társadalom anyagi létén sokan még ma is valami természeti dolgot értenek, nem pedig emberi viszonyokat.

Azok az objektív körülmények tehát, melyek meghatározzák a tömegek tevékenységét, az emberek saját és megelőző nemzedékének termékei. Így értendő az a marxi aforizma, hogy az emberek saját történelmük szerzői és szereplői. Az emberek tevékenységét történelmileg kialakult anyagi viszonyaik határozzák meg, nem pedig valami külső, az emberektől független abszolútum. A körülmények által determinált tevékenységből pedig új körülmények születnek, melyek ismét új, de már magasabbrendű mozgás szükségességét hordják magukban. Ebben az állandó kölcsönhatásban halad előre az emberiség története. Ahogy Marx és Engels írják: „. . . a körülmények éppen annyira formálják az embereket, mint az emberek a körülményeket.”<sup>46</sup>

A marxizmus eme alaptétele gyökerében különbözik attól a circulus vitiosustól, amelybe a XVIII. sz.-i francia materializmus került. E „hibás

<sup>45</sup> Marx levele P. V. Annyenkovhoz . . . A filozófia nyomora. 26. o.

<sup>46</sup> Marx—Engels: A német ideológia. 21. o.

kör" lényege abban állott, hogy az emberek véleményét környezetük, míg környezetüket véleményük határozza meg. A francia materialisták csak két különálló jelenség kölcsönhatását látták e folyamatban, nem tudták e kölcsönhatást feloldani a történelem tényleges fejlődésmenetében. Hol az egyik, hol a másik oldalt hangsúlyozták ki, vagyis az egységes folyamat két párhuzamos vonal meghatározhatatlan kapcsolatává merevedett felfogásukban. Mindez annak a következménye volt, hogy az ember „véleményét” tisztán eszmei, míg a környezetet természeti értelemben vett anyagi tényezőnek fogták fel, melyek ily módon nem lehettek *egy* folyamat belső ellentmondásának elválaszthatatlan pólusai, hanem csak két jelenség *külső* ellentétei.

A marxizmus e két folyamat külső kapcsolata helyett *egy* folyamatból indul ki és ez a folyamat a *termelés*. „Azzal hogy az ember munkájával hat a külső természetre — mondta Marx — egyben saját természetének megváltozását is előidézi.”<sup>47</sup> Vagyis a termelés folyamatán belül lép kölcsönhatásba az emberi tevékenység (és nem a „vélemény”) az anyagi (de nem pusztán természeti, hanem „profán” értelemben anyagi) környezettel. Ebben a kölcsönhatásban mindkét pólus *egyszerre* változik meg. Amennyit az ember változtat a környezetben, ugyanannyit változtat a környezet az emberen, másszóval amikor a termelés folyamatában az ember megváltoztatja a környezetet, egyben önmagát is adekvát módon megváltoztatja. Ez a folyamat állandóan magasabb fokon reprodukálódik („... a kielégített első szükséglet, a kielégítés művelete és a kielégítésnek már megszerzett eszköze új szükségletekhez vezet...”<sup>48</sup>) — ebben fejeződik ki az emberiség *fejlődésének* törvényszerűsége.

A társadalmi törvényben kifejeződő emberi tevékenységek azonban nem egyszerűen a „körülmények” hatására jönnek létre. A döntő körülmény itt az adott minőség lényege, alapvető ellentmondása. A törvényben kifejeződő folyamatok éppen ezért nem szűnnek meg valamely nem-lényegi körülmény megváltozásával. Azok a burzsoá teoretikusok, akik szeretnék a kapitalizmus alapvető ellentmondását és annak szükségszerű következményeit megszüntetni, a kapitalizmus megszüntetése nélkül — lényegében a társadalmi törvények objektív jellegét tagadják. Ugyanúgy, mint ahogy a természeti törvények is elválaszthatatlanok a maguk anyagi alapjától, a társadalmi törvények is mindaddig fennállnak, amíg alapjuk létezik.

Láttuk; hogy a marxizmus úgy fogja fel a társadalmi törvényeket, mint a tömegek tevékenységének belsőleg szükségszerű, anyagi lét által determinált, lényegét kifejező absztrakcióját. Marx és Engels számára tehát *fel sem merülhetett* az a probléma, hogy valamely gazdasági formáción belül hatályon kívül helyezhető-e egyes törvényszerűségek. Az emberek többé vagy kevésbé tudatos társadalmi tevékenysége ugyanis minden esetben olyan tényező, mely magában valamely törvényben fejeződik ki, és nem a törvényeken kívül álló folyamat. Éppen ez a különbség a természeti és társadalmi törvényekhez való viszonyunkban. Éppen ezért lehet egyes biológiai törvényeket hatályon kívül helyezni, mert azok anyagi alapjába az ember valóban *kívülről* avatkozhat bele. Ezzel ellentétben; amint az ember nem emelheti fel saját magát, mert karja és teste egy rendszert alkot, ugyanúgy nem szüntetheti meg adott társadalmi rendszeren belül az egyes törvényszerűségeket, hiszen tevékeny-

<sup>47</sup> Idézi Plehanov: A monista történetfelfogás fejlődésének kérdéséhez. Szikra. 1950. 173. o.

<sup>48</sup> Marx—Engels: A német ideológia. 11. o.

sege e törvényeken *belül* van! Így pl. a tőkés osztály államának, valamint a szervezett munkásosztálynak, tudatos „önmagáértvaló” tevékenysége sem a gazdasági törvényeken kívüli tényező. E törvényekben tőkés és munkás éppen mint a tőkének és munkaerőnek *megszemélyesítője* lép fel, tehát olyan osztályként, mely tevékenységében többé-kevésbé tudatosan tör léte által meghatározott célja felé. A tudatos elem növekedése ezért vagy élesebb, tisztább formákat ad a törvények érvényesülésének, vagy a tendencia jellegűket domborítja ki, de semmiesetre sem változtathatja meg azokat. Az egyes törvények érvényesülési formájának megváltozása, s a régi formát kifejező törvény letűnése éppen ezért nem a törvények hatályon kívül *helyezését* jelenti, hanem olyan — végső eredményében spontán — folyamatot, mely magának a társadalomnak objektív fejlődéstörvényeit fejezi ki.

Az antagonisztikus társadalmakban az egyik gazdasági-társadalmi formációból a másikba való átmenet szintén törvényszerű folyamat. A forradalmi változás feltételezi az újat képviselő osztály tudatos tevékenységének és a régi adekvát ellenállásának növekedését, e tevékenységek azonban szintén teljesen determinált tükröződését jelentik az anyagi viszonyoknak. A burzsoázia teljesen naivul azt gondolja, hogy a forradalom oka a „felforgató” agitáció. Pedig az agitáció csak akkor lehet sikeres, csak akkor vezethet tényleg forradalomhoz, ha az anyagi viszonyok objektív forradalmasító hatásának konzekvenciáit tudatosítja a tömegekben. Magának az uralkodó osztálynak kizsákmányoló-elnyomó tevékenysége teremti meg az objektív alapot az agitáció sikeréhez. A forradalmi agitáció, az elnyomott tömegek spontán haragjának megszervezése és irányítása csak akkor válik valóban döntővé — amikor az anyagi viszonyokban a változás objektív feltételei megérették. Ahhoz, hogy a tömegek forradalmasíthatassák a társadalmi viszonyokat, e viszonyoknak kellett forradalmasítaniuk a tömegeket. A forradalom törvényszerűsége, amely leginkább feltételezi az elnyomott tömegek tudatos tevékenységét, egyben a leginkább objektív, anyagi lét által determinált folyamat.

Az idealista és metafizikus gondolkodók éppen azért képtelenek megérteni a társadalom fejlődéstörvényeit, mert nem értik a szubjektív és objektív tényezők dialektikáját. Vagy *csak* a szubjektív célokat látják, és nem veszik észre ezek mögött az objektív anyagi viszonyokat — vagy *csak* az elidegenült eredményt, amelyet nem a szubjektív emberi tevékenységek eredőinek tekintenek. Vagy a tudatos oldalt abszolutizálják, és azt mondják, hogy a nagy emberek szabad akaratuk szerint irányítják a történelmet, vagy a determinált oldalt és azt állítják, hogy az ember tehetetlen bábu a „törvény” vagy isten kezében, és csak azt teheti, ami számára eleve el van rendelve. Idealista, metafizikus világnézetük elzárja előlük az igazság megismeréséhez vezető utat, azt a felismerést, hogy az ember tevékenysége a szubjektív és objektív tényezők egysége; szubjektív, mert mindig tudatos, akaratlagos és objektív, mert ugyanakkor az anyagi lét, a körülmények által meghatározott, determinált.

Láttuk, hogy a társadalmi törvények a szocializmus előtti formációkban nemcsak annyiban objektívek, hogy az anyagi viszonyok determinálják az emberek tevékenységében kifejeződő törvényszerűséget, hanem annyiban is, hogy ezek a törvényszerűségek függetlenítik magukat a folyamatban résztvevő egyének akaratától, tudatától, céljaitól. Az objektív jelleg ez utóbbi megnyilvánulása a kommunista társadalomban megszűnik.

„A kommunizmus abban különbözik minden eddigi mozgalomtól, hogy felforgatja valamennyi eddigi termelési és érintkezési viszony alapját és első-ízben kezeli az összes természetszerű előfeltételeket tudatosan az eddigi emberek teremtményeiként, lehántja róluk a természetszerű lehetet, és aláveti őket az egyesült egyének hatalmának. . . Éppen az a valóság, amelyet a kommunizmus teremt meg, a valódi alap ahhoz, hogy lehetetlenné legyen minden olyan valóság, amely független az egyének akaratától, mert hiszen ez a valóság mégsem egyéb, mint az egyének eddigi érintkezésének terméke.” — írják Marx és Engels.<sup>49</sup>

A kommunizmus „valósága” — a társadalom alapját tekintve — az össznépi tulajdon kizárólagosságát jelenti, amelyet az ösközösségi viszonyokkal szemben nem a termelőerők primitívsege, hanem éppen ellenkezőleg, a termelőerőknek eddig ismert legmagasabb foka követel meg. Az össznépi tulajdon kizárólagossága teremti meg az egyéni és társadalmi érdekek teljes összhangját, ez teszi lehetővé a társadalmi folyamatok spontán természeti jellegének megszűnését. A történelmi eredmény ugyanis nem az egymással ellentétes tevékenységek eredője lesz — hiszen az ellentétes tevékenységek mögött az osztályharc húzódott meg — hanem a lényegében, tartalmában azonos törekvések megvalósulása. Miután a történelmi eredmény már nem az ellentétes erők harcának kiszámíthatatlan eredője lesz, és nem úgy jön majd létre, „mint egy, a maga egészében *tudat* és akarat *nélkül* működő hatalom terméke” — megszűnik a társadalmi törvényszerűségek elidegenülése a tömegek tevékenységétől. Ez teszi lehetővé, hogy a kommunista társadalom emberei felismerjék saját társadalmi tevékenységük törvényszerűségeit, és ebben az értelemben szabadokká váljanak. A törvényszerűségek felismerése ugyanis lehetővé fogja tenni olyan anyagi viszonyok tudatos kialakítását, amelyek az emberek számára a szabadság és jólét végtelenségig növekvő lehetőségét tartalmazzák.

Az a revizionista-oppportunista állítás, mely a szocializmusban — a kommunizmus első szakaszában — tagadja a Párt és állam tudatos szervező-irányító tevékenységének nélkülözhetetlenségét és ezt a kapitalizmusra jellemző spontaneitással akarja helyettesíteni — éppen a szocializmus lényegét nem érti, a kapitalizmus és szocializmus minőségi különbségét tagadja. E tévtannak ikertestvére, kiegészítő pólusa az a másik állítás, amely viszont a modern kapitalista államnak tulajdonítja a tudatos szervezés és irányítás azon szerepét, amely csak a szocialista államnak lehet sajátja. E koncepció tehát szeretné eltüntetni a kapitalizmus és szocializmus közötti minőségi különbséget a társadalmi törvények érvényesülésében. Ezt célozza a tudatos elem szerepének lekicsinylése a szocializmusban és eltúlzása a kapitalizmusban. Valójában csak a kommunista társadalom viszonyai teszik lehetővé az elidegenült társadalmi törvények spontán uralmának teljes megszűnését, „a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába” való átmenetet. Mindez azonban csak akkor válhat valósággá, ha egy emberként követjük e világtörténelmi változás tudatos szervezőjét és irányítóját, a Kommunista Pártot.

Azok számára pedig, akik anarchisták módjára hadakoznak minden társadalmi vezető, irányító tekintély ellen, és közben marxistának nevezik magukat — hadd álljanak itt befejezésül Engels szavai:

<sup>49</sup> Uo. 57. o.

„A tekintély ellenzői. . . azt követelik, hogy egy csapással töröljék el a politikai államot, még mielőtt megszüntetnék az azt létrehozó társadalmi viszonyokat. Azt követelik, hogy a társadalmi forradalom első cselekedete a tekintély eltörlése legyen. Láttak ezek az emberek valaha is forradalmat? . . . Ha a Párizsi Kommun nem támaszkodott volna a burzsoáziával szemben a felfegyverzett nép tekintélyére, vajon tarthatta volna-e magát egy napnál tovább? Ellenkezőleg, nem azt vethetjük-e szemére, hogy túl kevésé élt ezzel a tekintéllyel?

Tehát vagy-vagy: a tekintély ellenzői vagy maguk sem tudják, mit beszélnek, s ebben az esetben csak zavart keltenek, vagy tudják, s ebben az esetben árulói a proletariátus ügyének. De mindkét esetben csak a reakciót szolgálják.\*<sup>50</sup>

Engels e sorokat csaknem egy évszázaddal ezelőtt írta le, de frissebben csengenek, mint valaha.

## ЗАКОН И ЧЕЛОВЕК

*Дьердь Андраш, Сабо*

а) Философская категория закона развивалась вместе с познанием законов науки. Согласно этому изменилось и её содержание из наивно-общего в научно-общее. Это развитее от конкретного, эмпирически общего через особенное-общее к всеобщему, абстрактному по своей форме и конкретному по своему содержанию, отражается также и в процессе познания отдельных законов. Это находит философское отражение в отношении случайности, необходимости и закона. Гегель отношение этих понятий делал совершенно релятивным, в то время как Энгельс внёс в их определение некоторый абсолютный момент. Основой различия у Энгельса служит отношение явления к собственной сущности. Закон непосредственно выражает сущность, в необходимости проявляется некоторая сторона или состояние сущности; случайное же с сущностью данного процесса состоит лишь в совсем отдаленных связях. Закон — как категория — относительно самостоятелен, он делает возможным научное предвидение. Закон лишь в своей абстрактной, понятийной форме вечен, в материальной действительности же имеет исторический характер.

б) Отношение человеческой целенаправленной деятельности к законам природы в основном может быть двоякого рода: в случае всеобщих законов можем говорить лишь об их использовании или применении, но когда идёт речь о некоторых специфических биологических законах, у нас есть возможность отменить их действие на земле, поскольку их материальная основа в границах земли может быть ликвидирована. И в этом последнем случае речь идёт не о ликвидации этих законов, а только о сознательном сокращении их конкретного исторического бытия, об искусственном отменении их действия на земле.

в) Особенность общественного процесса можно понять лишь тогда, если, на основе принципиального тождества природных и общественных закономерностей, раскрываем и их различие. Отсутствие этого понимания было характерно как для идеалистов, так и для вульгарных материалистов. Марксизм рассматривает законы общества не как некий абсолют, определяющий извне деятельность масс, а как такое объективное хозяйственно-общественное отношение, которое выражает внутреннюю сущность исторической деятельности людей, её общественную определённость. В коммунистическом обществе исчезает антагонизм между деятельностью и её результатом, т. е. исчезает отчуждённость общественного закона. Статья кончается критикой догматических и ревизионистских взглядов, связанных с данным вопросом.

<sup>50</sup> Engels: A tekintélyről. Marx—Engels: Válogatott művek. I. köt. 620. o.

## DAS GESETZ UND DER MENSCH

György András Szabó

a) Die Gesetzkategorie der Philosophie entwickelte sich gleichlaufend mit der Erkenntnis der Gesetze der Wissenschaften. Demgemäss gestaltete sich ihr Gehalt vom naiv—Allgemeinen zum wissenschaftlich—Allgemeinen. Die Bewegung vom empirisch—Allgemeinen über das besondere—Allgemeine zum in seiner Form abstrakt, in seinem Gehalt konkret begrifflichen Allgemeinen kommt auch in dem Erkenntnisprozess der einzelnen Gesetze zur Geltung. Dies widerspiegelt sich philosophisch in dem Zufall—Notwendigkeit Gesetzverhältniss. Hegel hat das Verhältnis dieser Begriffe vollständig relativ gemacht, Engels dafür ein gewisses absolutes Element in ihre Bestimmung eingeführt: die Grundlage der Unterscheidung ist bei Engels das Verhältnis der Erscheinung zu ihrem eigenen Wesen. Dieses Gesetz drückt unmittelbar das Wesen aus, in der Notwendigkeit meldet sich irgendeine Seite oder irgendeiner Zustand des Wesens, solange der Zufall mit dem Wesen des gegebenen Prozesses nur in einem recht fernen, eventuellen Zusammenhang steht. Das Gesetz—als Kategorie— ist relativ selbständig— es ermöglicht die wissenschaftliche Voraussicht. Das Gesetz ist nur in seiner abstrakten, begrifflichen Form „ewig“, aber in seiner materiellen Wirklichkeit ist es geschichtlichen Charakters.

b) Das Verhältnis der zielbewussten menschlichen Tätigkeit zu den Naturgesetzen kann grundlegend ein zweifaches sein: im Falle allgemeiner Gesetze kann lediglich von Anwendung oder Verwendung die Rede sein, bei einzelnen speziellen biologischen Gesetzen aber haben wir die Möglichkeit dieselben ausser irdischer Kraft zu setzen, insofern ihre materielle Grundlage in irdischem Massstabe aufgehoben werden kann. Selbst im letzteren Falle handelt es sich nicht etwa um die Aufhebung dieser Gesetze, sondern nur um eine bewusste Kürzung ihres konkreten geschichtlichen Daseins, um die künstliche Herbeiführung ihrer ausser irdischer Kraft Seins.

c) Das Spezifikum der gesellschaftlichen Bewegung wird erst dann verständlich, wenn auf der Grundlage der grundlegenden Identität von Natur- und Gesellschaftsgesetzen auch die Verschiedenheit derselben aufgedeckt wird. Das Fehlen dieser Erkenntnis zeigte sich bei den Idealisten als auch bei den Vulgarmaterialisten. Der Marxismus betrachtet das Gesellschaftsgesetz nicht als ein Absolutum, das die Tätigkeit der Massen von aussenher bestimmt, sondern als ein solches objektiv wirtschaftlich-gesellschaftliches Verhältnis, das das innere Wesen der geschichtlichen Tätigkeit der Menschen, sowie das gesellschaftliche Bestimmt-Sein dieser Tätigkeit ausdrückt. In der kommunistischen Gesellschaft hört der Antagonismus zwischen Tätigkeit und deren Resultat auf, das heisst es hört die Entfremdung des Gesellschaftsgesetzes auf. Die Studie endet mit einer Kritik der damit zusammenhängenden dogmatischen und revisionistischen Ansichten.

## LAW AND MAN

György András Szabó

a) The category of law in philosophy has developed parallel to the recognition of the laws in sciences. Accordingly, its content changed from naively general into scientifically general. The progress from the concrete, empirical general through the particular-general to the conceptually general, abstract in its form and concrete in its content, prevails also in the process of recognizing the *individual* laws. Philosophically this is reflected in the relation chance—necessity-law. Hegel, made the relation of these concepts completely relative, while Engels introduced a certain absolute element in their definition: their distinction, according to Engels, is based on the relation of the phenomenon to its own essence. The law expresses directly the essence, the necessity reveals some aspect or state of the essence, while the accidental is in a remote, occasional connection with the essence of the given process. The law — as a category — is relatively independent and ensures the possibility of progress in science. The law is “eternal” in its abstract, conceptual form only, and has a historical character in its material reality.

b) The relation of the purposeful activity of man to the laws of nature may be twofold: in case of the general laws we may speak of application only, yet in case of certain particular biological laws we are in a position to abrogate them by liquidating their material basis in terrestrial dimensions. Even in the latter case we have to do not with the abolition of the law, only with the conscious abbreviation of their concrete life in history, with the deliberate cessation of their validity on Earth.

c) The specificity of social movement can be understood only by revealing the difference between the natural and social laws against the background of their fundamental identity. Both the idealists and the vulgar materialists failed to recognize this. Marxism regards the social law not as an absolute determining the activity of the masses outwardly, but an objective economico-social relation that expresses the internal essence, the social definiteness of man's historical activity. In the communist society the antagonism between the activity and its outcome as well as the alienation of the social law are liquidated.

In conclusion the author gives the criticism of the relevant dogmatic and revisionist views.



## Az etikai revizionizmus kritikájához\*

### Heller Ágnes etikai nézeteinek bírálata.

MAKAI MÁRIA — FÖLDESI TAMÁS

#### *Bevezetés*

#### I.

Napjaink ideológiai harcának egyik legfontosabb területe a revizionizmus elleni harc. Amióta a kommunista pártok 1957-es moszkvai értekezlete az objektív helyzet elemzése alapján a nemzetközi munkásmozgalom fő veszélyeként a revizionizmust jelölte meg, számos munka foglalkozott a revizionizmus bírálataival. E munkák először a revizionizmussal általában, majd a revizionizmus országoként különböző megjelenési formáival foglalkoztak. A fejlődés jelenlegi szakasza szükségessé teszi, hogy a revizionizmust ne csak általános síkon, hanem az egyes szaktudományok vonatkozásában is vizsgáljuk. A revizionizmus elleni harcnak egyik viszonylag elhanyagolt területe az etika.

Az etikában jelentkező revizionizmus magyarországi fő képviselője Lukács György egyik tanítványa, Heller Ágnes.

Heller Ágnes etikai nézeteinek bírálatait eddig jelentősen megnehezítette, hogy revizionista etikai felfogását összefüggő rendszerben csak egy kétkötetes egyetemi jegyzetben fejtette ki. A tudományos etika egyik íratlan törvénye, hogy a bírálat tárgya ne legyen kézirat, hanem íratlan, amelyet a szerző csak oktatási célból, nem befejezetten, a kellő műgond híján készített. Ez a szerzők védelmét szolgáló szabály, amely egyben a könyv formájában megjelenő mű iránti felelősségre kötelez, általában helyes. Áttörését a jelen esetben is kivételes okok teszik szükségessé:

a) A marxista etika a magyar filozófia egyik legelhanyagoltabb területe. Ennek egyik megnyilvánulása, hogy magyar szerző által írt átfogó marxista etika eddig nem került kiadásra. Ugyanakkor az igény egy ilyen jellegű munkára rendkívül megnövekedett, mert a szocializmus anyagi alapjainak gyorsabb ütemű építésével párhuzamosan, fokozatosan kialakul a burzsoá erkölcsrel vívott harc során a szocialista erkölcs. A revizionisták felhasználva az ellenforradalom előtti pártvezetőség hibáit (ezeken belül különösen a törvénysértéseket) az ellenforradalom eszmei előkészítése során a szocialista erkölcs normái ellen is támadást indítottak, s ennek a kihatásai az ellenforradalmat követő időszakban is jelentékenyen érezhetőek voltak.

\* A tanulmányból Makai Mária a „Bevezetés” és az „Erkölc és politika” c. részt, Földesi Tamás „Az állam etikai értékelése” és „Erkölc és jog” c. részt írta.

Heller „Bevezetés az általános etikába” c. írása, amely 1957-ben jelent meg, lényegében felöleli ezeket a problémákat, állást foglal ezekben a kérdésekben. Heller marxista igénnyel lép fel, módszertanilag marxista kategóriákkal dolgozik, és e tények azt a látszatot keltették sok olvasóban, hogy a helleri etika valóban marxista etika. Meg kell tehát vizsgálnunk azt, hogy a marxista kategóriák használata egybeesik-e a marxista tartalommal, vagy csupán eszközül szolgál egy a marxizmustól idegen, kispolgári ideológia kifejezésének.<sup>1</sup>

b) Ebben az alapvető vonatkozásban a helleri etika jegyzetjellege másodlagos jelentőségű. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a könyvalakban megjelent mű a jegyzetformában előadott anyagtól különbözhet tudományos színvonalában, kidolgozottságában, de nem különbözhet abban, hogy a könyv marxista, a jegyzet pedig antimarxista. Véleményünk szerint ha a munka sajtó alá rendezése nagyobb gondosságot kíván is a szerzőtől, ez nem jelenti azt, hogy egy egyetemi jegyzetíró ne lenne felelős előadásaiért, jegyzeteiért. Az egyetemi jegyzeteket a könyvektől eltérően az egyetemi hallgatók *kötelesek elolvasni* és így gyakran előfordul, hogy egy-egy egyetemi jegyzetnek lényegesen nagyobb az olvasótábora (beleértve itt azokat is, akik nem egyetemi hallgatók, de könyv híján egyetemi jegyzetből szerzik ismereteiket), mint nem egy, a széles olvasóközönség számára kiadott könyvnek.

A szerző felelősségét még az a körülmény is növeli, hogy az egyetemi jegyzetek ideiglenes jellegük mellett is fontos szerepet töltenek be az egyetemi ifjúság nevelésében. Fokozott mértékben vethető fel ez a követelmény a helleri etika esetében, amikor a szerző jól tudta, hogy könyvalakban megjelent marxista etika hiányában jegyzete a szokásos egyetemi kiadványoknál lényegesen fontosabb szerepet fog játszani egy olyan kielezett politikai helyzetben, mint az 1957-es esztendő volt. Ugyanakkor jegyzetét 1957-ben könyvalakban is meg akarta jelentetni.

Mindezek az okok szükségessé teszik, hogy Heller etikai nézeteinek bírálatánál a jegyzetben kifejtett mondanivalóit vegyük alapul.

A jegyzetbírálat fokozott köteleiséget ró a bírálókra. Nem szabad elfeledkeznünk arról, hogy Heller művét kísérletnek szánta és nem álltak rendelkezésére kidolgozott részletes marxista etikák. Ezért arra törekszünk, hogy a jegyzetből csak a leglényegesebb részeket emeljük ki és az összefüggő koncepciót bíráljuk.

## II.

Mielőtt rátérnénk a helleri etika kritikájára, meg kell vizsgálnunk viszonyát tulajdonképpeni forrásához, *Lukács antimarxista koncepciójához*. Továbbá igyekszünk beleilleszteni Heller elgondolásait a *moralizáló revizionizmus* történeti hagyományainak kereteibe. E két mozzanat figyelembevétele nélkül a kritika egyoldalú és felületes maradna; többek közt jogtalanul tulajdonítana bizonyos elméleti érdemeket Hellernek. A kritika során megpróbáljuk kimutatni a helleri revizionizmus kispolgári lényegét, amely

<sup>1</sup> Ebben a vonatkozásban a helleri etika bírálatát indokoltá teszi az is, hogy a műszaki egyetemeken és más egyetemeken felhasznált filozófiai jegyzet etikáról szóló része a helleri etika rövidített változata, sőt a pártoktatásban alkalmazott filozófiai jegyzet is lényegében változatlanul vette át ezt a részt.

a munkásmozgalom, a szocializmus építése külsőleges kritikájában, a marxizmusnak pusztán mint frazeológiának fenntartásában jut kifejezésre, valamint abban, hogy a szocializmus építése során elkövetett hibákat a kommunista praxis állandó és jellemző lényegévé stilizálja.

I. Heller e munkája\* *Lukács György antimarxista politikai és filozófiai koncepciójának alkalmazása az etika területére.* (E kérdés tárgyalásakor ismertnek vesszük az eddigi Lukács-kritikát.)

De ez az általános megállapítás rögtön a megkülönböztető sajátosságok kiemelésére kötelez, mindenekelőtt azoknak a sajátosságoknak előtérbe helyezésére, amelyek magának az etikának tartalmából következnek, és amelyek elvont elméleti lehetőséget jelentenek a lukácsi koncepció *vulgárizált, nyíltan revizionista* alkalmazására.

a) Az etika, általánosítási anyagát tekintve, nemcsak a tudatformák területére szorítkozik, hanem kategóriáival reális társadalmi viszonyokat is tükröz, az emberek társadalmi praxisának, társadalmi-ideológiai viszonyainak egyik, azaz erkölcsi aspektusát. Szemben pl. az *esztétikával*, amely ebben az értelemben már a valóság „másodfokú-tükrözése”, hiszen tárgya már maga a művészi tükrözés és csak ezen keresztül az emberek egymásközi társadalmi viszonyai. *E viszonyok* jellemzésénél azonban ki kell emelni azoknak *ideológiai jellegét*; mert az emberek egymásközi viszonyainak *erkölcsi aspektusa* már magában foglalja a *visszatükrözés tevékenységét, egy meghatározott társadalmi-és osztályélet tükrözését többé-kevésbé tudatos, érzelmi és racionális formában.* Ezeknek a viszonyoknak, valamint a belőlük fakadó fogalmi rendszereknek és intézményeknek ideológiai jellege azonban nem mond ellent *objektivitásának*, mert független az egyes emberek tudatától és akaratától — bár az ő praxisuk és visszatükröző tevékenységük során jött létre — és olyan társadalmi, illetve osztályobjektivitásként áll szemben velük, amelyet elutasíthatnak vagy vállalhatnak, de minden esetben számolniuk kell vele.

Heller már a kiindulópontban helytelenül határozza meg a tulajdonképpeni erkölcsöt, amikor úgy beszél róla, mint „gyakorlati viszonyról” általában és nem tisztázza, hogy ez a viszony ideológiai viszony, hogy objektivitása *ideológiai* objektivitás, ennek az *ideológiai objektivitásnak összes következményeivel.* Ezért ott, ahol Heller szembekerül ennek sajátosságos megnyilvánulásaival (pl. az erkölcsi jó) nem vet számot ezeknek ideológiai jellegével és e jellegéből fakadó konzekvenciáival. Másrészt e gyakorlati viszonyok heterogén sokféleségét, amelyek az embert mint szubjektumot a „társadalmi objektivitáshoz” fűzik, az egyetlen erkölcsi viszonyra redukálja. Ezzel egyben körvonalazza azt a lehetőséget — amit a későbbiekben valóra is vált —, hogy a *praxist egyoldalúan mint erkölcsi praxist értelmezze* és fölérendelje az emberek gyakorlati megnyilvánulásai összességének, amelyekkel a későbbiek folyamán önmaga is foglalkozik, pl. a politikai és a jogi praxisnak.

b) Az etika nemcsak közvetlenebb viszonyban áll a valósághoz, mint pl. az esztétika, hanem *kulcskérdése maga a társadalmi praxis*, e praxis társadalmilag objektív tükrözése az erkölcs fogalmi rendszerében. A gyakorlat itt nemcsak a kritérium szerepét tölti be, hanem körülötte és erkölcsi vetülete körül forognak és teljessédek ki az etika rendszerének összes ágazatai, a cselekvés indítékainak értékelésétől kezdve egészen az erkölcsnek a társadalom összefolyamatában elfoglalt helyéig.

\* Heller Ágnes: Bevezetés az általános etikába. I. köt. 53. o.

A praxis az etika területén két formában jelentkezik: egyrészt mint a szűkebb értelemben vett, tulajdonképpeni erkölcsi praxis, mint az egyének praxisának erkölcsi vetülete, és ugyanakkor mint e praxis tudatformává való átalakulásai (normák stb.). Másrészt az etika határterületén jelentkezik a szélesebb értelemben vett, osztály- és társadalmi praxis, melynek az etika fenti, szűkebb értelemben vett egyéni gyakorlata csupán egyik alárendelt megnyilvánulási formája.

A praxis e két fajtájában, viszonyuk objektív rangsorában az az objektív összefüggés nyilvánul meg, hogy az erkölcsi praxis valóságos tartalma csak a társadalmi összefolyamattal való szerves kapcsolatban tárul fel teljes egészében. Ahogyan a praxis első fajtájának lekicsinylő kezelése, háttérbe-szorítása megszünteti a tulajdonképpeni etika létjogosultságát és feloldja azt a történelmi materializmus elméletében, — úgy a praxis második fajtájának figyelmen kívül hagyása viszont megszünteti vagy túl közvetetté változtatja a kapcsolatot az etika és a történelmi materializmus közt, és az etikát idealista immanenciával ruházza fel. Az etika tudományos felfogása csak az egyéni és az osztály- és társadalmi praxis valóságos kölcsönviszonyának felismerésén alapulhat.

A praxis e felfokozott szerepe következtében azonban az etikában koncentráltan jelentkezik és *pártos állásfoglalásra kötelez* az osztályérdek.

Az egyes emberek tetteinek indítékai csak a praxisban realizálódhatnak (és válhatnak megfoghatókká), végső fokon pedig abban a hatásban, amelyet az osztály, illetve a társadalmi összefolyamat fejlődésére gyakorolnak; a marxizmus éppen ezért képviseli az etika terén a *következmény elsődleges szerepét* és csupán alárendelt helyet biztosít a következményeket részben kiváltó szubjektív szándék mérlegelésének. Ugyanakkor ezen az alárendeltségen belül elismeri és figyelembeveszi a szándékot, hiszen éppen ebben rejlik az etikai szempont, az erkölcsi ítélet megkülönböztető sajátossága pl. a jogi és politikai ítélettől (ahol természetesen szintén számításbavevődik a motívum, csak hogy fokozódik objektív alárendelődése a következménynek).

Heller már kiindulópontjában megtöri a következményetika marxi koncepcióját és megteszi az első lépést egy — súlyos ellentmondásokkal terhelt — szándék-etika felépítése felé. „Erkölcsi törvény”-nek nevezi azt a viszonyt, amely a tettek indítékai és a megvalósuló következmény közt áll fenn. Ebben a felfogásban leszűkül a praxis értelmezése, csak mint egyéni praxis szerepel. Heller megáll a félúton, mert az egyéneknek a gyakorlatban realizálódó erkölcsisége, ennek az erkölcsiségnek tudományos alapon történő értékelése csak oly módon mehet végbe, ha ezt az egyéni praxist behelyezzük a kor osztály- és társadalmi praxisába. A későbbiekben *e szándék-etikai vonal* fokozottan előtérbe kerül annak a kettős-egységes mozgásnak során, melynek következtében *megnövekszik a moralitás*, az erkölcs szubjektív oldalának *szerepe és csökken az egyéni praxis társadalmi kihatásainak mérlegelése*. Heller-nél valóban „erkölcsi törvénné” válik, hogy a tett következményének erkölcsi tartalmát elsősorban a moralitáshoz való viszonyában mérje le.

c) Az etika felépítésében döntő szerepet kell játszania azon *objektív* rangsor érvényrejuttatásának, amely a társadalmi praxisban az *erkölcs és a politika között* áll fenn. Az osztálytársadalmakban a társadalmi praxis — totalitásában, függetlenül az egyének tudatától stb. — mindig bizonyos osztályérdekek valóraváltásának irányában mozog. E praxis egészén belül a politika — elsősorban mint a gazdasági érdek koncentrált kifejeződése —

teljesíti közvetlenül és tudatosan e praxis meghatározott irányba, az osztályérdek megvalósításának irányába való terelését, míg az erkölcsnek nem minden szférája áll ilyen közvetlen kapcsolatban az osztályérdekkel. Minél közvetlenebb viszonyban áll azonban egy tett erkölcsi aspektusa ehhez az osztályérdekhez, annál közvetlenebbül tételeződik erkölcs és politika egysége, ezen belül az erkölcsi szféra objektív alárendelődése az ezt az osztályérdeket a legközvetlenebbül megtestesítő politikának.

A marxizmus, a munkásosztály érdekeinek tudományos kifejeződése, tudatosan fölérendeli az osztályérdeket koncentráltan kifejező politikát az erkölcsnek, a politikai ítéletet az erkölcsi ítéletnek. A praxis erkölcsi vetülete csak az osztályérdek megvalósításának szélesebb és általánosabb érvényű gyakorlatának alárendelt mozzanataként értékelhető tudományosan. De a marxista tudományos politika nem úgy fogadja magába alárendelt mozzanatként az erkölcsi szférát, hogy megszünteti relatíve önálló területét, vagy egyáltalán jogosultságát. Nem: *elveti a politikának azt az értelmezését, amely az osztály érdekét, hasznát praktikista alapon fogja fel, amely nincs tekintettel az osztály erkölcsi érdekére* és amely a moralizálás tagadásának címén elveti egyben a proletárerkölcset és annak tudományos kritériumait.

Ezen az alapon a marxizmus teljesen jogosultnak és feltétlenül szükségesnek tartja az erkölcs problémáit általánosító *etika politikai kritikáját*. Alárendelten jogosnak tartja a proletárerkölcset és etika nevében gyakorolt kritikát a politika felett, mivel ezt a kritikát magát is politikai kritikának — sub alia specie — tartja. Ugyanakkor teljes egészében *elveti az állítólag a politika felett álló erkölcsi etikai kritikát*, mert azt tartja, hogy ilyen morális kritika csupán *más osztályérdeket kifejező politikai ítélet megjelenési formája* lehet.

Heller etikája a „mindenféle politika feletti erkölcsi kritika” elvi igazolására törekszik. Elméletileg azonban csupán ez utóbbi tétel illusztrálását szolgáltatja, mert hol közvetlenül, hol közvetve, a proletárpolitikát ítéli el kispolgári politikai alapon, az ítélet morális formája csupán az erkölcsi színezetet szolgáltatja.

Az etika ezen általános tartalmi problémáiban — az esztétikánál közvetlenebb kapcsolódása a társadalmi viszonyokhoz, e viszonyok ideológiai jellege, az erkölcsi jelenségek társadalmi objektivitása, a praxis (egyéni, osztály- és társadalmi praxis) felfokozott szerepe és ennek következményei a pártosság vonatkozásában, a politika objektív elsődlegessége az erkölccsel szemben — látjuk tehát elvont elméleti lehetőségét annak, hogy Heller a lukácsi koncepciót alkalmazva, márcsak e tartalmi problémák következtében is, fokozottan eltorzítsa és vulgarizálja e koncepciót.

Végezetül csak annyit: akárhogy is értékelik a revizionisták az erkölcs és a politika helyét, akárhogy is lebecsülik a politika szerepét, ami az etikát illeti, itt kétségtelenné válik, hogy *az etikai kategóriák mindig egy meghatározott osztályérdek, tehát a széles értelemben vett politikai érdek prizmáján keresztül tükröződnek*, ennek az érdeknek erkölcsi-etikai transzformációját rögzítik. Ezen a színvonalon az osztályérdek minden lényeges kérdés felvetésénél közvetlenül jelentkezik és hat, függetlenül attól, hogy a már kidolgozott etikai kategóriákból csak közvetítések során lehet kiolvasztani ezt a politikai tartalmat.

Melyek a lukácsi koncepció alkalmazásának, illetve torzításának legjellemzőbb vonásai a helleri etikában?

1. Feltűnően *háttérbeszorulnak* azok a marxista elemek, amelyek Lukács életművének maradandó elemeit alkotják és ezzel párhuzamosan Heller *levonja Lukács* gyakran csak felemásan, kétértelműen *megfogalmazott premisz-száinak* minden olyan *következtetését*, amelyhez maga Lukács nem jutott el. Továbbá a helleri etikában *felelevenednek Lukács* azon *19-es idealista* — és ezen belül *moralizáló — hibái*, amelyek a lukácsi életműben azóta csak latensen voltak meg; latensen abban az értelemben, hogy e hibákat ugyan nem ismételte meg, de nem is kísérelte meg az alapjukat alkotó elméleti problémák megoldását. Holott pl. az egzisztencialisták ellen folytatott polémiájában e kérdések pozitív megválaszolásának centrális szerepet kellett volna játszania.

Lukács életművében a kétértelmű, felemás mozzanatok, marxista elemek keveredése nyílt antimarxista nézetekkel hozzák létre azt a szituációt, hogy egyrészt Lukács munkáiban számos olyan megállapítás van, amelyek közvetlenül tartalmazzák Heller revizionista nézeteinek cáfolatát. Másrészt viszont — és ez az érem másik oldala — Hellernek egyik tételére sem mondható, hogy mestere szellemével egyenes ellentétben foglalt volna állást, hogy bármilyen kerülő utakon, bonyolult közvetítésekkel, de ne kapcsolódna hozzá. Ebben az ellentmondásos értelemben — és számításbavéve, hogy egy hibás koncepció „továbbfejlesztése” és alkalmazása önmagában is felfokozza e hibás tendenciákat — elmondható, hogy a helleri etika Lukács revizionizmusának édesgyermeké.

Továbbmenően: Lukács életművében vannak a szektásságnak bizonyos jogosult kritikái — meghatározott körülmények közt és vonatkozásokban — bár itt is állandóan figyelembe kell venni, hogy e jogosult mozzanatok mögött mikor és hol, milyen mértékben játszottak közre revizionista elgondolások is. Heller etikájában azonban — és ez jelentős különbség — az *állandóan* jelentkező és ható *antiszektás fővonal*, az „egyfrontos” harc helleri értelmezése *objektíve csak polgári tartalmak kifejezésére szolgál*. Az antiszektásság Heller-nél közvetlen és nyílt „antisztálinizmussá” torzul, a szektásság ellen folytatott polémia csak átlátszó lepelt jelent azon törekvés számára, hogy a lenini értelemben vett baloldal elméletét és gyakorlatát lejárassa. Heller nem tud és nem is akar különbséget tenni a munkásmozgalom egyes hibái, illetve a mozgalom lényeges, fő vonala és tartalma között és így még azokon a pontokon is, ahol polémiája kezdetben csak a valóban elkövetett hibák ellen irányul, a későbbiekben átcsap a mozgalom külső, polgári kritikájába. De itt is megvan az érem másik oldala, az a tény, hogy Heller e ponton sem vált hűtlenné Lukácshoz. Mert Lukács az esetek többségében a szektásság fogalmát jogosult határain túl is kiterjesztette és ebben az értelemben véve nála is, bár jóval latensebben, mindig megvoltak az „antisztálinista” tendenciák. E tendenciákat az ellenforradalmat megelőző időszakban és különösen az azóta megjelentett írásaiban maga is nyíltan bevallja, amelynek egyik külsőleges megjelenési formája, hogy pl. a „Wider den missverstandenen Realismus” c. művében arról ír, hogy többé már nincs szüksége arra az „aesopusi nyelvre”, amelyet idáig használni kénytelen volt. Nem kell kifejtteni, hogy itt nem elsősorban nyelvi-terminológiai problémáról van szó, hanem olyan polgári tartalmak érvényrejuttatásáról, amelyeket a mozgalom keretei nem tettek lehetővé.

De ebben a vonatkozásban Lukács hatását csak másodlagosnak lehet értékelni; mert *Heller néhány év alatt élte át és egy év alatt általánosította kis-*

*polgári nézőpontból* mindazt a negatívumot, amit Lukács a mozgalomban eltöltött évtizedek alatt. A „partizánköltő” és hozzátehetjük, a „partizánfilozófus” lukácsi koncepciója bonyolult és ellentmondásos, hosszú fejlődés során alakult ki. Lukács évtizedek alatt nem tudta felszámolni a polgári ideológia hatását, de a polgári befolyásoltság e fennmaradásában szerepet játszott a mozgalomban érvényesülő szektásság is. Ugyanakkor a polgári világnézet ezen elemeinek megőrzése tette lehetetlenné Lukács számára, hogy a szektásság ellen lenini alapon lépjen fel. Hosszú évek során általánosította ezt az ily módon megoldhatatlan problémát, a mozgalomhoz való fenn tartásos viszonyt jelképező partizánelvben — megoldhatatlan dilemmáról van szó, mert a lehetetlent akarja: polgári alapon próbálja leküzdeni a polgári ideológia egyik megnyilvánulási formáját a mozgalomban: a szektásságot. Ebből az ilyen előjellel folytatott „antiszektás” harcból csak a mozgalmon belüli szintén polgári, de jobboldali irányzat objektív megerősítése, majd a revizionizmus filozófiai képviselője jöhetett csak létre. (Nem is beszélve arról, hogy a jobboldal megerősödésének hatására a szektásság pozíciói is megszilárdultak.)

Más a helyzet Hellernél. Ő akkor lépett a határozott revizionizmus útjára, amikor már objektíve lehetőség nyílt a régi pártvezetőség hibáinak felszámolására és akkor fejtette ki torz koncepcióját, amikor — az ellenforradalom után — az ország, marxi—lenini vezetéssel, a konszolidáció és a tisztult légkörben való továbbfejlődés útjára lépett.

2. „Az írástudó felelőssége?” Igen, de továbbmenően: az írástudó igényessége. Mert Heller olyan marxista igénnyel fellépő etikát írt, amely az új pártvezetéssel szemben belső emigrációba vonult kispolgári értelmiségiek deziluzionáltságát, ellenforradalmi tudatát, passzív és (ellenzékien) aktív magatartását egyaránt elméleti síkon próbálta igazolni. Tehát egy konkrét szituációt, a magyar munkásmozgalom egy válságos, kielezetlen ellentmondásos szakaszát és ezen ellentmondásokon belül is az ellentmondás „rossz oldalát”, ennek kispolgári tükröződését vette kiindulópontként, általánosítási anyagként egy „marxista általános etika” számára.

Hellernek a magyar munkásmozgalomhoz, a szocializmus építéséhez való viszonya — fokozott torzságában — annak a viszonynak karikatúrája, amely Lukácsot, mint filozófust, a nemzetközi munkásmozgalomhoz fűzte. Ez a viszony különben — mint Lenin kifejtette — általában jellemző a revizionistákra: kiragadnak egy-egy mozzanatot a kapitalizmus, illetve a munkásmozgalom fejlettségének adott színvonalán, s ezt tetszőlegesen és metafizikusan értelmezve, a marxizmus — általuk szükségesnek vélt — reformjának alapjává teszik. Heller is ezt tette a maga módján; csakhogy általánosítási anyaga, még a lukácséhoz viszonyítva is, elképzelhetetlenül szűk és egyoldalú volt. Az 50-es évek, de elsősorban az 56—57-es évek eseményeinek tükrözése etikájában saját tapasztalatainak eredményeit foglalják össze — bár, mint mondtuk, az a magatartás, amelynek segítségével ilyen tapasztalatok létrejöhetnek, függvénye a mozgalomhoz való revizionista viszony-  
nak.

Ez a mozgalomhoz való revizionista viszony természetesen csak kispolgári — polgári érdekek képviselőjéből fakad. A kispolgári értelmiséget sok esetben „logikája”, elméleti iskolázottsága, a marxizmus klasszikusainak óriási vonzóereje, valamint a mozgalom, a szocializmus építésének sikerei, — a másik oldalon pedig a fasizmus és általában az imperializmus barbársága,

művészi és filozófiai dekadenciája, a marxizmus befogadására ösztönzi, a mozgalom utitársává szegődtetni. De ugyanakkor „szíve” újra meg újra visszariad, amikor ennek az elméletnek valóraváltásáról van szó, mihelyt a „nap követelése” olyan polgári osztályérdek megsértése, amelyektől nem tudtak és nem is akartak elszakadni és amelyeknek képviselőjét — akarva, akaratlanul — magukra vállalták. Még inkább fokozódik ez az eltávolodás a mozgalom gyakorlatától és ennek közvetítésével — természetesen nem mechanikusan és egyenesvonalúan — elméletétől, amikor a valóságnak az a bonyolultsága és „ravaszága” (amelyre a revizionisták oly gyakran hivatkoznak, ha érdekükben áll) — teljes egészében érvényesül a mozgalmon belül is, ha olyan kritikus helyzetek állnak be, amelyek megcáfolják a mozgalom töretlen, egyenesvonalú fejlődéséről alkotott metafizikus illúziókat. Ilyenkor az „útkeresés” címén az úttévesztés tényét próbálják az elmélet színvonalára emelni. És ilyenkor derül ki a legpregnansabban, hogy nemcsak a mozgalommal való érzelmi azonosulásuk volt igen problematikus, hanem elméleti meggyőződésükben, „logikájukban” is megvoltak kezdettől fogva azok a fenntartásos tendenciák, amelyek e bonyolult vagy kritikus időszakokban nyílt ellenzékiségbe csaphattak át.

3. Heller etikája közelebről olyan „antifasiszta” etika (ennek az antifasizmusnak szükségzerű, belső inkonzekvenciáiról később lesz szó), amely a Lukács-féle ideológiai koegzisztencia elvét átviszi a praktikus koegzisztencia, a politikai osztálybéke területére.<sup>2</sup> Amit Lukács az általános világnézet síkján visz véghez — és ami az „ész” általa adott megfogalmazásában summázható — a marxizmus formai fellazításával, „kibővítésével,” tartalmilag pedig világnézeti alapjainak feladásával — azt Heller az etika területén valósítja meg. De már itt is fel kell hívnunk a figyelmet egy lényeges vonatkozásra. Nyilvánvaló, hogy az ideológiai koegzisztencia elve messzemenő filozófiai engedményeket követel meg Lukácstól, annak kell előtérbe lépnie, amiben egyetérthetnek a legkülönbözőbb világnézeteket vallók. A marxizmus a clair-obscur (fény-árnyék) kétértelműségében jelenik meg, a reflektorfény csak azokra a mozzanatokra esik, amelyekkel, elvontan értelmezve, a haladó polgárság reprezentánsai is egyetértenek — pl. a személyiség teljes önmegvalósításának perspektívája — amivel pedig nem érthetnek egyet, és ami a munkásosztály érdekének legközvetlenebb és legaktuálisabb kifejeződése, azt árnyék burkolja. De éppen ez utóbbi az, ami a marxizmus lényegét alkotja, döntően megkülönbözteti adott esetben pl. a burzsoá racionalizmustól és teszi egyáltalán lehetővé az egész haladó emberiség absztrakt, kontúrtaian vágyainak tudatosítását és jövőbeli megvalósítását (pl. a személyiség teljes kibontakozását az osztályellentétektől és osztálykülönbségektől végleg megszabadult kommunista társadalomban). Így pl. a politikai elmélet téréen szó eshet az osztályharcról, esetleg Marx mellett a 19. századbeli polgári

<sup>2</sup> Harry Pross jegyezte még Lukács legújabb könyvéről, hogy benne „konzekvensen megszabadítja az eszt az osztálytudat bilincseitől”, amikor a következőket írja: „A fatalizmust éppúgy el lehet gondolni vallási, mint áltudományos alapon; az ész hatalma, az egyéniség felelőssége elhatározásának következményeiért éppúgy alapulhat egy teodiceán, mint egy materialista bázisú társadalomelméleten. A „világnézetnek” ez az azonossága tehát, amely a békeharc következtében és a békeharcban jön létre, hogy Hegel kifejezését használjuk, az „azonosság és nem-azonosság azonossága”. (I. m. 11. o.) Továbbá Pross abban látja Lukács írásának értékét, hogy nem a kapitalizmus—szocializmus elavult szembeállítását hirdeti, hanem a világbéke ideológiáját; (Deutsche Rundschau, 1958. júl. 11. 1.)

történészekre is hivatkozva, de a proletárdiktatúráról nem, — hogy a legismertebb példára hivatkozzunk. Az ideológiai koegzisztenciának ezt a mondhatni immanens, elsőrendű követelményét „ideológiai minimumnak” nevezhetnénk. Hasonló a helyzet egy hasonló célra szánt etika esetében. Itt azok a tettek számítódnak be a legerkölcösebbnek — vagy egyedül erkölcsösnek —, amelyek megítélésében az emberek nagyjában-egészében egyetértenek, osztályhelyzetüktől függetlenül. Olyan tulajdonságok — tegyük hozzá: pozitív erkölcsi tulajdonságok — kerülnek az előtérbe, az értékek olyan megfogalmazást nyernek, amelyekbe boldog-boldogtalan beleviheti saját koncepcióit, annyira üres-elvöntan vannak megfogalmazva stb. stb. Mi más ez, mint a fentiek példájára az „erkölcsi minimum”, az osztályok békés együttélése praxisának szentesítése az etika oldaláról, amely csak éppen arról feledkezik meg, ami a marxista etikát azzá teszi, ami valójában: általános etikai megfogalmazásában is forradalmivá, osztályharcossá és pártossá?

De Heller e ponton is továbbmegy, mint Lukács, nemcsak azoknak az elemeknek fokozott kiirtásában, amelyek a marxizmust élvezhetetlenné teszik egy burzsoá demokrata számára, hanem ezzel párhuzamosan az idealista elemek kritikátlan befogadásában. Mert Lukács — fenti könyvében az idézett passzust kommentálva — kifejti, hogy itt világnézetileg a különböző filozófiai elemek olyan azonosságáról van szó, amely az azonosság és nem-azonosság dialektikájának magasabb fokú azonosságából fakad. Heller azonban megszünteti a „nem-azonosság” dialektikus mozzanatát és megkonstruálja az „azonosság és azonosság azonosságát”, teljesen egybemosva a materialista és az idealista erkölcsöt, többek közt akkor is, amikor közösnek látja mindkettőben az egyetemes emberi érdeket sűrítő elvont normákat.

4. Az ideológiai és praktikus koegzisztencia elvont végeredmény, következménye Lukács, illetve Heller összkoncepciójának, amelynek itt csak néhány, bár központi vonatkozására térünk ki. A helleri koegzisztencia-elv nem jöhetett volna létre a *kapitalizmusmal kapcsolatos bizonyos illúziók* nélkül, amelyek természetesen igen közvetetten tükröződnek munkájában.

Lukács — helyesen — a „művészi korszak” megszűnése, a kapitalizmus múlt századbeli rohamos előretörése idején, kapcsolódva a haladó polgári esztétika helyes felismeréséhez, a polgári kritikai realizmus érdemét abban látja, hogy tudatosan vállalja a szép helyett az objektíve kialakult csúf — valamint a legkiválóbbaknál — az ellene való harc mély és ellentmondásos ábrázolását. Valójában hasonló egy marxi általános etika feladata is, ti. fel kellene tárnia, hogy a kifejlett kapitalizmusban *nemcsak az esztétikum bomlik fel* és keres a régítől különböző utakat egy magasabb fokon való egység helyreállítására, *hanem az etikum is*. Heller foglalkozik ugyan ezzel a problémával, de csak alárendelt mozzanatként; azonban általános etikájának fő vonala, a „történelmi és világtörténelmi jóról” vallott nézete (amely jó teljesen elszakad a konkrét történelmi koroktól és az etikum lényegét transzcendens síkra helyezi), semmissé teszi ezeket a rész-felismeréseit. Objektíve apologetikus felfogása az etikum kérdésében szembenáll Lukács helyes esztétikai elemzéseivel.

Am ez a szembenállás itt sem abszolút. Mert Lukács, a harmonikus ember eszményét elemezve (A realizmus problémái) rámutat ugyan e ponton Gorkij kimagaslóan helyes írói ábrázolására és világnézetére (hogy ti. a szépség és harmónia tönkremenésének folyamata mellett az ellene folyó harcot is a legmagasabb írói nívón és tudatossággal ábrázolja), de írásának és állás-

pontjának egyaránt végső kicsengése, hogy a polgári realizmus jelenti „az eddigi emberi fejlődés nagy humanisztikus problémáinak folytatását”.<sup>3</sup> Tehát Lukácsnál is ugyanolyan általános demokratikus és humanisztikus illúziók hatnak, mint Hellernél, de e ponton csak a perspektívát illetően, míg Heller ezt a koncepciót abszolutizálja, a múltba vetíti és ez lehetetlenné teszi számára az etikum fejlődésének marxista körvonalazását. Közvetve ez az álláspont természetesen illúziókat ébreszt a kapitalizmussal kapcsolatban.

5. De ahogyan ezek az illúziók szervesen beleilleszthetők az ideológiai és praktikus koegzisztencia keretébe, éppígy — ha most el is vonatkoztatunk Heller már jelzett politikai állásfoglalásától — *szükség van az átmeneti időszak, a szocializmus építésének lejárására*. Hiszen a proletárdiktatúra konzekvens, filozófiai-etikai igénye szaporítaná mindazokat a világnézeti elemeket, amelyek a két tábor, s elsősorban azoknak értelmiségi reprezentánsait elválasztja egymástól. Ezért Heller annak az állampolgárnak hangulatait tükrözi etikájában, aki „nem érzi otthon magát” az átmeneti időszakban, a kizsákmányolás megszüntetéséért folyó osztályharcokban. De e magatartás filozófiai konzekvenciái sokkal messzibbre gyűrűznek, elsodorják a rezignált partizánfilozófus típusát és gondolatilag újjáteremtik *az épülő szocializmus körülményei közt a dekadenciának* azt az ismert *gondolatvilágát és magatartását*, amelyet pedig Lukács pl. Schopenhauer és Kierkegaard esetében részben helyesen jellemzett és bírált. Ennek a restaurált dekadenciának csak néhány vonására térünk itt ki: Heller számára a közügy az átmeneti időszakban végső fokon éppolyan elvont és idegen marad, mint a polgári dekadensek számára, hozzájuk hasonlóan ő is a kis világban, a magánéletben lát első-sorban teret erkölcsileg tiszta cselekvésre, az a magasabbrendű társadalomba mutató *konkrét* perspektíva pedig, amely a ma élő emberek gyakorlatában realizálódik, számára éppígy nem létezik. Az az ember, aki az ő etikája alapján próbálná megkonstruálni önmagát, — a dekadens típusokhoz hasonlóan szintén „inkognitóban” élne, személyiségét pedig csakis saját ezoterikus vonatkozásában fejlesztené ki.

Minden etikai revizionizmusnak az átmeneti idősakkal való passzív vagy aktív szembenállásában nagy szerepet játszik az a — hol tudatos, hol nem-tudatos — koncepciója, mely szerint a kizsákmányolás megszüntetése nem szünteti meg az elidegenedést, vagy egyáltalán nem hat megszüntetése irányában.<sup>4</sup> Ennek a nézetnek bázisa a szocializmus építésének körülményei közt annak a kispolgárnak, a kispolgári értelmiségnek — osztályhelyzetéből fakadó — politikai tudatában rejlik, aki fölényesen semmibeveszi a gazdaság struktúrájában beállt lényeges változásokat és a szocialista állam mindenoldalú irányító szerepében nem veszi észre az újat, csak rosszat, személyisége kibontakozásának gátját látja benne. Saját, a munkáshatalomhoz való, külsődleges, elidegenedett viszonyát vetíti ki és abszolutizálja, az államhatalom és általában a politikai intézményekben valami tőle idegent lát objektívalódni. (És igaza is van, amennyiben nem törí át saját kispolgári korlátait).

<sup>3</sup> Lukács György: A realizmus problémái. Athenaeum, 77. o.

<sup>4</sup> Az elidegenedés Lukács-féle helytelen felfogására Szigeti József mutatott rá (Társadalmi Szemle, 1958. 2. szám. 39. o. Lukács György filozófiai és politikai nézeteinek összefüggése.)

Heller ugyanezt az elidegenedettséget reprodukálja etikájában. Különösen előtérbe kerül ez az államhoz, a joghoz való elméleti viszonyában, de a legközvetlenebbül ott ütközik össze a marxista praxissal és elmélettel, amikor a tulajdonképpeni osztálycselekvésről, a politikai tevékenységről van szó. Objektíve ezt tekinti a leginkább szembenállónak a személyiség önmegvalósulásával, azaz az igazi objektíválódással, — tehát az elidegenedetség is e ponton csap a legmagasabbra.

6. Lenin a revizionizmus egyik ismertetőjelének nevezte, hogy ez az irányzat a szocializmust a demokrácia spontán következményének, mintegy „kinövésének” tartja. Lukács esetében ezt a marxista kritika már feltárta. Bonyolultabb a helyzet Hellernél és ez hosszabb kifejtésre szorul. Lényegében arról van szó, hogy — az etika bizonyos, a kommunista perspektívához kapcsolódó, vagy kapcsolható problémái miatt — Heller időnként *álradikalizmus*ra kényszerül és megcsillantja a kommunizmus elkövetkező fényes perspektíváját. De ez az absztrakt perspektíva mit sem változtat konkrét perspektívátlanságán, sőt még inkább elmélyíti azt. E kitérők ellenére azonban nála is megvan ugyanaz a vonal, mint Lukácsnál; az etika nyelvére fordítva: a jó és az általános humánus testesítik meg és viszik előre az általános fejlődést.

Mindezek a vonalak, mint látható, az ideológiai és praktikus koegzisztencia elvében futnak össze. Itt csak utalhatunk arra, hogy milyen sürgető szükségszerűséggel következik mindebből a pártosság lenini elvének teljes felszámolása, amelyet Heller minden lényeges vonatkozásban véghez is visz.

\* \* \*

II. Heller nemcsak Lukács torz koncepciójának fokozott eltorzítója, a munkásmozgalom múltbeli hibáinak elméleti hasznélvezője, hanem egyben — objektíve — *folytatója* annak az *erkölcsre appelláló revizionista irányzatnak*, amely kifejtett formában a századforduló idejének szociáldemokrata mozgalmában jött létre. A lényegen nem sokat változtat, hogy tudatosan nyúlt-e vissza ezekhez a koncepciókhoz, vagy öntudatlanul visszhangozza őket. Bizonyos pontokon kétségtelen, hogy tudatosan kapcsolódott egyes kérdésfeltevéseikhez, — más pontokon viszont sokkal valószínűbb, hogy önállóan, azaz hasonló osztálybefolyásoltság hatására jutott el a mozgalomban előtte már kidolgozott moralizáló nézetekhez.

Számunkra elsősorban ez utóbbi körülmény válik fontossá és jellemzővé. Heller ugyanis — elvont aspektusból nézve — konzekvens és módszerében relative önálló gondolkodó, aki elméleti előfeltevéseit általában igyekszik végig gondolni és kidolgozni belőlük a sokszor kimondott, sokszor viszont — elsősorban „kényes” politikai tartalma miatt — kimondatlanul maradt politikai következtetéseket. De miután ezek az előfeltevések, ezek a gondolati kiindulópontok az esetek többségében már tartalmazzák a marxizmustól való elhajlás elvont vagy konkrét lehetőségeit, konzekvenciája és önállósága elvezeti annak a moralizáló antimarxista felfogásnak körvonalazásához, vagy helyenként teljes megismétléséhez, amelyet elődei már előtte kidolgoztak. Így csap át nála az elemzés relatív önállósága és konzekvenciája kifejlesztett önállótlanúságba és abba az inkonzekvenciába, amely jellemző tünete minden, a marxizmussal formailag nem szakító, de azt polgári tartalmakkal összeötvöző revizionista írásnak.

Ha napjaink moralizáló revizionizmusát — és így Heller általános etikáját összevetjük a munkásmozgalom több évtizedes elméleti harcaival, az a figyelemre méltó tanulság adódik, hogy hasonló hamis illúziók és dezillúziók, amelyek a kapitalizmus viszonylag békés fejlődése során az ellenzéki helyzetben lévő szociáldemokrata párton belül felmerültek, — mutatis mutandis — létrejöhetnek a szocializmus építésének körülményei közt, a hatalmon lévő pártban, a fejlődés viharos és ellentmondásos szakaszában. Mielőtt azonban körvonaloznánk ennek a sok vonatkozásban a polgári filozófiával egybe fonódott irányzatnak legáltalánosabb filozófiai és etikai koncepcióit — amelynek Heller etikája, ebből az aspektusból nézve, egyik késői visszhangja — szeretnénk kitérni a régi típusú, illetve a helleri revizionizmus néhány általános politikai és ideológiai összefüggésére.

I. A Bernsteinnel meginduló, nemcsak etikai, hanem mindenoldalú revíziós irányzat egyik elméleti kiindulópontja a kapitalizmus stabilitásába és tartós prosperitásába vetett hit volt. A szocializmus építése során, a munkásmozgalom belül azonban ezek az illúziók csak közvetett úton jöhetnek létre, méghozzá oly módon, hogy a mozgalom belső ellentmondásainak kiéleződése, ill. megoldásuk késlekedése miatt kiábrándulás támad — többek közt — az értelmiségiek soraiban, amely, bármilyen közvetítések során, elvezet a kapitalizmusba vetett bizonyos illúziók feléledéséhez.

Ez objektíve a jelenlegi imperializmus támogatását jelenti, még akkor is, ha Heller nem orientálódik közvetlenül a jelenre, hanem csak a kapitalista múltra, méghozzá annak egyes eszményített történelmi szakaszaira. De ez a szubjektív orientáció önmagában nem is olyan jelentős, mint a bázisát szolgáltató körülmény, az a szocializmussal kapcsolatos dezilluzionáltság, amelynek mélyen demoralizáló hatása van mindazokra az értelmiségiekre, akik felemásan próbáltak vagy próbálnak közeledni a marxizmushoz. Ezeket a rétegeket az előrehaladásban, a mozgalommal való azonosulásban nem gátolhatja meg semmilyen nyíltan ellenforradalmi elmélet, amellyel szemben már ezen a fokon is immunisak; sokkal inkább hajlanak ennek — a szocialista jelennel szembeni — arisztokratikus, „kritikus” elméletnek befogadására. S ha ez megtörtént, *megszűnik számukra az ellenforradalmi demagógia hatástalansága is. Ez a szólamaiban antikapitalista elmélet tehát a mozgalom lejárataján keresztül támogatja azokat a kapitalizmussal kapcsolatos illúziókat, amelyeket évtizedekkel ezelőtt a revizionizmus úttörői még nyíltan hirdethettek.* És természetes, hogy ez a fajta illúziókelés, a mi körülményeink között, társadalmi mértékben, az ellenforradalom trójai falovának szerepét tölti be.

Látszatra éppígy más a régi típusú revizionizmus (ökonizmus stb.) viszonya a mozgalomhoz és a végcélhoz, mint a mai és így a helleri revizionizmus. Míg azok aktívan fordultak a mindennapi gyakorlat által felvetett közvetlen problémák felé — bár ebből fakadó praxisuk szűkkörű, objektivista praktizizmus volt — addig Heller a legjobb esetben közömbösen és idegenül áll szemben a szocialista építés valóságával, írása kimondva és kimondatlanul egyaránt passzivitást sugall. De ennek az aktivitásnak, illetve passzivitásnak lényegileg hasonló a negativitása és osztálytartalma: a munkásosztály és szövetségeseinek elfordítása osztályfeladatuktól, a tudatos politikai osztályharcától, amazok esetében a hatalom megragadásától, itt pedig a hatalommal való éléstől, a politikai osztályfeladatok teljes megvalósításától. Nyilvánvaló, hogy a revizionizmus belső logikáját, képviselőinek leg-

általánosabb állásfoglalását a valósághoz stb. közvetlenül mindig a mozgalom fejlettségének aktuális foka s a belőle fakadó feladatok határozzák meg — a polgári — kispolgári érdekek közvetítő prizmáján tükrözve. — A mozgalomhoz, illetve a szocialista rendszerhez való hozzáállásnak ez a látszataktivitása, illetve — Heller esetében — tényleges passzivitása csak egyik elvont elméleti kifejeződése annak, hogy az aktuális helyzet kispolgári értelmezése milyen gyakorlati magatartás elméleti megfogalmazását követeli meg. Röviden: *a szocialista világrendszer létrejötte a tradeunionista praktikizmust arisztokratikus kontemplációvá változtatta.* A hajdan eszményített mozgalom a helleri revizionizmus számára lesüllyed a teljes prózaiság színvonalára. Ezzel szemben a régen annyira lebecsült és a mozgalomtól elszakított, vele szembeállított végcél Hellernél nyer ugyanolyan típusú eszményített formát, mint a régi revizionistáknál a mozgalom. De ez a koncepció kerülőutak során ugyanoda vezet, ahová hajdani lebecsülése: mozgalom és végcél kettészakításához, a végcélhoz vezető valóságos eszközök elvetéséhez. A bernsteini, illetve a mai revizionizmus fő vonala ebben a vonatkozásban a következő, lényegükben kevésbé, mint látszatukban különböző mottókban foglalható össze; a régi revizionizmus esetében: „a mozgalom minden, a végcél semmi”, míg a helleri esetében: „a mozgalom semmi, a végcél minden.”

De továbbmenően, létezik még egy olyan mélyreható azonosság is, amely a revizionizmus minden megnyilvánulási formájában egyaránt jelentkezik, hol egészen rejtetten, kimondatlan premisszaként, hol pedig teljesen nyíltan. A revizionisták, reformisták stb. akár a politika, akár a politikai gazdaságtan, akár az etika terén lépnek fel, *nem akarják és tudják megérteni és elismerni a munkásosztály érdekének — minden érdekének, a gazdaságtól kiindulva erkölcsi érdekének — elvi magasabbrendűségét és elsőbbségét a többi osztály összes érdekeivel szemben.* Változó történelmi helyzeteknek megfelelően változó politikai koncepciók alapján fellelhető ez az „értetlenség” többek közt Bernsteinnél, Kautskynál és Plehanovnál, renegettá válásuk időszakában és annak a Jaurésnél is, akit a munkásmozgalom története nemcsak mint kimagasló antimilitarista harcost és a francia mozgalom egyik nagy reprezentánsát tart számon, hanem egyben mint reformista koncepció hívét. Ez az „értetlenség” hatja át Heller írását is.

A munkásosztály érdekének ez a degradálása a legtöbb esetben azzal az ürüggyel megy végbe elméleti síkon, hogy ennek *a különös osztálynak érdekeit magasabb, általánosabb érdekeknek kell alárendelni,* mind az egész társadalom, mind pedig saját érdekében. Hogy mit jelent ez a „magasabb érdek”, gyakran csak lepezve jut kifejeződésre. Nyílt *polgári tartalmával* jelentkezik azonban tulajdonképpeni mestereiknél, az újkantista polgári filozófusoknál. Ugyanez a tartalom a revizionistáknál is könnyebben felismerhetővé válik, ha szem előtt tartjuk, hogy a revizionizmus első határozott jelentkezése a mozgalmon belül elméleti síkon úgy ment végbe, hogy a mozgalom külső burzsoá filozófiai kritikájához kapcsolódtak a mozgalom egyes teoretikusai. A „kritikai marxisták” (azaz revizionisták) éppen ezt a külső kritikát vitték be a mozgalom ideológiájába, ezt a külső burzsoá kritikát változtatták — egyben kispolgári tartalmakat, érdekeket is képviselve — belső kritikává, eszközzé a marxizmus forradalmi tartalmának megszüntetéséhez. E tanulmány keretei nem engedik meg, hogy visszanyúljunk az erkölcsre appelláló revizionista szemlélet igazi előfutáraihoz, tehát elsősorban Proudhonhoz és az anarchizmus őseihez. Meg kell elégednünk azzal, hogy ennek az irányzat-

nak, ha relative késői, de jóval fejlettebb és nyíltan a marxizmus revíziójára törekvő szakaszát vesszük kiinduló pontként.

De ez a történeti szemlélet is megóv bennünket a revizionizmus — és ezen belül a helleri revizionizmus — értékelésében fenyegető két helytelen szélsőségtől. Így egyrészt elkerüljük, hogy a revizionizmus mai formájában valami olyan új jelenséget lássunk, amely újdonságában egyszeri jellegű. Világossá válik, mennyire alaptalan és hamis ennek az irányzatnak az az igénye, hogy alkotóan továbbfejlessze a marxizmust, mert — a revizionizmus előtörténetének már vázlatos ismeretében is — csak azt láthatjuk meg benne, hogy új módon variálja a polgári érdekek érvényesítését a mozgalomban, a marxizmus címkéjével. Egyben végleg eltűnik az a látszat, amely Heller gondolkodói önállóságával kapcsolatos: mert *önállóságnak egyáltalán nem nevezhető annak az útnak egyedisége, amellyel ismeretes osztálykorlátozottságokat az elmélet terén reprodukál.* A másik veszély — amelyet szintén igyekszünk elkerülni — abban rejlik, hogy absztrakt azonosságot tételeznek a revizionizmus minden megnyilvánulása között, ebben az esetben a meghatározó mozzanat felszív minden történelmi különbséget, gyakorlatilag lehetetlenné teszi a konkrét elemzést és bírálatot, tehát lefegyverez annak aktuális megjelenési formája előtt. — A mai marxista vitairódalomban mindkét szélsőségre akadnak példák.

2. Az alábbiakban kitérünk a kispolgársággal kapcsolatos néhány olyan problémára, amelyeknek — pusztán vázlatos — felvetése igen lényeges az ebben a tanulmányban tárgyalt kérdések szempontjából. Ezek a következők: a kispolgárságnak mint átmeneti osztálynak ellentmondásos jellege, a kispolgárság ellentmondásos szerepe a proletariátus osztályharcának különböző szakaszaiban, végül pedig: a kispolgárság, a kispolgári ideológia és praxis szerepe a kommunista pártban. (Ismétlten: még e leszűkítésen belül sem törekszünk teljességre, csupán egy-két lényeges körülmény hangsúlyozására.)

A kispolgárság a kapitalizmusban, a társadalmi termelésben elfoglalt helyéből következően, átmeneti és ellentmondásos osztályt alkot, a burzsoáziába való felemelkedés és a proletársorba való lesüllyedés végpontjai között mozog; e két antagonisztikus, alapvető osztály állandóan változó, vonzó, illetve taszító hatást gyakorol rá. (Ahogyan Marx mondta: a kispolgár csupa „egyfelőlből”, illetve „másfelőlből” van összetéve.) A meghatározó vonzóerőt azonban általában, fő tömegeire a burzsoázia gyakorolja.

Ebből a helyzetéből következik ellentmondásos szerepe a proletariátus osztályharcának különböző szakaszaiban. — A pártnak minden új helyzetben, az új feladatoknak megfelelően, tudományos elemzéssel kell meghatároznia a kispolgársággal kapcsolatban alkalmazandó taktikáját. — A polgári demokratikus átalakulás idején az imperializmus korában a kispolgárság nagy tömegeiben felsorakozik a proletariátus — ezen átalakulás egyedül radikális végrehajtója — mellé, bár az ellentétek itt is adva vannak, amennyiben a munkásosztály minimális programját mint saját maximális programját értelmezi. A mozgalomnak a szocialista forradalom küszöbéhez való eljutásával azonban megszűnik a kispolgárság haladó, forradalmi szelleme és szerepe, amint erre Lenin többször rámutatott. Ebben a folyamatban pl. a kispolgárság fő tömege, a kispolgári paraszti tömegek magatartása az ingadozástól kezdve az árulásig fajulhat, ahogyan általában a kispolgári demokrácia politikai reprezentánsainak szerepe is. A kivívott proletárhatalom talaján, a szocialista építés során a munkáshatalom egyszerre harcol a kispolgárért és a kispolgár ellen, a kispolgárnak, mint dolgozónak megnyeréséért, átalakulásáért, a proletár-állami fegyelemnek való maradéktalan alávetéséért; végső soron, mint dolgozónak perspektivikus érdekeiért. A bizalmának megnyeréséért folytatott harc — melynek során a párt épít a kispolgári világnézet bizonyos demokratikus nézeteire, a demokratikus hazafiságra, a békevágyra stb. — elválaszthatatlan a kistulajdonosi praxis és erkölcs ellen folytatott, állhatatos, a meggyőzéstől kezdve az adminisztratív módszerekig terjedő küzdelemtől.

A szocializmus építése során sem szűnik meg, de jelentékeny változáson megy át a kispolgárságnak az a kettős arculata, ami a kapitalizmusban jellemezte. Nagy tömegei egyre aktívabban vesznek részt a szocializmus építésében; ugyanakkor az osztályharc

bizonyos kiélezett szakaszaiban, külső és belső tényezők hatására (a belsők közül a legelsőlegesebb a munkás-paraszti szövetség lazulása, a párt és a tömegkapcsolatok lazulása) egyes rétegei, különösen a városi kispolgárság, az ellenforradalom ugródeszkájává válnak. Általánosságban: amíg a kispolgárság létezik (a gazdasági bázisát alkotó kistermelés jelentős korlátozása után is), addig potenciális bázisa a kapitalista restaurációnak — és a mozgalmon belüli aktuális bázisa minden fajta elhajlásnak.

Tanulmányunkban igyekeztünk szem előtt tartani, hogy a kispolgárság problémáját kétféle aspektusból kell felvetni, amely aspektusoknak valóságos tartalmak felelnek meg. Különbséget teszünk a *kispolgárság mint osztály*, illetve a munkásmozgalmon belüli *kispolgárság mint ideológia és praxis között*. (A helleri etika, valamint általában a revizionizmus problémáinak tárgyalása kizárólag ez utóbbi aspektusból történt.) Milyent a kispolgári ideológia és praxis kérdését a mozgalmon, a párton belül vetjük fel, akkor ennek az osztálynak mindenfajta megnyilvánulását csak reakcióknak és retrográdnak ítélni lehet meg. Ebben a vonatkozásban nincs helye a különbségtételnek — a kispolgári dolgozó ideológiája, illetve a kispolgár, mint kizsákmányoló ideológiája közt. Egyrészt a pártonbelüli kispolgári ideológia ezen átmeneti osztály egészének létét tükrözi, nem pedig pusztán negatív arculatát, másrészt ezen belül, a kispolgárság leghaladottabb rétegeinek ideológiája is reakciós álláspontot fejez ki a proletár ideológiához viszonyítva. A harc a párton belül *nemcsak a kispolgárság negatív vonásai ellen folyik* — mint állami vonatkozásban — hanem a *kispolgárság ellen egészében*. Teljesen függetlenül attól, hogyan kerültek be a pártba a kispolgári ideológia stb. egyes elemei (pl. a munkásmozgalom egyszerű növekedése tényének hatására, mint arra Lenin Pannekoek brosúrájával kapcsolatban rámutatott) függetlenül attól, hogy képviselői kispolgári hatás alatt álló munkások, vagy kispolgári intellektuálisok. (A harc módzatai viszont ezektől a körülményektől és sok más körülménytől függőek, pl. attól is, hogy az illető közeledik, vagy távolodik a marxizmustól, milyen ideológiai, gyakorlati fejlődésének perspektívája stb.) Mivel a mozgalmat nem választja el kínai fal a többi osztálytól, elkerülhetetlenül újjáratmélód-nek benne a kispolgári hatások, elhajlásoktól kezdve a kifejtett revízióig, de éppígy elkerülhetetlenül következik ebből az ellenük folytatott harc szükségessége is.

Ebben az értelemben beszélhetünk egyáltalán a revizionizmus történetéről, ezen belül pedig a különböző, történetileg változó formái közt a tartós és meghatározó jellegű, lényegi azonosságról.

3. Hogyan jelentkezett a marxizmus területén — részben a mozgalmon belül, részben pedig a mozgalomhoz és a marxizmushoz külsőlegesen közeledő újkantista filozófusok elméletében a — munkásosztály érdekének degradálására irányuló kísérlet? Az etikai mozzanat jogosulatlan előtérbe kerülésében, abban a kísérletben, hogy a marxizmust kiegészítsék a kanti etikával. (A szociáldemokrata mozgalomban elsősorban az újkantista revizionistáknál és ausztro-marxistáknál, akik különösen az újkantizmus marburgi irányzatának hatása alatt állottak. Egy másik, sokkal kisebb visszhangot kiváltó úton hegelizáló törekvésekkel kapcsolódott össze (Jaurès). Mindezen törekvéseknek politikai bázisa az a koncepció volt, hogy a munkásosztály — a távoli jövőbe kitolt — hatalomrajutása egyetlen lehetőségen alapul: *a többség legális meggyőzésének megrázkódtatások nélküli, sima evolúciós útján*. Ez a koncepció egyértelmű volt a munkáspártok burzsoá reformpárttá változásának tendenciájával, azzal a törekvéssel, amely Lenin és az általa életre hívott bolsevik párt tevékenysége eleven cáfolata volt. (Itt természetesen e kérdésnek csupán etikai vetületére térhetünk ki.)

Ha az etikai szférára jogosulatlan előtérbehelyezéséről beszélünk, akkor nyilvánvalóan nem arról van szó, hogy egyes teoretikusok a marxista etika megoldatlan problémáit kísérelték volna meg elsősorban kidolgozni, konkrétan a proletárerkölcs kérdéseit. Céljuk ezzel ellentétben az volt, hogy *a szocializmus ügyét leválasszák a proletariátus osztálymozgalmáról, hogy a szocializmus problémáját mint az összemberiség érdekét — elsősorban erkölcsi érdekét — fogalmazzák meg*.

Világos, hogy itt nem „csak” a marxizmuson belüli arány-eltolódások-ról volt szó, hanem a marxizmus elméletének és politikai stratégiájának teljes revíziójáról. Magának az etikának kidolgozatlansága ebben jelentékeny szerepet nem játszott, mert hiszen a marxí diszciplína bármely ágát feltételezve, az elhajlásoknak sohasem lehet oka, forrása e tudományágak relatív fejletlensége, visszamaradottsága. De ha forrása nem is lehet, annyiban mégis közrejátszhat a revizionista törekvések kibontakozásában, hogy lehetőséget nyújt nekik a „hic Rhodus, hic salta”-ra, arra, hogy éppen e téren, a tudományos továbbhaladás igényének hangoztatásával, a tudományos érdektől és objektivitástól idegen, polgári elméleti és politikai érdekeket fogalmazzanak meg.

Ami e revízió mélységét illeti: nem akarjuk lekicsinyelni azokat a különbségeket, amelyek egyrészt a mozgalmon belüli teoretikusok közt, másrészt köztük és a mozgalomhoz külsőleg kapcsolódó polgári filozófusok közt fennálltak. Így pl. Max Adler bírálta Cohent, Vorländerert és a többi marburgi újkantistát a szocializmus lényegének azért a megfogalmazásáért, amely szerint „a szocializmusnak annyiban van igaza, amennyiben etikai idealizmuson alapul”. De kritikájának lényege ugyanazon az elméleti alapon nyugodott, mint a megbíráltaké, mert egyik fő ellenérve szerint a szocializmus és az etika viszonyának ilyen felfogása kritikátlan összekeverése volna a Kant által oly élesen elválasztott elméleti, illetve gyakorlati ész területeinek.<sup>5</sup> Tehát Adler szerint a kanti etikát nem kell egybeolvasítani a marxizmussal, hanem — Kant szellemében — független diszciplínaként „mellérendelni”.

A marxizmus etikai kiegészítői nemcsak azzal az érveléssel léptek fel, hogy *a marxizmusnak nincs etikája*, hanem elsősorban azzal, hogy *a marxizmusban nincs is hely az etika számára*. Saját szempontjukból igazuk is volt, mert a marxizmus valóban nem ad helyet polgári értelemben vett összemberi erkölcsi érdekek kifejezésének, amely az ő céljuk volt. Akik a marxizmust ismeretkritikailag megalapozni és kiegészíteni akarták, azt tartották, hogy a marxizmusnak, mint a teoretikus ész területére szorítkozó tudománynak, határain belül megvan a maga jogosultsága, viszont mit sem tud kezdeni a gyakorlati ész terrénumának megfelelő diszciplínával, az etikával. (Fontos megjegyezni, hogy ők a gyakorlat területét kizárólagosan az erkölcsi gyakorlatra szűkítették le.) Formailag tehát elismerték a marxizmust; és így ezen belül legalább szavakban el kellett fogadniok a munkásosztály érdekeinek primátusáról szóló tanítást, ugyanakkor a gyakorlatban nem is mellé, hanem fölérendelték a kanti etikának azt a szféráját, amely teljesen semmissé tette a marxizmus osztályharcos tartalmát. A polgári módon felfogott „összemberi érdek” tehát maga alá rendelte és megszüntette a munkásosztály osztályérdekét, a „gyakorlati ész” megsemmisítette a „teoretikus ész” minden racionális felismerését. A marxizmusból tehát annyi marad meg, amennyi befogadhatóvá válik bármely felvilágosultabb katedrafilozófus számára is. Mert ez az etikai kiegészítésként induló iárnyzat — konzekvensen kifejlesztve, amint ez a legvilágosabban talán Adlernél található — lehatolt a marxizmus alapjainak teljes revíziójához.

Ha a szocializmus az összemberiség közvetlen erkölcsi érdeke, akkor a marxizmus mint *osztály- és párt doktrína* nem tartalmazhatja az emberiség

<sup>5</sup> Max Adler: *Marxistische Problemen*, Stuttgart, 1913. 143. o.

perspektivikus érdekeit, csupán egy különös osztály különös érdekeit. Akkor nem elégséges csak a gyakorlati-erkölcsi szférát leválasztani és fölébelyezni a marxizmusnak, mint párttudománynak, — akkor *meg kell szüntetni benne mindazokat az elemeket, amelyek egy meghatározott osztály létének, érdekének megfelelő gondolati tükrözések*. Bevallatlanul és kerülő utakon, de ténylegesen ezt vitte véghez az újkantista revizionizmus. A harcot hol Hegel, hol Marx ellen irányítva, kétségbevonták a materialista világnézetet, a „logika ontológiai értelmezését”, tehát a dialektikát csupán a gondolkodás módszerének, azaz inkább segédeszközének nyilvánították. Itt csak bekapcsolódtak a dekadens burzsoá filozófia kurrens antihegelizmusának folyamatába, hol ismeretelméleti síkon folytatva az újkantizmus freiburgi iskolájának szemléleti és módszertani dualizmusát (a természettudományokkal szemben a „kultúr-tudományok” „egyszerisége”), hol pedig az etika síkján. Ez utóbbi vonatkozásban denunciálták Hegel „erkölcstelen” és könyörtelen objektív történeti dialektikáját, újkanti alapon felelevenítve a kanti antinómiát, a lét és legyen (az okság és a teológia) közt, elkülönített szférát jelöltek ki az erkölcs számára, előtérbe helyezve és történelemellenes, idealista alapon felfújva annak szubjektív oldalát, a moralitást.

Az újkantizmus szemléleti és módszertani dualizmusa szükségképpen elvezetett a marxizmussal nyíltan szembenálló értékperszonalizmus közelébe, Scheler és N. Hartmann elméletéhez, amely névlegesen a kanti etikai formalizmus túlhaladásának és egy tartalmi etika megalapozásának igényével lépett fel. Gyakorlatilag azonban — elsősorban Scheler — irracionalista alapon önkényesen összeválogatott tartalmi elemekkel töltötték meg az újkanti értelemben felfogott „célok birodalmát”, azaz a szabad erkölcsi individuum, az erkölcs területét. Ezekkel az irracionalista tartalmakkal, az általuk feiallított értékhierarchiákkal nemhogy megszüntették, inkább elmélyítették az etika terén fennálló formalizmust. Az újkanti alapon álló revizionistákat csak egy — gondolati — lépés választotta el ettől a következetesen végiggondolt etikai értékmelettől, Hartmann és Scheler értékperszonalizmusától, ahol a történelemről teljesen leszakadt erkölcsi kritérium már csak annak a viszonyoknak regisztrálására volt hivatva, amely a külön birodalommal rendelkező értékek és a megvalósításukra törekvő erkölcsi individuum közt áll fenn. Az egyén erkölcsi öntökéletesedése így öncéllá vált, és teljesen függetlenedett a „hétköznapi prózaiságától”.

De ha az egyéni erkölcsiség teljesen függetlenül bontakozhatik ki a gazdasági- és osztálystruktúrától, a termelési- és tulajdonviszonyoktól, ha az erkölcsi, tehát „igazi emberi” szféra leválasztódik a társadalmi-politikaitól, akkor... akkor ennek az „*etikai szocializmusnak*” *nincs többé semmi köze ahhoz a „próza” mozgalomhoz*, amely közvetlenül nem is azért törekszik a fennálló rendszer megdöntésére, mert magasabb erkölcsösséget akar kialakítani. Az etikai szocializmus megvalósulhat a kizsákmányolás megszüntetése nélkül, a tudat és az erkölcsök reformja útján, össztársadalmi vonatkozásban. Sőt, ennek az irányzatnak talajáról magasabb erkölcsi értékek fakadnak, mert pl. elvileg szembenáll a polgárláborúnak azzal a koncepciójával, amely szükségképpen erkölcsi értékek megsértésével jár együtt... Ezek a teoretikusok annak az osztálynak tudatát fejezték ki, amely jól érzi magát a kizsákmányolásból fakadó elidegenedésben és nem azért, amely az igazi erkölcsösség kialakulásának előfeltételeként tételezi a kizsákmányolás megszüntetésére törekvő osztályharcot és magát a kizsákmányolás megszüntetését.

4. Kitértünk már arra, hogy Heller — objektív — kapcsolódására a moralizáló revizionizmushoz elsősorban az a jellemző és döntő, hogy nem ennek az irányzatnak beható ismeretében, hanem hasonló osztálybefolyásoltság hatására jutott el közelükbe. Ha most ezt a kapcsolódását — legáltalánosabb körvonalaiiban — jellemezzük, akkor mindenekelőtt azt tartjuk szem előtt, hogy az előbbi teoretikusok lényegében az Októberi Forradalom győzelme előtt, a lenini elmélet és gyakorlat vitathatatlan diadala és a nemzetközi munkásmozgalomban való uralomrajutása előtt fejtették ki nézeteiket. A marxizmushoz való elméleti hűségnek, az ortodoxiának, abban az időszakban a szociáldemokrata mozgalmon belül korántsem volt az a tartalma és csengése, mint napjaink kommunista mozgalmaiban. Továbbá éppen a leninizmus győzelme tett vitathatatlanná számos olyan marxi tételt — pl. a proletárdiktatúra, mint a kommunizmusba való átmenet elengedhetelen mozzanata —, amelyet ma egy hatalmon lévő kommunista pártban, egyetlen revizionista sem tagadhat meg nyíltan. Emellett — ami a kérdés formai oldalát illeti — a revizionista nézetek kifejtése egy hatalmon lévő marxista-leninista párton belül megköveteli azt az „aesopusi nyelvet”, amelynek használatára a korábbi revizionistáknak semmi szükségük sem volt.

Éppen az előbbieken alapján van tehát szükség arra, hogy ne csak Heller világosan kimondott gondolatainál, hanem kimondatlanul maradt, de az előfeltevéseiből szervesen fakadó következtetésekkel is kritikailag foglalkozunk. (E kettő között természetesen mindig különbséget teszünk.) De véleményünk szerint minden elméleti koncepció tudományos kritikája is szükségessé teszi e kimondatlanul maradt konzekvenciák levonását — amit itt csak fokozottan sürgetnek a fenti ideológiai-politikai körülmények — hiszen a filozófus nemcsak azért „felelős” általában, amit nyíltan kimond, hanem azért is, ami szervesen következik elméletének felépítéséből és problémafelvetéseiből, tehát eszméinek logikájából.

A korábbi revizionisták és Heller írásának eszmei rokonságát elsősorban abban jelöltük meg, hogy hozzájuk hasonlóan nem ismeri el a munkásosztály érdekeinek magasabbrendűségét. Ez az alapvető koncepció nála nem jelentkezik nyíltan a marxizmus etikai „kiegészítésének” elméleti szükségességében. Szerinte a marxizmusban objektíven van „hely” az etika kifejtésére számára. Ezt azonban oly módon viszi véghez, hogy bevallatlanul mégiscsak kiegészíti a marxizmust a polgári filozófiával, hiszen nem is lehetséges a munkásosztály erkölcsi alacsonyabbrendűségét marxista filozófiai eszközökkel bizonyítani. Kerülő utakon bár, de elméletileg összezseng álláspontja a revizionista előfutárokéval, amikor a marxizmust nem „*kiegészítve*”, hanem *kitágítva* belemagyarazza abba az összemberiség erkölcsi érdekének *közvetlen* képviselőjét. E koncepció azonban előfeltételezi a szocializmus eszméjének leválasztását a munkásmozgalomról, mint egy meghatározott osztály mozgalmaról és ez az előfeltevés világosan kiolvasható Heller álláspontjából, többek közt ott is, amikor a szerinte marxi módon értelmezett erkölcsi fejlődés legmagasabbrendű megnyilvánulását az „egyetemes emberi érdekeket” kifejező ún. „elvont” normákban jelöli meg.

Ettől elválaszthatatlanul, elődeinek nyomdokán halad, amikor hozzájuk hasonlóan mélyen lebeesüli a munkásosztály konkrét erkölcsét és nem látja meg, hogy az emberiség által eddig létrehozott erkölcsi értékek csak akkor maradhatnak fent és válhatnak valóban az emberiség közkincsévé, amennyiben magasabb fokra emelkedve részévé válnak a munkásosztály erkölcsének.

Heller nem látja meg azt a valóságos viszonyt, ami az erkölcsi fejlődés során kialakult hagyományos értékek és a munkásmozgalom erkölce közt áll fenn, hogy ti. a valóságban nap mint nap végbemegy ezeknek az értékeknek asszimilációja, megtisztítása és továbbfejlesztése az öntudatos munkások és dolgozók által, a véres és vértelen osztályharcokban egyaránt. Nem látja ezt az összefüggést, és ezáltal nemcsak a munkásosztály erkölcsét degradálja, hanem egyben eltorlaszolja az utat az erkölcsi fejlődés maradandó értékeinek tényleges továbbfejlődése előtt. Helyüket körülbelül ott jelöli ki, ahol a revizionisták, újkantisták és értékperszonalisták: *az osztályharcok intermundiumaiban.*

Heller nemcsak a par excellence moralizáló koncepciók terén találkozunk az előfutárokkal, hanem az egész etikáját átható, hol nyíltan, hol leplezetten jelentkező kantizmusban és abban az általában kimondatlan antihegelizmusban, amely nélkül lehetetlen kiépíteni a moralizálás rendszerét. Természetesen, nála már szó sem lehet olyan primitív antihegelizmusról (amely a nyílt antimarxizmus jelentkezési formája), amely pl. tagadná a dialektika objektív jellegét (így Max Adler) stb. Elsősorban a problémák antidialektikus, metafizikus elemzésére gondolunk és arra, hogy Heller konkrét etikai problémák kidolgozásához nem használta fel Hegel munkásságának pozitív elemeit, sőt bizonyos pontokon azokkal ellentétes álláspontot alakított ki. Ez az elméleti magatartás nála az antimarxista tartalmak leplezett kifejezésére szolgál. Nála éppoly mély a tiltakozás a hegeli történelemszemlélet „erkölcstelensége” ellen és éppúgy a centrumba állítja a moralitás eltorzított és felfújt problematikáját, akárcsak elődei. Ez természetesen nem zárja ki, hogy Heller ne használja fel Hegel elméletének egyes reakciós elemeit, ha közvetlen politikai érdeke úgy diktálja (vö. pl. az állammal kapcsolatos koncepcióját).

A moralizáló revizionizmus körvonalazása nem mehet végbe a marxizmustól való mindenirányú eltérés nélkül, így Heller nemcsak a tulajdonképpeni erkölcs kérdéseinek tárgyalásakor kerül szembe a marxizmussal. Etikájában revízió alá veszi a marxizmusnak az állammal és a joggal, ezen belül különösen a szocialista állammal, a proletárdiktatúrával és a szocialista joggal kapcsolatos felfogását.

5. A helleri revizionizmus napjainkban sem egyedülálló jelenség. Nem egyedülálló elsősorban abban a már említett értelemben, hogy keletkezésének idején széles értelmiségi rétegek kiábrándultságának adott elméleti hangot. Amellett, hogy életérzése sok ponton érintkezik az egzisztencializmussal, felfogása párhuzamba állítható azzal a Kolakowskiéval, aki ugyanennek a moralizálásnak egy szélsőségesebb szárnyát képviseli. Heller gyakran rejtett „aesopusi” elemei a lengyel filozófusnál teljes nyíltságban jelentkeznek; ő a közös előtételek következtetéseit is nyíltan levonja, a hegelellenességtől kezdve egészen a marxizmus határozott elvetéséig. Mégis, azt tartjuk, hogy a helleri revizionizmus a veszélyesebb. *Heller a klasszikus revizionizmus válfaját képviseli, azt, amely formailag nem szakított a marxizmussal, amely a marxizmussal való lényegi szembeállását marxista frazeológiával leplezi.* Kolakowskitól senki sem akarja megtanulni a marxista etika alapfogalatait, Hellertől jóval inkább. Kolakowskitól ostobaság lenne félteni a marxizmus tisztaságát, Hellertől viszont teljesen jogos. Elsősorban azért, mert nem egyszerűen marxista igénnyel lép fel, hanem meg is hirdeti: eddig csak „vulgárirodalom” volt a marxi etika terén, s csak most kezdődik el igazi története.

Másrészt, mert Heller filozófiai pályájának legkezdetén még nem volt revizionista. Első és legsikerültebb etikai tárgyú munkájában: Csernisevsz-kij etikai nézetei (Az értelmes önzés problémája) az általa tárgyalt legfőbb kérdésekben marxista álláspontot foglalt el, méghozzá magas színvonalon. Ezt az álláspontunkat közvetetten bizonyítjuk be a későbbiek során, amikor is néhány lényeges kérdésben rámutatunk arra, hogyan cáfolható meg az 1957-es Heller az 1953–54-es Heller tételeivel. Ugyanakkor már ebben a munkájában is megtalálható néhány olyan eltérés a marxizmus álláspontjáról, amelyekről Heller ekkor ugyan még korántsem vált revizionistává, de amelyek előrevetítették egy későbbi, kifejezetten torz koncepció létrejöttének konkrét lehetőségeit, s amelynek először a filozófiai vitákban adott hangot.<sup>6</sup>

„Az erkölcsi normák felbomlása” c. munkájának (1956) néhány általános etikai vonatkozású részében Heller már átlépte azt a határt, amely a nem konzekvens, de lényegében marxista koncepciót elválasztja a revizionista koncepciótól. E revizionista koncepció rendszeres kifejtésére Heller általános etikájában került sor.

### III.

#### *Az állam etikai értékelése*

A kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet központi kérdése a proletárdiktatúra problémája. A proletárdiktatúra létrejöttén és megvédelmezésén áll vagy bukik a szocialista forradalom, a szocializmus építése. Ezért a proletárdiktatúra kérdése próbakő, amelynek segítségével biztosan le lehet mérni valamely ideológia hovátartozóságát, osztálytartalmát.

Nem véletlen, hogy Heller etikai nézeteinek bírálatát is a proletárdiktatúráról alkotott nézeteinek vizsgálatával kezdjük. Heller műveiben nem foglalkozik külön fejezetben a proletárdiktatúra etikai értékelésével, de tudatában van a kérdés jelentőségének és állásfoglalásai jelentős mértékben meghatározzák egész etikai koncepcióját.

Heller elsősorban jegyzetének „Cél és eszköz” című fejezetében foglalkozik az állam etikai értékelésével. Ennek a fejezetnek központi gondolata az ember eszközzé válásának problémája. Heller az ember eszközzé válását a kizsákmányoló társadalom egyik legnegatívabb, erkölcsileg feltétlenül elítélendő jelenségének tartja.

Miben látja Heller az ember eszközzé válásának fő okait? Az okok sorában a kizsákmányolás mellett az állam játssza a fő szerepet.

„Az állam mint elidegenedett társadalmi viszony állt az egyes emberrel mint alattvalóval szemben és ezeket az alattvalókat az állami célok érdekében pusztá eszközként használta fel”.<sup>7</sup>

Az ember eszközzé válását Heller általános törvényszerűségnek, *minden* államiság közös jellemzőjének tartja.

<sup>6</sup> Jelen tanulmány egyik szerzője, Makai Mária, Heller e könyvéről írt kritikájában („Kritikai megjegyzések egy marxista munkához”, *Filozófiai Szemle*, 1957) helytelen ideológiai-politikai álláspontot foglalt el. A cikk közvetlenül az ellenforradalom után íródott, a szerző túlbecsülte a szektárság szerepét az ellenforradalom előidézésében, valamint aktuális veszélyét az utána következő időszakban. Ezért nem ismerte fel Heller antiszektárságában — az egyes akkor még főleg latens — kispolgári tartalmakat.

<sup>7</sup> Heller Ágnes: Bevezetés az általános etikába. I. köt. 130. o. (Budapest, 1957.)

„A központi államhatalomnak ez a jellege többé-kevésbé mindenütt megvolt és *megvan*, ahol központi államhatalom volt és *van*”<sup>8</sup> (saját kiemelésem. F. T.).

Máshelyütt még világosabban fejezi ki ezt a gondolatot.

„Az állami erőszakban, még a leghaladottabb állam erőszakában is van valami erkölcsileg negatív. Az állam, éppen mert elidegenített hatalom, bizonyos szempontból az egész népet eszközzé teszi. . . ez nemcsak, hogy abszolút mértékben vonatkozik minden kizsákmányoló-kézben lévő államra, hanem bizonyos mértékig vonatkozik még a legtökéletesebb, a proletariátus számára legszélesebb demokráciát nyújtó proletár államra is”<sup>9</sup>

Heller szerint az emberek eszközként való felhasználása a proletárdiktatúrában történelmi szükségszerűség, mert a tömegek forradalmi erőszakát a szocialista építés idején a termelőerők fejletlensége miatt feltétlenül állami erőszak váltja fel.

„Nyolcórás munkaidő mellett eleve lehetetlen a dolgozó tömegek közvetlen erőszak és hatalom gyakorlása, egyszerűen azért, mert erre nincs idejük és ilyenkor okvetlenül fellép. . . bizonyos állami bürokratikus apparátus elkülönülése a néptömegektől.”<sup>10</sup>

Rendkívül jellemző, hogy Heller nemcsak érvényesnek tartja az állam negatív erkölcsi megítélését a proletárdiktatúrára, hanem a szocialista államot még az átlagosnál keményebben ítéli meg:

„A marxizmus abból indul ki, hogy ma olyan szakaszába jutott az emberi történelem, mikor nincs már szükség arra, hogy ember ember számára eszközként funkcionáljon, tehát mikor ez a jelenség fokozottan negatív erkölcsi tartalmat nyer.”<sup>11</sup>

Heller proletárdiktatúráról alkotott nézete látszólag ellentmondásos, a szocialista állam negatív erkölcsi megítélésével jelentős lépést tesz egyrészt a revizionizmus felé, másrészt hangoztatja a szocialista állam és a kizsákmányoló állam közötti különbséget is, az alattvalók eszközként való felhasználását a kizsákmányoló államoknál abszolúte, a szocialista államnál csak relatíve tartja érvényesnek. Ezt a látszatot erősíti az is, hogy Heller a proletár államot, mint a legszélesebb demokráciát biztosító hatalmat jellemzi.

Joggal vetődhet fel az olvasóban a gondolat: összeegyeztethető-e a legszélesebb demokrácia azzal a ténnyel, hogy a szocialista állam *minden* alattvalóját eszközzé teszi. Hellernek választania kell a két felfogás között. A helleri etikában az egyén és az állami kényszer, a bürokratikus állami hatalom ellentéte központi gondolat, szerves része koncepciójának, ezért a szocialista állam demokratikus jellege szükségszerűen frázis marad.

Nem véletlen, hogy Heller munkájának későbbi részeiben úgy számolja fel ezt az ellentmondást, hogy nyíltan és egyértelműen tagadja a szocialista állam demokratikus jellegét.

Milyen elvi alapon tagadja a szocialista állam demokratikus jellegét? Heller szerint a szocialista demokrácia alapvető feltétele a kellő mennyiségű szabadidő, amely lehetővé teszi, hogy az emberek maguk vegyenek részt az állam és a termelés igazgatásában, és ne egy tőlük elidegenedett apparátus végezze azt helyettük.

<sup>8</sup> Uo.

<sup>9</sup> Uo. 132. o.

<sup>10</sup> Uo. 133. o.

<sup>11</sup> Uo. 134. o.

„Nyolcórás munkaidő mellett — és természetesen nagyobb idő mellett ez még fokozatosan így van — objektíve lehetetlen a reális, a nem formális demokrácia, a dolgozó tömegek tényleges és folyamatos aktív részvétele a társadalmi gyakorlatban, a társadalom és a termelés igazgatásában.”<sup>12</sup>

Heller jól tudja, hogy a szocializmust építő országokban a szocializmus építésének idején a termelők felettségi foka elengedhetetlenné teszi a nyolcórás munkaidő fenntartását.

E tények ismeretében egy ilyen általános érvényű törvény felállítása egyet jelent azzal, hogy a szocializmust építő országokban, de még a Szovjetunióban sincs reális demokrácia (a hétórás munkaidő megvalósítása ebben a vonatkozásban még nem jelent minőségi különbséget).

De Heller még ennél is továbbmegy. A szocialista államot nemcsak demokratikus jellegétől fosztja meg, hanem az emberi szabadság kialakulásának legfőbb akadályát is benne látja.

A helleri szabadság-koncepcióval a későbbiek folyamán részletesen fogunk foglalkozni, ezért itt csak a szocialista állammal való összefüggést vizsgáljuk. Heller a marxi tanításokkal látszólag összhangban az emberi szabadságot a természet, illetve a társadalom feletti uralomként fogja fel és megállapítja, hogy a társadalmi főmák fejlődése során az ember szabadsága fokozatosan növekszik. Formálisan átveszi azt a marxi tételt is, amely szerint a kizsákmányoló társadalmakban az emberi szabadság növekedése alárendelt jellegű, s ezért a kizsákmányoló társadalmak megszűnése szükséges ahhoz, hogy a szükségszerűség birodalmából a *szabadság birodalmába* való ugrás bekövetkezzék.

Mikor következik be ez az ugrás? Ez az a pont, ahol Heller nézetei gyökeresen szembekerülnek a marxista felfogással, és egyben szükségszerűen metafizikussá is válnak.

Heller szerint ez az *ugrás nem a szocialista forradalommal* következik be, hanem csak sokkal később az állam elhalása után. Ez annyit jelent, hogy a szocializmus korszakát a szabadság szempontjából egyszintre helyezi a kizsákmányoló társadalmakban kialakult helyzettel, nincs gyökeres minőségi változás.

„Világos, hogy ameddig az állam létezik, addig nem lehet a szabadság birodalmába való ugrásról még csak képletesen sem beszélni. Ezért romantikus utópisták mindazok, akik ennek a képletes ugrásnak időpontját a szocialista társadalom kialakulásának korszakára teszik.”<sup>13</sup>

Összefoglalva: a proletárdiktatúra helleri értékelése meglehetősen negatív. A proletárdiktatúrát Heller szükséges rossznak tartja, amely az alattvalókat eszközzé teszi, az embertől idegen erőszakot alkalmaz, legfeljebb formájában demokratikus, kényszerítő jellegével pedig az emberi szabadság megvalósulásának egyik fő akadály. Nem változtat ezen az összképen az, hogy Heller egyes helyeken a szocialista államot pozitívabban értékeli, mint a kizsákmányoló államokat, nézeteinek alapvető tendenciája az, hogy a proletárdiktatúra, a szocialista állam elsősorban és döntően állam, s mint ilyen, magán viseli az államiság összes negatív jegyeit, sőt ezek a jegyek egy szocializmust építő társadalomban még negatívabbá válnak.

<sup>12</sup> Uo. II. kötet. 239. o.

<sup>13</sup> Uo. I. kötet. 68. o.

Az eddigiekben egyes kritikai megjegyzések ellenére csak ismertettük a proletárdiktatúra helleri felfogását. Lássunk hozzá a nézetek kritikai elemzéséhez.

1. Heller kiinduló tétele: *minden állam eszközként használja fel az alattvalókat*. Véleményünk szerint Heller tétele nemcsak a proletárdiktatúra lényegét hamisítja meg, hanem a kizsákmányoló államokra sem alkalmazható. Heller ugyanis figyelmen kívül hagyja az állam legfontosabb ismertető jegyét, az *osztályjellegét*, és ezzel összefüggésben a *felépítményi-jellegét* is. Kérdésfeltevésének módszertani hibája az, hogy a problémát csak az államhatalom, mint általános és az emberek mint egyes tényezők közötti összefüggésben vizsgálja, de kihagyja a döntő tényezőt, az osztályt, a különöst. Ebben a vonatkozásban az állam valóban az egyesektől elidegenedett hatalomként jelenik meg, s az egyes embernek az állammal való összevetése az állam uralkodó és az egyes ember alattvalói jellegét igazolja.

Gyökeresen ellenkező képet kapunk, ha ebbe a vizsgálatba belefoglaljuk az osztályösszefüggéseket is. Ebben a relációban az állam elveszti domináns jellegét. Az állam függő viszonyban van, az uralkodóosztály állama, s fő funkciója az osztály gazdasági hatalmának, tulajdonviszonyainak védelme, az elnyomott osztályok kordábantartása és az uralkodóosztály hatalmának külföldi kiterjesztése. Az állam és az uralkodóosztály viszonyában — noha az uralkodóosztály is egyénekből áll — az állam az eszköz, az „alattvalók”, az uralkodóosztály tagjai kezében.

Ezen az alapvető törvényszerűségeken nem változtat az a tény sem, hogy a kizsákmányoló társadalmak államában, mint elidegenedett közhatalomban, megvan a tendencia, hogy az uralkodóosztálytól is viszonylag függetlenítsék magát és kivételes periódusokban elő is fordul, hogy az állam kiegyensúlyozó szerepet vállal a két kizsákmányoló osztály között (pl. egyes időszakokban az abszolút monarchia, a hűbéri osztály és a polgárság között). Ez a tendencia azonban mindig alárendelt jellegű, mert az állam és az uralkodóosztály nem valami külön kategóriák, hanem az állam az állammá szerveződött uralkodó osztály, s ez az állam vezetésében többnyire a személyi összefonódásban is kifejezésre jut.

Hasonlóképpen nem változtat az állam eszközjellegén az a tény sem, hogy az állam akarata és tevékenysége sértheti az uralkodó osztály egyes tagjainak érdekét, és az állam kivételképpen az uralkodó osztály egyes tagjait is eszközként használhatja fel.

Heller tehát tipikus idealista hibába esik; az államot, az okozatot elsődlegesnek veszi. Megreked annál a felszínes jelenségnél, hogy az állam fegyveres erővel és apparátussal rendelkező külön közhatalom, az állami akarat általános akarat, amely mindenkire kötelező és nem vizsgálja azt, hogy kinek a hatalma, kinek az akarata nyilvánul meg az állam tevékenységén keresztül. Heller hibája tehát abban áll, hogy az állam elidegenedéséről szóló marxi tanítást abszolutizálja, s ezáltal figyelmen kívül hagyja azt, hogy az uralkodó osztály és az állam viszonyában az elidegenedés sokadrangú mozzanat, a kizsákmányolt osztályok vonatkozásában pedig az állam idegensége és uralma éppen az állam eszköz jellegéből következik, az uralkodó osztályok az államot a kizsákmányolt osztályok számára idegen, érdekeikkel ellentétes célokra használják fel. Ezért kell az államnak külön „elidegenedett” hatalommá válnia.

Nem véletlen, hogy Heller álláspontjának hibái megsokszorozódnak, amikor tételét a szocializmusra alkalmazza. Amíg Heller a tétel általános fel-

vetésénél még „csak” az osztályszempontokat mellőzte, addig a szocializmusra való alkalmazásánál már a proletár állam és a kizsákmányoló államok közötti gyökeres különbséget is figyelmen kívül hagyja. A kizsákmányoló államok esetében „az állam eszközzé teszi alattvalóit” tétel, relatíve, az uralkodó osztály akaratának áttételén át, a kizsákmányolt osztályok viszonyában valóban érvényesül. A gondolat alapjában nem idegen a kizsákmányoló államok lényegétől. A szocialista állam esetében, a gyökeresen megváltozott osztálycélok következtében a dolgozó tömegek eszközként való felhasználása alapjában idegen a proletárdiktatúra feladataitól, ellenkezőleg a *proletárdiktatúra* a proletariátus és a dolgozó parasztság „eszköze” a szocializmus felépítésében.

Marx és Engels a szocialista forradalomban létrejövő államról megjegyzi, hogy az már „fél állam”, amennyiben lényegében megszűnik a külön közhatalom és a dolgozó tömegek közötti szakadék. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a szocialista állam tevékenységénél alárendelten ne érvényesülhessenek bizonyos bürokratikus tendenciák, de a szocialista viszonyok lehetetlenné teszik azt, hogy az állam függetlenedjék a dolgozó osztályoktól és eszközévé tegye őket.

Heller moralizáló államfelfogása nem csak hibás elmélet, de nem is új gondolat.

Heller nézeteinek alapforrása a kanti etika. Kant tanításának egyik alapgondolata az, hogy a társadalmi jelenségeket, köztük az államot és a jogot, etikai értékük szerint kell megítélni. Ezért Kant az állam különböző típusait azon az alapon értékelte, hogy mennyire segítik elő, illetőleg mennyire gátolják az alapvető erkölcsi törvények megvalósulását. A kanti erkölcsnek a kategórikus imperatívusszal szinte egyenértékű alaptétele az, hogy az embert soha sem szabad eszköznek, mindig célnak kell tekinteni. E mérce segítségével Kant általában negatívan ítélte meg a különböző államokat, mert tevékenységük az emberek eszközzé válását idézi elő.

Heller ezt a kanti alapgondolatot és módszertani elvet próbálja marxista talajba átültetni — hozzátehetjük, hogy egy burzsoá eszmékkel átitatott talajba.

Van bizonyos összefüggés Heller nézetei és a hegeli államfelfogás között is, amely az államot az abszolút eszme egyik legmagasabbrendű megnyilvánulásának tartja. Az a látszólagos kontraszt, hogy Hegel az államot a legfőbb jónak, Heller pedig egyik legfőbb rossznak tartja, azáltal oldódik fel, hogy az államhatalom misztifikálása és ennek következtében az alattvalók degradálása közös mindkét nézetben. A hegeli felfogás különösen azért válik a bírált tétel eszmei gyökerévé, mert Hegel az államot mint a világszellem megtestesítőjét, a célt, az *egész* lakossággal, tehát nemcsak a néptömegekkel, hanem a nagy emberekkel is szembeállítja, akik egyaránt eszközei az állami akarat megvalósulásának.

Az újhegeliánusok felfogásában már csaknem az egész helleri koncepció fellelhető. Stirner, az anarchizmus egyik megalapozója nemcsak misztifikálta az államot, hanem a legfőbb negatív tényezőnek is tartotta.

Marx és Engels Stirnerrel szemben alkalmazott kritikája szinte szó szerint alkalmazható a helleri felfogásra.

„Először az államot személylé” az „erővel bíróvá” változtatja át. Azt a tényt, hogy az uralkodó osztály a maga közös uralmát közhatalommá, állammá alakítja, német kispolgári módon úgy értelmezi és ferdíti el, hogy az állam

mint harmadik hatalom ezen uralkodó osztály ellen alakul meg és amazzal szemben minden hatalmat magába olvaszt”.<sup>14</sup>

Rendkívül szellemesen gúnyolják ki a stirneri államfelfogás konkrét alkalmazását, és egyben rámutatnak az új hegelianus államfelfogás alapvető gyengéire.

„Jacques le bonhomme azt hiszi: a gyárat az állam mint tulajdont, a gyárost csak mint hűbért, mint birtokot bírja — éppen így „bírja” a kutya, amely házamat őrzi, a házat „mint tulajdont”, én pedig csak „mint hűbért, mint birtokot” bírom a kutyától”.<sup>15</sup>

Nem érdektelen rámutatni arra sem, hogy az újhegelianus nézetek a munkásmozgalomban, az anarchizmusban nyerik el teljesen kifejlett formájukat. Bakunin a marxizmussal folytatott polémia során a helleri koncepcióval megegyező nézeteket vall. Ezeket a nézeteket az jellemzi, hogy az újhegelianus eszméktől eltérően, nemcsak a polgári államra, hanem a szocialista államra is vonatkoznak. Bakunin szerint a szocializmus és az állam elvileg összeegyeztethetetlenek. A szocializmus a dolgozók felszabadulását hozza magával, a dolgozók uralmának pedig legfőbb akadálya az állam. Az állam ugyanis egy külön kiválasztott réteg uralma, s ezáltal a kisebbség kormányzása valósul meg.<sup>16</sup>

Az állam mint elnyomó gépezet fokozatosan maga alá gyűri a népet, és ezért lényegénél fogva antihumánus — írja Bakunin.<sup>17</sup>

Bakunin nézetei a tartalmi egyezés ellenére egy pontban lényegesen különböznek Heller felfogásától: Bakunin a negatívumok következtében tagadja a szocialista állam szükségességét, míg Heller igenli azt.

A jugoszláv revizionizmus ezt az utolsó lépést is megteszi. A jugoszláv revizionisták az állam társadalom és osztályok fölé emelkedését nem tartják általános törvényszerűségnek. Felfogásuk szerint az állam általában osztályállam, az imperializmus és a szocializmus építésének idején azonban sajátos okok következtében megváltozik a helyzet. Az imperializmusban a termelőerők gyorsütemű fejlődése elengedhetlenné teszi az állam fokozott beavatkozását a gazdasági életbe, kialakul az államkapitalizmus.

„Az állam és az államgépezet jelentős gazdasági funkciókat vállal magára, önálló gazdasági alapot is nyer s ezen az alapon kialakulóban van az államgépezet új társadalmi szerepe.”<sup>18</sup>

A programtervezet szerint ennek következménye az állam osztályok fölé emelkedése.

„Az államgépezet abban a törekvésében, hogy önálló funkciókat végezhessen, a társadalom fölé emelkedik, és igyekszik mind a magántőke, mind a munkásosztály szerepét egyre inkább korlátozni.”<sup>19</sup>

A jugoszláv revizionizmus tehát az állam gazdasági funkciójával indokolja az imperialista állam társadalomtól való elszakadását.

Lényegében ezen az alapon indokolják meg a szocialista állam elbürokratizálódását és a proletariátustól való elszakadását is.

<sup>14</sup> Marx—Engels: A német ideológia. 120. o. (Szikra, 1952.)

<sup>15</sup> Uo. 121. o.

<sup>16</sup> Bakunin: Marxism, freedom and the state. 63. o. (London 1953.)

<sup>17</sup> Uo. 30. o.

<sup>18</sup> A Jugoszláv Kommunista Párt programtervezete 19. o. (Újvidék, 1958.)

<sup>19</sup> Uo. 20. o.

„A gazdasági funkció végzése közben az állam arra törekszik, hogy a gazdaságot megfossza belső mozgatójától és saját magát társadalmi szükség-szerűségnek tegye meg és tüntesse fel. Ez a folyamat azt a törekvést eredményezte, hogy az állami és pártgépezet önállósuljon és társadalomfölötti erővé váljon.”<sup>20</sup>

A JuKP programtervezete ezt a folyamatot a proletárdiktatúra létrejötté után, legalábbis átmeneti fokként történelmi szükségszerűségnek tartja. A proletárdiktatúra létrejötté után ugyanis, részint a burzsoázia elleni harc érdekében, részint az új szocialista gazdaság megszervezése miatt szükség van a gazdasági funkciót elvégző központi államhatalomra. Ez a szükségszerűség — véleményük szerint — csak ideiglenes, mert fokozatosan az államot meg kell fosztani gazdasági funkciójától, a gazdaságot decentralizálni kell és ezáltal megakadályozható, hogy az állam a népet eszközévé tegye.

Az állam függetlenségének természetes következményeként jelenik meg a jugoszláv ideológiában az a gondolat, hogy az állam nemcsak elszakad az osztályoktól, hanem urukká is válik.

„Ezek a jelenségek... odahatnak, hogy ez a gépezet ahelyett, hogy a társadalom szolgálja és végrehajtó közege maradna, a társadalom urává nőjön.”<sup>21</sup>

A jugoszláv revizionisták szerint ez a jelenség jellemzi a Szovjetunió és a népi demokráciák államát, s egyedül Jugoszláviát tartják annak az országnak, amely szakított az etatisztikus bálványimádással.

Nem véletlen, hogy Heller koncepciója teljesen egybeesik a modern amerikai burzsoáz jog-filozófia egyik alapgondolatával. H. W. Jones amerikai jog-filozófus tavaly megjelent cikkében a következőket írta: „Az amerikai gondolkodás feltétlenül egységes abban a vonatkozásban, hogy a jogi szabályozás nagy célja: az egyén védelme, az államhatalom hordozóival szemben.”<sup>22</sup>

A kanti alapgondolattól a jugoszláv revizionistákig egy láncosor vezet, amelyben a helleri felfogás egy-egy gondolatát találhatjuk meg. Kantnál a moralizáló államfelfogás, Hegelnél az állam abszolutizálása, az újhegeliánusoknál ennek negatív értékelése, és az állam és az osztályok közötti viszony megfordítása, Bakunin-nál az elidegenedett állam gondolatának a szocializmusra való alkalmazása, a jugoszláv ideológiában pedig ennek legalábbis kezdeti elkerülhetetlensége tételeződik.

Mindezzel természetesen nem akarjuk azt állítani, hogy Heller nézeteit feltétlenül ezekből a forrásokból válogatta, de igyekeztünk bebizonyítani, hogy Heller koncepciója nemcsak hibás, hanem régi is, különböző idealista, anarchista és revizionista eszmék eklektikus keveréke.

2. Heller szerint az állampolgároknak az állam által eszközként való felhasználása az *állami erőszak* segítségével valósul meg. Heller az erőszakot általában rossznak tartja, különösen negatívan ítéli meg az állami erőszakot, szembeállítva a forradalmi tömegek által alkotott erőszakkal.

Az erőszak helleri felfogása az elvont polgári humanizmus álláspontja és idegen a marxizmustól.

<sup>20</sup> Uo. 33. o.

<sup>21</sup> Uo.

<sup>22</sup> Jones: The Rule of law and the Welfare of the state. 143. o. (Columbia law review. 1958. II. 1.)

Heller felfogásának alapvető hibája az, hogy az erőszak problémáját az egyetemes elvont erkölcs szemszögéből vizsgálja, és ezt a szemléletmódot az osztályszempontból való vizsgálat fölé helyezi. Heller szerint az ember ellen alkalmazott erőszak függetlenül attól, hogy politikai, fizikai vagy erkölcsi formában valósul meg, az embert eszközzé teszi, megakadályozza az ember szabadságát és ezáltal éppen emberi lényegétől fosztja meg.

Heller sem tagadhatja azt, hogy az erőszak a munkásmozgalomban történelmileg haladó szerepet is játszik, de élesen aláhúzza, hogy az erőszak szükséges rossz, és ebben az összefüggésben a rosszra helyezi a hangsúlyt.

Heller figyelmen kívül hagyja azt, hogy az ellentétes osztályokra szakadt társadalmak keresztül-kasul át vannak szöve az erőszak mozzanatával, az uralkodó osztályok hatalmukat a gazdaságon kívüli kényszer és a gazdasági kényszer legkülönbözőbb eszközeivel biztosítják. A kizsákmányolt osztályok számára a felszabadulás, az emberreválás döntő eszköze a forradalmi erőszak alkalmazása az uralkodó osztályokkal szemben. (Hasonló jellegűek a forradalmat megelőző osztályharcok is, az osztályharc gazdasági és politikai formája lényegében erőszak alkalmazása, az osztály akaratának rákényszerítése a másik osztályra.)

Ezért azt a kérdést, hogy az erőszak az ellentétes osztályokra szakadt társadalmakban etikailag rossz-e vagy sem, nem lehet az általános, elvont etikai normák segítségével megválaszolni. A kizsákmányolt osztályok erkölcei, a kizsákmányolt osztályok egész helyzetét értékelve, az osztályharcban és a forradalomban alkalmazott erőszakot pozitívnek tartják.

Nem véletlen, hogy a marxizmus klasszikusai egyértelműen szembe fordultak azzal a kispolgári állásponttal, amely az erőszakot abszolút rossznak tartja.

„Dürring úr szemében az erőszak abszolút gonosz. Az első erőszakos tett számára bűnbeesés, egész előadása jajveszékkelő prédikáció, az egész eddigi történelemnek az eredendő bűnnel ilymódon történt megfertőzéséről, minden természeti és társadalmi törvények gyalázatos meghamisításáról, ez ördögi hatalom az erőszak által. Hogy azonban az erőszak még egy más szerepet, forradalmi szerepet is játszik a történelemben, hogy Marx szavai szerint bábája minden régi társadalomnak, amely egy új társadalommal terhes, hogy az erőszak az az eszköz, amelynek segítségével a társadalmi haladás utat tör magának és megmerevült, elhalt politikai formákat összezúz, milderől egyetlen szó sem esik Dürring úrnál.”<sup>23</sup>

Engels rámutat arra is, hogy a dürringi álláspont tulajdonképpen moralizálás, a politikai kérdéseknek elsősorban erkölcsi szempontból való megítélése. Sőt Engels rávilágít arra is, hogy ennek a moralizálásnak saját logikája szerint sincs igaza, a valóság megeáfolja a moralizáló Dürring fő aggodalmát, hogy az erőszak lezülleszti azt, aki alkalmazza.

„Csak sóhajtozva és nyögdecselve engedi meg annak a lehetőségét, hogy a kizsákmányolás rendszerének megdöntéséhez talán erőszakra lesz még szükség — sajnos! mert, hogy az erőszak minden alkalmazása demoralizálja azt, aki alkalmazza. És ezt annak a magas erkölcsi és szellemi felledülésnek ellenére mondja, amely minden győzelmes forradalom következő ményé volt.”<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Engels: Anti-Dürring 188. o. (Szikra 1950.)

<sup>24</sup> Uo.

Nem véletlen, hogy az erőszak abszolút elvetése az októberi forradalmat követő időszakban az opportunisták egyik fő ideológiai fegyvere volt a bolsevizmus ellen vívott harcban.

Lenin szerint Ottó Bauer a világoportunizmus lényegét foglalja össze a következő mondatban:

„Erőszak alkalmazása a modern demokrácia osztályharcában „a társadalmi erőtenyezők” elleni erőszakot” jelentene.”<sup>25</sup>

Lenin rámutat arra, hogy a „társadalmi erőtenyezők” ködös kifejezése mögött a kizsákmányoló osztályok védelme és a proletárdiktatúrától való visszariadás rejlik. Ezért Lenin rendkívül fontosnak tartja a tömegeknek az osztályhare és az erőszakos forradalom szellemében való nevelését.

„Az, hogy az erőszakos forradalmat illetőleg ilyen, éppen ilyen nézetekre való rendszeres nevelés elengedhetetlenül szükséges — Marx és Engels egész tanításának alapja.”<sup>26</sup>

Mindezzel ismét nem azt akarjuk mondani, hogy Heller álláspontja teljesen azonos Dühringével vagy Otto Bauerével. Heller különbséget tesz abban a vonatkozásban, hogy ki mikor, milyen körülmények között, ki ellen alkalmazott erőszakot. Mégis jogosult az előbb felsorolt nézeteket Heller gondolataival párhuzamba hozni, mert az alapvető kérdésben, az erőszak negatív megítélésében Heller lényegében megegyezik a dühringi és baueri nézetekkel, sőt a következőkben látni fogjuk, hogy a helleri koncepció tulajdonképpen e nézetek modernizált változata.

Heller erőszak-elmélete ugyanis konkrétan a proletárdiktatúra ellen irányul. Amikor megpróbál differenciálni az erőszak fajai között, akkor szembeállítja egymással a forradalmi tömegek által alkalmazott erőszakot, amely sokak által kevesek ellen irányul és ezért viszonylag kevésbé negatív, a proletárdiktatúra által alkalmazott erőszakkal, mely viszont kevesebb ember által mindenki ellen irányul és ezért lényegesen negatívabb.

A forradalmi erőszak és az állami erőszak ilyen szembeállítása azonban hamis és az osztályszempontok teljes negligálásán alapszik. A kétfajta erőszak összehasonlításánál az alapvető kérdés az, hogy melyik osztály gyakorolja az erőszakot és ki ellen érvényesül az erőszak. Ebben a döntő összefüggésben pedig a forradalmi erőszak és a proletárdiktatúra erőszaka lényegileg azonos, mindkettőt a proletariátus és a vele szövetséges osztályok alkalmazzák, a megdöntött kizsákmányoló osztályokkal szemben.

Ezen az a tény, hogy a proletárdiktatúra állama a kizsákmányoló osztályok elleni erőszakot a konszolidáció után külön szervek segítségével gyakorolja, mit sem változtat, mert a proletárdiktatúra hatalmi szerveinek igazi erejét nem a fegyverek, hanem az őket támogató osztályerők, a dolgozó tömegek alkotják.

Gyökeresen hamis a helleri tételnek az a része, amely szerint a proletárdiktatúra *mindenkivel* szemben, tehát a forradalmi tömegekkel szemben is, erőszakot gyakorol. A proletárdiktatúra gyökeres különbsége az előző diktatúráktól abban is kifejezésre jut, hogy míg azok az erőszakot a lakosság túlnyomó többségével szemben állandó jelleggel alkalmazzák, addig a proletárdiktatúra csak ideiglenesen, a volt kizsákmányoló kisebbség ellen gyakorol

<sup>25</sup> Lenin: Művei 31. köt. 228. o.

<sup>26</sup> Lenin: Művei 25. köt. 420. o.

erőszakot és célja az osztály nélküli társadalom megteremtése és ezzel az erőszak kiküszöbölése. Hogy ez mennyire igaz, azt éppen Magyarország 1956—57-es története bizonyítja. Aligha képzelhető el nehezebb szituáció egy proletárdiktatúra számára, mint az ellenforradalom után előállt helyzet, amikor az ellenforradalmi erőknek sikerült ideiglenesen széles befolyást nyerniük a dolgozó tömegek körében. Ebben a kivételesen nehéz és a proletárdiktatúrák történetében szinte egyedülálló esetben a proletárdiktatúra valóban nem csak a volt kizsákmányoló osztályok ellen, hanem a dolgozó tömegek egyes megtévedt csoportjai ellen is alkalmazott erőszakot. De ez az erőszak azért járhatott sikerrel, azért követte gyors konszolidáció, mert alapjában egybeesett az egész proletariátus és a dolgozó osztályok érdekével. A példa azt mutatja, hogy még ebben a szélsőséges esetben, amikor a proletárdiktatúra az erőszakot az átlagosnál jóval szélesebb körre kénytelen alkalmazni, sincs szó arról, hogy az állam a dolgozó nép többségével, vagy az egész néppel szemben gyakorolná elnyomó funkcióját.

A helleri gondolatmenet reprodukálása önkéntelenül is felidézi a csaknem négy évtizeddel ezelőtt lezajlott Lenin—Kautsky vitát. Ebben a vitában, amely a proletárdiktatúra igenlése, illetve tagadása körül forgott, Kautsky mereven szembeállította egymással a szovjeteket, mint a forradalom erőszak-szerveit és a szovjeteket, mint államhatalmi apparátust. Kautsky a forradalmi funkciókat ellátó szovjeteket pozitívan értékelte, de élesen szembefordult a szovjetek államhatalommá válásával és azt vallotta, hogy a szovjetek szerepe mindössze kisegítő lehet egy demokratikus köztársaság államhatalmi szervei mellett.

Érdekes, de nem véletlen, hogy az opportunistá Kautsky ebben a vonatkozásban lényegében ugyanarra az álláspontra jut, mint a proletárdiktatúrát anarchista szemszögből támadó Sorel.

Sorel az erőszakot leválasztja az állam fogalmától és ennek alapján a forradalmi erőszakot helyesli, de a forradalom során létrejött államhatalmat már elítéli. Heller több oldalon keresztül elemzi Sorel álláspontját, és lényegében egyetért azzal. Igaz, hogy Heller ugyanakkor bírálja is Sorel-t, de ez a bírálat nem más, mint leplezett igenlése a soreli elméletnek. Heller ugyanis rámutat arra, hogy a proletárdiktatúra mint államhatalom, szintén erőszak és ezért elméletileg hibás az egyik erőszakot csak pozitívnek, a másikat pedig kizárólag negatívnak tartani. Heller szerint az erőszak mindkét fajtája lényegében erkölcsileg negatív, bár a társadalmi haladás szempontjából szükséges rossz és ennyiben a proletárdiktatúra is haladó.

Heller nézeteinek a soreli (és a Kautsky-féle) elmélettel való alapvető megegyezését az bizonyítja, hogy a proletárdiktatúrát a forradalmi erőszakkal szembeállítva — az egyezések ellenére is — sokkal negatívabbnak tartja. Jellegzetesen revizionista az a forma, amelybe Heller konklúzióját önti; egyetért a Sorel—Kautsky-féle problémával, de tőlük „eltérően” a kérdést nem tartja elvileg megoldhatatlannak „csak” mindmáig megoldatlannak.

„Persze új probléma, hogy a proletárdiktatúra kialakulása után is meg kell őrizni — és hogy lehet megőrizni — a tömegek forradalmi aktivitását, azt, hogy az erőszak gyakorlója ezután sem egy leszűkülő hatalom, hanem a tömeg mint tömeg legyen. Meg kell mondani, hogy a történelem *mindaddig ezt a kérdést nem oldotta meg.*”<sup>27</sup> (Saját kiemelésem. F. T.)

<sup>27</sup> Heller: I. m. I. köt. 131. o.

Heller gondolatainak olvasása közben joggal vetődhet fel a kérdés: Ha a Szovjetunió több mint négy évtizedes és az európai és ázsiai népi demokráciák egy, másfél évtizedes gyakorlata „nem tudta” megoldani ezt a problémát, akkor miben különbözik ez az álláspont attól, amely elvileg megoldhatatlannak tartja a forradalmi erőszak és a proletárdiktatúra közötti ellentétet?

A helleri „erőszak” koncepció bírálatából természetesen egyáltalán nem következik ez erőszak feltétlen idealizálása.

A proletárerkölcös pozitívnek tartja a proletárdiktatúra által az osztályellenséggel szemben gyakorolt erőszakot, amelyet döntően a kizsákmányoló osztályok ellenállása, a belső és nemzetközi osztályharc tesz szükségessé. Ez azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy a proletárdiktatúra gyakorlatában elkövetett egyes hibák, törvénysértések felesleges erőszaka erkölcsileg pozitív lenne, mert ezek a jelenségek a társadalmi fejlődésnek nem szükségszerű velejárói és a proletár erkölccsel is szembenállnak.

Nem szabad figyelmen kívül hagyni azt a lenini tanítást sem, hogy a proletárdiktatúra lényege nemcsak és nem elsősorban az erőszak, és az erőszak alkalmazása a kommunizmus építése során csökkenő tendenciát mutat.

3. Heller szocialista államellenes koncepciója a szabadság és a demokrácia kérdésénél éri el csúcspontját. Heller az emberi szabadság és az állam kérdését merev alternatívaként kezeli, a szabadság birodalma állam nélküli birodalom.

Míg Heller előző nézetei szembeütően eltértek a marxizmus klasszikusainak álláspontjától, addig szabadságkoncepciója látszólag megegyezik a marxi—lenini tanítással.

Marx és Engels, és később Lenin is, valóban helytelennek tartották a „szabad népállam” jelszavát. Nem szabad azonban figyelmen kívül hagyni azt, hogy milyen körülmények között tartották helytelennek a szabad állam kifejezését és ki ellen irányult ez a bírálat. Marx és Engels a német szociáldemokrácia opportunistákkal szemben, amely az államhatalmat misztifikálta és megörökítendőnek tartotta, mutatott rá arra, hogy a „szabad népállam” jelszava ideiglenesen alkalmazható az agitációban, de tudományosan nem helytálló. Ez a kifejezés ugyanis kétféle tartalmat rejthet magában: vagy a társadalomtól szabad az állam, ez a zsarnoki állam azonban nem lehet a szociáldemokrácia célkitűzése, vagy a szabadságot biztosító állam. Ez az utóbbi kifejezés is tudományosan tarthatatlan, mert a szocialista állam is elnyomó szerv és ennyiben nem szabad.

Lenin a II. Internacionálé opportunistáival szemben lényegében ugyan-ezen gondolatokat emelte ki.

A II. Internacionálé opportunistái a szocialista forradalom elárulásakor éppen azt kérték számon a proletárdiktatúrától, hogy miért nem biztosítja mindenki számára a szabadságot, egyenlőséget, a demokráciát. Hiányolták, hogy a proletárdiktatúra nem szabad állam.

Lenin a bírálat hatékonysága érdekében kiélezi a problémát: „Minden állam külön elnyomó hatalom az elnyomott osztály elnyomására. Ezért minden állam *nem*-szabad és *nem*-nép állam”.<sup>28</sup>

Sőt Lenin odáig megy, hogy élesen szembeállítja egymással az államot és a szabadságot és a következőket írja: „Amíg állam van, nincs szabadság, amikor szabadság lesz, nem lesz állam.”

<sup>28</sup> Lenin: Művei 25. köt. 427. o.

Mindezek ismeretében jogos-e Hellert olyan nézetekért elmarasztalni, amelyeket a marxizmus klasszikusai is magukénak vallottak?

Ha a marxizmus klasszikusai az állam és a szabadság összefüggésében csak ezeket az oldalakat emelték volna ki, akkor a bíráló alaptalan lenne. Az előbb felsorolt tételek azonban nem merítik ki az állam és a szabadság közötti viszony egész problematikáját. Tisztázatlan maradt egy — még-hozzá alapvető — kérdés, *mit jelent a proletár állam a dolgozó osztályok szabadsága számára.*

A marxizmus klasszikusai erre a rendkívül lényeges kérdésre is kitértek és a szocialista állam és a dolgozó osztályok szabadsága közötti viszonyt az előzőktől gyökeresen eltérően ítélték meg. Marx „A gothai program kritikája”-ban egyrészt elítéli a „szabadállam” jelszavát, másrészt azonban utal arra is, hogy az emberek szabadságának feltétele az, hogy az állam a dolgozók szervévé váljon.

„A szabadság abban áll, hogy az állam a társadalom fölé rendelt szervből a társadalom alárendelt szervévé váljék és ma is az államformák olymértékben szabadabbak vagy kevésbé szabadabbak, amennyire az „állam szabadságát” korlátozzák.”<sup>29</sup>

Lenin szabadságról szóló tanításai sem merülnek ki az állam és a szabadság szembeállításában. Lenin szerint az ellentétes osztályokra szakadt társadalomban a szabadság differenciálatlan, osztálytársadalmi kérdésfeltevése mögött a burzsoázia osztályérdekei jelennek.

„A szabadságról, egyenlőségről szóló általános frázisok valójában csak vad szajkózása azoknak a fogalmaknak, amelyek az árutermelési viszonyok lenyomatai. A proletárdiktatúra konkrét feladatait ezeknek az általános frázisoknak segítségével megoldani — annyit jelent, mint az egész vonalon a burzsoázia elméleti elvi álláspontjára helyezkedni. A proletariátus szempontjából csakis így tehető fel a kérdés: szabadság? — de melyik osztály elnyomásától való felszabadulás?”<sup>30</sup>

Heller nézeteiből tehát éppen a marxizmus lényege maradt ki, az, hogy a proletárdiktatúra nemcsak elnyomást és szabadsághiányt jelent a kizsákmányoló osztályok számára, hanem ugyanakkor döntő biztosítéka a dolgozó osztályok felszabadulásának. Ebben az összefüggésben a szabadság mint a társadalmi és természeti törvények felismerésén alapuló uralom a proletariátus és szövetségesei számára csak a proletárdiktatúra segítségével valósulhat meg és ezért az állam és a szabadság ellentéte relatív és nem osztálytársadalmi.<sup>31</sup>

Ennek a tételnek egyik legszembevetőbb gyakorlati bizonyítékát éppen az 1957-es magyarországi események adták. A magyar népi demokrácia azért tudta a népgazdaságot már-már teljes felborulással fenyegető anarchiát, az ellenforradalom érdekében létrejövő sztrájkokat viszonylag gyors ütemben felszámolni és a gazdasági és politikai konszolidációt végrehajtani, mert a proletárdiktatúra elnyomta az ellenforradalmi erőket, megfosztotta őket szabadságtól és ezáltal biztosította a dolgozó osztályok számára a szocialista

<sup>29</sup> Marx—Engels: Vél. Műv. II. köt. 24. o.

<sup>30</sup> Lenin: Művei 30. köt. 103. o.

<sup>31</sup> Az éles szembeállítás érdekében itt elvonatkoztatunk attól, hogy a dolgozó osztályok szabadsága folyamatosan valósul meg, (I. 19—20. o.) és attól, hogy a szocialista állam lehet-e bizonyos összefüggésben a dolgozó osztályok szabadságának gátja (I. az egyéni szabadságról szóló részt).

viszonyok közé való visszatérést, a kizsákmányolásmentes szabad élet megőrzését.

Az elmondottakból azonban nem következik az, hogy a proletárdiktatúra helyes lenne a „szabad nép állam” kifejezését alkalmazni.

A proletárdiktatúra esetében sem az állam szabad, hanem a proletariátus és a vele szövetséges dolgozó osztályok, a proletárdiktatúra állama tehát nem szabad, hanem szabadságot biztosító (a dolgozó osztályok számára) és szabadságot elnyomó (a megdöntött kizsákmányoló osztályok számára).

Az emberi szabadság osztály szemszögből való vizsgálatát formailag a magát marxistának tartó Heller is elismeri. Az osztályszabadság kategóriája a szabadság tényleges vizsgálata során azonban elvont frázis marad.

Ennek legfőbb bizonyítéka az, hogy amikor Heller a szocialista forradalomban létrejövő helyzetet vizsgálja, akkor tagadja azt, hogy a szabadság birodalmába való ugrás döntő mozzanata már megtörtént volna és az ugrást a távoli jövőbe helyezi. Ha Heller ebben az esetben osztályszempontból vizsgálta volna a kérdést, akkor látnia kellett volna, hogy a proletariátus és szövetségesei számára a proletárforradalom döntő változást jelent a nem szabad állapotból a szabadságba, még akkor is, ha az emberi szabadság teljes megvalósulása a proletariátus számára is folyamat, amely a kommunizmus felépítésével teljeseedik ki.<sup>32</sup>

Amikor Heller a szabadságba való ugrást a szocialista forradalom idejére vonatkoztatva romantikus utópiának tartja, akkor formailag, osztályszempontból vizsgálja a kérdést „az emberiség” szemszögből, (ha van elnyomás — nincs szabadság), tartalmilag azonban a volt kizsákmányoló osztályok fejével gondolkodik és az ő elnyomásukat szélesíti ki általános elnyomássá és szabadsághiánnyá.<sup>33</sup>

4. A proletárdiktatúráról szóló helytelen koncepciójával összhangban Heller tagadja a szocialista állam *demokratizmusát*. Heller etikájában nem fejt ki részletesen a proletárdemokráciával kapcsolatos elgondolásait, azonban az a tény, hogy mind a Csernyisevskij etikájáról, mind a Kosztolányiról írott könyvében foglalkozik ezzel a kérdéssel, bizonyítja, hogy etikai koncepciójában jelentős helyet foglal el a szocialista demokráciát lebecsülő felfogása.

Milyen elvi alapon tagadja a proletárdiktatúra demokratizmusát? Lényegében két okot emel ki:

a) A szocialista demokrácia fő ismertető jegye az, hogy a néptömegek maguk intézzék az állam ügyeit, az állam és a néptömegek viszonyában az állam a néptömeg eszköze legyen. Heller ezt a viszonyt — mint a fentiekben részletesen kifejtettük — tagadja, a néptömeget tartja eszköznek az állam kezében s ezért tulajdonképpen az állam létét összegegyeztetetetlennek tartja a demokráciával.

<sup>32</sup> Heller azt a tételét, hogy a szabadság birodalmába való ugrás csak a kommunizmusban következik be, még egy másik érveléssel is megpróbálja alátámasztani: szerinte a szocializmusban a munka elidegenedettsége is gátolja a szabadság megvalósulását. Erre az érvelésre itt nem térünk ki.

<sup>33</sup> Nem érdektelen rámutatni arra sem, hogy Heller a fejlődés csomópontjait helytelen koncepciója következtében a marxizmusával pont ellentétesen határozza meg. Míg a marxizmus a szocialista forradalom hatalommegragadását robbanásszerű ugrásnak és gyökeres átmenetnek tartja, a kommunizmusba való fejlődést pedig fokozatosnak, nem robbanásszerűnek, addig Hellernél a szabadság problémájának szemszögből a szocialista forradalom csak fokozatos átmenet, míg a kommunizmusba való fejlődés gyökeres, robbanásszerű ugrás.

b) Heller nemcsak az állam társadalom fölé emelkedéséből vezeti le a szocialista demokratizmus hiányát, hanem a munka termelékenységének viszonylagos fejletlenségéből. Az ellentétes osztályokra szakadt társadalmakat, de még a szocialista társadalmat is nyolc órás, vagy nyolc óránál nagyobb munkaidő jellemzi, ezért Heller objektíve lehetetlennek tartja a *reális* demokrácia megvalósítását.

A helleri demokrácia felfogás első okával már részletesen foglalkoztunk, ezért csak a második problémát vizsgáljuk meg alaposabban. Heller kérdésfelvetése látszólag egy marxi gondolaton alapul: az állam létrejötte, fejlődése és megszűnése valóban összefügg a munkamegosztással és a munka termelékenységével.

Ebben a vonatkozásban egy közvetett és egy közvetlen összefüggést emelhetünk ki. A közvetett összefüggés: az állam létrejöttének és fennmaradásának alapvető oka az ellentétes osztályokra szakadt társadalom. Az osztályok kialakulása, fennmaradása és megszűnése pedig a legszorosabban összefügg a munkamegosztással és a munka termelékenységének fejlődésével. Engels az Anti-Dühringben a kizsákmányoló társadalom létrejöttének és fennmaradásának egyik alapvető okát abban látja, hogy a termelés fejlődése érdekében a munka termelékenységének alacsony színvonala mellett a termelőeszközöknek szükségszerűen kevesek kezében kell koncentrálnia.

A közvetlen összefüggés: az ősközösségből kifejlődő első osztálytársadalomnak nemcsak azért van szüksége külön államhatalomra, mert az uralkodó osztály ily módon tudja csak biztosítani a kizsákmányoltak feletti hatalmát (bár ez a döntő ok), hanem azért is, mert a munka termelékenységének alacsony színvonala nem ad lehetőséget arra, hogy az egyre bonyolultabb állami feladatokat társadalmi öngazgatás formájában oldják meg. Ebben a vonatkozásban a külön államgépezet kialakulása a munkamegosztás sajátos formája.

Heller hibája, hogy ezt a relatív mozzanatot kiszakítja összefüggéseiből, abszolutizálja. Demokrácia koncepciójában a munkaidő, illetve a munka termelékenysége döntő feltételként jelenik meg s mivel az állam egész története a nyolcórás, vagy annál nagyobb munkaidővel kapcsolódik össze, Heller — ki nem mondva — ahhoz a rendkívül furcsa következtetéshez jut el, hogy a demokrácia csak a kizsákmányoló társadalmak velejárója, ahol az uralkodó osztályok vagy azok egy csoportja, mint kizsákmányoló „ráér” az állam ügyeivel foglalkozni, képes az öngazgatás megvalósítására. A szocialista forradalom után azonban már nincs többé reális demokrácia. A megdöntött kizsákmányoló osztályok számára azért nincs, mert megfosztják őket demokratikus jogaiktól, vagy azok egy részétől, a dolgozó osztályok számára pedig azért, mert a magas munkaidő nem ad erre lehetőséget.

A helleri koncepció azonban nemcsak a szocializmus jelenére, hanem jövőjére is tagadja a demokráciát. Heller szerint a reális demokrácia megvalósulásának feltétele a munkaidő oly ütemű csökkentése, amely csak a felépült kommunizmusban valósul meg.

Heller jól tudja, hogy a demokrácia állami fogalom, az államra vonatkoztatva van csak értelme. Az állam elhalásával a demokrácia is elhal, mert értelmetlenné válik — elnyomás és erőszak híján — az a kérdés, hogy kik szabadok az államban, melyik osztály élhet a demokratikus jogokkal. A helleri koncepcióból tehát az következik, hogy a reális demokrácia akkor valósul meg, amikor már tulajdonképpen megszűnik, elhal.

Heller hibás koncepciójának magva: a demokrácia fogalmának leszűkítése a *primitív demokráciára*. Heller a primitív demokráciát azonosítja a demokráciával általában s mindazt, ami nem felel meg a primitív demokrácia követelményeinek, kirekeszti a demokrácia fogalmából. Hellernél a mintakép, amely visszavonhatatlanul a múltba süllyedt, az athéni polis-demokrácia, ahol egyéni és társadalmi érdek még nem vált külön és minden szabad polgár egyaránt részt vett az állam ügyeiben, az emberek állami és egyéni ügyei egybeolvadtak.

Heller koncepciója történetileg és elvileg egyaránt eltorzult és hibás. A polis demokráciáról alkotott kép erősen idealizált, egy múltba visszavetített utópia. Heller „megfeledez” arról, hogy az ókori Görögország egész története éppúgy át van szöve osztályharcokkal, mint a későbbi osztálytársadalmaké, még hozzá nemcsak a rabszolgatartó és rabszolgák közti osztályharcokkal, amely mellett még elképzelhető lenne — elvontan — a rabszolgatartók Heller által lefestett egysége, hanem a rabszolgatartók különböző rétegei közötti éles osztályharcokkal is. Az athéni alkotmány gyakori változásai igen szemléltetően mutatják, hogy az athéni polis demokráciában a formális egyenlőség mögött a szegények és gazdagok és a gazdagokon belül az egyes rétegek közötti harc milyen éles volt és hogy ennek következtében a szabadok egyes rétegeinek egyéni érdekei mennyire nem estek egybe az osztálytársadalom érdekeivel, mennyire igyekeztek az egyes rétegek az államot a maguk céljaira felhasználni.

Heller tehát az athéni polis demokrácia értékelésénél abszolutizálja a formát és elvonatkoztat a tartalomtól s ennek következtében a primitív demokrácia jelentőségét messze túlértékeli.

A polis demokrácia idealizálása és a modern demokrácia mintaképeként való felfogása jellegzetesen történelmietlen szemléletet takar. A primitív demokrácia sajátosan városdemokrácia, olyan demokrácia, amely csakis kis közösségeknél valósulhat meg.

A primitív demokrácia nagyobb államokban megvalósíthatatlan és nem véletlen, hogy rabszolgatársadalmat követő társadalmakban — egyes olasz városállamokat kivéve — sem a feudalizmusban, sem a kapitalizmusban nem vált uralkodóvá a demokrácia közvetlen, primitív formája.

Mindezzel egyáltalán nem akarjuk tagadni azt, hogy a primitív demokrácia ne lenne a demokrácia korai, viszonylag igen fejlett formája, amelynek demokratizmusa rendkívül plasztikus, az emberek számára közvetlenül érzékelhető.

A primitív demokrácia pozitív vonásai közé tartozik az, hogy a demokráciában részesülők valamennyien részt vesznek az állam ügyeinek megtárgyalásában és vitelében s ezáltal a hatalom közvetlen részeseinek tekintik magukat. Az elbürokratizálódás, a társadalom fölé növekedés lehetőségei is rendkívül korlátozottak a primitív demokráciában.

Mélységesen hibás azonban az a helleri általánosítás, amely ezeket a vonásokat a demokrácia elengedhetetlen kritériumainak tartja s ezek hiányában tagadja a reális demokrácia fennállását.

Heller megfelel az arról, hogy a demokrácia az ellentétes osztályokra szakadt társadalmakban mindig valamely osztály tényleges állami hatalmának, szabadság- és egyéb demokratikus jogainak kifejezője.

Minden állam osztályállam, s mint ilyen a demokrácia és diktatúra ellentétes egységének hordozója. Elméleti szempontból minden kizsákmányoló

állam demokrácia is, diktatúra is, a különbség a demokrácia és diktatúra formáiban, illetve abban áll, hogy az egész uralkodó osztályra, vagy annak csak egy részére terjed-e ki a demokrácia. Ezért a modern polgári demokrácia, amely nem közvetlen demokrácia, hanem képviseleti alapon épül fel, a burzsoázia számára éppúgy valóságos demokrácia, mint amilyen reális demokrácia a görög primitív demokrácia az athéni polis polgár számára.

A demokrácia és diktatúra ellentétének egysége a proletárdiktatúrában is érvényesül. A proletárdiktatúra az elnyomottak számára először jelent valóságos demokráciát még akkor is, ha a proletárdiktatúra államformái is közvetlen demokratikusak, képviseleti alapon épülnek fel. A proletárdiktatúrának természetesen törekednie kell arra, hogy a „primitív” demokrácia pozitív oldalait a proletárdiktatúra mechanizmusába beleolvassza, minél több embert vonjon bele az állami funkciók közvetlen elvégzésére. A proletárdiktatúra fejlődése mind a Szovjetunióban, mind a népi demokráciákban ebben az irányban halad, a tanácsok egyre több dolgozót vonnak be munkájukba és a tömegszervezetekre egyre több állami feladat hárul.

Valószínűleg feltűnt az olvasónak, hogy a helleri államkoncepcióval szemben alkalmazott bírálat tulajdonképpen a proletárdiktatúra jól ismert marxi—lenini tételeinek a helleri nézetekkel való szembesítéséből áll. Ez azonban nem a mi hibánk. Heller revizionizmusának egyik legfőbb bizonyítéka éppen az, hogy nem részletproblémákon kell vele vitatkozni a marxizmus keretein belül, hanem a marxizmus legalapvetőbb kérdéseit teszi — kimondatlanul — vita tárgyává.

Mielőtt a helleri államfelfogás bírálatát lezárnánk és megvizsgálánk koncepciójának társadalmi gyökereit, foglalkoznunk kell az erkölcs és jog kölcsönhatásáról szóló nézeteivel, amelyek szerves részeit képezik morálizáló államfelfogásának.

#### IV.

##### *Erkölcs és jog*

Heller államról szóló nézeteitől eltérően, külön fejezetet szentel a jog és az erkölcs viszonyának. Ennek a fejezetnek az a sajátossága, hogy egyáltalán nem tér ki a szocialista jog és erkölcs problémájára, végig az erkölcs és a jog általános síkján vizsgálja a problémát. Heller általános etikát írt és ennyiben természetesen joga van arra, hogy az általánosságot annyira magas szinten tartsa, hogy még a szocialista jog és a szocialista erkölcs általános problémáit is, mint különöseket, kiiktassa az általános etika problematikájából.

Az erkölcs és jog társadalmi formáktól elvonatkoztatott vizsgálata azonban — amennyiben a szerző következetesen betartja a maga elé tűzött követelményt — rendkívül sovány eredményt hozott volna.

Heller nem elégszik meg néhány általános, valóban minden erkölcsre és jogra vonatkozó megállapítással, hanem egész sor összefüggést tár fel az erkölcs és jog viszonyában. A meglepően sok *általános* vonás titka: Heller a kizsákmányoló társadalmak jogának és erkölcsének törvényszerűségeit mechanikusan átviszi a szocialista társadalomra.

Heller a jog és erkölcs általános törvényszerűségeinek feltárásánál még az államról alkotott revizionista felfogásán is túlmegy. Ott legalább — ha alá

rendelten is — foglalkozott a minőségi különbséggel, igaz, hogy ennek tendenciája a különbség nivellálására irányult. A jog és erkölcs tárgyalásánál már szavakban sem ismer el minőségi különbséget, a kizsákmányoló jog és erkölcs törvényszerűségei, mint általánosan uralkodóak, minden társadalomra érvényes elvek jelennek meg.

Heller jogfelfogásának központi gondolata: a *jog* az államhoz hasonlóan erkölcsileg *negatív*. Állam- és jogfelfogása között szoros összefüggés van. Ne tévesszen meg bennünket, hogy Heller a jog és az erkölcs ellentétét, a jog immoralitását, *formailag sajátos okokból vezeti le*. Mindezek mögött tartalmilag államellenes koncepciója húzódik meg, az elidegenedett állam elember-telenedett joga áll szemben az „emberi” erkölccsel.

Melyek Heller alaptételei? Heller szerint a jog és erkölcs szembeke-  
lésének első, alapvető oka a jog *formalitása*. A jogot absztraktnak tartja, amely az embert nem totalitásban vizsgálja, hanem csak jogsértő vonatkozásában és nem az emberből, hanem az elvont jogszabályból indul ki, amely alá az adott személyt szubsumálja.

A jog és erkölcs ellentétének másik okát a jogi *mechanizmus* kialakulásában látja, amely az elidegenedett államhatalom jogi megnyilvánulása.

„A jogi megítélés és ítélet a bíróságokon mechanikusan folyik, minden ember, minden „eset” elveszti egyetlenségét és különlegességét. A jog, mint az államhatalom nagy nivellálója szintén a jogrendszerbe darálja az elébe került individuumokat.”<sup>34</sup>

Heller jogellenes koncepciójának konklúziója: a „külső” jog szembeállítás a „belső” erkölccsel.

„Ezért a jog, mint formális jog mindig *külső erőként* áll az egyes emberekkel szemben. Az ember nem érezheti sosem teljesen magáénak.”<sup>35</sup>

S hogy ne legyen kételyünk afelől, hogy a jog külsődlegessége csak a szembenálló osztály számára áll fenn, Heller egyértelműen leszögezi; az emberek államhatalmi eszközként való általános felhasználásához hasonlóan a jog *mindenki* számára külsődleges, idegen erő.

„A jog mint az elidegenedett államhatalom része, nemcsak a kizsákmányoltak számára külső, hanem azon kizsákmányoló osztály egyes tagjai számára is, akiknek különben osztályérdeke az adott jogrendszerben objektíválódott.”<sup>36</sup>

Heller jogellenes koncepciója nemcsak a szocialista jog lényegének alapvető meg nem értéséről, illetve eltorzításáról tanúskodik, hanem a kizsákmányoló társadalmak jogának és erkölcsének félremagyarázásáról is.

Heller koncepciójának alap-hibája, hogy a kizsákmányoló társadalmak jogának és erkölcsének különbségét felduzzasztja, s ezáltal közös vonásaikat másodrendűvé süllyeszti. Ennek következtében éppen az az alapvető igazság sikkad el, hogy a *kizsákmányoló társadalmak joga* és a *kizsákmányoló osztályok erkölcse* egyazon forrásból ered és azonos osztálycélokat szolgál, ezért társadalmi funkciójukat tekintve a *közös vonások a dominálóak*.

Nem arról van tehát szó, hogy a kizsákmányoló társadalmak joga, az államhoz hasonlóan az osztályharcban, a társadalom fejlődésében általában ne játszana negatív szerepet. Heller koncepciójának az a hibája, hogy a jog és erkölcs szembeállításánál elvonatkoztat a kizsákmányoló osztályok erköl-

<sup>34</sup> Heller: I. m. II. köt. 260. o.

<sup>35</sup> Heller: I. m. II. köt. 209. o.

<sup>36</sup> Heller: I. m. II. köt. 259. o.

csének negatív vonásaitól és ezáltal egy olyan polarizálódási folyamatot hoz létre, amelyben az erkölcs a valóságosnál lényegesen pozitívabb, a jog pedig negatívabb lesz.

Céljának elérésére Heller metafizikus játékba kezd; jog és erkölcs szembeállításánál legtöbbször nem az egész jogot állítja szembe a társadalomban fennálló erkölcsökkel, hanem a jognak egy-egy oldalát ragadja ki és hasonlítja össze egyes helyeken az egész erkölccsel, más helyeken az erkölcs egy-egy részével.

Ezt a módszert alkalmazza Heller a jog és erkölcs szembeállításának első tételénél is. A jogi mechanizmus, az absztrakt szemlélet erkölccsel való összevetésénél Heller csak azon az áron tud a jognak olyan tulajdonságokat vindikálni — amelyek állítólag a kizsákmányoló osztályok erkölcsét nem jellemzik —, hogy a jogot nem az osztályerkölccsel egészében méri össze, hanem csak az igazságos erkölcsi ítélettel.

„A jogi ítélet mindig deduktív, sosem induktív, mint az igazságos erkölcsi ítélet”, — írja Heller.<sup>37</sup>

Ha a jogot a kizsákmányoló osztályok egész erkölcsével hasonlítjuk össze, akkor kiderül, hogy ezt az erkölcsöt lényegében ugyanazok a negatív vonások jellemzik és ha a jog, mint az osztály érdekeinek közvetett kifejezője, ezeket a vonásokat élesebben fejezi is ki, a különbség csak fokozati és nem minőségi.

Heller első érve a jog és az erkölcs megkülönböztetésénél az, hogy a jog nem az emberből, hanem a jogszabályból indul ki az emberek megítélésénél. Ez a kérdésfeltevés így egyoldalú. Ahhoz, hogy valakit egy jogszabály alapján elítéljenek nem egy, hanem két tényező szükséges, egy norma és egy ember, aki megsérti a normát. A norma önmagában éppoly kevés valakinek elítéléséhez, ha az illető nem sértette meg a normát, mint ahogy önmagában az emberi cselekedet sem általában, hanem jogsértésében válik jogilag felelősségrevonhatóvá.

Ebben az összefüggésben a jog nem különbözik minőségileg az erkölctől, ahol szintén az ember cselekedete és az erkölcsi norma kerül egymással kapcsolatba.

Heller azzal támasztja alá érvelését, hogy az ember az erkölcs számára individuuum, a jog számára azonban nem az. Heller itt hamisan azonosítja a primitív, régen túlhaladott, csak a cselekedetet értékelő jogfelfogást a modern jogfelfogással, amelynek egyik alapelve az individuális szemlélet, vagyis a jogsértő cselekedet egyéni körülményeinek, szándékának stb.-nek vizsgálata. Persze van a modern jognak olyan területe is, ahol lényegében a tárgyi felelősségi rendszer érvényesül, pl. a veszélyes üzem tulajdonosának felelőssége, de ez kivétel. Heller tehát a jog és erkölcs minél élesebb szembeállításának érdekében a modern burzsoá jog egy elenyésző részét azonosítja az egész joggal.

Ezért nincs Hellernek igaza, amikor azt állítja, hogy a jog feltétlenül elvonatkoztat az embertől s azt csak egyetlen jogsértő vonatkozásában vizsgálja. (A helleri szembeállítás másik ága is hamis vonalon fut. Amennyire hibás az, hogy a jog csak egyetlen vonatkozást vizsgál, annyira nem felel meg a valóságnak az sem, hogy éppen az etika lenne az „értékelő tudományok tudománya”, amely az etikai ítélet meghozatalánál minden összefüggést meg-

<sup>37</sup> Heller: I. m. II. köt. 260. o.

vizsgál, hiszen éppen Heller mutat rá arra, hogy egy jelenség lehet erkölcsileg negatív és ugyanakkor politikailag vagy más összefüggésben pozitív, tehát az erkölcsi szemlélet sem totális, hanem adott aspektusból való vizsgálat.)

Nem kevésbé hibás Heller második érvelése, amely szerint a jog *mindig* külső erőként áll az egyes emberekkel szemben. Heller ezt a tételét elsősorban azzal bizonyítja, hogy a társadalmak története nem ismer abszolút törvényességet. „Nincs jog jogsértés nélkül”, írja Heller. A jogsértés pedig a jog külsődlegességének bizonyítéka, annak jele, hogy a jog az ember számára idegen.

Heller álláspontja a kizsákmányoló államok jogára és erkölcsére korlátozva is két szempontból támadható: a szükségszerű jogsértés nem a jogi norma kizárólagos sajátossága, hanem minden normarendszer nélkülözhetetlen velejárója. Amennyire igaz az, hogy nincs abszolút törvényesség, annyira igaz az is, hogy nincs abszolút erkölcsösség sem, sőt egyes kizsákmányoló társadalmakban az erkölcsi szabályok megsértése — éppen az állami kényszer hiányának következtében — általánosabb jelenség, mint a jogsértés.

De a jogsértés más összefüggésben sem helytálló érv a jog általános külsődlegessége mellett. Heller ugyanis ismét felcseréli a fogalmakat s a *jogot* azonosítja a *jog megsértésével*.

Ennek bizonyítéka, hogy amikor Heller konkretizálni akarja a jog külsődleges voltát, akkor a jogi büntetést hozza fel példaként. Megállapítja, hogy a büntetést az emberek nem érzik magukénak, s azután a büntetést a joggal azonosítva vonja le azt a következtetést, hogy a joggal általában is idegenül állnak szemben az emberek.

Heller szem elől téveszti azt, hogy a jog nemcsak és nem is elsősorban akkor érvényesül, amikor megsértik, hanem akkor is, amikor tömegméretekben betartják. Igaz, hogy a joggal egybeeső magatartás még önmagában nem cáfolata annak, hogy a jog nem külső erő, mert a jog betartásának egyik indítéka a külső félelemtől való kényszer is lehet. A kizsákmányoló osztály azonban döntően nem azért tartja be a jogot tömegméretekben — (egyes területeken elkövetett jogsértései ellenére) —, mert a jog betartását állami kényszer biztosítja, hanem azért, mert a jogviszonyok mint az uralkodó osztálynak kedvező tulajdonviszonyok szentesítői, egybeesnek az uralkodóosztály legalapvetőbb érdekeivel.<sup>38</sup>

Mindezzel természetesen nem akarjuk azt állítani, hogy a jog és erkölcs szembeállításának ne lenne meg a relatív létjogosultsága. A jog, mint az uralkodó osztály akarata, törvények formájában objektivizálódik és ezért megjelenési formáját tekintve az emberek számára kívülről jövő előírás-ként funkcionál. Heller azonban szem elől téveszti azt, hogy a *jog külsődlegessége* elsősorban *formai*. Azt, hogy az emberek ezt a formailag kívülről jövő utasítást tartalmilag is külsőnek tartják-e, vagy sem, az dönti el, hogy alapján egybeesik-e a kívülről jövő utasítás osztályérdekeikkel és az ezen az alapon

<sup>38</sup> Marx és Engels „A német ideológiában” mutatnak rá arra, hogy az uralkodó osztály egyes tagjai érdekeinek ellentmondása az állammal és joggal szemben alárendelt, ugyanezeknek a tagoknak közös érdekeivel szemben.

„Éppen az egymástól független egyéneknek és saját akaratuknak érvényrejtetése, amely akarat ezen az alapon egymással szembenálló magatartásukban szükségképpen egoisztikus, teszi szükségessé az önmegtágadást a törvényben és jogban, önmegtágadást a kivételes esetben, érdekeik érvényesítését az átlag esetben.” (Marx–Engels: A német ideológia. 1952. Szikra. 112. o.)

kialakuló belső kívánságaikkal. Ezért a jog teljes, tartalmi és formai külsődlegessége csak a kizsákmányolt osztályok vonatkozásában áll fenn, amelyek számára a jogszabályok általában osztályérdekeikkel ellenkező utasítást képviselnek. Ebben a vonatkozásban a jog valóban ellentétes a kizsákmányoló osztályok érdekét tükröző erkölccsel.

Heller álláspontjának fogyatékoságai akkor domborodnak ki igazán, amikor a szocialista jog és erkölcs viszonyára alkalmazzuk őket. Ebben a vonatkozásban Heller — alapkoncepciójának megfelelően — a szocialista jogban az előző jogokkal közöset emeli ki, azt, ami „a jogot” mint tudatformát a többi tudatformától megkülönbözteti, és figyelmen kívül hagyja a lényegét, azt, hogy ez a jog *szocialista* és ezért jogiségében is lényegében elveszti a kizsákmányoló jogrendszerek negatív vonásait.

A szocialista jog általános jellemzője a nevelő funkció, amely egyre inkább fő feladatává válik. Ezt a nevelő funkciót a szocialista jog csak akkor tudja betölteni, ha az embert nem egyetlen jogsértő vonatkozásban vizsgálja, nem mechanikusan „az elébe került individuumokat a jogrendszerbe darálva” kezeli.

Lényegében megszűnik a jog külsődlegessége is az emberek többségével szemben. A szocialista jog a dolgozó nép akaratát fejezi ki s mint ilyen fő irányában összhangban van a dolgozó tömegek érdekeivel.

Ennek bizonyosságául két példát szeretnék felhozni. Vajon a népköztársaság alkotmánya, amely nem egy jogszabály a sok közül, hanem alaptörvény, amellyel minden törvénynek összhangban kell lennie, külső erőként áll, mintegy elidegenedett államhatalom elidegenedett terméke a néptömegekkel szemben? A valóságban az alkotmány a néptömegek évszázados harcának, vágyainak beteljesedése, amelyet a néptömegek magukénak éreznek.

Vajon a tervtörvény, amely a népgazdaság alaptörvénye, az emberek nivellálója, amely az egyes embert csavarként alkalmazza a nagy gépezetben? A tervtörvény születése a néptömegek aktív közreműködésével jön létre, megvalósulása rengeteg kezdeményezés, újítás eredménye. Mindez azt bizonyítja, hogy a szocializmus gazdasági törvényeivel összhangban álló tervet az emberek saját ügyüknek tekintik és nem tartják valami idegen, rájuk kényszerített erőnek.

A szocialista jog külsődlegessége tehát csak a volt kizsákmányoló osztályokkal szemben érvényesül törvényszerűen. Ismét megfigyelhető, hogy amikor Heller a jogot a szocializmus vonatkozásában is általánosan külsődlegesnek tartja, a megdöntött kizsákmányoló osztályok joghoz való viszonyát általánosítja osztársadalmivá.

A szocialista jog belsővé válása *folymat*, amely a proletárdiktatúra létrejöttével alapozódik meg és tart egészen a jog elhalásáig. A szocialista jogot éppen az különbözteti meg a vele azonos osztályjellegű szocialista erkölctől, hogy állami kényszert is tartalmaz és ennyiben megszüntetve — megtartva a külsődlegesség mozzanata is megtalálható benne. Ebben a vonatkozásban a szocialista jogrendszer egyes ágai eltérnek egymástól: a büntetőjog rendelkezéseit a bűnösök általában sokkal inkább külsődlegesnek tartják, mint pl. a polgári eljárás szabályait. (A büntetőjog vonatkozásában sem szabad azonban megfeledkeznünk arról, hogy ha a bűnös idegennek is tartja a büntetést — a sértettek és károsultak magukénak érzik a jogszabályt.)

Nem szabad azonban azt hinnünk, hogy a szocialista jog csökkenő tendenciájú külsődleges mozzanatai a szocialista erkölccsel szemben jelent-

keznének. Az esetek túlnyomó többségében azok az emberek érzik külsődlegesnek a jogot, akiknek erkölcsi meggyőződése eltér a szocialista erköles normáitól és éppen ezért tartják külső kényszernek a jogszabályt.

A szocialista jog negatív hellei megítélésének van egy másik forrása is. Heller ugyanis összekeveri a törvényesség megsértését a jogsértéssel. Nem veszi figyelembe azt, hogy a törvényesség megsértése a jogsértés sajátos alfaja, amelyet csak az államhatalom, az államigazgatás, vagy a törvénykező képviselői követhetnek el, amikor visszaélnak törvényadta jogaikkal.

A törvényesség megsértése valóban ellentmond a szocialista erkölcsnek, összeegyeztethetetlen a szocialista erkölccsel. A törvényesség megsértése — ha nem is küszöbölhető ki teljesen a szocialista rendben —, a szocializmustól idegen, kivételes jelenség, s ezért helytelen ebből a jelenségből általános törvényszerűséget konstruálni. A törvényesség megsértésének felhasználása egyébként ellentmond Heller saját logikájának is. Heller sem tagadhatja azt, hogy a törvénysértések esetében nem a moralitás és a legalitás ütközik össze, tehát nem egy pozitív erköles áll szembe a negatív jogszabállyal, hanem a pozitív jogszabály egy elmaradott erkölccsel.

Heller jogra és erkölesre vonatkozó koncepciója nem új felfedezés. Nem más, mint a kanti legalitás és moralitás ellentétének „szocialista formában” való felújítása. Heller művének első részében elkülöníti ugyan magát Kanttól, de ez az elhatárolás a konkrét tárgyalásnál absztrakt marad és a megegyezés mozzanata válik dominálóvá.

Mivel bizonyítható az, hogy Heller és Kant nézetei ebben a kérdésben lényegében egybeesnek? Ha összehasonlítjuk a kanti gondolatot a marxista felfogással, akkor azt fogjuk látni, hogy a marxizmus nem veti el a limine (teljesen) a kanti felfogást, elismeri annak racionális magvát. Kantnak igaza van abban, hogy a jogszabály betartása ellentmondhat az emberek belső erköles parancsának, a jog külsődlegessége és az erköles bensősége bizonyos határok és feltételek között szembeállítható egymással.

Kant hibája tehát nem az, hogy ezt az ellentmondást lehetségesnek tartja, hanem az, hogy elvonatkoztat a jog és erköles változó konkrét tartalmától s ezáltal az ellentmondás realitását túlfeszíti érvényességi határán, általános és egyetemes törvénné teszi.

Heller nézete abban különbözik Kant koncepciójától, hogy nem marad meg teljesen az általánosság síkján, kitér az osztályjog és az osztályerköles egymáshoz való viszonyára. A konkrét vizsgálat során azonban Heller nem olyan következtetésekhez jut, amelyek a kanti tételt gyengítenék, hanem ellenkezőleg az osztálysikon való vizsgálat csak erősíti azt.

„A jog osztályjellegéből, erköleshöz való viszonyának ebből következő sajátosságából fakad jog és erköles legabszolútabb legkifejlettebb ellentété.”<sup>39</sup>

Tehát Heller az osztályjog és osztályerköles összefüggését eleve a kanti alapról kiindulva tárgyalja és ezért azt emeli ki az osztályjog és az osztályerköles kapcsolatából, ami a kanti tételt erősíti. Hogy ebben a törekvésében mennyire eltávolodik az objektív igazságra való törekvéstől, azt a fenti idézet után következő gondolata bizonyítja.

„Ez pedig az, hogy a kizsákmányoltak erköles érzéke egyes esetekben teljesen közömbösen nézi a jog megsértését, más esetekben viszont helyesli.”<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Heller: I. m. II. köt. 261. o.

<sup>40</sup> Uo.

Az első mondatban arról beszél, hogy az osztálysíkon történő vizsgálat a *legabszolútabb* ellentétéhez vezet.<sup>41</sup> Következő mondata viszont arról tanúskodik, hogy ez a lehető legáltalánosabb ellentét azzal bizonyítható, hogy *egyes* esetekben a kizsákmányoltak (tehát nem is az egész lakosság) közömbösen nézi, vagy helyesli a jog megsértését. Heller bizonyítékai tehát ellentmondanak alapfeltevésének, az ellentét viszonylagosságát és nem általánosságát igazolják.

Mindebből joggal vonhatjuk le azt a következtetést, hogy Heller álláspontja a kantiánizmus modernizált változata, tetéztve egy olyan kísérlettel, amely arra szolgál, hogy bebizonyítsa: az erkölcs és jog osztályjellege nem mond ellent a kanti törvényszerűségnek, sőt erősíti azt.

Hellernek a marxizmustól eltérő revizionista koncepciója a magyar kispolgárság egyes rétegeinek az ellenforradalomhoz és az ellenforradalom leveréséhez való hozzáállását tükrözi elméletileg. Ezek a rétegek 1956 előtt ingadoztak a kapitalizmus és a szocializmus között s az ellenforradalmat illetően olyan utópikus-eklektikus ábrándjaik voltak, hogy az megőrzi a szocializmus egyes pozitív, számukra elfogadható vonásait (pl. a nagytőkés konkurenciától való megszabadulást, a gazdasági válság megszűnését, a demokratizmust stb.), és ugyanakkor megszünteti a proletárdiktatúra „negatív” oldalait, a kereskedelmi és ipari magántevékenységet korlátozó tervgazdaságot, a proletárdiktatúra diktatórikus oldalait stb., vagyis egy ellentmondásokat szülő polgári életformát óhajtottak ellentmondások nélkül.

Ezek a rétegek a proletárdiktatúrát sohasem belülről szemlélték, nem érezték azt magukénak s ezért az 1956 előtt elkövetett hibákat könnyen általánosították a szocializmus elkerülhetetlen, törvényszerű fogyatékságaivá, az ellenforradalom leverését e hibák folytatásának tartották, s ezért pesszimista módon ítélték meg a jövőt.

Ezek a rétegek a szocialista állam egyes intézkedéseit valóban idegennek érzik, és eszköznek tartják magukat az állam kezében. Rendkívül jellemző az erőszak kérdésében elfoglalt álláspontjuk. A kispolgárság e rétegei az erőszakot nem általában vetik el és a népi demokráciának erőszakos úton való megváltoztatását nem is helytelenítik. Az állam által velük szemben gyakorolt erőszakot, de különösen az ellenforradalom erőszakos leverését azonban már teljesen negatívnak tartják.

A „minden alattvaló állami eszköz” tétele s a proletárdiktatúra erőszakos oldalának negatív megítélése Hellernél tulajdonképpen nem más, mint a kispolgárság tudatának általános szintre való kivetítése, méghozzá a kispolgárság elmaradottabb rétegei tudatának általánosítása.

Ezek számára a szocialista jog valóban mint külsőleges jelenik meg és a jogszabályok betartása sokszor felidézi bennük a legalitás és moralitás konfliktusát.

A szabadságba való ugrás kategórikus tagadása is a kispolgári rétegek érzésvilágából ered.

A népi demokrácia a kispolgárság helyzetét is gyökeresen átalakítja és ennek során bizonyos fokig korlátozza is a kispolgárság jogait, pl. a nagypolgárrá válási folyamatot megakadályozza. (Ugyanakkor az egész folyamat alapján a kispolgárság objektív érdekeivel egybeesik.) Ezért a

<sup>41</sup> Heller a kanti tétel igazolásának érdekében még a magyar nyelven is erőszakot követ el, az abszolút szó ugyanis kizárólagost jelent és mint ilyen nem fokozható, nincs kizárólagosabb és legkizárólagosabb, mert a kizárólagos végső határértéket jelent.

kispolgárság úgy érzi, hogy a szocialista rendben bizonyos vonatkozásban felszabadul, más összefüggésben viszont korlátokat szabnak fejlődése elé s ebben az összefüggésben a szabadságba való ugrást ironikusnak tartja.

A szocialista demokrácia tagadása, megvalósulásának a távoli jövőbe való helyezése a kispolgárság polgári demokrácia utáni vágyódását fejezi ki. A kispolgárt téveszti meg leginkább a polgári demokrácia formális jellege, s ezért a polgári demokrácia egyes formáinak megszűnését (pl. a többpárt-rendszerről való letérést) a demokrácia megszűnésének tekinti.

E rétegek illúziója közé tartozik az, hogy komolyan veszi azt az állítást, amely szerint a polgári demokrácia az egész nép állama, s ennyiben a proletárdiktatúrában, egy osztály uralmában a demokrácia lényeges korlátozását, sőt megszűnését látja.

Heller nézetei kispolgári jellegének kimutatása nem jelenti feltétlenül azt, hogy Heller szubjektíve azonosul ezzel a kispolgári osztályállásponttal. Ez azonban nem változtat azon, hogy Heller a revizionista ideológia hatására és saját élményei következtében ezt az álláspontot fejezi ki etikailag.

### *Erkölc és politika*

A bevezetőben már kiemeltük, hogy a helleri etika politikai kritikáját akarjuk nyújtani. Ez eddig kézenfekvő is volt, hiszen az állammal és joggal kapcsolatos koncepcióját tárgyaltuk, ahol a legszembevetőbb az etikai állásfoglalás politikai tartalma. Most azonban rátérünk a tulajdonképpeni etikai kategóriák bírálatára. Itt bizonyos értelemben fokozódik a közvetettség etika és politika között, mert a vizsgálat középpontjában nem az egyén — szükségképpen közvetlenül is politikai színezetű — viszonya lesz a politikumot sűrítetten tartalmazó államhoz és joghoz, hanem az etikai problémák, kategóriák felépítése és kidolgozása.

A feladat azonban éppen annak kimutatásában áll, hogy e sajátosan etikai jellegű problémafelvetések és az a magasabb fokú absztrakció, amelyet a tárgy megkövetel, nemhogy megszüntetné, hanem, ha lehet, méginkább kielezi a politikai vonatkozásokat.

Ennek látszólag ellentmond Heller etikájának *általános etikai* jellege. Hiszen az általános etika az erkölcsnek azokat a legáltalánosabb kérdéseit tárgyalja, amelyek bizonyos közös sajátságokkal rendelkeznek az összes osztálytársadalmakban. (Ilyen pl. a Heller által már a bevezetőben kiemelt legalitás-moralitás-probléma.) És ezért gyakran az a látszat adódik, mintha a helyes politikai állásfoglalásra okvetlenül szükség volna az egyes konkrét osztály-erkölcsök tárgyalása terén, de jóval kevésbé az általános etika terén. Az a látszat adódik, mintha Heller „osztályfeletti”, „politikamentes” állásfoglalásai az általános etikának ebből az *általános jellegéből* fakadnának, illetve belőle is fakadnának. Ebben annyi az igazság, hogy ez a diszciplína elvontan valóban nagyobb lehetőséget ad arra, hogy az etikai tükrözés objektivitása lecsússzon az objektivizmus irányába és általa megszüntesse a pártosságot. De ez csak mint elvont lehetőség áll fent, mert az etikai absztrakciónak ezen a magasabb fokán is ugyanazoknak a marxi elveknek és politikai tartalmaknak kell hatékonyaknak lenniük, megnyilvánulniuk, mint alacsonyabb fokán, pl. egy konkrét osztályerkölcs elemzésében.

Az általános etika síkján két rossz véglet viheti át a gyakorlatba ezt az elvont lehetőséget. Az egyik elképzelhető rossz véglet — amelynek forrása

a „baloldali” elhajlás politikai-elméleti koncepciójából fakad — mereven visszavetíti a múltba erkölcs és politika kölcsönviszonyának azt a legmagasabb formáját, amely az átmeneti időszakban válik társadalmilag jellemzővé, és ennek keretében visszavetíti a múltba — mint az összes osztálytársadalmakra egyaránt érvényes igazságot — társadalmi haladás és erkölcsi fejlődés lényegében problémátlan viszonyát, párhuzamos fejlődését. Ez a rossz véglet — ad absurdum vive — az erkölcsi fejlődésről leszakított és abszolútummá tett mai munkáserkölcset fővonásai alapján próbálna egyetemes definíciókat adni a különböző korok erkölcsösségének magyarázatához. A másik rossz véglet, és ez a helleri, viszont nem tud túlmenni mindazon, ami az erkölcsi fejlődés terén a proletárerkölcset kialakulásáig létrejött és társadalmilag-formailag általánosan elfogadottá vált és magát a *proletárerkölcset is ezen a pályájáig nyert, de tetszőlegesen osztálytartalommal értelmezett erkölcsi hagyományokon méri le.* Az első rossz végletnek megvan legalább az az előnye a hellerivel szemben, hogy a munkáserkölcsetben meglátja az osztálytársadalomnak legfejlettebb erkölcsét, bár nem látja valóságos és teljes bonyolultságában, csak mint *állapotot* tudja megragadni, de nem mint — minden megszakítotttsága ellenére — is felfelé ívelő folyamatot és a folyamat kiteljesedését: a munkás-szocialista erkölcs-átalános-emberi erkölcsé váló átalakulását az osztály nélküli társadalomban.

E két rossz véglet — mindegyik a maga módján — kénytelen csődöt mondani a marxi általános etika centrális problémája előtt. E fő szerkezeti követelmény ugyanis abban áll, hogy *logikai-elméleti síkon kell rekapitulálni az erkölcsi fejlődés valóságos történelmi menetét*, eddigi legmagasabb fejlődési pontjához vezető útját, e fejlődés ellentmondásosságát és megszakadását, majd magasabb fokra ívelését a mi — történelmi értelemben vett — korunkban. A kérdés így áll: tudja-e ábrázolni a burzscá erkölcsi normákból való kiábrándulás egyre szélesedő folyamatát elválaszthatatlanul az új, szocialista normák elsajátításának növekedésével? Tudja-e kategóriáiban elméletileg sűríteni ezt a történelmi fejlődést s ennek egyik tartalmi mozzanataként az erkölcsi örökség pozitív elemeinek megtisztult újrajelentkezését a munkások, dolgozók szocialista erkölcsében, tudja-e vázolni a kommunista erkölcs csírait? Képes-e sűríteni ennek az erkölcsi fejlődésnek „paleontológiáját”, az ösközöségtől kezdve az osztálytársadalmak utolsó szakaszáig, és csomópontként ábrázolja-e a munkásmozgalomból fakadó erkölcsöt? És ez utóbbi fejlődés menetét — „embriológiáját” — meg tudja-e találni az átmeneti korszak dolgozóinak tudatában, ahol ez a folyamat mintegy lerövidítve játszódik le?

Nem, Heller politikai kiindulópontja alapján képtelenné válik e folyamat megértésére és megjelenítésére, ez a kiinduló pont gátolja meg őt elméletileg abban, hogy a kapitalizmusban elért erkölcsi fejlődés csúcsától megtegye az utat *előre*, a munkásosztály erkölcsének megértéséhez. A másik rossz véglet ugyanakkor *visszafelé* nem tudja megtenni ugyanezt az utat. Míg Heller éppen ezért különösképpen a munkásosztály erkölcsét nem érti meg, a „baloldali” elhajlás az erkölcsi örökség problémája előtt áll értetlenül. De lehetséges-e egy ellentmondásos egységnek úgy „megérteni” az egyik oldalát, hogy értetlennek maradjunk a másikkal szemben. Nyilvánvalóan nem: így az egyik oldalon, Hellernél, túlbecsültté, illuzórikusan értelmezetté válik az, ami a másik oldalon lebecsült és degradált lesz, ti. az erkölcsi örökség problémája.

Látjuk tehát, hogy a politikai állásfoglalás, a leghaladóbb osztály álláspontjára való helyezkedés, illetve ennek elutasítása (a „baloldali” elhajlásnál ennek rossz értelmezése) sűrítetten megnyilvánul az általános etika struktú-

rális problémáinak területén. De csak azok a tendenciák érvényesülhetnek itt magasabb fokon, amelyek az etika legkonkrétebb kérdéseiben közvetlenebbül jelentkeznek. Vegyük pl. a legalitás és moralitás problémáját. Heller itt képtelen megmutatni e két tényező fejlődésének perspektíváját, képtelen túljutni a kapitalizmusra jellemző lényeges antinómiájukon. De itt, az általános etika magasabb absztrakciós szintjén csak az a tény jelentkezik, hogy nem tudja és akarja meglátni mindennapi életünkben, a valóság ezer tényében, a szocialista jog és erkölcs új viszonyát, nem tudja a szocialista jogot mintegy erkölcsünk „minimumát” felfogni és értelmezni. Tehát a *legalitás-moralitás általános etikai megfogalmazásában, e probléma osztály- és történelemfelettivé való emelésében csak absztrakt kifejezést nyer az a tény, hogy Heller „harmadikutas” képviselői álláspontjára nem tudja és akarja megérteni a szocialista építés új tényeit.*

Az etika egészében azonban konkrét totalitást alkotnak a legformaibb, legstrukturálisabb mozzanatok a legkonkrét-tartalmibb mozzanatokkal és az elmélet szerkezetében, a tartalom e legelvontabb kifejeződésében ható torzások és hibák forrása mindig visszavezethető a legkonkrétebb politikai álláspontra, mint ahogy ez utóbbi is strukturális formát nyer magának a szerkezetnek felépítésében.

Így eltűnik az általános etikával kapcsolatban a belőle fakadó osztályfelettség látszata, az a látszat, mintha a politikai tartalmak ezen a síkon viszonylag rejtettek maradhatnának. De ettől elválaszthatatlanul lelepleződik az a helleri etikát kimondatlanul is átható, és lépten-nyomon megnyilvánuló felfogás, amely szerint a tudományosság nem egyeztethető össze a marxista etikussal azzal a törekvésével, hogy a valóságnak megfelelő centrális helyet juttasson a munkásosztály érdekeiből fakadó korszakalkotó etikai problémáknak. Ezt az igényt azonban még történelmi analógia sem igazolja, mert pl. a forradalmi polgárság teoretikusai korántsem elméleti gyengeségüket, hanem éppen gyakorlati erejüket látták megnyilvánulni abban, hogy nyíltan vállalták osztályuk ideológiai érdekképviseletét, még akkor is, ha ezt hamis tudattal, mint általános érdekképviseletet értelmezték.

Ha azzal az igénnyel lépünk fel, hogy politikai kritikát nyújtsunk, ez nyilvánvalóan nem jelentheti, hogy a politikai bírálat megszünteti az etikait. Csupán azt jelenti — a bevezetőben már kifejtettek értelmében —, hogy *az átfogó mozzanatot a politikai kritika képezi.* Eilenkező esetben, tehát az etikai szempont előtérbe állításánál pl. az a feladat adódna, hogy a helleri etikában a hibás szándéketikai vonalat mutassuk ki, első elvont megnyilvánulásától kezdve egészen a nyílt antimarxista konklúziójáig. Ez azonban kétségtelenül megnehezítené vagy — Heller etikájának nemismeretében — lehetetlenné tenné az olvasó számára a problémák megértését.

A másik szempont, amelynek alapján a par excellence etikai kritikát csak a második vonalban hagyjuk érvényesülni, a következő: Hellert nem azért bíráljuk, mert *mint etikus nem tudta megoldani a marxi általános etika fő problémáit.* Azért bíráljuk, mert nem marxi elfogulatlan tudományos igénnyel lépett fel, hanem a marxista etika fő problémáit konjunkturális politikai célok érdekében torzította el. Azt szeretnénk kimutatni, hogy *revizionista politikai koncepció alapján nem lehet a tudományos etikát körvonalazni.*

Ezért tárgyaljuk „*Erkölc és politika*” összefoglaló címen az etikájában felvetett főbb problémákat. Ezek a következők: Osztályerkölcs—egyetemes emberi erkölcs; Egyéni erkölcs—osztályerkölcs; Szabadság? — Az egyén sza-

szabadsága! A normák problémája; Moralitás—kellés, muszáj; Jó és rossz, bűn; Érték—világtörténelmi Jó; Cél és eszköz. Mindezek után pedig összefoglaljuk mondanivalójának leglényegesebb ideológiai és politikai konzekvenciáit, lényegét.

### 1. *Osztályerkölcs—egyetemes emberi erkölcs*

Ebben a problémakomplexusban rejlik Heller felfogásának egyik legnagyobb fogyatékosága, az egyetemes és osztályerkölcseről kialakított torz felfogása áthatja egész etikáját. Itt négy kérdés csoportot különböztetünk meg: a) egyetemes emberi érdek és osztályérdek; b) egyetemes emberi érdek és proletár-osztályérdek viszonya; c) az „etikai szocializmus” és a kommunizmus; d) osztályerkölcs, a munkásosztály erkölce.

#### a) *Egyetemes emberi érdek és osztályérdek*

Heller kiindulópontjában — Engels alapján — tagadja az ún. „örök erkölcsi értékek” létezését. Ugyanakkor rámutat arra, hogy léteznek egyetemes emberi értékek, azaz a történelem során kialakult maradandó erkölcsi vívmányok, pozitív tulajdonságok, elvont normák.<sup>42</sup> Ezek az egyetemes értékek (így pl. az individuális szerelem, becsület, tisztesség, emberiség stb.) mint elvont normák funkcionálnak, ami Hellernél azt jelenti, hogy az egyes konkrét osztálynormákkal szemben különféle osztályalapokon különféleképpen értelmezhetők, formailag minden osztály fenntartja őket, de társadalmilag általánosan sohasem valósulhatnak meg az osztálytársadalmakban. (Így pl. senki sem tagadja nyíltan az individuális szerelmet, a becsületességet stb., de más tartalommal értelmezi, illetve a praxisban megtagadja).

Miből fakad Heller szerint ez a differenciálódás egyetemes és osztályerkölcs, érték, norma között? Véleménye szerint ezt „az osztálytársadalmak léte, az osztályérdek és egyetemes emberi érdek differenciálódása idézte elő.”<sup>43</sup> Ebből következik, hogy az elvont normák „osztályfeletti, emberi jellegűek”.<sup>44</sup> Az elvont normák azokból a különös osztályérdekekből absztrahálódtak, amelyek mindig hordoznak magukban valamit az egyetemes érdekekből.<sup>45</sup>

Heller — e „differenciálódás” jelző ellenére — differenciálatlanul vetette fel azt a dialektikus viszonyt, amely az egyes osztályérdekek és az emberiség érdeke között áll fent. Már ebben a kezdeti elmosódottságban — amely nem vet számot azzal, hogy ezen érdekekre éppúgy jellemző lehet az *antagonisztikus ellentét, mint a relatív vagy abszolút egység* — megvan elvont lehetősége a későbbi deformált koncepciónak.

De abban a vonatkozásban is differenciálatlanul vetette fel a kérdést, hogy nem tett különbséget az emberiség és az egyes osztályok *erkölcsi érdeke*, valamint érdekkomplexusának többi elemei között (pl. gazdasági érdek).

<sup>42</sup> Az „elvont” és a „konkrét” normák tartalmi problémájára és ennek kritikájára a következő fejezetben térünk ki. Ezt a kifejtetlen és ily módon elsőfokú kritika nélküli tárgyalást az teszi szükségessé, hogy kezdetként ebben a fejezetben átfogóbb, nemcsak a norma-probléma, hanem az egész helleri etika torz problémafeltevésének kiindulópontját kell tisztázni.

<sup>43</sup> Heller: I. m. I. köt. 105. o.

<sup>44</sup> Uo.

<sup>45</sup> Uo.

Mert a munkásosztály fellépéséig ellentmondásos viszony áll fenn az emberiség erkölcsi érdeke, az erkölcsi fejlődés és a történelmi fejlődés között, amire a legpregnansabban Marx mutatott rá India brit gyarmatosítását elemezve. Ha Heller ezt — az általa különben ismert — problémát belevonta volna az egyetemes érdek problematikájába, túl kellett volna mennie a „differenciálódás” differenciálatlan nézőpontján. Két döntő szempontból is: egyrészt lemondott volna arról, hogy minden korokra jellemző viszonyt állapítson meg egyetemes érdek és osztályérdek közt. Mert így csak olyan üres absztrakcióhoz juthat el, amellyel nem állít semmi lényegeset sem az osztálytársadalmakra nézve, sem pedig a szocializmus építésének időszakára. Másrészt számot kellett volna vetnie ennek a folyamatnak csomópontjával, az egyetemes és proletárérdek történelmi és világtörténelmi egybefonódásának tényével.

Elvont elméleti síkon látja ugyan, hogy „az általános társadalmat mindig az adott viszonylag leghaladóbb osztály hordoz viszonylag legabszolútában.”<sup>46</sup> és azt is látja, hogy ez az általános az egyes osztályérdekek elemeiben jelentkezik. Mihelyt azonban továbbmegy e tétel és ezen belül az egyetemes érdek körvonalazása felé, metafizikus elválasztottságban rögzíti azt és külön erkölcsi szférát eredeztet belőle.<sup>47</sup>

Ez a külön erkölcsi szféra tartalmazza nála a „valóban” emberit, szemben a különös osztályérdekek meghatározta „osztályjellegűvel”, tehát nem „valóban” emberivel. Az általánost megtisztítja az etikai konkretizálás során a különöstől, a különöst pedig az általánostól, az önmagában lényeggé tett általánost fölé rendeli a pusztán különösnek.

Ily módon azonban az „osztályfelettség” ellenpólusa az „osztályszerűség” lett, a pusztán különösé pedig a pusztán általános.

Ebben az idealista etikai koncepcióban végső fokon az a történelmi igazság torzult el, hogy *minden osztályérdeknek megvan a maga történetileg változó általánossága*. Leszámítva a munkásosztály érdekét, ezek az érdekek a különöségtől az általános, társadalmi érdekek időleges képviselőikéig fejlődnek, majd — az osztály hanyatlásának idején — lesüllyednek a pusztán különösbe. Ezekben a keletkező, kifejlődő és lehanyatló, majd újra — más, új osztály által képviselt, de mindig csak általuk hordozott — társadalmi érdekekben valósul meg maga a társadalmi érdek, vagy az egyetemes emberi érdek. Az egyetemes érdek a mindenkori különös osztályérdekek állandóan változó aspektusa, egy és ugyanazon érdek csap át különösből általánosba és általánosból különösbe.

Minél konzekvensebben valósítja meg egy osztály feltörekvő szakaszában és hatalomrajutásának idején különös politikai és gazdasági feladatait,

<sup>46</sup> Uo. I. köt. 104. o.

<sup>47</sup> Itt is, mint annyi más esetben, Heller úgy oldja meg azt az etikai problémát, amely élénken foglalkoztatta a szociáldemokrata teoretikusokat: az erkölcsi fogalmak genezisének, illetve funkciójának problémáját —, hogy a *genesis terén elismeri az erkölcs történelmi materialista koncepcióját*, de jóformán csak azért, hogy a *funkció kérdésében ezt a koncepciót felszámolja*. Így ezek az egyetemes érdeket kifejező értékek is a történelmi osztályharcokban jöttek létre, de funkciójukat tekintve „osztályfelettiékké, emberiekké” váltak. Hellernek nem az a hibája e ponton, hogy a genesis problémájánál előbbrevalónak tartja a funkciót, hogy tehát az etika síkján azt vizsgálja, hogy ezek a már egyszer kialakult erkölcsi szokások, normák milyen szerepet töltenek be a társadalmi életben, tehát nem azt vizsgálja elsősorban, *miből* transzformálódtak ezek, hanem *mivé* transzformálódtak, mi a szerepük az erkölcs sajátos területén. A hiba tehát nem a funkció-probléma hangsúlyozásában, „csupán” e történelmi materialista koncepció megszüntetésében rejlik.

annál inkább továbbviszi az egyetemes érdeket. *Az önmagához konzekvens különös átcsap az általánosba ; a különös érdek letérítési kísérlete erről az útról — hamisan értelmezett „egyetemes érdek” nevében — mindig csorbát ejt az általános érdeken.* Marx ebben az értelemben bírálta azokat a romantikus, illetve vulgáris közgazdászokat; (Sismondi, Malthus) akik a kapitalista termelőerők korlátlan fejlődését igenlő ricardoi ökonómiát múltbeli, utópikus kistermelői érdekek, illetve korabeli élődsi, parazita érdekek képviselőiben — „egyetemes érdekre” hivatkozva — támadták, azaz „korrigálták”.

Az osztálytársadalmakban ennek az általánosnak jelentkezése, megnyilvánulása természetesen mindig ellentmondásos és torz — ahogyan ezen az egész folyamaton belül az erkölcsi fejlődés is ellentmondásosan megy végbe — a gazdaság termelésének másik oldala a nyomor újjáttermelése, az ember lényegi erőinek, az emberi nem teremtő tevékenységének objektivizálódása, „kidolgozása” olyan termelési-társadalmi feltételek közt megy végbe, hogy ez a folyamat egyben elidegenedést, egyoldalúvá, torzzá válást és kiüresedést hoz létre — más-más fokon, más tartalommal — az adott társadalom összes osztályainál. De bármilyen ellentmondásos is ez a folyamat, egy és ugyanazon folyamat két kölcsönösen meghatározott oldaláról, egy ellentétnek két pólusáról van szó. A valóságban nem felel meg külön struktúra az emberiség fejlődésének, — szemben a haladás élén járó osztály fejlődésével; Marx szerint a haladó tőkésosztály különös érdeke, egy meghatározott történelmi fokon, valóra váltja „az emberi termelőerők fejlődését, tehát az emberi természet gazdagságának fejlődését, mint öncélt”.<sup>48</sup> „Az emberi természet gazdagságát” fejlesztő processzusnak nincs külön struktúrája szemben azzal a folyamattal, amely egy különös osztály létfeltételeivel függ össze és amely ezt az emberi gazdagságot a kizsákmányoláson keresztül elidegenültté teszi. Ilyen külön struktúrát csak idealista absztrakció útján lehet létrehozni, az összefolyamat egy mozzanatának kiemelésével, megmerevítésével.

A különös, osztálymeghatározta történelmi-ökonómiai struktúrák felett nem emelkedik egy külön emelet, struktúra, amely egyetemes viszonylatokat tartalmaz. Ugyanez a helyzet az erkölcsi fejlődés terén is. A helleri „osztályfeletti”, egyetemes erkölcsben az erkölcsnek, mint tudatformának két mozzanata misztifikálódott. Egyrészt az elemi normák, tehát a társadalom fennmaradásához elengedhetetlenül szükséges, minimális társadalmi-erkölcsi követelmények, másrészt az erkölcsi fejlődés által létrehozott magasabb típusú erkölcsi követelmények (a Heller-féle „elvont normák”), amelyeknek pusztán elvontságuk közös, mert értelmeződésük osztálytartalmúan meghatározott. Heller e mozzanatok mechanikus összegeződésében látja megvalósulni az egyetemes érdeket.

Az egyetemes erkölcsi érdek azonban magasabbrendű kategória, mint bizonyos formális, ún. „elvont normák” és elemi-normamozzanatok egyszerű summája. Az egyetemes erkölcsi érdek csak abban a konkrét normarendszerben jelentkezhethet, fejlődhet és valósulhat meg történelmileg, amelyben az emberiség egész pozitív erkölcsi öröksége a leghaladóbb tartalommal értelmezve jelentkezik és egyesül a forradalmi osztály új normatartalmaival — korunkban egyedül a munkásosztály erkölcsi rendszerében.

Két lényeges vonatkozást kell tehát hangsúlyozni. Egyrészt, hogy az *egyetemes érdeket* kifejező erkölcsi követelmények csak *különös osztályalapon*

<sup>48</sup> Marx: Theorien über den Mehrwert, Stuttgart, 1905. II. köt. 1/309. o.

lehetnek hatékonyak és valósulhatnak meg, másrészt, hogy *tartalmakban* kell jelentkezniük, nem pedig pusztán elvont formai mozzanatokban. Heller az egyetemességet „osztályfeletti” és formalista nézőpontból értelmezi. Az egyetemest abban véli felfedezni, hogy pl. a földesúr és a jobbágy is formai elvként egyaránt fenntartja a „ne ölj” elvet. De ebben egyrészt az az erkölcsi tény nyilvánul meg, hogy egy társadalomban élnek és e társadalom fenntartásához szükséges erkölcsi követelményt formailag egyaránt elismerik. Tehát ebben az emberiség erkölcsi fejlődésének ténye, korántsem egyetemes erkölcsi érdeke jut kifejezésre. Másrészt kifejeződik az elnyomottak részéről az ösközösségre való visszaemlékezés, valamint bizakodás egy olyan birodalom eljövételében, ahol ismét nem lesz szükség az emberek meggyilkolására. Természetesen az elemi normák mindkét vonatkozásában valóságos emberi tartalmak jutnak kifejeződésre. De az ezeket az emberi tartalmakat dialektikusan továbbvivő és végső fokon megvalósító egyetemes érdekről csak akkor lehet szó, ha ezek haladó osztálytartalmakkal és erkölcsi tartalmakkal egyesülnek. De ekkor el is vesztek formalizmusukat, merevségüket, egyoldalúságukat, megszakad az absztrakt, elsőfokú „egyetemes” közösség a jobbágy és a földesúr között, legmagasabb fokon pedig a burzsoá és a proletár közt. Heller az egyetemes érdeket nemcsak metafizikusan külön régióba emeli, hanem mechanikus és nivelláló formalizmussal „elosztja” egy adott társadalomban élő összes egyének között. Absztrakt síkon itt már körvonalazódik — az egyetemes érdek osztatlan közösségéről vallott nézetében — a praktikus koegzisztencia, mint ennek végső gyakorlati következménye.

Minden emberben egyaránt van valami emberi, ennek fenntartása egyetemes érdek — ez a haladó polgári etikusok mondanivalójának summája. A polgári teoretikus itt meg is áll; a marxista ezt azonban csak kiindulópontnak — elengedhetetlen, lényeges, de kritikusan tekintett kiindulópontnak — tekinti az egyetemes erkölcsi érdek megfogalmazásához. Ennél a haladó polgárnál jogosult, ha ezt a közös emberit és ezzel együtt az erkölcsi fejlődés vívmányait „humánusként” misztifikálja és külön szférát biztosít számára, hogy ily módon megmentse a kapitalizmus embertelenségétől. De ami érthető egy kapitalizmusban élő, nem marxista teoretikusnál, az megbocsáthatatlan egy marxista igénnyel fellépő etikusnál, aki ezt a „humánusmot” kétségkívül nem a kapitalizmussal szembeni defenzívában transzponálja osztályfelettivé.

A helleri egyetemes emberi érdekek felelevenedik az az absztrakt polgári humanisztikus koncepció, amely már régóta — elméleti és gyakorlati tehetetlenségét példázva — rezignációba, passzivitásba és kontemplációba menekült, miután a történelem gyakorlatilag erre is ítélte. De a Marx előtti filozófia történetében, ott, ahol forradalmi tartalmak tisztázatlan kifejezéséül szolgált, jelentékeny haladó szerepet játszott, a forma minden illuzórikussága ellenére. Maga Heller mutatta ki Csernisevszkij esetében ezt aényt. Hangsúlyozta, hogy amikor Csernisevszkij az „emberiség általános elvont érdekéről” beszél, ezalatt mindig az orosz parasztság aktuális, forradalmi érdekeit érti. Csernisevszkij hőseit valójában nem „az emberiség örök közérdeke” mozgatta, hanem az orosz parasztság, az „egyszerű emberek” osztályának *osztályérdeke*.<sup>49</sup>

Ugyancsak Heller fejtette ki az egyetemes, vagy közérdek misztifikálását támadva, hogy „a proletariátusnak nincs szüksége arra, hogy osztályharcában érdekeinek osztályérdek jellegét általános emberi „közérdekké”

<sup>49</sup> Csernisevszkij etikai nézetei, Szikra, 1956. 247. o.

misztifikálja, hiszen osztályérdeke az egész emberiségnek is.”<sup>50</sup> Heller annak idején még tudta, hogy az általános misztifikálása a marxizmus létrejötte óta milyen polgári érdekek szolgálatában áll, jelentkezzék az akár a történelem-felfogásban, a politikai elméletben vagy az etika terén.

A humánnum leszakítása a történelmi fejlődés országútjáról a helleri általános etikában már azokra „a pacifista jellegű utóvédharcokra” sem képes, amelyekben Lukács kijelölte a századunk polgári humanizmusának szerepét és amelyekből még a század elejei mozgalomban hamis illúziókkal teli — de mégis heroikus — pacifizmus fakadhatott (pl. Jaurèsnél, erre még kitérünk). Nem, mert Hellernél, a dolgok logikája folytán végső fokon ez az *absztraktta, osztályfelettivé vált emberi átcsap a nem-emberibe, a legszélesebb és legáltalánosabb egyetemes érdek a legkiüresedettebb, legkülönösebb érdekbe és erkölcsbe*. Az intézmények erkölcsi tartalmát tárgyalva Heller kifejti, hogy „... minél távolabb áll egy intézmény a lényeges osztályérdekek kifejezésétől, vagy minél több egyetemes emberi tartalom fejeződik ki benne, annál szükségszerűbb... az egyetemes állásfoglalás szabályainak megsértőivel szemben”.<sup>52</sup>

Milyen intézmény áll adott esetben a legközelebb a lényeges osztályérdek kifejeződéséhez, vagy ami Hellernél ezzel ekvivalens, az egyetemes tartalom érvényrejuttatásához? Pl. az állam vagy a párt intézménye, ahol a legsűrítettebben koncentrálnak az osztályérdekek. És mi a legtávolabb, mi tartalmazza tehát a legtöbbször „emberit”, amivel elvontan mindenki egyetérthet? Adott esetben a horgászás vagy a bélyeggyűjtés intézménye, szervezete, eszmei tartalmai. Heller tehát az „emberit” végső fokon a társadalmi élet periferiájára szorítja, úgy menti meg, hogy tönkreteszi, elsilányítja, nevetéssé teszi. Az az erkölcsi „maximalizmus”, amellyel etikájának kezdetén fellép, az etika menetében, a társadalmi konkrétsághoz való fejlődésében „erkölcsi minimummá” degradálódik, saját etikai praxisában válik semmissé, járátódik le. Nemcsak az „egyetemes emberi” osztálytartalma szűnt meg, hanem egyben *megszűnt legabsztraktabb összefüggése is az emberi nem fejlődésével*.

De ennek az itt csak végsőig vitt konzekvenciának ott rejtett elméleti alapja, hogy Heller feltételezi: ez osztályérdektől való absztrakció után megmarad az egyetemes emberi érdek, az osztályerkölcestől való absztrakció után pedig az egyetemes emberi erkölcs. Mi más ez, mint az az ajtón udvariasan kitesékelt „örök” emberi, amely, miután egy marxista igénnyel fellépő etika számára elengedhetetlen formaváltozáson átment, visszamászik az ablakon. Ahogyan Barh-nál Engels szerint az „örök nőből” végső fokon csak a nőténymajom maradt meg, úgy Hellernél — az elvont premisszákból végső fokon levont gyakorlati következtetések során — az egyetemes érdekből és erkölcsből valami nem specifikusan emberi-nemi marad meg.

A helleri hibás koncepció az egyetemes és osztályerkölcs, egyetemes és osztályérdek kérdésében csak kifejlesztett következménye annak a torz álláspontnak, amelyet Heller az egész problematika alapját alkotó kategóriák (általános-különös-egyes) kérdésében foglal el. A fentiekben már láttuk, hogy torzult el nála az általános és a különös viszonya. De e viszony eltorzulása — tehát az általános önálló lényegiséggé alakítása, leszakítása és szembeállítás a különössel, a különös lesüllyesztése a pusztán partikuláris színvonalára stb —

<sup>50</sup> Uo.

<sup>51</sup> Lukács György: A polgári filozófia válsága, Bp. 1949. Hungária 122. c.

<sup>52</sup> Heller: I. m. II. köt. 251. o.

szükségszerűen maga után vonja a törést azokban a viszonyokban is, amelyek az egyest az általánoshoz, illetve a különöshöz fűzik. Mert mihelyt a különös degradálódik, konkrét lehetőség nyílik arra, hogy *az egyes közvetlenül, a különös megkerülésével kapcsolódjék az általánoshoz*. De a különösnek, mint az osztályérdekek nyílt vagy leplezett kiiktatása, és a különösnek, mint osztályerkölcsnek degradálása, az összes polgári etikák legáltalánosabb szerkezeti elve, objektíve apologetikus lényegének legabsztraktabb kifejeződése. Ezeket az összefüggéseket szem előtt tartva válik majd a későbbiekben világossá, hogyan torkollhat bele végső fokon az ezeknek az objektív kategóriáknak összefüggéseit kezdetben pusztán némileg módosítani akaró revizionista etikai kísérlet nyílt burzsoá etikai koncepciókba, elsősorban abba az etikai értékperszonalizmusba, amely ezt a különöst radikálisan felszámolva csak a pusztán egyedi ember és a pusztán általános érdekek kölcsönviszonyát helyezi a középpontba.

\*

A forradalmi osztálytartalmától megfosztott egyetemes emberi nevében a marxizmus és a proletárpolitika ellen fennállása óta folyik a harc. Heller e ponton objektíve csak feleleveníti és végső konzekvenciáiban a groteskségig menően eltúlozza a mozgalommal kacérkodó polgári teoretikusok, illetve — a revizionisták álláspontját. Itt a revízió természetesen egyrészt nyíltabb, másrészt primitívebb, de fővonala egybeesik a hellerivel. Az egyetemes érdek fogalma misztifikálódott a szociáldemokráciában egy ideig vendégszerpelt L. Woltmann álláspontjában is, aki szerint az emberiség története nemcsak az osztályharcok története, hanem egyben az emberiség érdekeiért vívott harcáé is. Az emberi morál szerinte részben együtt fejlődik az osztálymorállal, részben szembenáll vele, de minden esetben magasabb régiókban helyezkedik el. Woltmann a következőképpen jellemzi ennek a morálnak tartalmait: „... magasabb, átfogó képzetek a kötelességről, amelyek a társadalom egésze felett uralkodnak és az emberiség fokozatos fejlődésében létrehozák egy általános emberi elkötelezettség képzetét. . . ”<sup>53</sup>

Az elméleti-politikai téren reformista Jaurès sem töltötte meg konkrét osztálytartalommal a legáltalánosabb erkölcsi és jogi eszméket, nem látta meg az immanens egységet a munkásosztály stratégiai célkitűzései és az emberiség által kidolgozott erkölcsi értékek között. Az erkölcsi eszmék funkcióját — mint az idealista és a materialista történelemszemlélet tudatos összeegyeztetésére törekvő teoretikus — Hellernél is jóval inkább eltúlozta, amennyiben nemcsak az erkölcsi fejlődés, hanem részben a társadalmi fejlődés rugóját is látta bennük. Egyetemes erkölcsi elveinek humánus-tartalma lényeges hasonlóságot mutat fel a polgári demokratikus forradalmak általános humanisztikus illúzióival, azzal a különbséggel, hogy a robespierre-i érény-terror egységes elvéből nála a terror már lekopott, s így maga az érény is leszűkült, a plebejus eszközök és plebejus érények általában teljesen idegenek maradtak tőle. Az absztrakt humanizmus nála is a polgári tartalmak felelevenítését jelenti, olyan elméleti és gyakorlati gyengeséget, amely csak a defenzív pacifizmusra képes és amely a naivsáig elmenő bizakodást jelképezi a polgári társadalom sima, evolúciós fejlődésében. . . . „az emberi méltóság tisztelete, — írja Jaurès — egyben az emberi nagyság és végtelen fejlődésének tisztelete, az emberi ter-

<sup>53</sup> Woltmann: Der historische Materialismus, Düsseldorf, 1900. 400. o. vö. még: 396, 410, 378. o.

mészet tisztelete minden egyes egyénben, valamint az a kötelesség, hogy biztosítsuk mindezeknek az egyéneknek kölcsönös tiszteletét, hogy egyre szélesebb közösségbe közelítsük őket, amelyet a harmonikus szabadság törvényei igazgatnak.<sup>54</sup> Az egyetemes érdekeknek ebből az osztályharcoktól elszakított, az egész társadalomra, minden egyes tagjára kiterjedő szemléletében itt az etika terén jelentkezik a lemondás elsősorban a proletariátus osztályfeladatainak megvalósításáról és csupán másodsorban — persze ettől elválaszthatatlanul — ezeknek az értékeknek reális megőrzéséről. Roger Martin du Gard a kritikai realizmus eszközeivel ábrázolta, hogyan fér meg a jaurèsizmus ideológiája annak a polgári lázadásnak lényegével, amely természetszerűen nem érinti a kapitalizmus társadalmi alapjait. „A Thibault család” c. regény hőse, Jacques — ha ezt a problémát most csak az egyetemes erkölcsi-értékek kapcsán vetjük fel — ezeket a kiüresedett, absztrakt-humanista értékeket védve, képtelen volt azonosulni a munkásmozgalom forradalmi célkitűzéseivel, pacifizmusa csődöt mondott az első világháború kitörésekor. Hiábavaló, kétségbeesett és ismét csak „lázadozó” módon odadobta életét ezekért az értékekért. Az író zseniálisan ábrázolja, hogy Jacques halála éppoly értelmetlen volt, mint élete és hogy ezeket az értékeket ily módon lehetetlen nemcsak a gyakorlatba átvinni, hanem egyáltalán megőrizni.

A marxizmus létrejötté, de különösen a leninizmus elméleti és gyakorlati győzelme óta ez a dilemma megszűnt dilemma lenni. Lukács maga is gyakran deklarálta — elvont síkon, a legszélesebb történelmi perspektívából nézve — hogy az emberiség érdekei a proletariátus érdekeiben koncentrálódnak. Liebknechttel és Dimitrovval kapcsolatban írta, hogy éppen a proletariátus képviseli „a forradalmi osztály, a haladó nemzet, az emberiség, az *emberi nem* igazi progresszív érdekeit.”<sup>55</sup> Vajon Heller képes-e ezt a vonalat ábrázolni az etika síkján, miután már véghezvitte a revíziót az osztályérdek és az egyetemes érdek marxi felfogásában?

#### b) *Egyetemes emberi érdek és proletár-osztályérdek viszonya*

Nem, pedig elvontan volna arra lehetőség, hogy bármilyen elméleti töréssel de koncepciója folytatásában feltárja, hogy tétele — az „osztályfeletti emberiről” — elveszíti érvényességét a proletariátusnak mint önálló osztálynak fellépésével. Ez az egyik legdöntőbb — ha nem a legdöntőbb — vízvonal az a marxi és általában polgári, kispolgári etikai koncepciók között. Nemesak szűkebb értelemben vett etikai problémáról van szó, hanem az egész marxi történelemkoncepció azon tételéről, amely szerint csak a munkásosztály képes valóra váltani az egész emberiség érdekeit. Láttuk, hogy Lukács, absztrakt síkon, ehhez a marxi tételhez tartotta magát, bár e tétele gyakorlati érvényét, jelentőségét teljesen eltorzította az a tény, hogy ez a perspektíva mindig is elvont maradt számára, hogy elméletileg és gyakorlatilag egyaránt kapitulált „az emberi nem progresszív érdekeinek” mindennapi megvalósítása, az átmeneti időszak konkrét problémái és ellentmondásai előtt. De ez a reális kapitulációja Hellernél nyílt antimarxista elméleti szentesítést nyert.

Heller már „Az erkölcsi normák felbomlása” c. munkájában úgy ábrázolta az erkölcsi fejlődés történelmi perspektíváját, hogy ez „megvalósítja

<sup>54</sup> Jaurès: Pages choisies, Paris, 1922. 228—9. o.

<sup>55</sup> Lukács György: Goethe und seine Zeit, 1955. Berlin, 37. o.

az elvont normák abszolút mozzanatait.”<sup>56</sup> „Mihelyt az osztálytársadalmakat végleg és az egész világon felváltja az osztály nélküli társadalom, még hozzá a kommunisztikus szakaszában, ez a differencia elvont és konkrét normák közt meg fog szűnni, jobban mondva az elvont normák feloldódnak majd konkrét normákban, maguk konkrét normákká válnak” írja általános etikájában.<sup>57</sup> Továbbá azt írja ezekről az elvont normákról, hogy éppen azért, hogy egyetemes érdeket fejezzen ki, „a konkrét normák gyakorlatilag megvalósíthatatlanná válnak ugyan, de mint *követelmények* kifejezhetik ezt az egyetemes emberi érdeket, s így mégis motorjává s ugyanakkor kifejezőivé válhatnak az ember-erkölcsi fejlődésnek. . . . Motorrá úgy, hogy a konkrét megvalósíthatatlanság nem jelent örök megvalósíthatatlanságot, hiszen az osztálytársadalmak története, akár tudtak erről az emberek, akár nem, objektíve az osztály nélküli társadalomhoz vezet. Kifejezővé pedig úgy, hogy egy osztály jelenlegi állapotának erkölcsi értékét le lehet olvasni arról, hogy konkrét normái milyen — közelebbi vagy távolabbi, harmonikusabb vagy ellentétesebb — viszonyban vannak az elvont normákkal, s hogy képesek-e új ilyen elvont normákat teremteni, vagy sem.”<sup>58</sup> Miben látja végül Heller annak biztosítékát, hogy az erkölcsi fejlődés, minden ellentmondás és visszafejlődés ellenére, abszolút jellegű? A „pénzviszonynak a régi érzelmi és erkölcsi kapcsolatokat” széjjeltépő jellegével kapcsolatban megjegyzi, hogy ez az erkölcsi degradáció nem következett be a proletariátusnál, amelynek más az erkölcsé. „De azért sem, mert a régi erkölcsi hagyományok, ha másként nem, de mint elvont normák. . . a burzsoáziánál is megmaradtak, egyesek számára megvalósíthatók maradtak. S amíg az elvont norma megmarad, addig nem hal ki teljesen az erkölcsi anyag sem, amelyet az elvont követelés, ha csak mint követelés is képvisel.”<sup>59</sup>

Mit jelent etikai síkra lefordítva Marxnak az a tétele, amely szerint a proletariátus az az osztály, „amely többé nem egy *történelmi* jogcímre, hanem csak. . . az emberi jogcímre hivatkozhatik. . .”<sup>60</sup> vagy Engelsnek az az álláspontja, hogy a proletárok felismerték „hogy érdekeik és az egész emberi nem érdekei azonosak.”<sup>61</sup> Kétséggkívül csak azt jelentheti, hogy az erkölcsi örökség összes értékei egyedül a proletariátus konkrét osztályerkölcsében realizálódhatnak, hogy az erkölcsi fejlődésnek csak az az egyetlen útja, hogy az addig létrehozott erkölcsi értékek új osztálytartalmú értelmeződést nyernek a munkásosztály erkölcsében, hogy végül megindul ezzel az osztálymozgalommal az erkölcsi fejlődésnek az a szakasza, amely magasabb fokon valóra váltja — mint proletárerkölcs, szocialista, majd kommunista erkölcs — ezeket a követeléseket. Konkréten: pl. a humanizmusnak az az eszméje, amelyet legfejlettebb fokon a polgári fejlődés hagyott ránk, csak úgy valósulhat meg, válhat az emberiség tényleges közkincsévé a jövőben, ha ennek egyes, valóban értékes és pozitív elemei, alárendelt mozzanatként elnyerik valóságos helyüket abban a proletárhumanizmusban, amely amellett, hogy világtörténelmileg újat hoz, kapcsolódik a humanizmus régebbi, polgári demokratikus és plebejus tartalmaihoz, de ez a kapcsolódás is már oly módon megy végbe, hogy közben leküzdí azoknak formális, elvont, kontemplatív, hipokrita korlátozottságait.

<sup>56</sup> Heller Ágnes: Az erkölcsi normák felbomlása. 1957, Kossuth, 15. o.

<sup>57</sup> Heller: Bevezetés . . . I. 105. o.

<sup>58</sup> Heller: I. m. I. 104—5. o.

<sup>59</sup> Heller: I. m. 155. o.

<sup>60</sup> Marx—Engels Összes művei. I. 389—90. o.

<sup>61</sup> Marx—Engels Összes Művei. Bp. 1958. II. 219. o.

A helleri koncepció tartalma, hogy az erkölcsi értékek valóraváltását függetlenül tételezi nemcsak a társadalmi osztályharcoktól általában, hanem az osztálytársadalmak legfejlettebb osztályerkölcsétől. Az a koncepció, mely szerint ezeknek a hagyományos, polgári tartalmú — minden esetben degenerálódott, eltorzult, hipokrita módon kiforgatott — erkölcsi értékeknek nem kell átmenniük a forradalmi mozgalom és erkölcs tisztítóüzén, ahhoz, hogy valóban értékekké váljanak, hogy mint értékek megvalósulhassanak.

De ezen túlmenően jelenti azt is, hogy *a jövő erkölcsének csírája nem a proletárerkölcs, hanem a formailag általánosan elismert erkölcsi hagyományok.* Heller — később kifejtendő — álláspontja afelől sem hagy kétséget, hogy szerinte a kommunizmus ezek a hagyományos erkölcsi értékek készítik elő.

A reális összefüggések megszakadtak, sőt, a fejük tetején állnak — hiába utal Heller annyiszor a kommunista társadalomra. E formáció nála, etikai síkon utópiává válik, és utolsó görcsös kapaszkodássá a marxizmus frazeológiájába, mivel megtagadja erkölcsi téren az egyedül létező fejlődési vonalat, — méghozzá nemcsak a szocializmusból a kommunizmusba, hanem a kapitalizmusból — a munkásmozgalmon keresztül — a szocializmus építésének átmeneti időszakába. Hiszen nem látja, hogy a munkásmozgalommal valami minőségileg új kezdődik (természetesen nem elsősorban az erkölcs terén), és az emberiség totalitásként felfogott érdekeit nem kapcsolja ehhez a már világrendszerré vált mozgalomhoz; ha pedig nem teszi ezt, akkor a humánus megmentését, az értékek valóraváltását kimondatlanul is csak maguktól ezektől az értékektől várhatja.

Hellerszerint „*az osztály nélküli társadalom kommunisztikus szakaszában*” (?) szűnik meg az ellentét elvont és konkrét normák között. Koncepciója értelmében csak ebben a szakaszban esik egybe az egyetemes emberi érdek az osztályérdekkel általában. A marxizmus ezt az egybeesést jóval korábról keltezi: a munkásosztálynak mint önálló osztálynak fellépésétől. (Amint utaltunk rá: Heller elméletileg ismeri ezt a tételt, de itt is kiderül, hogy etikai alkalmazását nem látja kötelezőnek.) Ha tehát Heller frazeológiájával akarnánk jellemezni az erkölcsi örökség továbbfejlődésének egyetlen létező útját, ez így hangzana: az elvont normák új osztálytartalmú értelmeződést nyernek a munkások praxisában és erkölcsi normarendszerében, miután az egyetemes és a proletárérdek teljes egységet alkotnak. A munkásmozgalom kibontakozásától kezdve a kommunizmus megvalósításáig megy végbe gyakorlatilag az elvont normák teljes átcsapása a munkások és általában a dolgozók konkrét normáiba. — Ebben az esetben az idealista elmosottság reális tartalmak lepléül szolgálna.

Minderről azonban szó sincs Hellernél. A fejlődés nála az elvont normák területén megy végbe (ezeknek „abszolút mozzanatai”? valósulnak meg) a konkrét osztálynormák pedig passzívan „várják” ezeknek az abszolút mozzanatoknak átcsapását.

Ahogy Heller szerint az erkölcsi fejlődés az elvont normák vonalán halad, éppúgy ezekben a normákban jelöli ki e fejlődés „motorját” és ugyanakkor „kifejezőjét”. Heller itt nem mutat rá, hogy e mozgatóerő az erkölcsi szférán belül milyen termelési-társadalmi feltételek által közvetített, s így a „motor” fogalmának e közvetlen beiktatása idealista jellegű. Hiszen az emberek praxisának erkölcsi aspektusában, valamint az ezt tükröző tudatformákban mindig csak *post festum* jelentkezhetnek az egész társadalmi életet vagy annak akár csak néhány döntő területét ért változások. S itt soha

sem beszélhetünk fejlődésről a szó immanens, csupán levezetett, reflektált értelmében. Még az egyes emberre vonatkoztatott öntökéletesedés sem jelent immanens fejlődést a magasabb erkölcsi követelmények megvalósítása irányában — még ha az embernek e folyamat egy relatív szakaszának lezárulásával így is tűnhetne, — és még sokkal kevésbé állhat ez a tétel az egész emberiségre vonatkozóan, melynek erkölcsi fejlődését e ponton Heller úgy ábrázolja, hogy hajtóereje azok a megvalósíthatatlan normák, amelyek a kommunizmusban majd valóra válnak.

Ha azonban elhagyjuk a félrevezető „motor”-fogalmat, akkor csak úgy tehetjük fel helyesen a kérdést, melyek az erkölcsi fejlődés legmozgékonyabb, a termelési-társadalmi és politikai szférában lezajlott változásokra a legközvetlenebbül reagáló elemei?

Ha kijelöljük az erkölcsi fejlődésnek azokat az elemeit, amelyek a legmozgékonyabbak, akkor egyben azokra is utalunk, amelyek ennek az erkölcsi fejlődésnek aktuális színvonalát kifejezik. A helleri álláspont szerint mindig az elvont normák jelzik ezt az erkölcsi színvonalat, ezen lehet az egyes osztály-erkölcsök tartalmát is lemérni.

Az összefüggések azonban itt is a fejük tetején állnak, de ebben adekvát kifejezést nyer Heller torz koncepciójának struktúrája, az a tény, hogy tételeiben, kategóriáiban nem tudja, és nem is akarja az erkölcsi fejlődés igazi menetét sűríteni. Álláspontjának lényege ugyanis az, hogy erkölcsi téren *az fejezi ki a legemberibbet, a leegyetemesebb érdeket*, amit az emberek a leginkább elfogadnak és hangoztatnak, *amivel a társadalmi átlag osztályállásponthoz való tekintet nélkül egyetérthet*. A fentiekben már kitértünk e probléma azon vonatkozására, amely ezt az egyetemes emberit nivelláló és formalisztikus alapon határozza meg. Most a problémát az erkölcsi fejlődés aspektusából, és ezen belül is a munkáserkölcsben jelentkező új erkölcsi tartalmak aspektusából vetjük fel. Vegyük pl. a hűség normáját. Ez a norma ma még az emberiség többségének gondolat- és érzélemvilágában azzal a tartalommal él, amivel a kapitalista fejlődés során telítődött meg. Akár zárójelbe rakja Heller a hűségnek mint normának ezt a tartalmát, akár nem, kétségtelen, hogy a hűség legáltalánosabb formai meghatározottságában is ezek a tartalmak hatnak. Emellett létezik a hűségnek egy másik, osztálytartalmú koncepciója a munkásosztály erkölcsében; egyik új, megkülönböztető vonása, hogy benne az osztályhoz való hűség a fölérendeltség viszonyában áll a baráti hűséghez képest, amely utóbbi — részben ezen alárendeltség hatására is — új tartalmakat nyer. Kétségtelen, hogy a hűség már általánossá vált és formailag egyetemesen elismert normája a történelmi fejlődés során létrejött értékes emberi tartalmakat rögzít; de vajon nem magasabbrendű tartalmak fejeződnek-e ki a hűség új, munkás osztályalapon létrejött normájában, amellyel természetesen nem ért „mindenki” egyet, de amely egyetemes érdeket fejez ki? Még akkor is, ha megvalósulásának, általánossá válásának folyamata súlyos emberi-erkölcsi konfliktusok során megy végbe. Többek közt együttjárhat a régi típusú baráti hűség megszákításával, valamint olyan konfliktusokkal, amelyek egyáltalán az osztályhűség elsődlegességéből, végső fokon pedig a közéleti normáknak a magánélet követelményeivel szembeni elsődlegességéből következnek. De a hűségnek ez az új típusú értelmezése nemcsak azért fejez ki egyetemes érdeket, mert a társadalom progresszív, szocialista irányú megváltoztatásának objektív feladatából fakad, és annak irányában hat a maga sajátos eszközeivel. Hanem egyben — következményeit tekintve — azért is, mert egyedül az osztályhoz

való hűség elsőlegességének gyakorlati megvalósítása teszi majd lehetővé olyan viszonyok létrejöttét, amelyek közepette végleg megszűnnek a baráti hűséget megbontó politikai, osztálytartalmú konfliktusok. A már kialakult, formailag általánossá vált emberi tartalmaknak tehát nem általánosan elismert, különös osztálynormarendszerben kell átértékelődniük, továbbfejlődniük ahhoz, hogy ezt az egyetemes érdeket ne csak kifejezzék, hanem valóra is váltsák.

Heller formalisztikusan és egyoldalúan kezeli azt a kérdést is, feljelentheti-e az ember barátját, politikai okok alapján. Szerinte ez minden esetben a legsúlyosabb bűn. Nem veti fel a barát tettének politikai-erkölcsi tartalmát, súlyát és ennek konzekvenciáit. Pedig nyilvánvalóan e tartalmaknak kell meghatározniuk az erkölcsi-politikai konfliktus megoldását, ennek módozatait, azt a széles skálát, amely a meggyőzéstől kezdve számtalan fokozatot tartalmaz egészen a baráti hűség teljes és tudatos megszakításáig. Adott esetben a barát feljelentéséig, ha az illető ellenforradalmárrá züllött. Amint az előbb utaltunk rá: a marxista fölérendeli a közérdek követelményeit a magánéletének, ugyanakkor nem tagadja, hogy ennek gyakorlati megvalósításából súlyos emberi-erkölcsi konfliktusok fakadhatnak, amelyeknek bázisa a különböző típusú és rangsorú erkölcsi értékek összeütközése. A konfliktusoknak ez a nyílt feltárása és tudatos végigvitele különbözőteti meg e ponton a marxi felfogást attól a szektás állásponttól, amely itt nem lát semmilyen konfliktust, mivel csak az osztályérdekhez való hűségben lát emberi tartalmat, erkölcsi értéket.

A marxizmus a magánélet erkölcsi normáinak e kispolgári-polgári fetiszált értelmezésének elvetésében minőségileg magasabb fokon visszanyúl a Marx-előtti forradalmi erkölcsi praxis legmagasabb fokához: a jakobinus és általában a plebejus erkölcsi-politikai praxishoz. A helleri „egyetemes emberi” mércéjén így kimondatlanul ez utóbbi is elmarasztalódik.

A helleri felfogás szerint több emberi tartalom fejeződik ki a hűség általánosan elfogadott normájában, mint leghaladóbb, konkrét osztálynormájában. Egyrészt nem vet számot azzal, hogy a társadalmilag a legáltalánosabban elfogadott nemcsak az erkölcsi fejlődés pozitív eredményeit sűríti, hanem egyben ez van a leginkább megterhelve a fejlődés *negatív, konzervatív hagyományaival*. Másrészt — a legszélesebb értelemben vett történelmi haladást tükröző — erkölcsi fejlődés dialektikája e ponton abban nyilvánul meg, hogy a már *emberivé, azaz legalábbis formailag általánosan elfogadottá vált erkölcsi követelések szakadatlanul lemaradnak a keletkező és kialakuló, szigorúan osztályérdekhez kötött, tehát természetszerűen nem általánosan elfogadott új „emberi” követelésekkel szemben.*

Ez a tétel különösen érvényes a mi korunkra, amelyben az egész emberiség erkölcsi megújódása megy végbe. E folyamat egyik fő mozzanata éppen a kikristályosodott, de ugyanakkor megcsontosodott erkölcsi normák radikális újraértékelése, amely a társadalmilag (formailag) eddig általánosan elfogadotttal szemben a forradalmi-szocialista praxis során új tartalmakat és formákat dolgoz ki, és továbbviszi az erkölcsi fejlődést az osztálytársadalmakban elképzelhető legmagasabb színvonalára.

Azt sem veszi számításba, hogy az adott kor „legemberibb”-je nemcsak társadalmi téren jelentkezik abban a formában, amelyet Hegel helyesen jellemezett mint a rosszat, hanem erkölcsi téren is, *mint a megszüldült és örökbe kapott erkölcsi normák felforgatója, mint olyasvalami, ami „megszentségteleníti”,*

vagy legalábbis fellazítja ezeket a normákat. Nem látja, hogy milyen ellentmondásokkal terhes az osztálytársadalmak erkölcsének kibontakozása és mint általában, itt is megmarad a hétköznapi gondolkodás közvetítéstelen, kritikátlan nivóján. Mert melyik átlagkispolgár kételkedne abban, hogy a legemberibb erkölcsi megnyilvánulás — mindig, minden körülmények között — a baráti hűség betartása?

De ez a köznapi, kritikátlan gondolkodás régi forradalomellenes elméleti tradíciókat rögzít. Az egyetemes emberi sima, evolúciós felfogása, hosszú közvetítések során bár, de kapcsolódik a fejlődésnek ahhoz az organikus elméletéhez, amely — a modern polgári fejlődésben — Burke elméletének létrejötté óta eszmei fegyvert jelentett a forradalmi mozgalmak politikai és erkölcsi praxisa, ideológiája ellen. Vegyük most csupán e probléma etikai vonatkozását. Burke e ponton azzal az érveléssel lépett fel a francia forradalom ellen, hogy az szétrombolja a már megszilárdult erkölcsi értékeket, és így az egész erkölcsi világrendszert a szétesés veszélyével fenyegeti. A Burke örökségét tudatosan vállaló mai kapitalista apologeta, Raymond Aron ezt az elméletet már a proletárforradalmak ellen fordítja, amikor az „emberit” teljesen függetlenül tételezi a történelmi haladástól, és szembeállítja a forradalmi úton végbemenő fejlődéssel. *Burke, Aron — és egyben a kapitalista rendszer minden apologetája — szemében a „leghumánusabb”, a legtöbb emberit tartalmazó mindig a már kialakult és társadalmilag elfogadott erkölcsi követelés, és minden vele szemben fellépő új mozgalom egyben az egész emberiség erkölcsi értékeit, az általános humánusot aknázza alá.*

Hellernél ez a nyílt apológiából indító és azt erősítő elmélet általános etikájának kezdeti premisszáiban még csak absztrakt körvonalakban jelentkezik: az egyetemes érdek és a humánus egyoldalú, torz és evolucionista felfogásában, de ahogyan továbbhalad a konkretizálás felé, úgy fokozódik és kerül előtérbe ez az objektíve apologetikus tendencia.

\*

Ha tehát elvetjük Hellernek azt a felfogását, amely az egyetemes emberit az elvont normákban sűríti, és amely e normákhoz való viszonyban méri le a konkrét osztálynormákat, mely mozzanatokban látjuk az erkölcsi fejlődés legfejlettebb mozzanatait és legmozgékonyabb elemeit? Kétségkívül azokban az elemekben, amelyekben a legpregnansabbak jutnak kifejezésre a társadalmi valóság új tényei, ezen belül egy meghatározott, az adott korszakban leghaladóbb osztály — osztályfeltételeiből származó, ezektől objektíve meghatározott — erkölcsi követelményei. Azokban az elemekben, tehát elsősorban az új osztálynormákban, amelyekben ez a leghaladóbb osztályérdek a legközvetlenebbül és a leggyorsabban kifejeződik. Másrészt — és ettől elválaszthatatlanul, vele párhuzamosan — minőségi átalakuláson megy keresztül az egész addigi normarendszer, de ennek a minőségi átalakulásnak, átépítésnek centruma, kiindulópontja mindig az új osztálynormák. Vegyük pl. a proletariátust. Osztályszerveződését, új erkölcsének kialakulását az erkölcsi fejlődés terén először is a szolidaritás osztálynormává való alakulása jelzi. De e szolidaritás benső tartalmi mozzanata nemcsak a munkások egymásközti szolidarizálása, hanem egyben a tőkészekkel és általában a kizsákmányolókkal szembeni szolidarizálás, a kizsákmányolókkal szemben irányuló összefogás. Ennek megfelelően minőségi átalakuláson megy keresztül a humanizmus örökbekapott nor-

mája, mert nemcsak a proletárszolidaritás új elemeivel telítődik meg, hanem egyben az osztályellenség harcos és tudatosan vallott osztálygyűlöletével.

Így tehát — Heller idealista konstrukciójával szemben — az erkölcsi fejlődés leghaladóbb fokának jelzői és annak legmozgékonyabb elemei azokban a mozzanatokban keresendők, amelyek a leggyorsabban képesek tükrözni a termelési- és osztályviszonyokban beállott változásokat és e változásokból — a politikai tudat közvetítésével — priméren következő, de az osztály erkölcsi areculatára lényegesen jellemző magatartásbeli és tudat-átalakulásokat.

Miben látjuk annak okát, hogy Heller az összes erkölcsi normarendszerek kritériumát az ún. elvont normákhoz való viszonyukban jelöli meg? Abban, hogy *általános törvénné emeli annak a történelmi ténynek tanulságát, hogy a fasizmus lábbal tiporta az egész erkölcsi örökséget.* Általános törvénné válik nála, hogy minden normarendszert a már elfogadott, történelmi fejlődés során kialakult hagyományos normákhoz való viszonyukban értékeljen. De míg e hagyományos normákkal való egybevetés kifejezheti erkölcsi téren azt a *lényeges erkölcsi visszafejlődést*, amit a fasizmus ebben a vonatkozásban jelent, semmiképpen sem fejezheti ki a munkásosztály erkölcsében jelentkező *minőségileg magasabbfokú, új tartalmú fejlődést.* Hogy mennyire csak antimarxista elgondolások rejtőzhetnek a helleri koncepció — hogy úgy mondjuk, „antifasiszta-centrikus” koncepció — mögött, mutatja az is, hogy miközben a fasizmus ellen támad, szakadatlanul polemizálnia kell a számára ebben az értelemben vett másik rossz véglettel, a kommunizmussal, a szocialista erkölccsel, amely az ő szemében szintén az eszmei piedesztálra emelt, illuzórikusan értelmezett elvont normák megsértését jelenti. De ebben a „szélsőségektől” való rettegetésben, e „végletek” elutasításában egyben körvonalazódik bázisának szűk és ingatag volta; mert a „közép” dicsérete (az elvont normákhoz való szükségképpen formális ragaszkodás) csak polgári és kispolgári magatartási formák felmagasztalásában konkludálhat. Továbbá, veszélyesen a közélébe jut annak a burzsoá „antitotalitáriánus” elméletnek, amely a „társadalmi és erkölcsi status quo érdekeire,” az „emberiség erkölcsi és társadalmi érdekeire” hivatkozva, egy nevezőre hozza a kommunizmust a fasizmussal.

Szűk és illuzórikus ez az elméleti bázis, hasonlóképpen a mélyén rejlő politikai elgondoláshoz, ahhoz a Lukács-féle antifasiszta demokráciához, amelyet Heller etikai síkon próbál igazolni.

De éppúgy, ahogy a proletárdiktatúrát nem az antifasiszta demokrácián mérjük le, a munkásosztály erkölcsének fejlettségét sem lehet a korábbi erkölcsi fejlődést sűrítő normákon lemérni. Nemcsak azért nem tudományos, objektív ez az eljárás, mert történetileg és tartalmilag egyaránt fejlettebbet akar összevetni fejletlenebbel, nemcsak azért, mert ez az erkölcsi örökség korántsem olyan tiszta és egyértelmű, ahogyan Heller elképzeli, hanem ettől elválaszthatatlanul azért sem, mert a proletárerkölcsnek a hagyományos normákhoz való viszonya csak alárendelt következménye a proletárerkölcs egyéb, tartalmi kritériumának, annak az osztálynormákkal szemben emelendő alapvető követelménynek; *fő irányába esnek-e annak az osztály- és társadalmi haladásnak, osztálypraxisnak, amelyből eredetüket vették, megfelelő módon fejezik-e ki, és siettetik-e a maguk módján ezt a haladást?* Ha a kérdést igennel válaszoljuk meg, ebben már benne foglaltatik pozitív viszonyuk is azokhoz a *tradicionális normákhoz*, amelyekben sűrítetten kifejezésre jut az emberiség fejlődésének *addigi erkölcsi summája.* Itt egyben túlléptük Hellernek azt az elméleti korlátoltságát, amelynek értelmében az erkölcsi fejlődés állását kizáró-

lagosan magából az erkölcsi szférából, ennek értékrendszeréből kell kiolvasni. Holott itt is, mint mindenütt, az erkölcsi fejlődés problémájától kezdve egészen a tett erkölcsi tartalmának kritériumáig, a marxi követelménynek megfelelően szakadatlanul túl kell menni az erkölcs tulajdonképpeni területén — a társadalmi és osztályviszonyokhoz. Ez természetesen nem jelenti az erkölcs specifikumának felszámolását, csupán leszámolást az erkölcsi immanencia Hellernél is hatékony, polgári elméletével.

Mert az erkölcs problémáinak egyedül tudományos, *tartalmi* vizsgálata állandóan annak az útnak módszertani, gondolati újjáteremtésére kényszerít, amelynek során *nemcsak genezisüket* vették az erkölcsi fogalmak, rendszerek, hanem amely állandó jelleggel meghatározza sajátos társadalmi funkciójukat; tehát az *egyed konkrét normarendszerek esetében a konkrét osztályérdekek támogatását, megvalósításuk elősegítését*. Utaltunk már arra, hogy Heller módszertanilag és elméletileg egyaránt elszakítja egymástól az erkölcsi fogalmak genezisének, illetve funkciójának problémáját; e ponton ez a kettészakítás kifejlett formában úgy jelentkezik, hogy *Heller zárójelbe teszi e fogalmak funkciójának osztálytartalmát*, szerepüket a történelmi-társadalmi osztályfeladatok megvalósításában. Az erkölcsi fejlődés haladásának kritériumát teljesen elszakítja a társadalmi valóságtól és sajátos osztályfeladatoktól, amikor haladó tartalmait az elvont normarendszerhez való viszonyukból akarja kiolvasni. Ez az idealizmus azonban csak módszertani kiegészítőjével, a formalizmussal együtt lehet csupán hatékony, azzal a *formalizmussal* együtt, amely természetesen *inkonzekvens és egyirányúan elfogult*; mert nem mindenféle tartalmat általában, hanem „csak” a leghaladóbb osztály érdekéből fakadó erkölcsi tartalmakat utasítja ki hatásköréből. De ez formalizmusának csak szükségszerű következménye, nem pedig kiindulópontja: mert a kiindulópont abban rejlik, hogy az erkölcsi örökséget, (elvont normák) megtisztítja társadalmi és osztálymeghatározottságától, attól a kapcsolattól, amely azt az emberiség valóságos történelmi perspektívájához fűzi.

Heller eléggé nyíltan juttatja kifejezésre, hogy etikájában az emberiség erkölcsi örökségét óhajtja megvédeni a szektássággal, annak „morális nihilizmusával” szemben. De ez a kísérlet revizionista politikai alapon, filozófiai-lag pedig idealista formalista alapon csak ellentétére fordulhat. Heller — elméletének belső logikája alapján — végső fokon csak odáig juthat el, hogy ezt a hagyományos erkölcsi anyagot nemcsak a szektásoktól, hanem a kommunista praxistól és elmélettől is megpróbálja „védeni” és „megőrizni”. E ponton azonban még koncepciójának csak kiindulópontjánál tartunk, az összefüggések (ezen belül a hagyományos erkölcs és a munkásosztály erkölce közti összefüggések) első, absztrakt fejtetőreállításánál. De ezek a torz konzekvenciák már ezen a szinten is jelentkeznek. Példát hoz fel arra, hogy az ellenforradalom előtti időszak káderpolitikájában elhanyagolták a hagyományos erkölcsi értékeken épülő magatartás számonkérését a „káderektől”. „Ha pl. kiválasztottak egy kádert valamilyen munkára, mely emberekkel való foglalkozást igényelt, megvizsgálták: egyetért-e teljesen a párt politikájával, osztályhű-e, stb. Ezt megvizsgálni természetesen helyes. De filiszteri dolognak tartották felvetni az olyan kérdéseket, hogy pl. az illető ember, akit erre a posztra állítanak, jószívű-e, megbízható barát-e, általában igazmondó-e (nemcsak a káderlap vonatkozásában) stb. Tehát a hagyományos erkölcsi értékeket nem tartották bizonyos emberekkel foglalkozó hivatalok betöltésénél fontosnak. Ez volt többek között oka annak, hogy a párthűség menlevele lehetett

a kegyetlenségnek, embertelenségnek, személyi irigységnek, stb., tehát negatív erkölcsi tulajdonságoknak is.”<sup>62</sup>

Heller itt egyedi jelenségeket abszolutizál és fordít általában a marxista káderpolitika ellen, és egyben elszakítja a társadalmi viszonyoktól a káderpolitikát, mert amíg pl. a kapitalizmusban osztályának és rendjének „jó kádere” csak az lehetett és lehet, aki az átlagosnál nagyobb mértékben képes megvalósítani a burzsoázia számára hasznos, de az erkölcsi örökséget tekintve negatív tulajdonságokat (a Heller által említett kegyetlenség, embertelenség, személyi irigység, stb.) — addig a szocializmus lényegéből következik, hogy „jó kádere” csak az lehet, akire az ún. politikai megbízhatóság mellett (helyesen értelmezve) *azon belül* az átlagosnál jellemzőbbek a pozitív erkölcsi tulajdonságok. (Ennek a ténynek legalábbis a megemlítését egy általános etika — ha már kitér rá — nem mellőzheti.) Ezen még az ellenforradalom előtti idők káderpolitikája sem tudott lényegesen változtatni, bár kétségtelen tény, hogy a káderkiválasztás eltorzulása abban az időszakban bizonyos mértékig lehetővé tette a kettősséget, meghasonlottságot a párthűség és bizonyos pozitív emberi tulajdonságok közt. De az esetek többségében itt a párthűség csak formális volt; a körülmények lehetővé tették számos kispolgári elem számára, hogy e formalizmussá tett párthűség mögé rejtőzve, csupán némi korlátok között kiélhessék pozitívnek valóban nem mondható erkölcsi tartalmaikat. Másrészt nem alakult ki olyan erkölcsi és politikai közélet, amely a valóban párthű, de erkölcsileg nem minden vonatkozásban szilárd munkás, stb. funkcionáriusokat segíthette volna továbbfejlődésükben. De a kérdésnek vannak további, ennél sokkal lényegesebb vonatkozásai, amelyekkel Hellernek szembe kellett volna néznie, ha nem csupán konjunkturális politikai célokat akart volna etikájában kifejezni. Mindenekelőtt: Heller, gyakran hangoztatja, hogy a szocializmust nem romantikus-utópikus alapon kigondolt emberekkel, tökéletes emberekkel, hanem olyanokkal kell létrehozni, akik magukon hordozzák az osztálytársadalmak deformáló hatásait. Ez a Leninre való demagóg hivatkozása különösen ott tör nála előtérbe, ahol (mint meglátjuk) a kommunizmus erkölcsi feltételeit kész formájában az osztálytársadalmakban létrejött formailag elismert pozitív tulajdonságokban látja. Itt azonban, ahol az átmeneti időszak egyik lényeges erkölcsi és gyakorlati problémájáról van szó, „megfelelnek” erről a tételről. Az erkölcsi örökség teljes asszimilálása, megtisztítása, proletár osztályalpra való helyezése a munkások által hosszú történelmi folyamat során megy végbe. Ők az osztály és párthűség, elsősorban a politikai erények oldaláról válnak az új, szocialista erkölcs legfontosabb vonásainak képviselőivé. A szocialista erkölcs elsajátítása természetesen a szocialista ideológia közvetítésével mehet csak végbe. Más a polgári, kispolgári értelmiség fejlődésének útja: ez az erkölcsi örökség bizonyos elemeinek (pl. humanizmus) új tartalmakkal való megtöltésén keresztül jut el végső fokon a párthűséghez és a szocialista erkölcs elemeihez. Ha a párt kiválasztja kádereit, elsődlegesnek mindig a *politikai szempontokat tartja*. De Heller megfelelnek arról — és ez az általános etika színvonalán nagy hiba — hogy az osztály és a párthűség, marxi alapon már tartalmazza a legfontosabb közéleti erényeket, valamint a készséget, a leglényegesebb pozitív erkölcsi tulajdonságok elsajátítására. Azáltal, hogy szembeállítja az egyik oldalon a párthűséget, a másikon pedig a pozitív erkölcsi tulajdonságokat, elködösíti

<sup>62</sup> Heller: I. m. 1. 157. o.

azt a valóságos viszonyt, amely a munkásosztály politikai erényei, általában erkölcsisége és az erkölcsi örökség közt áll fenn.

Heller e hamis koncepciója konkretizálódik többek közt az erkölcsi fejlődés folyamatosságával kapcsolatos nézetében, amely szerint e fejlődés abszolút jellegét — a kapitalizmusban — az biztosítja, hogy a munkásosztály ment marad a „pénzviszony degradáló hatásától”, s hogy az erkölcsi hagyomány elvont normaként vagy praxisként fennmarad a burzsoázia körében is. Heller itt az erkölcsi fejlődésnek lényegében egyenrangú hordozóit látja e két antagonisztikus osztályban, megfelelkezve a fejlődés folyamatosságát egyedül biztosító munkásosztály (és munkáserkölc) történelmi és világtörténelmi szerepének kiemeléséről.

Nagy szerepet játszik ebben az a körülmény, hogy a babonaságig elmenő naiv hittel bizakodik elvont normáiban, amelyet elszakított minden osztálytartalmú erkölcsi fejlődéstől. Ha arról beszél, hogy egyes burzsoák praxisában és emellett az egész burzsoázia számára — „elvont” norma formájában — megvalósul, illetve fennmarad a pozitív erkölcsi örökség, akkor teljesen megfelelkezik arról (amire időnként rámutat), hogy az elvont normák szerinte konkrét osztálynormák megjelenési formái. De csak azért felelkezik meg etikájának egy mellékvonaláról, hogy méltó centrumba állíthassa a néhol csak latens fővonalát, hogy ti. teljesen eltekint e konkrét osztálytartalmaktól, s csak elvont formális meghatározottságaikat helyezi előtérbe.

Természetesen nem arról van szó, hogy a humanizmusnak, mint történetileg kialakult erkölcsi követelésnek, egyetlen mozzanata sem maradt meg kőünk polgárságánál (erről l. később), pusztán arról, hogy ebben az aspektusban, ti. az erkölcsi fejlődés abszolút jellegének vonatkozásában a burzsoáziánál fennmaradt erkölcsi értékek már nem jelentenek erre nézve semmilyen biztosítékot. A helleri formalizmus azonban ott is talál pozitív tartalmakat, garanciát arra az abszolút fejlődésre, ahol ezek a tartalmak — történetileg nézve — már teljesen kiüresedtek, visszajukra fordultak. Maga Lukács György mutatott rá a formalizmus — az etikai formalizmus — végső fokon apologetikus jellegére, már Kant esetében is. Ez a formalizmus Hellernél is beletorkollik — akár akarja, akár nem — a kapitalista társadalom és erkölcsének apológiájába, és ettől elválaszthatatlanul gátat emel elméletileg egy „különös” osztály, a munkásosztály azon történelmi feladatának valóraváltása elé, hogy ezt a rendet aláírja, és megdöntse.

Hiszen az osztályharcok mindkét frontján megőrződött az erkölcsi örökség mint elvont normarendszer, mint részleges praxis stb., s így a proletariátus részéről az osztályharc szükségképpen maga után vonja ezeknek az értékeknek részleges elpusztítását.

### c) Az „etikai szocializmus” és a „kommunizmus”

Ha az emberiség egyetemes érdeke és így erkölcsi érdeke nem koncentráldódik a munkásosztály mozgalmában, akkor jogosult Hellernek aza konklúziója, amely a kommunista társadalom szubjektív, erkölcsi feltételeit egyetemes „osztályfeletti” erkölcsi örökségben jelöli ki. Akkor valóban az egész emberiség — közvetlen és differenciálatlan — közérdeke ennek a rendszernek megvalósítása. Végigkövettük ennek a revizionista álláspontnak kialakulását, az egyetemes érdek és az osztályérdek első torz felvetésétől kezdve egészen az erkölcsi fejlődés folytonosságának rossz értékeléséig, ellentétesen szembenálló osztályok emberi tartalmainak lényegében egyenlő jogosultságáig.

Ezekután logikus, hogy Heller ott látja az ősközösségre való visszaemlékezés és a leendő kommunizmusra való perspektíva-nyitás elméleti kifejeződését, ahol arról a kanti követeléstől beszél, mely szerint az ember ne legyen az ember számára eszköz.<sup>63</sup> Logikus az egyetemes normákkal kapcsolatban kifejtett következő álláspontja is: „Ezek azok az erkölcsi normák és szokások, melyek erkölcsi feltételei annak, hogy az emberiség előtörténete lezáródhasson, és elkezdődhessen az emberiség igazi története.”<sup>64</sup> „Lehetne-e egyáltalán felvetni a kommunisztikus elosztást mint erkölcsi problémát, ha az emberek egy bizonyos körön, a család körén belül évezredekken keresztül nem gyakorolták volna? Hiszen a család, ott, ahol még kis gyermekek vannak, mindenesetre olyan közösség, melyben az emberek szükségleteik szerint részesednek, képességeik szerint dolgoznak, s ahol ennek megfelelő erkölcsi szokások és követelmények, ha ellentmondásosan is, de kétségtelenül kialakultak. Lehetne-e egyáltalán a kommunizmus lehetőségéről beszélni, ha nem alakultak volna ki évezredek folyamán olyan emberi tulajdonságok, mint barátság, szolidaritás, szimpátia, jószívűség, segíteni készség, emberszeretet, méghozzá tudatosan, a moralitás alapján? A jövő kommunista társadalom majd kialakuló erkölcsisége nem az égből fog lepottyanni, hanem azon emberek évezredek törvényeiből alakul ki, akik az osztálytársadalom korában éltek, harcoltak, szenvedtek, gondolkodtak.”<sup>65</sup>

Miért tartjuk logikusnak Hellernél azt, hogy a kommunizmus perspektíváját a kanti követelésből bontakoztatja ki? A német klasszikus filozófiára való egyoldalú appellálás a mozgalom teoretikusainál — a marxizmus kialakulása óta — mindig annak jele volt, hogy „osztályfeletti”, „emberi érdekeket” próbáltak belevinni a mozgalomba. Maga Engels utalt arra „A munkásosztály helyzete Angliában” c. műve második német kiadásához írt előszavában, hogy akkori álláspontjában, „amely csak a modern szocializmus embrionális fejlődésének egyik fázisát képviseli”, megnyilvánul az a tény, „hogy a modern szocializmus egyik elődje a német klasszikus filozófia. Így pl. — különösen könyvem végén — erősen hangsúlyozom, hogy a kommunizmus nem csupán a munkásosztály pártdoktrínája, hanem olyan elmélet, amelynek végcélja az egész társadalomnak, s benne a tőkéseknek is, a jelenlegi korlátozó viszonyoktól való megszabadítása. Ez az állítás absztrakt értelemben helyes, de a gyakorlatban többnyire hasznavehetetlen, sőt annál is rosszabb.” Kifejti, hogy mivel a vagyonos osztályok minden erejükkel szembeszegülnek ezzel a felszabadulással, csak a munkásosztály egymaga képes e forradalom véghezvitelére. És azokkal kapcsolatban, akik ekkor is (a 80-as évek elején) „osztályellentét és osztályharc fölött álló” szocializmust prédikálnak „állítólag pártatlan álláspontról”, Engels a következő véleményt szögezi le: „Ezek ... vagy kezdők, akiknek még igen sokat kell tanulniok, vagy pedig a munkások leggonoszabb ellenségei, báránybőrbe bújtatott farkasok.”<sup>66</sup>

Ez az az „absztrakt értelemben helyes” tétel, amelyet a revizionizmus egyoldalúan kiragad és abszolutizál — és ezzel megszünteti racionális tartalmát — míg a marxizmus „baloldali” revíziója, mint nemlétezőt, kirekeszti perspektívájából. Az osztályerkölcs terén ez úgy jut kifejezésre, hogy az utóbbi nem tartja szem előtt, hogy a szocializmus osztályharcos munkáserkölcsé

<sup>63</sup> Uo. I. 133—135. o.

<sup>64</sup> Uo. I. 153. o.

<sup>65</sup> Uo. I. 156. o.

<sup>66</sup> Engels: A munkásosztály helyzete Angliában, Szikra, 1954. 26—7. o.

— az osztályellenség teljes felszámolása, a dolgozó tömegek átnevelése, tehát a proletárdiktatúra teljes megvalósítása, majd a kommunizmus felépítése után — átalakul az egész emberiség egységes kommunista erkölcsévé. Ezzel szemben az előbbi, tehát a revizionista álláspont polgári tartalmakkal próbálja összeegyeztetni ezt a szocialista erkölcsöt, és a mai kommunista mozgalomba bele akarja vinni a szélesebb erkölcsi érdek-képviselőnek ezt a polgári elvét. De eközben — szerencsére csak eszmei síkon — megszünteti mind ezt a szocialista erkölcsöt, mind pedig a valóságos mozgalmat.

Az Engels által „osztályfelettinek”, „pártatlannak” jellemzett álláspont sajátos megjelenési formája a morálra appelláló revizionizmus terén az *egyenlő erkölcsi érdekképviselő* nyílt vagy leplezett elméletében jelentkezik. Így nyilvánul meg Hellernél is, elválaszthatatlanul az elméletében jelentkező kantizmustól (ennek kifejtése a későbbiek feladata), valamint az erkölcsi örökséggel kapcsolatos antimarxista koncepciótól. Az etikai szocializmus egyik leglényegesebb tartalma, hogy a „kommunizmusának” legszükségesebb szubjektív előfeltételét ennek az erkölcsi örökségnek közvetlenül készenkapott formájában találja meg. Elméleti és politikai síkon egyaránt a tudományos szocializmus feladásához jut el ez az elmélet; mert az erkölcsi örökség és az egyenlő érdekképviselő kritikátlan, tehát a polgári és antidialektikus, antimarxista koncepciója „megfeledekzik” a leglényegesebből. Arról, hogy az erkölcsi örökség pozitív elemeinek, valamint az egyenlő érdekképviselőnek megvalósulása csak olyan hosszú, ellentmondásos és fájdalmas folyamat eredményeképpen mehet végbe, amelynek leglényegesebb tartalma a különböző antagonisztikus érdekek élet-halálharca, politikai, gazdasági erkölcsi, stb. síkon egyaránt. — Az etikai szocializmus ezt az osztályharcokban realizálódó perspektívát nem mint egy ellentmondásos folyamat végső eredményét ábrázolja, hanem mint olyan állapotot, amelynek legkonkrétebb előfeltételei már az osztálytársadalmak korában létrejöttek. Kézelfogható, konkrét valóságként mutatja fel, miközben üres és földöntúli absztrakcióvá változik, és valóban „csak az égből pottyanhat le” maga a kommunizmus és annak erkölce. Ez a fajta hazug és hazug illúziókat ébresztő „konkrétség” csak a kommunizmus teljesen üres absztrakcióvá tett fogalmában található meg méltó párját. (vö. a helleri államfelfogás kritikájával: itt sajátos etikai síkon jelentkezik az a nézete, mely szerint a szocialista forradalom csak fokozatos átmenetet jelenthet és semmiképpen sem forradalmi ugrást.) Aminek szükségszerűségét azonban gondolatilag megszünteti, az maga az átmeneti időszak; a proletárdiktatúra és a szocializmus építésének történelmi korszaka, a korántsem egyenlő jogosultságú érdekek és erkölcsük harca.

Hellernél a revizionista kiindulópontú antiszektárság itt is beletorkollik a marxizmus polgári kritikájába, és ettől elválaszthatatlanul bizonyítéklul is szolgál elméleti csődjének is. Fent idézett mondatában demagóg módon felveti a kérdést, hogy lehetne-e egyáltalán a kommunizmus lehetőségéről beszélni bizonyos formailag tagadhatatlanul pozitív erkölcsi tulajdonságok kialakulása nélkül. De éppígy felvethető a kérdés: lehetne-e a kommunizmus lehetőségéről beszélni e történelmileg létrejött tulajdonságok dialektikus tagadása nélkül. És ennek alapján — hogy Heller kifejezésével éljünk — olyan szintén „tudatosan”, a „moralitás alapján létrejött” pozitív tulajdonságok nélkül, mint amilyenek az antiszolidaritás (szemben a helleri szolidaritással, mint pl. a munkások antiszolidaritása a tőkéssekkel szemben pl. a sztrájkban), amilyen az önzés (szemben a helleri önzetlenséggel, mint magasabb osztályérdekek

talaján fakadó jogosult önzés), mint a segítség megtagadása (szemben a helleri segíteni készséggel), mint az antipátia (a helleri szimpátiával szemben) stb. stb. Kétségkívül ezáltal nem mi tagadjuk az erkölcsi örökséget, az osztálytársadalmak erkölcsi vívmányait, amikor dialektikusan és tartalomszerűen értelmezzük azokat, amikor áttörjük azt a kispolgári szűklátókörűségből fakadó formalizmust és pedantériát, amellyel Heller egyrészt illuzórikusan, másrészt — saját akarata ellenére, de a dolgok logikája következtében — leszűkítve, megcsönkítve értelmezi e vívmányokat.

Heller az erkölcsi örökséggel kapcsolatos egész koncepciójával az etikai szocializmus ismert irányzatának nem az eredetiség igényével fellépő szószólójává válik.

Nemcsak a marburgi, hanem a freiburgi újkantiánusok, így Windelband is, a német klasszikus filozófia; ezen belül Herder folyamatosan kiszélesedő és az egész emberiséget átfogó humanitásezsméjében látta az előrehaladó fejlődés hatására létrejövő népek életközösségének biztosítékát.<sup>67</sup> A leghatározottabban azonban a marburgi Vorländer lépett fel azzal a — sokoldalúan kifejtett és „bizonyított” — elméleti követeléssel, hogy a szocializmus ügyét ki kell venni a munkás-mozgalom „szűk” köréből, és erre kell alapozni az egész emberiség „közösségi-etikáját”, amely a szocializmusnak mint „erkölcsi világnézetnek” megvalósítását jelentené. A szocialista perspektívát ő is Kantnak abból a tételéből vezeti le, hogy az ember legyen öncél is a másik számára, nem csupán eszköz.<sup>68</sup> A szintén marburgi újkantista Staudinger a morális fejlődés megszakítatlan folytonosságában látta egy magasabbrendű társadalom eljövételének garanciáját. A modern szocializmus szerinte csak kiépítése azoknak a gondolatoknak, amelyek Jézus óta keletkeztek az emberiségben; a feladatot pusztán abban látja, hogy ezeket az eszméket még a kanti etikával kell kiegészíteni.

Ezek a nyíltan polgári eszmék később áttevődtek a mozgalomba. (A század végén és a XX. század elején a szociáldemokrata teoretikusok, így Mehring, Plehanov és Kautsky — különböző, itt nem részletezhető okok folytán — nem mindig voltak képesek e nézetek polgári bázisáig és antimarxista elméleti talajáig lehatolni. A harc mégis szakadatlanul folyt a marxizmus revíziója ellen. Mehring pl. már 1900-ban helyesen mutatott rá arra — éppen Vorländer e fenti művét cáfolva — hogy Kant a német szocializmushoz etikai síkon semmivel sem járult, jóval inkább Ruge, Treitschke és társainak antiszocialista liberalizmusához.<sup>69</sup> Kiemelkedő érdemei vannak e téren Plehanov mellett elsősorban Lafargue-nak az idealista moralizálás elleni harcban. Lafargue tárta fel pl. elsőként, hogy Jaurès elméletileg a polgári ideológia elemeivel igyekszik összeegyeztetni a marxizmust.)

Jaurès — a Vorländer által közölt dokumentumok alapján már 1891-ben — valószínűleg elsőként a szociáldemokrata mozgalomban, hangot adott annak a koncepciónak, hogy a szocializmus igazi eredete nem a szélsőséges hegeli baloldal, hanem Luther, Kant, Fichte és Hegel idealizmusa. Ennek következtében „a szocializmus nem pártügy, hanem az emberiség ügye, sub specie humanitatis kell tekinteni.”<sup>70</sup> A később szintén revizionistává vált

<sup>67</sup> Windelband: *Wesen und Wert der Tradition im Kulturleben*, Wien, 1908. 12. o.

<sup>68</sup> Vorländer: *Kant und der Sozialismus*, Berlin, 1900. 5—7. o.

<sup>69</sup> *Vö. Neue Zeit*. 1900. II. 62. o.

<sup>70</sup> *Uo.* 112. o.

Rappoport, Jaurès koncepcióját bírálva helyesen mutatott rá arra, hogy nála „a forradalom nem a kapitalista üzemből, hanem a törvényhozó gyűlés terméből indul ki.”<sup>71</sup> Tétéle csak annyiban szorul korrekcióra, hogy Jaurès mindig szembenállott a forradalom gondolatával, s hogy misztifikált jogi eszméiben nem a forradalomnak, hanem a forradalom nélkül megvalósuló etikai szocializmusnak látta biztosítékát.

Az erkölcsi fejlődés rossz folytonossága és az összemérei erkölcsi érdeképviselet koncepciója Hellernél annyiban módosul, hogy ő a kommunista társadalomnak kifejezetten szubjektív erkölcsi előfeltételét látja a minden emberben egyaránt kialakult pozitív tulajdonságokban. A különbség azonban nem lényeges, pusztán az etikai revizionizmus történetileg szükségszerű színváltozásáról van szó, amely annak lényegét nem érinti; mert pl. Jaurès sem negligálta teljesen a kommunizmushoz vezető út ökonomiai feltételeit. A döntő az, hogy Heller is az egész emberiség — méghozzá differenciálatlanul, elvontan, tartalmatlanul tekintett — pozitív erkölcsi tulajdonságaiban látja a kommunista társadalom erkölcsi biztosítékát. Közben filiszteri módon kénytelen eltorzítani az osztálytársadalmak minden antagonizmusát sűrítve magában hordozó család kategóriáját — e ponton mélyen lemarad még az utópisták mögött, és eszmei rokonságot vállal az édeskés „igazi szocializmussal”. Nézeteinek objektíve apologetikus lényege is van. Hiszen a család a társadalom legkisebb gazdasági egysége, sejtje — s ha e sejtek, egységek mindegyikében kialakult a harmonisztikus elosztásnak ez az elve, akkor az osztálytársadalmak, de különösen a kapitalizmus fejlődése korlátlan erkölcsi lehetőségeket rejt önmagában: képes a kommunizmust — ha elszigetelt monád-családokban is — erkölcsi téren megvalósítani. Nem szükséges talán Heller e nézeteit konfrontálni a marxizmus klasszikusának a családdal kapcsolatos álláspontjával. (vö. Engels: A magántulajdon, a család és az állam eredete). Heller szeme előtt a kispolgári család típusa lebeg, ezt dicsőíti meg mint a kommunisztikus elosztás megtestesítőjét, míg a proletárcsalád — objektíve — elmarasztalódik erkölcsi téren. Hiszen a létfeltételek csak a kispolgári-polgári családban alakultak oly módon, hogy megvalósulhat átlagban a „szükséglet szerinti részesedés” elve. De a munkáscsaládoknál a kapitalista társadalomban nem ritka az az eset, amikor a családnak mint egységnek fenntartása és a pénzkereső családtagok alapvető szükségleteinek kielégítése, csak a munkára képtelen gyerekek stb. szükségleteinek embertelen lecsökkentése vagy egyenesen életének megrövidítése, egészségének aláásása árán valósulhat meg.

A helleri mérce alapján elmarasztalódna annak a munkáscsaládnak kétségkívül „nem-kommunisztikus” elosztási elve, amelyről a proletárköltő így írt:

„...  
Mondd, mit érlel annak a sorsa,  
ki családjáért dolgozik;  
veszekszenek, kié a torzsa,  
és csak a nagy lány néz mozit  
...”

(József Attila: Mondd, mit érlel...)

<sup>71</sup> Rappoport: Jean Jaurès, l'Homme, le Penseur, le Socialiste. Paris, 1905. 423. o.

Heller a köznapi kritikátlan kispolgári gondolkodás fogalmait emeli itt is eszmei magasságokba, mert — primitíven — minden kispolgári erkölcsileg mélyen lenézi azt a proletárcsaládot, amelynek szűkös létfenntartási bázisa lehetetlenné teszi ezt a szükséglet szerinti elosztást és a neki megfelelő „pozitív erkölcsi tulajdonságok” kialakulását. Heller itt annyiban megy csupán tovább, hogy ehhez a kispolgári öntetszelgésen és arisztokratizmuson alapuló lenézéshez megadja a történelmi és elméleti-erkölcsi jogcímet.

E kritikátlan, a látszatot lényegnek vevő etikai álláspont alapján azonban a kommunizmus szubjektív előfeltételeit jóval inkább előkészítik, kidolgozzák a mindenkori vagyonos, tehát uralkodó osztályok, mint a kizsákmányoltak és elnyomottak.

Heller etikai revizionizmusának leglényegesebb, kimondatlanul maradt alapgondolata, hogy az erkölcsi szférában — már az osztálytársadalmak idején — az emberek mint erkölcsi individuumok, egymáshoz való viszonyukban, ítéleteikben, stb. túllépi az osztályantagonizmusokat és ezek erkölcsi vetületét, hogy tehát saját erkölcsi szférájukban megszüntetik az elidegenedést. Ez különben csak az érem másik oldala, hiszen már szoltunk arról, hogy a kizsákmányolás megszüntetésében nem látja az elidegenedés megszűnésének alapvető feltételeit. De ebben immanensen bennefoglaltatik, hogy — amint többek közt a családról alkotott koncepciójában is láttuk — az erkölcsi fejlődés spontán kitermeli egy magasabbrendű társadalom előfeltételeit, spontán és önmagától létrehozza az elidegenedés lényeges vonatkozásainak felszámolását. A polgári család nyílt kritikájával fellépő kommunista mozgalom tehát vagy ártalmas az erkölcsi fejlődésre nézve, vagy pedig — a legtöbb esetben — a már mikrokozmosz méreteiben megvalósult kommunista fellegvárak kapuit döngeti, így nyitott kapukat dönget, tehát haszontalan.

Ha Rappoport, Jaurès-vel kapcsolatos — fent idézett és általunk korrigált — tételét alkalmazzuk Hellernek az egyetemes-osztályerkölccsel kapcsolatos koncepciójára, akkor ez így hangzik: Heller szerint a kommunista társadalom erkölcsi feltételei nem a kapitalista üzemből, hanem az osztályantagonizmusok fölött álló erkölcsi individuumok szuverén erkölcsi ítélőszékéből fakadnak.

### *Osztályerkölcs — a munkásosztály erkölcs*

Heller eddigi koncepciójából szükségszerűen következik a munkásosztály erkölcsének, az osztályerkölcs problémájának hibás, torz felvetése. Erre a kérdésre csak röviden térünk ki; Heller is alig foglalkozik vele, tételei tisztázatlanok és ellentmondóak.

A marxizmusnak az osztályerkölcsről alkotott, kiforrott álláspontját kérdésessé téve, veti fel a kérdést: lehet-e egyáltalán osztályerkölcsről beszélni? E kérdést igennel válaszolja meg, abban az esetben, ha elkerüljük a „vulgármarxista tipologizálást”. Ez szerinte abban áll, hogy „elvont típusok által, azok segítségével elemez a valóság elemzése helyett”.<sup>72</sup> „Teszem, a mai amerikai proletariátus egy képviselőjét vesszük etikai vizsgálat tárgyául. A munkásnak számos olyan erkölcsi tulajdonsága van, amely kétségtelenül nem illik bele a „proletárerkölcs” típusába. Ezért azután a problémát csak úgy látják megoldhatónak, ha kijelentik: ennek az embernek tehát nem proletár, hanem,

<sup>72</sup> Heller: I. m. I. 15. o.

teszem, polgári vagy kispolgári erkölce van.” Heller tehát azért tiltakozik a „vulgáris tipológia” ellen, mert az „az erkölcsi eltérést az absztrakt osztály-erkölcsről mint egy másik osztály erkölcsének megnyilvánulását... fogja fel”.<sup>73</sup>

Ezzel a tipologizálással szemben fejt ki saját álláspontját, melynek lényege, hogy egységes, konkrét totalitásként kell felfogni egy adott kor és ország munkáserkölcsét, nem különválasztva ezen belül pl. a proletár és a kispolgári vonásokat. Ez a proletárerkölc, mint olyan. Másrészt létezik „proletárerkölc a maga absztrakt tisztaságában”, amely „a teljes mértékben öntudatosá vált proletariátusnál nyilvánul meg... Persze nincs abszolút öntudatos osztály...”<sup>74</sup>

Hellernek csak annyiban van igaza a marxizmus vulgarizálóival szemben, hogy ők hajlanak arra, hogy egy fejletlen öntudatú és fejletlen proletárerkölciségű embert könnyen a kispolgári kategóriájába soroljanak, nem téve reális különbséget a fejletlen munkáserkölc és a sajátosan kispolgári mentalitás közt, szem előtt tévesztve, hogy az illető munkás egy magasabb erkölcsiiséget — bár annak alacsony színvonalán — képvisel. De végső fokon még e vulgarizálással szemben sincs igaza Hellernek. Először, mert a fenti példában is arról van szó, hogy ez a munkás öröklött és szerzett *kispolgári* tulajdonságokat vetkőzött le részlegesen már azon a fokon is, ameddig eljutott a munkáserkölc elsajátításában. Másodszor — és ez a döntő — Heller a „vulgarizálás” elleni harcában a fürdővízzel együtt a gyereket is kiönti, tagadva a marxizmus alapvető tételét az erkölcs, ezen belül az erkölcsi szokások és normák osztálymeghatározottságáról. Mert a *proletárerkölcstől való minden eltérés más osztály erkölcsének megnyilvánulása, más osztályérdekek erkölcsi vetülete*. A marxizmus alapján különösebb bizonyításra nincs szükség, mégis idézzük e konkrét kérdéssel, a proletárerkölcvel kapcsolatban Lenin álláspontját, aki kifejezetten „a kistulajdonosi lét által megrontott erkölcsről” beszél ebben a vonatkozásban a kapitalizmusban. Lenin hangsúlyozta továbbá, hogy a munkásokban megvannak a „múlt kistulajdonosi ösztönei, szemben a jövő kommunista-proletár tudatosságával”, és hogy e negatív vonások a munkáserkölc osztálynál „örökbehagyottak”.<sup>75</sup> A helleri álláspont szerint Lenin eljárása egyértelmű a tipologizálással, hiszen a munkáserkölcstől eltérő erkölcsi tulajdonságokat mint egy másik osztály erkölcsének megnyilvánulását magyarázza.

Heller ezen antimarxista álláspontjának megvan a maga konkrét etikai-politikai célzata. Szüksége van arra, hogy felvázolja az egyik oldalon a „konkrét munkáserkölcöt” (pl. az amerikai munkásosztály mai erkölcsét) mint az egyedül létező és valóságos munkáserkölcöt, a munkáserkölcöt mint olyat. Teszi ezt anélkül, hogy ábrázolná ebben a heterogén totalitásban az előremutató és a visszahúzó tendenciákat, a már kialakult munkáserkölc mozzanatait, amelyek — közvetítve a politikai tudat által — állandó harcban fejlődnek előre, harcban a kistulajdonosi szokásokkal. Másrészt, ennek ellenpólusaként felvázolja a „proletárerkölcöt a maga absztrakt tisztaságában” (mi ez, ha nem a legszintisztább idealista tipológia?), amely sohasem valósulhat meg, mert „abszolút öntudatos osztály nincs.” Ugyanez a helyzet itt, mint amit a demokrácia esetében láttunk: a szocializmus építése képtelen

<sup>73</sup> Uo. 151. o.

<sup>74</sup> Uo. 150–151. o.

<sup>75</sup> Lenin: Művei, Szikra, 1951–2, 31. köt. 117. o. és 27. köt. 401. o.

biztosítani a reális demokráciát, a kommunizmusban pedig amúgysem lehet szó demokráciáról. A megváltoztatandókat megváltoztatva: a Heller-féle absztrakt proletárerkölc a „maga absztrakt tisztaságában” sohasem valósulhat meg. A munkások öntudatának az a foka, amelyet Heller e ponton előfeltételez, csak a kommunizmusban jöhet létre, — de akkor már nem mint „proletáröntudat”, és a reá épülő erkölcs sem lehet már proletárerkölc.

Említettük, hogy Heller ezen állásfoglalása önellentmondó, mert mellékesen maga is kénytelen belátni, hogy kölesönhatás áll fenn az egyes osztályok erkölce közt, s kénytelen lazítani azon az absztrakt ellentétben, amelyet idealista tipológiája és a konkrét munkáserkölcök közt konstruál. A fővonal azonban a fent ábrázolt marad: Heller *homogén totalitásként kezeli az egyes konkrét munkáserkölcöket*, és azáltal, hogy nem tárja fel bennük régi és új harcát, elméleti sikon stagnáltatja és degradálja ezt az erkölcsöt. Vele szemben pedig olyan elérhetetlen mércét állít, amely a maga oldaláról is fémmjelzi az egyes konkrét munkáserkölcök alacsonyrendűségét. Nem akarja látni, hogy a valóságos feladat e téren csak annak a folyamatnak ábrázolásában állhat, melynek során a lényeges osztályérdekekből fakadó gyakorlati-politikai praxis és tudat létrehozza a neki megfelelő erkölcsi tulajdonságokat és normákat, — állandó harcban az „örökbekapott” negatív, polgári-kispolgári szokásokkal és normákkal.\*

## К КРИТИКЕ ЭТИЧЕСКОГО РЕВИЗИОНИЗМА

*Мария Макаи—Тамаш Фельдеш*

Авторы статьи критикуют этический ревизионизм ученицы Лукача — Геллер А. основываясь на ее Общей этике, появившейся в форме университетских скриптов. Во введении, авторы отмечают и, в общих чертах, обрисовывают три источника этой этической концепции: антимарксистские политические и философские взгляды Лукача; традиции этического ревизионизма и буржуазная трактовка рабочего движения в вообще, а в особенности венгерского рабочего движения и опыта венгерской контрреволюции. Анализируя взгляды Геллер на государство и право, авторы подчеркивают, что они рассматриваются Геллер с морального аспекта, в связи с чем она приходит к заключению, что государство и право вообще — то есть и социалистическое государство — в моральном отношении отрицательны, ибо, с одной стороны, государство осуществляет насилие, использует своих подданных в качестве средств и ограничивает основу человеческой свободы. С другой же, право, как осуществление воли государства, навязывается людям извне. Геллер отрывает государство и право от классовой основы и, по существу, оставляет вне внимания коренное различие между социалистическим государством и правом и государством и правом эксплуататорских обществ.

В дальнейшем, в разделе под общим заглавием «Мораль и политика», статья рассматривает собственно этические проблемы (Классовая мораль — общечеловеческая мораль, — Личная мораль — классовая мораль; Проблема норм; Моральное — должное — необходимое; Добро, зло, — грех; Ценность — всемирно-историческое Добро; Цель и средство; Идеологические и политические конклюдзии критики.) В опубликованной здесь первой части статьи рассматривается проблема классовой и общечеловеческой морали. Авторы показывают, что у Геллер искажаются марксистские категории общего-особенного-единичного. Она выдвигает общее в особую сущность, принижает роль особенного и тем создает возможность непосредственного выведения единичного, без посредства особенного (классовые интересы — мораль) из общего. Эта концепция общей морали является у Геллер воплощением абстрактных и бесплодных иллюзий буржуазного гуманизма, это этическая сфера самого высокого порядка, которая содержит элементарные нормы и формалистически истолкованные элементы морального наследства. Взгляды Геллер прямо противоположны той марксистской концепции, согласно которой мораль рабочего

\* A tanulmány befejező része a Magyar Filozófiai Szemle következő számában jelenik meg.

класса является самой высокой моралью классового общества. По ее мнению, самое «человеческое» содержание скрывается всегда в наиболее общих моральных требованиях. Эта точка зрения, исходным пунктом которой служит мелкобуржуазный антифашизм и «антисталинизм» — искаженный антисектарианизм — в конечном счете, сходится с теорией органического развития Бёрк и, вырастающими на ее почве, сегодняшними буржуазными апологетическими направлениями. Геллер субъективные моральные предпосылки коммунизма видит в мистифицированном переоцененном этическом наследстве. Эта концепция этического ревизионизма поздний отголосок старых морализаторских теорий (Неокантианство, и гегельянизирующий ревизионизм Жореса). Согласно объективному содержанию точки зрения Геллер, личности, как этические индивиды, в собственной этической сфере могут уже в классовом обществе освободиться от отчуждения без ликвидации эксплуатации, точнее, без борьбы с ней.

## ZUR KRITIK DES ETHISCHEN REVISIONISMUS

*Mária Makai—Tamás Földesi*

Die Verfasser der Studie unterziehen den ethischen Revisionismus von Agnes Heller, einer Lukács-Anhängerin, unter Heranziehung der als Kollegheft veröffentlichten Allgemeinen Ethik von Agnes Heller einer Kritik.

In der Einleitung werden die drei Quellen dieser ethischen Konzeption angegeben: die antimarxistischen politischen und philosophischen Konzeptionen des Georg Lukács; die Traditionen des ethischen Revisionismus; die kleinbürgerliche, revisionistische Deutung der Arbeiterbewegung, insbesondere der ungarischen Arbeiterbewegung und die der Erfahrungen der Konterrevolution. Zunächst betont die Kritik indem sie die Staats- und Rechtsauffassung von Heller analysiert, dass Heller den Staat und das Recht unter einem moralisierenden Gesichtswinkel beurteilt; sie kommt zur Schlussfolgerung, dass der Staat und das Recht im allgemeinen — also auch in ihrer sozialistischen Verwirklichung — moralisch negativ seien, weil einerseits der Staat Gewalt ausübt, er verwendet seine Untertanen als Mittel und er sei die grundlegende Schranke der Freiheit der Menschen. Andererseits zwingt sich das Recht als der Vollstrecker des Staatwillens von aussenher den Menschen auf. Heller trennt den Staat und das Recht von ihrer Klassenbasis und lässt im wesentlichen unbeachtet den grundlegenden Unterschied zwischen sozialistischem Staat und Recht einerseits und dem Staat und Recht der ausbeutenden Gesellschaften andererseits. — Die Studie behandelt im weiteren unter dem zusammenfassenden Titel „Moral und Politik“ die eigentlichen ethischen Probleme. (Klassenmoral— allgemein-menschliche Moral, individuelle Moral — Klassenmoral, das Problem der Normen, Moralität—Sollen— Müssen, Gut und Schlecht, Sünde, Wert—weltgeschichtliches Gut, Ziel und Mittel, moralische, ideologische und politische Konklusionen der Kritik.) In dem ersten Teil der Studie werden im weiteren die Probleme Klassenmoral— allgemein-menschliche—Moral behandelt. Die Verfasser führen aus, dass die marxistischen Kategorien von Allgemeinen—, Besonderen—, Einzelnen— bei Heller entstellt sind, das Allgemeine (Universelle) zum besonderen Wesen erhoben, das Besondere aber degradiert wird und so wird die abstrakte Möglichkeit geschaffen, dass das Einzelne ohne Vermittlung des Besonderen (Klasseninteresse — Moral) an das Allgemeine anknüpft. Dieses Allgemeine, die Konzeption der allgemeinen Moral ist bei Heller die Verkörperung von abstrakten und unfähigen bürgerlichen humanistischen Illusionen, dies ist die moralische Sphäre höchsten Grades, welche elementare Normen und formalistisch gedeutete Elemente der moralischen Erbschaft enthält. Heller steht der marxischen Konzeption gegenüber, welche in der Moral der Arbeiterklasse die höchste Moralität der Klassengesellschaft sieht. Ihrer Auffassung nach befinden sich die „menschlichsten“ Gehalte immer in den formell am allgemeinsten anerkannten moralischen Forderungen. Dies aber, dessen Ausgangspunkt der kleinbürgerliche Antifaschismus und zum „Antistalinismus“ sich verzerrendes Antisekretariat sind — knüpft sich letzten Endes an die Burke'sche Theorie der organischen Entwicklung und an die von ihr gespeisten heutigen bürgerlichen apologetischen Tendenzen. Heller sieht die subjektiven moralischen Bedingungen des Kommunismus in der mystifizierten und überschätzten Erbschaft, diese ethische revisionistische Konzeption — das Prinzip der „gleichen moralischen Interessenvertretung“ — ist ein späterer Widerhall von älteren moralisierenden Auffassungen. (Neokantianismus und

hegelisierender Revisionismus, Jaurès.) Dem objektiven Gehalt des hellerschen Standpunktes nach können die Individuen als moralische Individuen in ihrer moralischen Sphäre schon zur Zeit der Klassengesellschaften die Entfremdung überschreiten — ohne Liquidierung der Ausbeutung, beziehungsweise ohne Kampf gegen sie.

## TO THE CRITICISM OF ETHICAL REVISIONISM

*Mária Makai and Tamás Földesi*

The ethical revisionism of Ágnes Heller, Lukács' disciple, is subject to criticism. The authors rely on Heller's General Ethics edited in the form of lecture notes. In the introductory part they outline the three sources of this ethical conception the antimarxist philosophical and psychical conception of George Lukács, the traditions of ethical revisionism; the petty-bourgeois, revisionist interpretation of the experiences gained in the labour movement, especially in the Hungarian labour movement and the counterrevolution.

Heller's conception of the state and the law is a moralizing one; she concludes that both are ethically negative in general, hence also in their socialist realization because the state resorts to force, makes a tool of its subjects and is a fundamental obstacle to the freedom of men, on the one hand and, the law, as the implementation of the will of the state, enforces itself upon men, on the other. Heller detaches the state and the law from its class basis and in fact ignores the radical difference between the socialist state and law and those of the exploiting societies.

In the following the authors deal with the ethical problems proper under the title of "Morals and Politics". (Class morals — universal human morals; Individual morals and class morals; The problem of norms, Morality — necessity, need, Good, happiness, morality — sin, Value — universal-historical good, Purpose and means, The ideological and political conclusions of criticism.)

In the first part of the study the authors deal with the problem of class morals and universal human morals. The authors reveal that the Marxist categories of general — particular — individual are distorted in Heller's conception, the general (universal) is looked upon as a separate substance, the particular is degraded, and an abstract possibility is thus created to attach the individual to the general without the intermediary of the particular (class interest, class morals). This general, Heller's conception of universal morals is the incarnation of abstract and impotent bourgeois humanistic illusions, this is the highest sphere containing the elementary norms and the elements, interpreted formalistically, of the moral tradition. Heller opposes the Marxist conception that sees the highest morality of class societies in the moral of the working class. The "most human" contents, in her opinion, can be found in such moral norms, which are adopted formally in the most general sense. This conception, however, which derives from petty-bourgeois antifascism and antisectarianism distorted into "anti-Stalinism", is, in the last analysis, related to Burke's theory of organic development and to the bourgeois apologetic trends of today alimented thereby.

Heller sees the subjective moral conditions of communism in the mystified and overestimated moral tradition. This ethical revisionist conception — the principle of "equal ethical representation of interest" — is a late reverberation of earlier moralizing conceptions (Neo-Kantianism and Hegelizing revisionism, Jaurès). According to the objective contents of Heller's conception, the individuals, in their quality of moral individuals, may, within their own ethical spheres, transgress alienation already in class societies, — without the liquidation of exploitation, i. e. without fighting against it.



## Az élővilág fejlődésének néhány sajátossága

(Az ember helye az élővilág jelenségeinek általános összefüggésében)

TÓTH SÁNDOR

A dialektikus materializmus számára szükséges, hogy az egyetemes fejlődéstörvényeken kívül több fejlődésméleti problémát tisztázzunk. Ezek a fejlődés általános képére, szerkezetére, szakaszaira, a szakaszok sajátosságaira és egymáshoz való viszonyára, a különböző szakaszokban a fejlődési tendenciák megállapítására, a fejlődés általános és sajátos kritériumaira stb. vonatkoznak.

A dialektika törvényeinek ismerete egymaga nem biztosíthatja az egyetemes fejlődésről alkotott kép helyességét. Az emberek jobb híján személyes tapasztalataikra és elképzeléseikre, vannak utalva. Az így szerzett képet általánosítják az egész élő természetre, és eszerint próbálják elképzelni az élettelen természet fejlődését is. Tehát a jelenségek egy szűk csoportjában észlelt képet egyetemessé szélesítik, és ennek alapján próbálják megérteni az anyag általános fejlődését. Ez különböző ellentmondásokhoz vezet, még abban az esetben is, ha kitűnően ismerjük a dialektikus materializmusnak az anyagról és a dialektika alapvető törvényeiről szóló tanait.

Az emberi agyat például úgy jellemezzük, mint az anyag legfejlettebb megnyilvánulási formáját, a legmagasabb szervezettségű anyagot. Másrésztől ismeretes, hogy az anyag ezt a szervezettséget már 100—150 ezer évvel ezelőtt a cromagnoni ember agyának kialakulásával elérte. Azóta szerkezet, bonyolultság tekintetében az agy lényegesen nem változott, és a tudomány szerint a jövőben sem fog változni. Mármint ez azt jelenti-e, hogy az anyag elérte fejlődésének felső határát, és megszűnt további fejlődése? Hogyan kell ez esetben az egyetemes fejlődés törvényeinek hatását értelmezni?

Gyakran az egyetemes fejlődéstörvények legkiválóbb ismerői is, a kezdetben említett problémák tudományos feldolgozatlansága miatt, az anyag alapvető mozgásformáinak egy fejlődési sorba való besorolásánál, nehezen tudják elhelyezni az emberi gondolkodást, ill. a pszichikai folyamatokat.<sup>1</sup> Nem tudják továbbá megnyugtatóan tisztázni az anyag alapvető mozgásformái és a társadalmi fejlődés viszonyát. Igen problematikus az anyag egyetemes fejlődésének elképzelése az élettelen természetben, méginkább az elemi részecskék világában. Az egyetemes fejlődésméletben sok kérdés vár tisztázásra, pl. a kezdet problémájával kapcsolatban. Számptalan problémát sorolhatnánk még fel, akár amelyek a filozófia története során felmerültek, akár amelyekre a

<sup>1</sup> Például a kiváló bolgár filozófus Todor Pavlov. Lásd: Todor Pavlov. Teoria otrazsnyija. Moszkva. 1949. oroszul.

marxizmus klasszikusai utaltak, akár pedig amelyeket a modern tudomány napjainkban felvet.

A jelen dolgozatban e körből két kérdést elemzünk. Egyrészt, hogy hogyan hatott keletkezése után az élővilág az élettelen természet fejlődésére. Másrészt, hogy magában az élő természet életében milyen szerepet tölt be az ember. E két kérdéssel kapcsolatban általános fejlődéseméleti problémák merülnek fel.

Amint erről szó lesz, az élővilág jelentős része, a kultúrelővilág, tulajdonképpen nem fejlődik, ha helyzetét az élővilágra általában érvényes fejlődés kritériuma szerint ítéljük meg. Ha meggondoljuk, hogy a jövőben a kultúrelővilág feltehetően kizárólagos szerepet fog játszani az élő természetben, akkor tulajdonképpen az egész élő természetre lesz érvényes, amit ma a kultúrelővilágról megállapítunk.

Problematikus magának az élővilágnak a fejlődése az ember megjelenése előtti szakaszt tekintve. Beszélhetünk-e például az ún. holt ágak esetében fejlődésről? Másrészt, van-e ma fejlődés a vadon élő természetben? Ha igen, milyen irányba tart ez a fejlődés és melyek a kritériumai? Az élővilággal kapcsolatban a felvázolt fejlődéseméleti problémák szükségessé teszik az ember szerepének tisztázását.

Az élővilág fejlődésének vizsgálata azt mutatja, hogy az emberi munka, az ember anyagi tevékenysége minden tekintetben alapvetően megváltoztatja az élővilág egészének arculatát. Marx, — Feuerbach és a régebbi materializmus hibáit elemezve rámutat, hogy e materializmusnak egyik gyengesége volt, hogy a tárgyat, a valóságot csak objektum formájában fogta fel és nem mint emberi érzéki tevékenységet. Nem mint emberi gyakorlatot, nem „szubjektíve”. Feuerbach az emberi tevékenységet nem mint *tárgyi tevékenységet* értelmezte. Ezért történhetett meg az — mutat rá Marx —, hogy az ember létezésének ható, tevékeny oldala a materializmussal ellentétben az idealizmus érdeklődési körébe tartozott, és ezt a problematikát döntő részben az idealizmus dolgozta ki.

Az alábbiakban igyekszünk kimutatni, hogy Marx utalása nemcsak a megismerés tárgyára és a megismerés szervére, általában az ember környezetére, társadalmi életére, a társadalomra és a társadalmi fejlődéstörvényekre, hanem — bizonyos értelemben — általában az élővilágra és az élővilág törvényszerűségeire is vonatkozik.

Marxnak a Feuerbach-tézisek idejéből származó írásaiban — mindenképp előttr az „1844-es év ökonómiai-filozófiai kéziratok”-ban — részletesebben ki van fejtve, mit értsünk a tézisek idézett szavai alatt.

A hegeli filozófia szerint a tárgy szubjektív felfogása, a tárgy dialektikus természetének elismerését jelenti. A tárgy mint szubjektum önmagát elkülönítő, szétbontó, öntevékeny, önmozgásos, önfejlődésre képes, ellentmondásos, aktív dolog. Marx szóban forgó kijelentésében rámutat a tárgy dialektikus természete elismerésének szükségességére.

Marx azonban a feuerbachi materializmussal nem *idealista* dialektikát állít szembe. Az objektív valóságot nem szubjektivitással akarja megalapoztatni. Nem azt akarja, hogy a tárgyat elidegenedett szubjektívnek, szelleminek tekintsük, és ilyen értelemben fogjuk fel szubjektíve.

Marx a szemlélődő materializmus elképzelésével szembeállítja a tevékeny, alkotó, anyagi hatóerőt képviselő embert, aki nem csak „magyarázza, hanem megváltoztatja” a világot. Akinek *szubjektív tevékenységében* anyagi, *árgyi tevékenység nyilvánul meg*. „Az ember közvetlenül *természeti* lény. Az

ember természeti, méghozzá élő természeti lényként... lévén *tevékeny* természeti lény, *természeti erőkkkel, életerőkkkel felruházott*;<sup>2</sup> Az ember környezetének tárgyai szubjektív *tevékenységének* alanyai, másrészt a keze, tevékenysége alól kikerülő tárgyakban szubjektív hatásának eredménye van objektív formában eltárgyasodva. Erre utal Marx, ez a tárgy dialektikus felfogásának lényege.

Az ember természetének lényegéről alkotott marxi felfogás a szemlélődő materializmustól való különbsége mellett élesen szemben áll a hegeli idealista — jóllehet dialektikus — felfogással. A hegeli „Phänomenológia” szerint a „*Tárgyiség, mint olyan, az emberi lényeknek (öntudatnak) meg nem felelő külsődlegessé* vált emberi viszonynak számít.”<sup>3</sup> Tehát az embert lényegében nem tárgyi, hanem spiritualisztikus lénynek fogja fel.

Az ember helyéről az anyagi világ egyetemes összefüggésében Marx klasszikus dialektikus-materialista elemzést ad. „Amidőn a szilárd, kerek földön álló, a természet összes erőit ki és belélelő valóságos testi *ember, külsődlegessé* válása által saját valóságos, tárgyi *lényegi* erőit idegően tárgyakként *tételezi*, úgy nem maga a *tételezés* a szubjektum: az *tárgyi* lényegi erők szubjektivitása, amelyeknek hatása ezért szintén *tárgyi* kell hogy legyen. A tárgyi lény tárgyszerűen hat, és nem hatna tárgyszerűen, ha a tárgyiség nem tartozna lényegi meghatározottságához. Az ember csak azért alkot, vagy tételez tárgyakat, mert ő maga is tárgyak által tételezett, mert ő maga is eredetétől fogva *természet*. Tehát nem úgy áll a dolog, hogy az ember a tételezés aktusában „tisza tevékenységéből” a *tárgy teremtésére* tér át, hanem a tárgyi produktum az ő tevékenységének *tárgyi* jellegét, tevékenységét; mint tárgyi természeti lénynek tevékenységét bizonyítja.”<sup>4</sup>

A tudomány ezzel kapcsolatos eredményei a hegeli elképzeléssel szemben minden vonatkozásban Marx álláspontját igazolják. A tudomány ahelyett, hogy az anyagi tárgyak szellemi lényegét mutatná ki, a szubjektív szellemet, a lelket, az emberi tudatot, egyre jobban megszabadítja az idealista misztifikációtól, és feltárja tárgyi összefüggéseit. Ma már a tudomány nem kénytelen a lelki jelenségek empirikus leírására korlátozódni. Egyre inkább sikerül a lélek természettől elkülönülő egyediségét feloldani és természeti „rokoni” kapcsolatait feltárni. Sajátossága megőrzésével egyre inkább sikerül beleilleszteni az *anyagi* világ egyetemes összefüggésébe, működés-típusát egy általános működés-típus sajátos, magasrendű megnyilvánulási formájának felfogni.

Másrészt a tárgy dialektikus felfogása, nem a tárgyban elidegenedett szubjektív vagy szellemi felismerését jelenti, hanem ellenkezőleg még magának a szubjektum természetének is anyagi, tárgyi, természeti jellege felismerését. A tárgyban, amelyben a szubjektum tevékenysége öltött testet, nem a tárgytól és általában az anyagi világtól idegen, hanem anyagi, tárgyi tevékenység hatása érvényesült. Marx rámutatott arra, hogy az aktivitás nemcsak a szubjektum sajátja, hanem még a szubjektum aktivitása is anyagi természetű, tárgyi aktivitás.

A tárgyat az emberi gyakorlat tárgyaként, szubjektíve felfogni egyet jelent a szubjektumnak — az alkotó embernek — tárgyként, az anyagi világ

<sup>2</sup> Marx-Engels korai munkáiból. 631. o. Az 1844-es év ökonómiai-filozófiai kéziratok, oroszul.

<sup>3</sup> I. m. 628. o.

<sup>4</sup> I. m. 630–631. o.

egyetemes összefüggése egyik tagjaként való felfogásával. A jelen dolgozat is éppen ezt a témát tárgyalja.

A biológiában a szubjektívtól, a tudatitól való idegenkedés miatt egyes területek kutatása döntő részben az idealizmus hatáskörében maradt, vagy ha materialista kutatók ilyen területre merészkedtek, gyakran felfogásuknak épp az volt a hiányossága, amire Marx a régi materializmussal kapcsolatban a Feuerbach-tézisekben rámutatott. Másfelől kétségtelen az is, hogy ezen kérdések kutatásánál igen nagy az ismeretelméleti idealizmus, továbbá az antropocentrizmus veszélye.

Ismeretes, hogy még a történelmi materializmus és az ismeretelmélet területén is sok érdekes kérdés vár kidolgozásra a szóban forgó problematikával kapcsolatban.

A társadalom törvényeit a természeti törvényekkel szemben az jellemzi, hogy tudattal és akarattal rendelkező emberek cselekedetei által valósulnak meg. Ha a tárgykört az élő természet fejlődéstörvényeire és a társadalom fejlődéstörvényeire korlátozzuk, akkor azt szokták mondani: az egyik lényeges különbség az, hogy míg az előbbi törvények az emberi tudattól függetlenül vak erők játékán keresztül hatnak, addig az utóbbiak az emberi tudaton keresztül, emberi cselekedetek által valósulnak meg. Látszólag tehát a tudat, a tudatos emberi cselekedetek, általában az ember szerepét kutatni az élő természet világában az egész természetre, ennek általános fejlődésére vonatkoztatva céltalan és hiábavaló.

Ezzel szemben az idealista biológiai és antropológiai áramlatok elleni harc, másrészt az élő természet alkotó módon való átalakításának társadalmi feladatai, az élővilág szerkezetében végbement nagy változások filozófiai általánosításának szűkségessége azt mutatják, hogy az élő természet világában az ember szerepét kutatni nagyon is időszerű feladat, és ezzel kapcsolatban sok megoldásra váró fontos probléma van.

### *I. A fejlődés néhány sajátossága az élő természet megjelenésével kapcsolatban*

Az általános fejlődés felvázolásánál az egyetemes kölcsönhatásból szoktak kiindulni. Az élővilág fejlődésének tanulmányozásakor igazolódik, hogy a fejlődés valóban — az alacsonyabbrendűtől a magasabbrendű, az egyszerűtől a bonyolult felé — mindenekelőtt az egyetemes kölcsönhatás, továbbá a hatás megmaradásának és felhalmozódásának tényén alapszik. A dialektika törvényei ennek a folyamatnak egy-egy lényeges összefüggését tárják fel. A fejlődés során a magasabbrendű az alacsonyabbrendűből származik.

Az egyik döntő, dialektikus mozzanata a folyamatnak, hogy a fejlődés során keletkezett új, nem egyszerűen csak terméke az őt létrehozó körülményeknek, hanem keletkezése után visszahat.

Filozófiai munkákban a hatást *történelmi távlatban* nem kölcsönhatásnak fogják fel. Leírják pl., milyen körülmények hozták létre az életet, de azután nem elemzik a kölcsönhatásnak a másik oldalát, azt a kérdést, hogy a keletkezett élet hogyan hatott vissza az őt létrehozó feltételek további fejlődésére. A környezet és a szervezetek *történelmi távlati* kölcsönviszonya az aktív visszahatás szempontjából elhanyagolt téma. A fejlődésnek ezt a momentumát általában nem kutatják, de sokszor nem is veszik figyelembe. Pedig, az *egyetemes* fejlődés szempontjából a keletkezett új, magasabbrendű *döntő módon* befolyásolja az őt létrehozó alacsonyabb rendű sorsát. Az újat, a létrejött

magasabbrendűt nem szabad úgy felfogni, mintha csak eredő, termék lenne. Mintha csak bizonyos meghatározott feltételek szükségszerű eredménye volna. Függő és meghatározott termék, másodlagos. Az új, a magasabbrendű — keletkezése után — aktív tényezővé válik. Megjelenése után már nem egyszerűen mechanikusan levezethető következmény, hanem önálló, aktív, ható és főleg *visszaható* tényező. Kölcsönviszony, kölcsönös hatás alakul ki az új között, és az újat létrehozó feltételek között. Jóllehet ugyan e kölcsönhatásban az eredeti meghatározó tényező szerepét — a magasabbrendűvel szemben — továbbra is megőrzi az eredendő alacsonyabbrendű, tehát elsődleges marad. Másfelől viszont a másodlagos, a létrehozott, a keletkezett új nemcsak felfogja a hatást, és aszerint változik, hanem saját maga is visszahat. Sőt visszahatása oly mértékűvé válhat, hogy döntő módon befolyásolhatja az őt létrehozó dolgot, megváltoztathatja természetét, átalakíthatja.

Ebben van az új, a lényeges, a *dialektikus* mozzanat. *A meghatározott a maga sorában meghatározza az őt meghatározó fejlődését.* Sajátos kölcsönhatás alakul ki, ahol az eredeti meghatározó ugyan megmarad továbbra is ebben a szerepében, viszont (saját) önnön fejlődésében szülöttje által meghatározottá válik.

Jól meg lehet figyelni ezt az általánosan kibontakozó tendenciát az élő természet fejlődésében.

Ismeretes, hogy az élet kémiai eredetű. Az élet az élettelen anyag fejlődésének terméke. Oparin elmélete szerint az élethez az anyagnak bolygónk első kétharmad korában végbement fejlődése vezetett el; szénhidrogének és közvetlen származékaik — bonyolult és nagymolekulájú organikus vegyületek (polinukleotidák és fehérjeféle polipeptidek) és végül — anyagcsere képességével rendelkező fehérjerendszerek keletkezése útján.

A keletkezett élő szervezetek, anyag és energiacserejük folytán szerves egységet alkottak az őket körülvevő anyagi környezettel. Vagyis az élet nemcsak abban az értelemben másodlagos, hogy az élettelen anyag fejlődésének terméke. Az élő szervezetek másodlagosak, abban az értelemben is, hogy életfeltételeik alakítják őket.

Azonban e kialakult kölcsönös kapcsolatnak ezen túlmenően jellemző dialektikus vonása, hogy az élet önmaga is jelentős ható anyagi tényezővé vált. A fejlődésnek nemcsak szenvedő alanya, hanem aktív tényezője lett. Ebben az értelemben „sajátos, önálló” életet kezdett. Az élettelen természettel egységet alkot. Ez az egység *új*, eddig nem létező *egység* az anyag fejlődésében. Ebben az új fejlődési egységben az életnek, az élő szervezeteknek döntő szerep jut. Merőben más jellegűvé teszi az egység élettelen összetevőjének fejlődését. Az élővel összefüggésben levő élettelen fejlődése más síkra tevődik át.

Az élet, keletkezése után, meglehetősen nagy változásokat hozott az élettelen természet rendjében.

Vonatkozik ez a litoszférára, hidroszférára, atmoszférára egyaránt. Mindenekelőtt a litoszférának arra a részére, amely a bioszféra alkotóeleme, tehát az élettelen összefüggésben — anyag és energiacsere kapcsolatban van.

Az új jelenség abban áll, hogy a szerves anyag mind nagyobb és nagyobb mennyiségben kikerül az ún. nagy geológiai körforgásból, és mind nagyobb és nagyobb mennyiségben az ún. biológiai körforgásba kapcsolódik bele.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> V. P. Viljamsz. Obsceseje zemlegyellie sz osznovami pocsvovegyenyija. Moszkva. 1931.

A biológiai körforgásnak, az életnek a szerves anyagokkal való közvetlen kölcsönkapcsolatának fő színtere a bioszféra. E kölcsönkapcsolatnak egyik megnyilvánulási formája a talajképződési folyamat.<sup>6</sup> Geológiai kőzetek szerves táptalajává alakulnak át. Olyan képződménnyé, amely általában a növényi szervezetek táplálkozásához szükséges összes tápanyag elemeit tartalmazza és ezen túlmenően vízfogó képességű. Geológiai kőzeteknek ezt az átalakítását maguk az élő szervezetek (magasabbrendű zöld növények és klorofil nélküli alacsonyabbrendű szervezetek) történeti fejlődési folyamatai alakítják végül el. A jelenlegi talajok fejlődési folyamatai termékei. A fejlődési tendencia magasabb minőségű talajok kialakulása során érvényesül. A fejlődésnek általános ismérve ezen a területen: az élő és táptalaja közötti anyag és energiacsere kiszélesedése, intenzitásának fokozódása.

Nézzük meg ezen egységes folyamatnak egyik kiragadott láncszemét: lombérintés talajnak lombérintés talajba való átalakítását.<sup>7</sup> Az erdő saját táptalaját idővel jelentősen átalakítja. Az erdei fák élő szerves anyagának egy része minden évben visszakerül a talajba. (A levelek és az alsó elszáradt gallyak lehullanak, a gyökérszövet egy része elhal, egyes fák az önrítkulás során elpusztulnak stb.) A talajba visszakerült szerves anyag az idők folyamán felhalmozódik, és egy külön réteget képez a talaj felszínén. E réteg meglehetősen nedves és jól levegőzik. Benne szaprofita gombák tenyésznek, amelyek anyagcseréjük során elbontják e réteg szerves anyagát. Lejjebb a talajban anaerobikus baktériumok tovább folytatják a felsőbb rétegből kapott anyagok és más szerves anyagok átalakítását. Maguknak a fák gyökérrendszere szimbiózisban él bizonyos gombafajtaival, amely a felhasználhatatlan formában levő táplálékot a növény gyökérrendszerén keresztül felszívható formába alakítja át.

A körforgásban a szerves anyagnak meglehetősen nagy mennyisége alakul át élő anyaggá, majd ismét visszakerül a talajba. A talaj a visszakerülő szerves anyag, a mikroorganizmusok tevékenysége, illetve a gyökérrendszerrel a talajba kiválasztott anyagok folytán megváltozik.

Általában egy adott növényzet egyoldalúan használja ki a talajt és a talaj bekövetkező változása kedvezőtlen az adott növényzet számára. Évezredekig keresztül pl. a lombérintés lerontja saját táptalaját. Saját bomlási termékei ezt a talajt számára kevésbé termékenyvé teszik. Ha más tényezők ezt a változást nem ellensúlyozzák, bekövetkezik a lombérintés erős ritkulása. A meghontott lombérintés résein betör a napsugár, és ezeken a részeken fűféle növényzet telepedik meg. A lombérintés által kialakított talaj a fűféle számára igen kedvező (termékeny).

Az egyre erősödő gyepek megakadályozzák, hogy a fák magjaiból csemeték nőjenek. A füves növényzet egyre nagyobb tisztásokat alakít ki, és végül kiszoríthatja az évezredek erdőit. Maga a talaj pedig más típusú biológiai körforgásba kerül bele, és tovább folyik átalakulása.

A biológiai körforgással mindenekelőtt a C, H, O, N, S, P körforgása, területi megoszlása, felhalmozódása és vegyületi kötöttsége módosul. Ezt a növényi és állati szervezetek, ill. a mikroorganizmusok tevékenysége határozza meg.

<sup>6</sup> V. P. Viljamsz. Pocsvoegegyenyie. (5-ös. izd.) Moszkva. 1947.

<sup>7</sup> Fekete Zoltán. Talajtan.

Az említett elemek közül közmiserten nagyon érdekes a nitrogén körforgása.<sup>8</sup> A szervezetek fehérjéik felépítéséhez nagy mennyiségű nitrogént használnak fel. A növények a nitrogént a talajból nyerik. Gyökereik segítségével szívják fel nitrátok (nitrogén tartalmú sók) alakjában. A növény táplálkozása során elhasználja a talaj nitrogénkészletét. A talaj nitrogéntartalma általában mégsem csökken. Az elhasznált nitrogénkészlet részben pótlódik olyan módon, hogy az állati anyagcsere termékeiként, továbbá az állati és növényi szervezetek pusztulásával stb. a szerves anyagok visszakerülnek a talajba. Ezeknek korhadásakor, rothadásakor ammónia ( $\text{NH}_3$ ) keletkezik. A szerves nitrogén egy része ugyanekkor szabad állapotban a légkörbe távozik. Az ammóniát külön ún. nitrifikáló baktériumok salétromsavvá alakítják át, és ez tovább nitrátokká alakul. A nitrátok pedig közvetve felszívható tápanyagot jelentenek a növény számára. A kezdetben felhasznált nitrogén egy része így megtérítődik. De közel sem kielégítő mértékben. Mint említettük, a szerves anyagok rothadásakor a szerves nitrogén egy része szabad formában a légkörbe távozik. Ezen kívül az ún. denitrifikáló baktériumok igen nagy mennyiségű nitrogént szabadítanak ki a légkörbe. A nitrifikáló baktériumokkal ellentétben ezek a baktériumok csökkentik a növények számára felhasználható nitrogénkészletet, mivel a salétromsav sóiból elvonják az oxigént, ezzel felbontják ezeket a vegyületeket, és a bomláskor szabad nitrogén keletkezik, ami szintén eltávozik a légkörbe. Tehát, ha a nitrogén körforgása folyamatának csak ez a része menne végbe, nitrogén-éhség miatt, régen megszűnt volna az élet a földön.

A nitrogén körforgásának jelentős láncza, amikor a légköri nitrogén visszakerül a talajba. Villámláskor pl. nitrogénoxid keletkezik, ami az esővel visszakerül a földre. Főleg azonban ún. szabad nitrogént lekötő baktériumok hozzák vissza a nitrogént a talajba. Ezeknek az egyik fajtája az ún. gümös baktérium (*bacterium radicola*). Ezek a baktériumok a pillangós virágú növények, herefélék, hüvelyesek gyökerein telepednek meg, felveszik a levegő nitrogénjét és fehérjévé alakítják. A baktérium pusztulása után az így felhalmozódott nitrogén a gazdanövény táplálkozását szolgálja, részben pedig a talajba kerül.

Hogy milyen jelentős ezeknek a baktériumoknak a nitrogéntermelése, azt mutatja az a tény, hogy ezek a baktériumok 1 vegetáció ideje alatt 1 holdnyi területen annyi nitrogént képesek felhalmozni, ami egyenértékű 80 kg. nitrogén tartalmú műtrágya mennyiségével.

A fentieket megmondolva nem lehet kétséges az a tény, hogy az élet, a földkéreg felszíni részének alakulását, fejlődését döntő módon befolyásolja. Ebben a fejlődési egységben az élő tömeg *meghatározó* szerepet játszik.

Ugyanez vonatkozik az atmoszféra alsó rétegére is. A mai légkör főleg szabad, gáznemű molekuláris nitrogénből és oxigénből áll. V. Vernadszkij akadémikus kimutatta,<sup>9</sup> hogy az élővilág keletkezése előtt a Föld atmoszférája ezek közül a gázok közül egyiket sem tartalmazta. A mai légkört, legalábbis az alsó rétegeket az élet alakította ki.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Sz. N. Vinogradszkij. Mikrobiológia pocsvi. Moszkva. 1952.

<sup>9</sup> V. I. Vernadszkij: Izbrannie szocsinyenya. Moszkva. 1954.

<sup>10</sup> Ugyanígy egy bizonyos terület éghajlatát nemcsak ekológiai (kozmosz és zónális) tényezők szabják meg, hanem nagymértékben az illető terület növényzete, általában élővilága. Ezen túlmenően az ún. mikroéghajlatok jellegét pedig, elsősorban az illető terület élővilága alkotja és befolyásolja.

Jellemző ezzel kapcsolatban az élő és élettelen anyagcseréjének hatalmas mérete. A Föld növényvilágának évenkénti széndioxid (CO<sub>2</sub>) fogyasztása 60 billió kg. (A légkör széndioxid készletének 1/35-öd része.) A növényvilág nagy széndioxid fogyasztását többek között a talaj széndioxid termelése pótolja. Bükkös erdős talaj pl. 1 hektár területen óránként 15–20 kg széndioxidot ad át a levegőnek.<sup>11</sup>

Láthatjuk tehát, hogy az élő és élettelen természet összefüggésének azonkívül, hogy az életet az élettelen hozta létre, továbbá, hogy az élő élettelen feltételei által meghatározottá válik — más vonatkozása is van. Az élet keletkezésével merően új fejlődési egység jött létre. Ezen egységben az új, az élő természet, jóllehet *meghatározott*, mégis *meghatározó aktív szerepre tesz szert*. Dialektikus kölcsönhatás bontakozik ki. A fejlődés sajátossága az élő természetnek az élettelen természetre gyakorolt visszahatásában nyilvánul meg.

Természetesen hiba lenne ezt a visszahatást eltúlozni. A visszahatás nyilvánvalóan csak az élettelen természet azon részében játszik szerepét, amely a tárgyalt fejlődési egység összetevője, vagyis az élettelen azon részében, amely anyag és energiacsere révén összefüggésben van az élő természettel.

Viszont az élettelen természet ezen egyre növekvő részének folyamatai lényegbevágóan módosulnak. Megváltozik a folyamatok természete, tendenciája, üteme stb. Szervezettségük új minőségi formát mutat. Az élettelen fejlődése itt más síkra terelődik. A változások tendenciáját az élő természet szabja meg.

Az élettelen természet e részének változásait önmagában nem lehet megérteni. Más lett a változások tendenciája, mint az élő természet megjelenése előtt. Jóllehet az élettelen természet e része is létezhet az élő természet nélkül, mégis fejlődésének tendenciáját az élő természet határozza meg. Ez az új összefüggés-típus a tárgyalt fejlődési egységnek a leglényegesebb jellemző vonása és egyben a fejlődés sajátossága, az élő természet megjelenésével kapcsolatban.

## II. Az élő természet fejlődésének sajátossága az ember megjelenése óta

Az embernek az élő természet életében betöltött szerepe sajátos esete annak az összefüggésnek, ami általában az új és az őt létrehozó régi között fennáll. Ez a szerep eredetét tekintve megérthető abból az általános összefüggésből, ami az új, magasabbrendű és az őt létrehozó régi, alacsonyabbrendű között fennáll. Az ember esetében ez a kölcsönhatás egyben minőségileg új formát vesz fel.

A zoológiai emberi faj az élővilág fejlődésének terméke. Az állatvilág törzsfelődése során a fejlődés elvezetett az emlősökig, ezen belül az emberszabású majmok és az ember közös őségig a *Limnopithecus*-ig. Biológiaiilag az ember fejlődésének előfeltételét nemcsak törzsfelődési elődei képezték, hanem lényegében az egész élővilág adott fejlettségi foka. Az emberi faj, a *Homo sapiens*, a fejlődés bizonyos általános ismérvei szerint, a fejlődés létező legmagasabbrendű terméke.

Az embernek az élő természet életében, fejlődésében betöltött szerepe esetében különösen kidomborodnak az új és az újat létrehozó régi összefüggésének eddig érintett jellemző vonásai. Az új önálló létezésével új összefüggések,

<sup>11</sup> Aujeszky—Béll: Mezőgazdasági meteorológia.

kölcsönhatások és, ami a legfontosabb, új fejlődési egység alakul ki, és ebben az egységben az új — döntő, meghatározó szerepet játszik. Az új keletkezésével a régi fejlődésének is új szakasza kezdődik el. A régi fejlődése más síkra tevődik át. Megváltozik fejlődésének tendenciája, formája és üteme.

Természetesen az újnak ez a szerepe fokozatosan kerül előtérbe, egyenes arányban saját kiteljesedésével. Ez a hatás olyan kiterjedésű, amilyen kiterjedésűek az újnak az összefüggései, kiterjed azon tárgyakra a körére, amikkel az új közvetlen fejlődési egységet képez. Az újnak aktív visszaható szerepe az ember esetében szinte az egész élő és élettelen természetre kiterjed; egyetemessé és abszolúttá válik. A társadalomba szerveződött ember a termelés során összefüggésbe lép a természet majd minden tényezőjével. Anyagcseréjének körforgásába a természet majd minden tényezőjét belevonja.

Az ember megjelenése az egész élővilág életében, fejlődésében döntő fordulatot jelentett. Ha az élővilág megjelenése az élettelen természet fejlődésében perspektivikusan, közelebbről a bioszféra élettelen összetevője fejlődésében ténylegesen döntő változást hozott, úgy az ember az élő világ életében és fejlődésében egyenesen „új rendet” teremtett.

A kérdésünk tehát az, hogy ugyanúgy zajlik-e le az élővilág fejlődése napjainkban is, illetve az emberi társadalom létezése óta, mint az ősi földtörténeti korszakokban? Hasonló törvényszerűségek alakítják-e, mint százezer év előtt, amikor az ember még nem jelent meg az evolúció színterén? Vagyis van-e olyan sajátos vonása a mai állat és növényvilág életének és fejlődésének, amely az ősitől lényegileg megkülönbözteti?

Az emberi faj szükségletei kielégítésére megteremtette a kultúrnövény- és állatvilágot. Növényeket és állatokat háziásított, majd tömegesen kezdte termesztetni, tenyészteni őket.

Ma már rendkívül nagyok a kultúrbioszféra méretei. Egyre növekszik élő tömegének részaránya, a vadon élő természet tömegével összehasonlítva. Az élő természetnek egy sajátos egysége áll előttünk. Sajátos az életciklusa, sajátos felépítése, összetétele, szerkezete.

Egyszerűen talán azt mondhatnánk: az élő természet is két táborra szakadt. Az ún. szabad élő természetre és a termesztett, illetve tenyésztett — vagyis az ember keze által létrehozott — növényi és állati kultúrára. Ha arra gondolunk, hogy ma már milyen óriási méreteket ölt ez az ember keze által kialakított élő világ, akkor nyilvánvaló lesz, milyen óriási a különbség az ember létezése előtti és a mai élő világ között. A mai élő világnak ez a sajátossága egyre inkább kidomborodik, és nem kétséges, hogy a jövőben a természet és az emberi mezőgazdaság történetében elkövetkezik majd az az idő, amikor az ember által termesztett és tenyésztett élő világ túlsúlyban lesz a vadon élővel szemben, később pedig majdnem teljesen kiszorítja ezt. A régi szabad természet növényi és állatfajait majd csak nagy parkokban, gondozott erdőkben, botanikus és állatkertekben lehet látni. Ahogy Európa egykori bölénycordáinak késői utódait ma már csak az állatkertben tenyésztik, úgy idővel ez lesz a sorsa az afrikai sivatagok oroszlánjainak és általában igen sok, ma még vadon élő fajnak is.

Felismerhető tehát, hogy minőségi tekintetben, és méreteit tekintve is egy sajátos élő világ keletkezett. A kultúrnövények és háziállatok fő jellegzetessége, ellentétben a szabad természetben élő fajokkal, hogy nemcsak a természeti-történeti fejlődés, hanem az *emberi munka termékei* is.

Növényi és állati kultúrán kivüleső ún. szabad élő természetben a fejlődés meghatározó tényezője: a fajoknak *természeti* környezetükhöz való alkalmazkodása. A háziállatok és természetett növények esetében viszont *merőben új rend alakul ki*. Ezek az élő szervezetek mesterséges környezetbe, végeredményben az ember igényeihez, szükségleteihez alkalmazkodnak. Fejlődésüket az ember befolyásolja. A nemesítés, a szelekció az ember igényei az ember akarata szerint történik.

Gondoljunk csak azokra a nagy alakbeli külső változásokra, amit mesterséges szelekcióval a kutya vagy galambnemesítők elértek. Egy törpe pincsi vagy japánkutya és egy óriási bernáthegyi sokkal jobban különböznek egymástól, mint egyes vadon élő állatfajok. Pedig bebizonyított tény, hogy a kutyák közös őstől származnak. Ezt a nagy tarkaságot, ezeket az óriási különbségeket az ember tervszerűen előre kitűzött céllal hozta létre. Ugyanezt mondhatjuk el a galambokról is.

Ennek a nagy változatosságnak van egy közös jellemvonása. Az ember a jobb gazdasági mutatók irányába tereli a fejlődést. Az a célja, hogy pl. a juh gyapjúja jobb minőségű, a búzaszem vagy a tej fehérjetartalma nagyobb legyen. Ennek során csodálatos új növény és állatfajtákat hoz létre.

Az élő anyag ezen egyre hatalmasodó tömegének nemcsak a fejlődési tendenciája más. Vagyis nemcsak abban különbözik a vadon élő világtól, hogy nem a természet háztartásához való tökéletesebb alkalmazkodás irányában, hanem az ember igényei (háztartása) tökéletesebb kielégítése irányában halad. Különböznek az ezt megalapozó sajátos törvények, más az alapvető törvények hatásának összeredménye is.

A kultúr élővilágban — mint ismeretes — a természetes kiválogatódással szemben a mesterséges szelekció hat. Ennek előfeltétele: a kultúrnövények és háziállatok számára mesterséges életfeltételek megteremtése. A szervezet és életfeltételei egységének törvénye itt mesterséges környezeten keresztül hat. Vagyis szerepet játszik egy *tudatos* tényező is. Maga az ember, az ember munkája, tudatos irányítása.

Ismeretes, hogy a mesterséges szelekció általában csökkenti a szervezeteknek eredeti — háziasításuk előtti — környezetükhöz való alkalmazkodó képességét. Az ember ezért arra kényszerül, hogy agrotechnikai módszerekkel mesterséges környezetet teremtsen számukra, és így elkerülje azt, hogy a környezetbe való alkalmazkodás törvénye keresztelje céljait.

Ezt a körülményt az agrobiológia külön is hasznosítja. A miczurini nevelés módszere éppen abban áll, hogy mesterségesen alkalmazott, különböző környezeti feltételekkel, külső ráhatással a növény örökletes lehetőségei közül a nemesítő számára szükséges tényezőket hívják életre, a nem kívánatosakat pedig legátolják. A szétzilált öröklékenységgű képlékeny szervezet fejlődését meghatározott, előre kitervezett útra terelik.

Az élő anyagnak óriási tömege teljesen az emberre van utalva. Az ember teremti meg számukra az életfeltételeket. Nem kétséges pl. hogy az országok szemes-termésének egyik legfontosabb alanya, a hibridkukorica egycsapásra (pár nemzedéken belül) teljesen kipusztulna, ha őseredeti vad környezetébe kerülne vissza. Ugyanígy nem kétséges pl. hogy egy nagytestű, kitenyészített, állandóan takarmányozott, jól tejlő szarvasmarha-fajta, ha a szarvasmarhák háziállattá való szelidítése előtti őseiknek természetes, vad környezetébe kerülne vissza, rövid idő alatt kipusztulna.

Szembetűnő a természeti célszerűség és az ember által kialakított célszerűség ezen nagy különbsége.<sup>12</sup> A kultúrelővilág példáján jól szemléltethető a célszerűség kialakulásának mechanizmusa. A célszerűség említett eltérésében egyben lemérhető az ember hatására bekövetkező fejlődési tendencia változása.

Az ember megjelenésével az élővilág egy részében, mint már említettük, merőben új rend alakul ki, egy új, sajátos törvény szabályozza a fejlődést. Az emberi tevékenység nyomán a kultúrelővilág fejlődési tendenciája az ember szükségletei, igényei kielégítése irányába terelődik. Egy új összefüggés bontakozik ki: az emberi társadalom és az élővilág kölcsönviszonya. Az emberi munka hatása a kultúr élővilágra sajátos fejlődési törvény formában jelentkezik. Minél inkább beleavatkozik az ember egy faj vagy egyedi szervezet életébe, annál inkább megváltoznak ennek a fajnak vagy szervezetnek a természetben kialakult eredeti kapcsolatai.

Nem vezet-e az ilyen állítás voluntarizmushoz? Természeti antropológizmushoz, a szükségszerűség és az objektív törvényszerűség tagadásához? Nem tulajdonít-e egy ilyen állítás az akaratnak az objektív természet törvényeitől független döntő jelentőséget? Nem az következik-e ebből, hogy az emberi ész diktálja a természetnek a törvényeket, vagy hogy a mindentől független emberi szabad akarat szabja meg a fajkeletkezés folyamatának menetét vagy törvényeit?

A természet fejlődéstörvényei objektív jellegűek, tehát az ember tudatától függetlenül léteznek. Az embernek nincs lehetősége arra, hogy egyes természeti törvényeket eltöröljön, és helyettük újakat alkosson. Nyilván nem az emberi ész és akarat diktálja a természetnek a törvényeket.

Másrészt igaz az, hogy a micsurinisták azt akarták pl.: legyen olyan búzafajta, amelynek szemei igen magas fehérje tartalmúak, és Cicin akadémikus hibridizáció és kiválasztás segítségével létrehozott ilyen búzafajtákat. Az is igaz, hogy az állatnemesítőknek pl. szinte „előírják” milyen hosszúsága és minősége legyen az új juh fajta gyapjújának. Mindez azonban az objektív törvények megismerése alapján, az objektív törvényekre támaszkodva, ezek segítségével, az objektív törvények adta lehetőségek kihasználása útján történik.

Vagy nézzük a kultúrnövényeket. Az ember megváltoztatja fejlődésük irányát, ütemét, jellegét. Nem tisztán a tudatával vagy akaratával hat a formaképződés folyamatára, hanem a növény anyagi életfeltételeinek megváltoztatásával. Hiszen az ember nemcsak elgondolja, hanem a gyakorlatban végre is hajtja nemesítő munkáját. Mesterséges módon megváltoztatja a formaképződés irányát stb. Természetesen a kultúrnövények formakeletkezésének sajátos specifikus törvényei ezek ellenére sem lesznek elvileg mások, mint amilyenekkel a szabad természetben találkozunk. Nem alapulnak valami merőben más biológiai alaptörvényeken. Darwin is, Micsurin is úgy vélekedett, hogy a formakeletkezés alapvető törvényei egyformák a természetben és kultúrában egyaránt. Ez azonban nem zárja ki azt, hogy a kultúrában lejátszódó folyamatoknak sajátos törvényei lehetnek.

A jelen dolgozatban az élő világ fejlődésének sajátosságairól van szó. Kizárólag ezen sajátosságok szempontjából elemezzük az emberi munka szerepét, az ember visszahatását az élő természet fejlődésére. Tehát nem egyes konkrét biológiai törvényekről beszélünk, nem arról hogy ezekre milyen hatást

<sup>12</sup> T. D. Lisenko: Agrobiológia. Moszkva. 1948. 409. o.

gyakorol az ember. Az ilyen kérdésfeltevés voluntarista jellegű lenne, és a dialektikus kölcsönkapcsolat, a szóban forgó visszahatások idealista eltúlszásához, a való helyzet eltorzításához vezetne.

Az ember visszahatása az élő természetre csak a természet objektív törvényeinek *mozgásterén* belül érvényesülhet. Csak azon lehetőségek kiaknázásán alapulhat, amelyeket e törvények nyújtanak. Az általános törvények bizonyos keretet jelentenek a sajátos törvények kibontakozása számára. Ugyanígy a kölcsönhatásban a meghatározó tényező egyben keretet szab, és meghatározza a lehetséges visszahatás mértékét és jellegét. Ekörülmény állandó szem előtt tartása nélkül mindaz, amit a visszahatásról mondottunk, talaj nélküli, idealista jellegű elképzelés lenne.

Képletesen szólva az ember bizonyos biológiai törvényeket segítségül hív, felhasznál más biológiai törvények ellen. A dolog lényege azonban az, hogy az emberi faj is objektív, *anyag*i, *tárgyi hatású tényező*. A természetnek a társadalommal való összefüggése *objektív összefüggés*. Tehát nem vezethet idealizmushoz az az állítás, hogy az emberi társadalomnak mint anyagi tényezőnek hatása döntő módon befolyásolja a kultúrnövények és háziállatok fejlődésének tendenciáit.

Az ember keze alatt a háziállatvilág erősen változik. Természetesen az ember nem tud olyan eredményeket produkálni néhány évszázad vagy évezred alatt, amihez a természetnek évmilliókra volt szüksége. Mindenesetre a mesterséges kiválogatás, mutációk, keresztezések és más tudományos nemesítési módszerek segítségével az ember mennyiség és ütem tekintetében sokszorosan felülmúlja a természetet. A nemesítők csupán a legutóbbi évtizedek alatt több száz újfajta mezőgazdasági növényt termeltek és állatot tenyésztettek ki: a tenyészállatok keresztezésével, növények irányított nevelésével, a mikroorganizmusok mesterséges mutációival stb.<sup>13</sup>

Nagyon érdekes probléma az is, hogy tulajdonképpen az ember az oka, hogy merőben új, csodálatos, szokatlan fajok nem keletkeznek a kultúr élővilágban. Ugyanis az ember már a meglévő növényi és állati termékekre van berendezkedve. Szervezetünk is ezekhez alkalmazkodott. Az ember igénye a meglévő kultúrnövényekre és háziállatokra terjed ki. Így a mesterséges szelekció során, az ember specializálódott táplálékszükségletei miatt, a kultúr élővilág fejlődése nem az új fajok keletkezésének irányában halad. Az ember a meglévő fajok tökéletesítésére, terméshozamuk növelésére, tehát elsősorban a *mennyiségi* mutatók megváltoztatására és nem a régi fajt felszámoló *minőségi* változások elérésére törekszik.

Vonatkozik ez az ipari növényekre is. Jóllehet itt az új tulajdonságok hasznosításának lehetőségei összehasonlíthatatlanul nagyobbak, mint a közvetlenül fogyasztásra felhasznált állati és növényi termékek esetében.

Nem kétséges az a körülmény, hogy a kultúr élővilág sajátosságait tekintve a munka terméke. Ezen élővilág az emberrel sajátos egységet képviselve — az ember hatására — sajátos módon fejlődik.

<sup>13</sup> Vagy egy legutóbbi példát említve: a Szovjetunióban az állatok és növények fajközi és nemek közötti hibridizációjának kérdéseivel foglalkozó értekezleten Kadamov üzbég nemesítő új fajközi ciroknövény hibridet mutatott be. A növény átlagos magassága 6 méter és 50 mázsa magot ad hektáronként. Rendkívül gyorsan nő, minősége jó. Ezért kiválóan alkalmas siló anyagnak. Silózásra hektáronként 1200—1500 mázsa zöldtömeget ad. Ennek az új hibridnövénynek nagy ipari és takarmányozási jelentősége van.

Látszólag az a helyzet, mintha ezzel szemben az ember a vadon élő természetben nem játszana szerepet. Kétségtelen, az ember közvetlenül két keze munkájával nem hat a vadon élő természetre. Ugyanakkor azok a kutatók, akik a vadon élő fajok életének kutatásával foglalkoznak, meglepetéssel állapították meg, hogy ezek életét közvetlenül vagy közvetve (a bioszféra alakulásán keresztül) mennyire befolyásolja a kultúrnövény és állatvilág. Kiderül tehát, hogy az ember közvetve ezeknek a fejlődését is befolyásolja. A szabadon élő fajok alkalmazkodnak a mezőgazdasági és egyéb kultúrákhoz, mivel ezen kultúrák erősen megváltoztatták környezetüket. A megmunkált és tenyésztésre felhasznált terület rohamosan terjed, és egyre inkább rányomja bélyegét a szabad természetre. Tervszerű munkával kipusztítjuk az élősködő és gyomnövényeket, a biológiai védekezés céljaira meghonosított rovar-, hal-, illetve madárfajok nagymértékben átalakítják az illető élőhely állat- és növényvilágát. A vetéseket körülvevő gyomszegélyek vagy a mezővédő erdősávok élettársulásai is állandóan változnak.

Ez a közvetlen hatás — vagyis az ember ezen közvetett hatása a nem-kultúr élővilágra — a kultúr élővilág mennyiségbeli növekedésével arányosan nő. Elképzelhető — a mezőgazdaság fejlődésével — a jövőben a földi élővilág életében a kultúr élővilág (és rajta keresztül az emberi munka) — a fejlődés tendenciáját illetően — kizárólagos meghatározó szerepet fog betölteni.

Mindebből az következik, hogy a tudatos emberi cselekvés közvetlenül vagy több közvetítő láncszemen keresztül az egész élő világot befolyásolja. A tudatos cselekvés *a kölcsönhatás legmagasabb, legaktívabb formája*. Általában a magasabbrendűséggel egyenes arányban növekszik a kölcsönhatásnak intenzitása is, és ezzel együtt a kölcsönhatásban résztvevő tényezők fejlődési üteme. Az élővilág törzsfőződésének kutatásánál lépten-nyomon bebizonyosodik, hogy a fejlődésnek nincs előre meghatározható célja, és általában a fejlődést nem lehet egy bizonyos formára korlátozni. A fejlődés mindig konkrét, és az adott fejlődés tendenciája mindig sajátos.

A fejlődés természete a kölcsönhatásban résztvevők természetétől függ. Felületes szemlélő a mai kultúr élővilágra és az ember faji biológiai lényeges jegyeire hivatkozva azt állíthatná, hogy megállt az élő természet ezen részének fejlődése. Vagy általában utalva az állatvilág azon ágaira, amelyek nem az ember, mint biológiai faj tökéletességének minőségi meghatározottsága irányában fejlődnek. Az ilyen utalás és hivatkozás alap nélküli és teleológikus szemléletet rejt magában. Arról van szó, — mint láthatjuk — hogy különböző fejlődési tendenciák és különböző fejlődési egységek léteznek. Maguk a tendenciák és egységek történelmi jelenségek. Pl. a litoszféra fejlődése sem ott folytatódik és abban az irányban, amelyben és ahol az élet megjelenésével abbamaradt. Az élet, illetve az élővilág megjelenésével és kifejlődésével új fejlődési egység az élő és élettelen meghatározott egysége jött létre és a továbbiakban ezen egység ellentmondásai határozzák meg az egység összetevőinek fejlődését, az egész fejlődés ütemét és irányát. Magának az élővilágnak a fejlődése sem abban az ütemben és irányban halad ma, amilyen ütemben és irányban haladt az ember megjelenéséig. Az új fejlődési egységek keletkezésével a fejlődésnek új tendenciája bontakozik ki, a fejlődés más síkra terelődik át. Új kritériuma lesz a fejlődésnek.

A kultúr élővilágban a fejlődés kritériuma nem az alkalmazkodás vonalán keresendő. A változások egésze sem vezet perspektivikusan az egyszerűtől a bonyolult, az alacsonyabbrendűtől a magasabbrendű felé. Az ember olyan

korlátok közé tereli a fejlődést, ami a természet számára tulajdonképpen nem természetes. Végeredményben a fejlődés problémája a jelenlegi élővilág esetében más, mint volt a múltban. Nem lehet ugyanazokat a kérdéseket feltenni, mások az összefüggések, tendenciák, kritériumok.

Mindebből azt a következtetést lehet levonni, hogy a fejlődés irányát, formáját, ütemét mindig konkrétan az adott fejlődési egység összetevőinek természete, kölcsönhatásuk jellege és az egységben jelenlévő magasabbrendű hatása szabja meg. A biológiában jelentkező teleológiai nézetek éppen onnan erednek, hogy a fentieket nem veszik figyelembe. Helytelen kiindulási pontjuk miatt nem tudják megállapítani, hogy bizonyos konkrét területen van-e fejlődés, ha van, ez a fejlődés milyen irányú, és az egymásra következő formákban melyik a magasabbrendű.

### *III. A biológiai fajok fejlődésének némely sajátossága és a biológiai fajok élettörvénye*

Közismerten az egyetemes fejlődés során a fejlődés általában az alacsonyabbrendűtől a magasabbrendű, az egyszerűtől a bonyolult felé halad. A fejlődés mindenekelőtt az egyetemes kölcsönhatásból, továbbá a hatás megmaradásának és felhalmozásának tényéből adódik.

Nézzük meg a továbbiakban annak a kérdésnek egy-két vonatkozását, hogy mi a fejlődés kritériuma az élő természetben.

1. A biológiai fejlődélmélet szerint a fajok élete a következő törvénynek van alávetve: minden változás, ami a fajon belül vagy akár az egyedek szervezetében történik, végső soron arra irányul, hogy a faj tömegének növekedését eredményezze. Akár az élő szervezetekben, a fiziológiai folyamatokban, az egyedek életében s egymáshoz való kapcsolatában végbemenő változásáról van szó, a fejlődés mindig a faj tömegének növekedése, a faj felvirágzásának irányában halad.

Az egész élő természet fejlődése, a biológiai fajok változása új fajok keletkezésén és az alkalmazkodásban elmaradt fajok pusztulásán keresztül valósul meg. A fejlődés tulajdonképpen a környezeti feltételekhez való állandó alkalmazkodást jelent, amelyben az élő szervezetek és fajok az állandóan változó környezetben maguk is állandóan változni kényszerülnek. Ez a folyamat a változás két típusát: a mennyiségi változás és az aktív fajkeletkezés minőségi változásának típusát foglalja magában. Noha a fejlődés fajkeletkezést jelent, egyidejűleg azonban a fajoknak csak nagyon kis százaléka van az aktív fajkeletkezés, vagyis a tulajdonképpeni fejlődés szakaszában. Legtöbbjüknél a változás csupán egy és ugyanazon szinten mozgó variálódást jelent. Az ilyen egyhelyben történő változások csak mennyiségi változást hoznak és nem az igazi biológiai progressziót.

Ismeretes, hogy a biológiai progresszió azokat a faj szempontjából előnyös változásokat jelenti, amelyek végső fokon a faj virágzásához vezetnek. Hogy valamely faj virágzóban, fellendülésben van-e, azt a következő ismervek alapján lehet megállapítani: 1. a faj tömegének növekedéséből, 2. progresszív széttelepülésből, azaz új területek elfoglalásából, 3. a fajnak rendszertani csoportokra való szétbomlásából (a divergenciás evolúció tényéből).<sup>14</sup>

<sup>14</sup> A. N. Szevercov. Glavnoe napravlenyie evolucionnovo processza.

Nem szabad azonban szem elől téveszteni, hogy az általános biológiai fejlődésfolyamat mint tendencia és egység, a biológiai progresszió mellett magában foglalja az ún. biológiai regressziót is.

Gyakori a biológiai progresszióknak az az esete, amikor valamely faj több csoportra bomlik, és ezekből teljesen új fajok keletkeznek. Más esetben a régi faj és a belőle keletkezett új faj egy időben létezik. Harmadszor lehetséges az, hogy a régeből keletkezett új faj kiszorítja a régit.

Az említett első eset áll fenn<sup>15</sup> pl. a gyöngyvirág fejlődése során. Nagy a valószínűsége annak, hogy a harmadkorban a gyöngyvirágot egyetlen faj képviselte. A negyedkor elején, az éghajlati viszonyok változása következtében, a gyöngyvirág elterjedési területe öt egymástól elszigetelt területre bomlott. Ezeken azután az új éghajlati viszonyokhoz alkalmazkodva kialakult a gyöngyvirág mai öt faja.

Az olyan fajoknál, amelyek igen nagy területen terjedtek el, a település szélein az egyedek rendszerint más feltételekkel találkoznak, mint a nagy terület belsejében. A változott környezet hatására ilyenkor ezeken a részeken a faj vagy megszünteti elterjedését, vagy ha alkalmazkodni tud az új feltételekhez, új biológiai és morfológiai tulajdonságokat alakít ki magában. Ezt az esetet írja le B. Siskin az „*Arenaria stenophylla*-val” kapcsolatban, amely északra, a Arktika közelébe felhúzódva új fajt hozott létre, az *Arenaria* polarist.

Könnyen észrevehető, hogy az említett két példában nincs mindig szó a szoros értelemben vett alkalmazkodóképesség fejlődéséről. Pl. mikor a régeből keletkezett új faj és a régi faj egy időben létezik, a régi faj a maga, az új faj pedig ugyancsak a saját életfeltételeihez alkalmazkodik. Alkalmazkodóképesség szempontjából tehát egy szinten maradnak. Abban az esetben viszont, amikor a régeből keletkezett új faj kiszorítja az őt létrehozó régi fajt, közvetlenül az alkalmazkodóképesség fejlődéséről beszélhetünk. Ugyanolyan körülmények között az új faj csak a jobb alkalmazkodóképesség birtokában képes kiszorítani az őt létrehozó régit. Ennek az esetnek a szemléltetésére általában fel szokták hozni a *Papaver radicum* faj keletkezési folyamatát.

Bár a biológiai progresszió rendszerint együttjár az alaktani fejlődéssel, mégsem mindig ez a biztos ismertető jele.<sup>16</sup> Vannak esetek, amikor azok a biológiailag tökéletesebb formák, melyek a faj felvirágzását biztosíthatják, éppen az *alaktani felépítés egyszerűsödésével járnak* együtt. Vagyis a morfológiai progresszió (vagy regresszió) alárendelt fogalma a biológiai progresszióknak.

A biológiai progresszió több formában is jelentkezhet. Fő formája természetesen éppen a magasabb felépítésű szervezetek keletkezése. Ilyenkor egyre összetettebb, másrésztől differenciáltabb, egyre bonyolultabb növényi és állati szervezetek jönnek létre. Ezek a változások az élettevékenység általános felvirágzásához és az elterjedési terület kiszélesedéséhez vezetnek. A szervezet anyagszeréje intenzíven felfokozódik. Ezek a változások lehetővé teszik, hogy a szervezet kevésbé függjön a környezet változásaitól.

Vannak olyan esetek is, amikor egy-egy faj sajátos életmódra tér át, mondjuk egy bizonyos táplálékra speciálizálódik, és különleges feltételekhez

<sup>15</sup> Komarov akadémikus szerint. V. L. Komarov. *Vvegyenyie v Botaniku*. Moszkva. 1949.

<sup>16</sup> A. N. Szevercov: *Morfologicseszkie zakonomnosztyi evolucii*. Szobranjye szocsinyenyij 5. tom. Moszkva—Leningrád. 1950.

alkalmazkodik. Ilyenek pl. azok a fajok, melyek az igen magas hőfokú források, vagy az erősen sós tavak vizében virágzó életet élnek.

Olykor más körülmények segítik elő a faj fellendülését. A biológiai progresszió egyik érdekes formája az általános degeneráció. Ez olyan alkalmazkodó változás, ami morfológiai regresszióval, a szervezettség leépítésével, a szervezet aktív funkcióinak csökkenésével jár. Degeneráció során a szervezetnek visszafejlődhetnek mozgásszervei, bizonyos érzékszervei is. Ezek a regresszív változások érdekes módon rendszerint a szervezet reprodukciós szervének erős regresszív változásával járnak együtt. Degenerációs biológiai progresszióra példák a parazita és ülő életmódra áttért fajok. A degeneráció mint a biológiai progresszió egyik esete feltétlenül az illető faj felvirágzásához vezet.

A biológiai progresszió különböző megnyilvánulási eseteit számba véve kirajzolódik az egész élő természet fejlődésében kimutatható történeti fejlődési vonal a legegyszerűbb élőlényektől a legmagasabbrendűekig, az egysejtű ősalgáktól a legmagasabb szervezettségű élő anyagig, az érzékszervekkel és aggyal rendelkező emberig, aki — Darwin szavaival — a természet fejlődésének csodája és a világ dicsősége.

Ettől az egyszerűtől a bonyolult, az alacsonyabbrendűtől a magasabbrendű fele haladó (és az embert létrehozó) általános és kétségtelen fejlődési tendenciától eltekintve minden egyes fejlődés *csak* az alkalmazkodás kritériuma alá esik és viszonylagos jellegű. Általános kérdésként értelmetlen pl. feltenni azt a kérdést, hogy a ló avagy a szarvasmarha fejlettebb-e. Az ilyen általános összehasonlítás nem tisztázhatja a fejlődés lényegét. A patás állatok fejlődésében pl. az eredetileg többizű végtag leegyszerűsödése a ló egyizű végtagjává, a patává, kétségtelenül regresszív folyamat volt. Ha azonban ezt az emlősök osztálya szempontjából, vagy éppen a végtagok fejlődése szempontjából vizsgáljuk, akkor feltétlenül olyan változásnak kell minősítenünk, amely visszafejlődést jelent. Az emlősök osztályának mint egésznek szempontjából tehát a ló csontváza a visszafejlődés határozott példája. Ha azonban a ló csontvázát a patás állatok különleges életmódja szempontjából nézzük, amelyben a futás döntő szerepet játszik, akkor viszont a pata kialakulása óriási tökéletesedést jelent.

Ugyancsak helytelen a fejlődést, a fejlettségi mértéket az emberhez mint fejlettségi fokhoz, mint abszolút mércéhez viszonyítva megállapítani. Az ilyen antropocentrikus nézőpont az egyedül helyes és mértékadó alkalmazkodási szempont alkalmazásával szemben nem tisztázhatja a fejlődéstani problémákat, másrészt magát az embert könnyen megfoszthatja a „biológiai tökéletesség”, „a fejlődés koronája” és hasonló jelzőktől.

Fentieket összegezve láthatjuk tehát, hogy az *élő szervezetek* (egyedek) esetében a fejlődést általában az alkalmazkodás mértékén tudjuk lemérni. Fejlettebbeknek mondjuk általában azokat az élőlényeket, amelyek *környezeti tényezőiknek nagyobb körét* tudják szervezetük felépítésére felhasználni. Mennél több környezeti összetevőt tud egyes szervezet életszükségei kielégítésére felhasználni, annál aktívabb az élettevékenysége, annál függetlenebb lesz a környezet ingadozásaival, változásaival szemben.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Ebből a szempontból az ember alkalmazkodása abszolút, mert az ember az egész élettelen és élő természetet felhasználja életszükségei kielégítésére. Alkalmazkodása nem is a szó szoros értelmében vett alkalmazkodás, mert az ember a környezetét alakítja át igényeinek megfelelően.

A faj esetében a fejlődés a faj felvirágzását, a faj tömegének növekedését jelenti. Az egész *élővilág* esetében pedig a fejlődés az élővilág sokrétűségét, az össz-élőanyag mennyiségi növekedését és minőségi differenciálódását, az élettelen természettel történő kölcsönhatás, (anyagcsere) kiszélesedését, intenzitása fokozódását jelenti.

2. Az anyag alapvető mozgásformáinak sajátosságai külön-külön jól kiütkeznek, ha az illető mozgásformán belül a minőség, a minőségi meghatározottság kérdését vizsgáljuk. Az élő természetben az alapegység, a minőség megtestesítője, az élővilág építőköve: a faj. Ezt a kutatásnál az élővilággal kapcsolatban nem mindig tartják szem előtt és a faj helyett, az élő természet alapegységének az egyedet tekintik. Holott az élő természetben, a dolog lényegét tekintve, nem az egyedek alkalmazkodnak, változnak, fejlődnek, hanem a faj. Az egyedi változások természetét, mibenlétét csakis faji keretben lehet megállapítani. Az egyedi szervezet életét, tulajdonságait csak a faj egészének mint egységnek életéből és jellemző tulajdonságaiból lehet megérteni. *A szervezet és környezetének egysége lényegében a faj és környezete egységében nyeri valódi értelmét.*

A fejlődést meghatározó ellentmondásokat sem az egyedekre és környezetére, hanem a fajra és környezetére vonatkoztatva kell feltárni. A közfelfogásra jellemző, hogy megszoktuk az élő szervezeteket is úgy külön-külön egyedeknek tekinteni, ahogyan ezt helyesen az élettelen testek esetében tesszük. *Az élettelen testek külön is önálló egységet képeznek. Az élő szervezet nem.* Viszonylagos önállósága mindig mint az egésznek (fajnak) része nyilvánul meg. Az élettelen természetben az egyes testek külön is megtestesítik a minőségi meghatározottságot. Az élő szervezetek nem. A minőségi meghatározottság maradéktalan kifejezője a faj. Ennek a körülménynek a szem előtt tartása az élő természet fejlődése sajátosságainak megértése szempontjából rendkívül fontos.

A biológiai ok-okozati láncolat feltárása esetében nem kaphatunk helyes képet, ha csak a szervezet változása és a környezet, életfeltételek változása összefüggést vizsgáljuk, akár a szervezet belső tulajdonságai figyelembevételével. Az ilyen vizsgálati mód erősen elvonatkoztat a való helyzettől, mivel a valóságban nem az egyedi szervezet állt szemben a környezettel, hanem a faj. A környezeti hatásokat az egyed számára a faj transzformálja, módosítja. Másrészt a fajon belül az egyed reakciója a behatásra a valóságban mindig mintegy egységes egész — a faj — részének, összetevőjének reakciója nyilvánul meg. Elkülönítetten vizsgálva az egyedi reakció valóságos értelmét megállapítani nem lehet.

Az ok-okozati láncolatban az egyedi szervezet és külső behatások egységét vizsgálva mindig gondolni kell arra, hogy mind a hatás, mind a visszahatás láncolatában minden esetben közvetítő láncszemként szerepet játszik a faj, mint egész, a faj mint egység. Ez lényeges sajátossága az élő és élettelen tényezők összefüggésének. Ez feltétlenül új momentum a kölcsönkapcsolatok természete szempontjából. Ez a momentum az élettelen természettel szemben az élő természet kölcsönkapcsolatainak új, magasabbrendű, bonyolultabb típusát jellemzi.

Ez a sajátosság többek között azt jelenti, hogy az élő szervezet élettelen környezete általi meghatározottságát nem szabad mechanikus séma formájában elképzelni. Az egyedi szervezet számára a külső hatások belső

faji formában jelentkeznek.<sup>18</sup> Ez egyben azt jelenti, hogy a fajon belüli kölcsönviszonyok merőben más jellegűek, mint a fajok közötti kapcsolatok. A fajon belüli kölcsönviszonyok lényegében a belső faji struktúrának<sup>19</sup> vannak alárendelve, amely végső soron a fajnak mint egésznek a környezetben való jobb alkalmazkodását és ezzel együtt a faj felvirágzását szolgálja.

A belső faji struktúra mindenekelőtt aktivizálja a faj környezettel való kölcsönös kapcsolatát; lehetővé teszi a létfeltételek (táplálék) teljesebb kihasználását; a fizikai-kémiai környezet transzformációját; csökkenti a fajon belüli kölcsönviszonyok esetleges negatív hatását; előnyt biztosít a fajközi konkurenciában; új területek elhódításában stb.

A fajon belül csoportok és egyedek bizonyos jellemző tulajdonságai nem azonosak. Minden egyes fajra sajátos belső, speciális struktúra jellemző. Ennek megfelelően a fajon belül az adott fajra jellemző csoportok különülnek el. Tehát nemcsak az egyedek azonos lényeges jellemző vonása, hanem ezt kiegészítve a belső faji struktúra adja a faj minőségi meghatározottságát.

A csoportos életet élő állatok esetében a kollektív alkalmazkodás „munkamegosztást” alakít ki. Közismertek a méhek és a hangyák esetében a „munkamegosztásnak” rendkívül sokoldalú, bonyolult formái.

Azonban nemcsak ilyen nyilvánvaló esetekben van szó faji tulajdonságokról. Az egyéni alkalmazkodás szempontjából ugyanígy megmagyarázhatatlan és célszerűtlen pl. az anyaállatok agresszív viselkedése, ha a kicsinyeket veszély fenyegeti. Még akkor is szembeszállnak a támadóval, ha ez biztos egyéni pusztulásukhoz vezet. Nyilvánvalóan itt az egyéni védekező reflexet elnyomja a faj számára döntő jelentőségű anyai ösztön.

A faj egyedei esetében nagyon sok olyan tulajdonsággal, ismertetőjeggel találkozunk, ami az egyed és egyéni élete, önfenntartása, környezettel való alkalmazkodása szempontjából megmagyarázhatatlan.<sup>20</sup> Az egyedi szervezet nem kimondottan saját élete felvirágzásához szükséges jegyekkel rendelkezik. Néha épp ezzel ellentétben — a faj egésze alkalmazkodásának szempontjából szükséges — olyan vonásokat mutat, amelyek egyéni léte pusztulásához vezetnek. Mégis célszerűek ezek a vonások, célszerűek a faj élete és alkalmazkodása szempontjából.

A fentiek nemcsak az állatvilágra, hanem általában az élő világra — tehát a növényvilágra is — érvényesek. Valószínűleg e jelenségek körébe tartozik többek között az erdei fafajták természetes önrítkulási folyamata is. Ugyanígy vonatkoznak — jóllehet kisebb mértékben — az egyedi életmódot folytató állatokra vagy a mesterséges környezetben élő növényi kultúrára.

<sup>18</sup> Lásd: N. P. Naumov: „Egyszervezeteknek és állatpopulációknak környezettel való kölcsönkapcsolata” e. cikkét a *Filoszofszkie voproszi jesztesztvoznanyija*. I. tom. Moszkva. 1958.

<sup>19</sup> A fajt territoriális csoportok, ekológiai populációk és ezen belül biológiai csoportok képviselik. Különböző táplálék-rasszok, őszi—tavaszi rasszok, meghatározott arányú életkori és nemi csoportok stb.

<sup>20</sup> A pókoknál pl. a nemi aktus után, gyakran már a nemi aktus közben a nőstényeknél erős táplálkozási szükséglet lép fel, amely következtében rendszerint saját hímjeiket „falják fel”. (G. J. Abrikoszov: *Kursz zoologii*. I. köt. 358. o.) G. Nyikolszkij ichtiológus érdekes példát ír le a halak köréből. A távolkeleti hidegvízi lazacok egy fajánál az őszi ikra-lerakás után az anyák megdöglenek. A hideg vízben hullájuk tavaszig nem romlik meg. A kifejlődő fiatal lazacok nagy részben a megdöglött anyák hullájából, illetve a hullán élősködő gerinctelen állatkákból táplálkoznak.

Ha ezeket a jelenségeket az egyed és környezete viszonyában vizsgáljuk, nem tudjuk a helyes összefüggést megtalálni. Ilyen esetben teleologikus magyarázathoz juthatunk. Ha viszont a faji alkalmazkodás nézőpontja alapján vizsgáljuk a jelenséget, minden esetben megtalálható a végig következetes determinista magyarázat.<sup>21</sup>

Ugyancsak az alkalmazkodás faji jellege, továbbá a külső környezet, valamint a belső faji struktúra változásainak *jelző* (előrejelző) szerepét figyelembe véve következetes determinista magyarázatot lehet találni a praeadaptáció<sup>22</sup> olyan jelenségeire mint: a faj szaporodásának előzetes szabályozása, a populáció sűrűség változásánál<sup>23</sup>; a szaporodási időszak meghatározott időpontja; a téli álmom; a vedlés; a migráció stb.

Ha az egész élő világ és geológiai környezete összefüggését nézzük, a *dialektikus összefüggésnek* meglehetősen *érdekes képe* tárul elénk. Azok a törekvések, amelyek az egyes fajok változását pusztán geológiai (élettelen környezeti) változásokból próbálják megmagyarázni, sikertelenek maradtak. A geológiai változások még fő vonalaiban sem magyarázzák a fajok változásait. Ezzel szemben, mint az előzőkben láttuk, a bioszféra geológiai összetevőjének változásait az élő világ hatásával magyarázhatjuk. A bioszféra egészét tekintve, ennek változását az élő világ döntő módon befolyásolja. Továbbmenve az egyes fajok változását is az egész bioszféra változásából lehet levezetni.

Az élő természet *mint* egységes *egész*, rendkívül aktív és a bioszféra változásait tekintve meghatározó tényező. Ezen közvetítésen keresztül mintegy „meghatározza” saját összetevő részeinek — az egyes növényi és állati fajoknak — változását. Ha az élő világ egészétől átmegyünk az élő természet kisebb egységéig, a fenti aktív szerep és meghatározó jelleg arányosan csökken. A biocenózisok (növényi és állati társulások), majd a fajok esetében egyre inkább vesztik jelentőségéből, míg végül az egyedi szervezet esetében minimálisra redukálódnak.

Az élő szervezet alapegysége a faj és legkisebb alkatrésze az egyed esetében a fent említett meghatározó szerep az ellentétébe, passzív függőségbe csap át. Az egyes szervezetek teljesen alárendeltek a külső hatásoknak, a metabolizmus (táplálék, hőmérséklet stb.) alapvető feltételeinek. Az egyed változása esetén a külső okok, külső hatások a meghatározók. A meghatározó (az élő természet mint egész), meghatározottá (egyedi élő szervezet) válik. A belső átalakul külső tényezővé.

Egyes kutatók<sup>24</sup> tagadják a szervezetek életfeltételeinek progresszív változását, továbbá, az életfeltételek változásától függően e környezetben élő szervezetek progresszív változását. Mivel minden adott faj — mondják ezek a kutatók — adott, meghatározott feltételekhez alkalmazkodott, egy

<sup>21</sup> Rendkívül érdekes ezen „tisztán” faji tulajdonságok kialakulásának és öröklődésének kérdése. Ugyanis, ha a faj felvirágzását szolgáló tulajdonság pl. az egyed pusztulásához vezet, hogyan tudott ez a tulajdonság kialakulni, és főleg hogyan tud öröklődni?

<sup>22</sup> N. P. Naumov: Vidovoe naszelenyie . . . Vesztnyik M. G. U. No. 9. 1955.

<sup>23</sup> A praeadaptáció érdekes példáját írják le a természetkutatók a sáskáknál. A sáskák egyedi vagy raj-életmódot folytatnak. A raj- illetve egyedi életmódot folytató sáskák nemcsak tulajdonságok, hanem morfológiai jegyek szempontjából is különböznek egymástól. Mármost, hogy a lárvából milyen — egyedi vagy raj életmódú — sáskák fejlődnek ki, azt a sáskaraj adott akkori népsűrűsége határozza meg.

<sup>24</sup> Pl. N. Ivanov, Botaniceszkij Zsurnál. 1955. 1. sz.

adott faj számára a meglévő adott feltételek az optimálisak. Ha pl. az adott életfeltételek körében az a változás következik be, hogy a hőmérséklet csökken, mit jelentsen ez? Bonyolódta vagy egyszerűsödtek-e az életfeltételek? Továbbá: hogyan kell a szervezetnek erre a változásra reagálnia? Szervezettsége további differenciálódásával, avagy szervezettsége leépítésével, egyszerűsödésével?

Valóban, ha az életfeltételek *egyes* geológiai jellegű *összetevőinek egyes* konkrét *változását* nézzük abból a szempontból, hogy ez a változás milyen hatást gyakorol egyes élő szervezetekre vagy egy fajra; akkor a fenti kérdésfeltevés valóban értelmetlen. Ha viszont az egységes bioszférát nézzük — mint általában az élő szervezetek életfeltételeit — vagy ha egyetemesen az egész élővilágot, akkor a kérdésfeltevés jogos és a fejlődés kétségtelen. A fejlődés történelmi távlatokban és egyetemes átfogó egységben nyilvánul meg. Az egyes és időleges momentum ebben a végtelen és egyetemes folyamatban nyilvánvalóan csak viszonylagos és ellentétes természetű lehet.

#### IV. Az ember biológiai fejlődésének némely sajátossága

Kövessük nyomon: a szóban forgó fejlődéelméleti problémák hogyan tükröződnek az embernek mint zoológiai fajnak életében.

Van-e olyan sajátossága az emberi faj *biológiai* fejlődésének, ami új jelenség az élő világ fejlődésében? Ha van, hogyan befolyásolja ez a sajátosság az ember mai biológiai fejlődését? Végül: milyen az ember biológiai fejlődésének az iránya, vagyis milyen lesz a jövő embere?

Ez a kérdés bő teret nyújt a fantáziának. Meglehetősen bizarr képeket alkottak már írók, művészek a jövő emberéről. Természetesen az ilyen elképzelések csak rossz tréfák. A tudomány, ha végső részleteiben nem is egyértelmű, de eléggé körvonalazott képet tud festeni a jövő emberéről.

A kirajzolódó kommunista társadalom körvonalai arra engednek következtetni, hogy a jövendő osztály nélküli társadalomban minimális lesz a munkaidő. Mindenki annak a hivatásának hódol majd, mihez kedve és tehetsége van. Sok idő jut majd pihenésre, szórakozásra, sportra, művészetekre és szabad tanulásra, önképzésre. Ideális, nyugodt, harmonikus élet lesz ez. A tudományok közül az emberrel foglalkozó tudományokra; az orvostudományra, táplálkozástudományra stb. fogják a legtöbb gondot fordítani. A kényelem, táplálkozás, ruházkodás terén az anyagi javak bősége majd a maximálisat adja. A táplálkozás választékossága, bősége, ízletessége igazodni fog a megnőtt és kifinomult igényekhez. Nem kétséges, hogy az élet-körülményeknek ez a változása nagy hatással lesz az idegrendszerre és az egész szervezetre.

A jövő embere bizonyára egészséges, jólfejtett, arányos testalkatú, nyugodt, kiegyensúlyozott, hosszú életű lény lesz. Nagyjából ezeket a biológiai változásokat lehet remélni az ember jövendő fejlődése során.

Az említett biológiai változások egy része már ma is tapasztalható, folyamatosan megy végbe, és a jövőben fog kiteljesedni. Már a ma embere is magasabb termetű és hosszabb életkorú, mint pl. a mumiák, csontvázak tanúsága szerint ókori vagy középkori őseink voltak. Több — a szóban forgó kérdésekkel foglalkozó — kutatónak az a véleménye (és ez a hazai biológusok körében is szélesen elterjedt nézet), hogy miután az ember nem kiszakított része a természetnek, hanem szerves folytatója az állatvilág törzsféjlődésé-

nek, nem lehet kivétel a *biológiai fejlődés* természeti törvényei alól. Óriási utat tettünk meg a jávai ősembertől korunk emberéig. Ez idő alatt pl. a koponya, az arcsontok és az ember egész csontrendszere erősen átalakult.

Az ember *biológiai fejlődése* — ezen kutatók szerint — feltartóztat-hatatlanul továbbfolyik. Ha az elmúlt századok emberét a maiakkal összehasonlítjuk, láthatjuk, hogy pl. a fejlettebb táplálkozási rend, az egészségesebb életkörülmények következtében az ember átlagos testméretei megnövekedtek. Napjainkban, szinte a szemünk előtt játszódik le az emberi átalakulásnak egy igen érdekes jelensége: a fiatalabb nemzedék szembe-szökő — szinte ugrásszerű — alakmagasság növekedése. A ma emberének ezenkívül többek között az érzékszervei, sőt a hőre is jóval finomabb, mint mondjuk a középkori emberé volt. Ehhez járul a szellemi képességek nagymértékű minőségi átalakulása.

A jövő embere — vélik a fent említett kutatók — egész másképpen fest majd, alakját, tulajdonságait, képességeit illetően. Amilyen tempóban folyt az emberi formák és tulajdonságok kialakulása 200—300 ezer év óta, olyan tempóban fog folytatódni a jövőben is.

Kérdésünk lényege tehát az: az emberi faj milyen változásokon megy át napjainkban? Mondhatók-e ezek a változások minőségi változásoknak? Biológiaiilag fejlődik-e az ember, és ha igen, milyen ennek a fejlődésnek az iránya?<sup>25</sup>

Az előzőkben már tisztáztuk, az élővilágban a fejlődés minőségi változást, mindenekelőtt fajkeletkezést jelent. Az emberi fajt, mint az élővilág bármely egységét általában meghatározott minőség, lényeges ismertetőjegyek egysége jellemzi. A biológiai fejlődés — a minőségi változás — az ember esetében azt jelentené, hogy az ember lényeges biológiai, faji jegyei megváltoznak. A lényegtelen, a faji specifikumot nem érintő jegyek változása ugyanis egymagában nem jelent még fajfejlődést, minőségi változást.

A történelmi ember esetében tapasztalható felsorolt változások a fajnak lényegtelen, a minőségi meghatározottságban szerepet nem játszó jegyeire vonatkoznak. Sajátos esettel találjuk magunkat szemben. Olyan mennyiségi változások mennek végbe, amik tendenciózusságuk ellenére sem vezetnek el minőségi változáshoz. A testi növekedés kérdésével kapcsolatban pl. ezek a változások nem mennek túl a fajon belül lehetséges és már előfordult variációkon. A jelenlegi magasságnövekedés egyszerűen azzal függ össze, hogy az említett kedvező körülmények hatására a faj, — a testalkat magassága tekintetében — lehetőségeinek optimális variációját közelíti meg.

Ezek a változások nem jelentik azt, hogy pl. a magasság-növekedés a jelenlegi arányban fog folytatódni, és hogy egy pár évszázad múlva, mondjuk csak két méteren felüli egyedek lesznek. Az emberi fajnak a környezet-höz való alkalmazkodása szempontjából erre nincs szüksége. *Nem ismerünk sem biológiai, sem társadalmi szükségességet*, ami az állandó emelkedést, meghatározott mértéken túl indokolná.

Az ember biológiai fejlődése gondolatának hívei nem gondolnak arra, hogy ha az embernek mint zoológiai fajnak biológiai fejlődését, minőségi meghatározottságának változását elismerjük, akkor szükségszerűen a követ-

<sup>25</sup> Ennek a kérdésnek pszichológiai vonatkozásaival az előző számban Leontyev A. N. cikke foglalkozik, és ezért e kérdésre mi csak a minőségi változás szempontjából térünk ki.

kezőket is el kell ismerni: az emberi faj meghatározott idő múlva új zoológiai fajnak — vagy fajoknak — lesz szülőanyja.

*Az emberi faj fejlődése* a ma élő, ún. bölcs ember, a Homo sapiens kialakulásával *lezárult* abban az értelemben, hogy lényeges durvább zoológiai faji jegyei nem változnak. Az emberi faj — minden bizonnyal — az említett tudósok feltevésétől eltérően — nem olyan módon és ütemben fog tovább fejlődni, mint ahogy a fejlődés a Limnopithecustól származó őseinktől napjainkig lezajlott.

Vizsgáljuk meg, milyen körülmények teszik lehetetlenné, hogy az emberi faj a további biológiai fajfejlődés szakaszába lépjen. Tyimirjazev az ember kialakulásával kapcsolatban megállapította, hogy az emberi történelem küszöbénél megszűnik a természetes kiválasztódás. Ez a döntő körülmény azt jelenti, hogy az embernél mint biológiai fajnál a biológiai fejlődés, a fajfejlődés mechanizmusa elveszti hatásosságát. Mesterséges szelekcióról sem beszélhetünk, mert az eugenikusoknak az emberi faj tenyésztésével kapcsolatos antihumánus elveit huzamosabb ideig, szerencsére, még sehol sem alkalmazták. Az eugenika tudományos eljárásai — tehát az öröklődő betegségek utódokba történő átvitelének megakadályozása — pedig nem a fajfejlődést segíti, hanem csak kóros jelenségek elszaporodásának vet gátat.

A közvetlen adekvát alkalmazkodó változás sem játszhat szerepet az emberi faj fejlődésében. Az ember csak kis mértékben alkalmazkodik környezetéhez. Inkább maga alakítja át, hogy az megfeleljen örökletes szükségleteinek, igényeinek. Ha elkövetkeznek a hideg idők, az embernek pl. nem a szőrzete sűrűsödik és nő, hanem egyszerűen fog egy bundát, ha az utcára megy, otthon a szobában pedig alaposan befűt. Ha az ember, feltételeztem, tartós, biológiai fajváltozást előidéző környezeti hatásnak lenne kitéve, akkor sem biológiai átalakulással reagálna erre, hanem egyéb módon semlegesítené ezt a hatást. A lényegét összegezve tehát megállapíthatjuk: az ember fejlődése a biológiai síkról döntő mértékben a szociális, a társadalmi fejlődés síkjára tevődött át.

Az ember fejlődését a szellemi és technikai kultúra fejlődése mutatja. A termelőeszközök fejlődése a kőbaltától az elektronikus számológépig, a szélmalomtól az atom erőműig, valamint a társadalmi formák fejlődése. Mindettől eltekintve az ember mint biológiai lény, természetesen biológiai törvényeknek is engedelmeskedik. A *fajfejlődés biológiai törvényei azonban* az emberi társadalom kialakulásával az emberi fajon belül semlegesítődnek, vagy jelentéktelen szerepet játszanak, és az emberiség fejlődését kizárólag társadalmi, végső soron gazdasági törvények szabják meg.

A Pithecanthropus, a majomember agytérfogata 800—900 köbcentiméter, a neandervölgyi ősemberé 1000—1600, a cromagnoni emberé pedig 1200—1700 körül mozgott. Nem valószínű, hogy majd a jövő emberének a koponyája ebben az ütemben fog fejlődni, és újabb százezer év múlva eléri majd a 3000 cm<sup>3</sup>-et.<sup>26</sup> A cromagnoni leletek és a mai ember koponyatérfogata között pl. — hogy e biológiai jegy összehasonlításánál maradjunk — nincs lényeges különbség. Különben is mint közismert, az ember szellemi fejlettségének ismérvei között nem kizárólag az agyvelő-tömege a döntő. Ugyanazon fejlettséget, sőt azonos jellegű és színvonalú tehetséget is a legkülönbözőbb koponyaürtartalmaknál, illetve agyvelősúlyoknál is tapasztal-

<sup>26</sup> M. O. Koszven: Ocserki isztorii pervobitnoj kulturi. 1957. 17. o.

tak. Ezzel kapcsolatban szokták megemlíteni, hogy Turgenyev agya 2012 grammot, Anatole France-é pedig 1017 grammot nyomott. Az értelem fejlődését inkább az agykéreg belső finom szerkezetének és működésének differenciálódása, nem pedig össztömegének növekedése kíséri.

Az ember érzékszervei sem kísérték arányosan értelmének, lelki világának fejlődését, amint azt az állatvilág evolúciójában tapasztalhattuk. Az emberi érzékszervek fejlődésében nincs meg az a megfelelés; az alkalmazkodás és ezzel kapcsolatban a megismerés szükségleteinek az a kielégítése, amit az állatok érzékszerveinél tapasztalhatunk. Dehát erre nincs is szükség. Az ember érzékszerveinek két hatalmas segítőtársa van, az egyik a gondolkodás, a másik a mesterséges technikai segédeszközök, készülékek. A gondolkodás teszi lehetővé, ahogy mondani szokták, hogy bár a sas szeme sokkal élesebb az emberénél, mégis az ember szeme összehasonlíthatatlanul többet lát, többet lát *meg* a tárgyakban a legélesebb állati szemnél.

A technikai készülékek pedig elméletileg szinte a végtelenbe tolják ki az emberi érzékszervek lehetőségeit. Az elektron — és az ion mikroszkóp, másrésről a teleszkóp egyaránt lehetővé teszik az emberi szem számára, hogy felfedje mind a végtelen parányi részecskék, mind a világmindenség végtelen távlatának titkait.

Az anyagi világ általános összefüggése szempontjából az ember szerepének vizsgálata azt mutatja, hogy az emberi társadalom megjelenésével az *egyetemes fejlődés* az előző szakaszához képest, amelyre az élő természet fejlődése nyomta rá bélyegét — *új formát öltött*.

Az élővilág egyetemes törvénye — a szervezet és környezete kölcsönkapcsolata — módosul az ember esetében. Új fejlődési egység jön létre: a társadalomba szerveződött munkavégzés képességével rendelkező ember és környezete — a munka eredményeként létrejött tárgyak és viszonyok világa. Az ember viszonya környezetéhez döntően különbözik az élővilágban található viszonytól. Az állati és növényi szervezetek még saját fajuk más egyedeihez is mint külső tárgyakhoz viszonyulnak, jóllehet a környezethez való alkalmazkodásuk transzformálódik a faj egésze alkalmazkodási szükségletei következtében. Vagyis a környezetből még saját fajuknak többi egyedei is külsőlegesen számukra. Az ember esetében a környezet belsővé válik. Az ember környezetének tárgyai emberi munka eredményei. Emberi belső lényegi erőknél tárgyi megjelenése. A szervezet és környezete kölcsönviszonyában az új egység összetevőinek és a kölcsönhatásnak sajátossága e fejlődést új síkra tereli.

Megszűnnek az új biológiai minőséghez vezető változások. Az egyetemes fejlődés azonban ezzel a láncszemmel nem szakad meg, hanem biológiai síkról társadalmi síkra tevődik át. Megváltoznak a fejlődést jelentő faji szerzemények felhalmozódásának és átadásának formái. Az új síkon az előzőhöz viszonyítva a fejlődés üteme elképzelhetetlen méreteket ölt.<sup>27</sup> Noha az egyetemes fejlődési törvények érvényben maradnak az egyetemes fejlődés előző szakaszához képest, részleteiben módosulnak a fejlődés kritériumai, mozgató rugói, módosul a fejlődés általános képe és jellege.

\*

<sup>27</sup> M. A. Gremjatszkij: *Anatomia cseloveka*. 1950. 429. o.

<sup>28</sup> Ismeretes: az élővilágban a faji szerzemények biológiai formában öröklődnek át. Elképzelhető-e az új ütem esetében az emberi szellem fejlődésének biológiai formában — pl. idegrendszeri képződményekben való rögzítődése?

A *tudati* az emberek cselekedetein keresztül anyagi erővé válik. Az anyagi erővé vált *tudati*, munka formájában hat. Az emberi fajnak mint az anyagi világ egyik tagjának hatása, fenti sajátossága következtében, az anyagi világ jelenségeinek általános összefüggésében meghatározó szerepet játszik. Ez a hatás és ez az összefüggés-típus, a hatás és összefüggés legfejlettebb formáját képezi.

Az emberi gyakorlat dialektikus felfogása — Marx gondolatmenete szerint — az embernek környezetére gyakorolt rendkívül aktív, hatékony, sokoldalú és mindenekelőtt *alkotó* jellegű hatásának előtérbe helyezését jelenti. Ez a tudat által vezérelt emberi cselekedet — mint anyagi hatóerő — formálja a valóságot. A tudati — ebben az összefüggésben — éppen az anyagi világ objektív törvényeivel egyezőt jelenti. Minél nagyobb szerepe van a tudatnak, a tudásnak, az emberi cselekedetekben ezek annál hatékonyabbak, és annál szélesebb körü kapcsolat teremthető az anyagi világ tárgyaival.

Az emberi fajjal összefüggésben (kölsönhatásban) lévő jelenségek elemzése elvezet az emberi gyakorlat egyik dialektikus ismerve feltárásához. Az ember nemcsak társadalmi környezete, hanem az élővilág — és bizonyos értelemben az egész anyagi világ — összes jelenségeire rányomja bélyegét. Az ember környezetét alkotó tárgyak nemcsak a természeti fejlődés, hanem a tudatos emberi munka termékei is. Fejlődésüket tudatos tényező is befolyásolja.

A tudatos ember megjelenésével a természeti fejlődés porondján a leg-hatalmasabb hatóerő kezdett el működni. E hatóerő, felmérhető tendenciáiból következtetve, univerzális és abszolút. Egyre inkább az egyetemes fejlődés meghatározó tényezőjévé válik.

Az élővilágban a fejlődés, általában és mint egyetemes egészet tekintve, az egyszerűtől a bonyolult, az alacsonyabbrendűtől a magasabbrendű felé halad. Ez annak az eredménye, hogy az élő szervezetek önmaguk is anyagi hatóerőt képviselnek. Más anyagi dolgokkal vannak összefüggésben és ezen összefüggés keretében hatnak (más dolgokra) és a maguk sorában hatást fognak fel (más dolgok hatásának szenvedő alanyai). A hatás megváltoztatja a dolog belső természetét, „nyomot hagy”, változást idéz elő. Az élő szervezetekben a hatások meghatározott anyagi formában — belső természetük változásaiban — felhalmozódnak. Az élő szervezetek aktivitásának — mint ható erőnek — elismerése szükségszerűen magával hozza az egyszerűtől a bonyolult felé haladás, a fejlődés elismerését.

Az egyszerű és bonyolult megjelölést nem szabad mechanikusan elgondolni. A fejlődés az egyszerűtől a bonyolult felé jelenti például a fejlődés monofiletikus, megfordíthatatlan jellegét. Azt, hogy az élő természet minden egységének „története” van. A mai egysejtű algáknak pl. ugyanolyan hosszú történetük van, mint a mai emberi fajnak, ha való az, hogy az egész élővilág — a mai algákkal egyetemben — az algáknak ősi fájától származik. Tehát a mai algák is évmilliárdos fejlődés termékei, belső természetükben felhalmozódott az őket ért (környezeti) hatás. Jóllehet egysejtűek. Ez azonban nem zárja ki, hogy belső természetük szempontjából bonyolultabbak, összetettebbek legyenek, mint ugyancsak egysejtű őseik.

Az élővilág összefüggéseinek vizsgálata bizonyos következtetéseket enged meg az alacsonyabbrendű-magasabbrendű összehasonlítás kritériumait illetően. Az egyetemes élővilág fejlődését tekintve, általában, a magasabbrendűség az illető élő szervezet környezeti tényezőivel való kölcsönkapcsolo-

latának intenzitását, a kapcsolat minőségi-mennyiségi mértékének ismervét jelenti. Ennek alapján a földi élővilágban az emberi faj az ismert legmagasabbrendű, mert az élettelen és élő természet majd mindegyik tényezőjével *közvetlen* kapcsolatba lép.

Ez azonban nem jelentheti azt, hogy az alacsonyabbrendűség-magasabbrendűség megállapításánál az ember képezi a mértéket. Már Darwin megállapította, hogy egy általános fejlődési tendenciának nem lehet célja, ideális megközelítendő formája. Más kérdés, ha az emberhez vezető törzsfajlépítésnek előző csatlakozási — filogenetikai — láncszemeit keressük. Itt az *ember* eredetéhez kutatjuk az alacsonyabbrendű láncszemeket és az ember származása szempontjából az ember képezi az összehasonlítási alapot.

Antropocentrikussá válik azonban álláspontunk, ha más törzsfajlépítési ágakat is az emberhez viszonyítva ítélünk meg. A filogenetikai láncszemeket mindig csak az illető törzsfajlépítési ág keretén belül lehet fejlődésméletileg értékelni.

Egyedi esetben pedig — pl. egy adott faj eredete és továbbfejlődése fejlődéstani vizsgálata esetében — az alacsonyabbrendűség-magasabbrendűség fogalmának alkalmazása teljesen viszonylagossá válik. A fejlődés, konkrét egyedi esetben kizárólag a jobb alkalmazkodás irányában halad.

E kérdésnek másik fontos része az, hogy adott jelenség vagy jelenségcsoport fejlődésének nincs egy egyenes vonalú, felfelé ívelő, vagy akár vargabetétkkel leírható *egysíkú*, egyfajta fejlődési tendenciája. Fejlődési egységek vannak. Egy jelenség vagy jelenségcsoport, fejlődése során, több egymásra következő fejlődési egység tagja lehet. Fejlődése így annak következtében, hogy más és más fejlődési egység tagja lesz, más és más síkra terelődhet át.

Így pl. a litoszféra fejlődése az élő természet megjelenéséig más volt, mint az élő természettel alkotott egységben. Az élővilág fejlődése is más volt az ember megjelenéséig, mint az emberrel alkotott egységben. Az ember fejlődése is más a faj kialakulásáig a biológiai környezetben, mint az új társadalmi egységben.

Különfajta fejlődési egységek el nem ismerése és általában feltáratlansága a fejlődés tagadásához vagy megneveléséhez vezethet. Így pl. az ember esetében a naturalista elmélet hívei, akik az új fejlődési egységet (a társadalmat) szem elől tévesztik, minden áron tovább akarják az embert „fejlesztetni”, olyan módon — ütemben és tendenciáját tekintve —, ahogyan fejlődése az állatvilág törzsfajlépítése során végbement. Mivel ez kilátástalan próbálkozás, és ellentmond a tényeknek, hát magát az objektív fejlődést kezdik tagadni vagy legalábbis ennek egyetemes jellegét.

Adott konkrét fejlődés tendenciáját, formáját és ütemét mindig az adott konkrét fejlődési egység természete szabja meg. Belső hatóerőit megtalálni ezen fejlődési egység (pl. a szervezet és környezete) lényeges ellentmondásos összefüggéseit feltárását jelenti. A fejlődési fokozatokat mindig adott fejlődési egységben belül lehet megjelölni. Mászt jelent a fejlődés a geológiai mozgásformánál, mint pl. a biológiai mozgásformánál. Tehát a fejlődés sajátos kritériumai is mások. A különböző fejlődési egységekben az anyagi jelenségek összefüggése, a hatás-visszahatás jellege különböző. Az élő természetre jellemző pl., hogy kölcsönhatásra nem mint egyedi szervezet, hanem mint faj lép.

A fejlődés során keletkezett új a továbbiakban a fejlődés elsőrangú tényezőjévé válik. Vele új fejlődési egység alakul ki, amelyben az új döntő, meghatározó szerepet játszik. Az új egyre kiteljesedő hatása jelenti a dia-

lektikus átmeneteket a meghatározottból a meghatározóba (lásd pl. a növényzet és a talaj kölesönviszonyában).

A fejlődés üteme az új, a magasabbrendű megjelenésével — mivel őt a visszahatás intenzitásának fokozódása és a visszahatás diapazonjának szélesedése jellemzi — fokozódó tendenciát mutat.

## O НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ РАЗВИТИЯ ЖИВОЙ ПРИРОДЫ

(Место человека во всеобщей взаимосвязи явлений живой природы)

*Шандор Тот*

В статье рассматриваются вопросы об особенностях развития в связи с появлением живой природы, о влиянии человеческого общества на развитие живой природы, о филогенетических и философских критериях развития, об особенностях биологического развития человека.

Автор указывает: для научного миропонимания необходимо разъяснение, кроме всеобщих законов развития, ряда других вопросов теории развития. Это относится к общей картине, структуре, периодам развития, к особенностям и взаимоотношениям этих периодов, к установлению тенденций развития внутри отдельных периодов, к всеобщим и особым критериям развития и т.д.

В ходе анализа общего прогресса природы автор указывает, что развитие какого-то явления или группы явлений не обладает прямой, без отклонений вверх идущей, или хотя бы зигзагообразной, тенденцией развития а одноплоскостной, *однородной*. Существуют разные целостные единицы развития. Один и тот же предмет в ходе своего развития может быть членом нескольких таких единиц. В связи с этим его развитие может переходить с одной плоскости на другую. Анализ показывает что, например, развитие литосферы до появления живой природы было иное, чем в единстве с живой природой. Развитие живого мира до появления человека также отличается от его развития в единстве с человеческим обществом. Также и человек по-другому развивается до образования вида, в биологической обстановке, чем в новой общественной единице. Автор показывает, что отрицание или неисследованность различных единиц развития ведет к отрицанию или непониманию всеобщего развития.

Особенности различных периодов развития автор выводит из взаимодействия, и прежде всего обратного влияния возникшего в ходе развития нового. В статье рассматриваются сложные связи старого и нового членов развития.

## EINIGE EIGENARTEN IN DER ENTWICKLUNG DER LEBENDEN NATUR

(Der Platz des Menschen im allgemeinen Zusammenhang in der Erscheinungen der lebenden Welt)

*Sándor Tóth*

Der Verfasser analysiert einige Eigenarten der Entwicklung im Zusammenhang mit der Erscheinung der lebenden Natur, die Wirkung der menschlichen Gesellschaft auf die Entwicklung der lebenden Natur. Er beschäftigt sich mit der Frage philogenetischer und philosophischer Kriterien der Entwicklung. Er behandelt die Eigenarten der biologischen Entwicklung des Menschen.

Der Verfasser weist hin: es ist nötig für die wissenschaftliche Weltansicht ausser der universellen Entwicklungsgesetze mehrere entwicklungstheoretischen Fragen klarzustellen. Diese beziehen sich auf das allgemeine Bild, auf die Struktur, auf die Etappen der Entwicklung, auf die Eigenarten der Etappen und auf ihre Verhältnisse zueinander, auf die Feststellung der Entwicklungstendenzen in den verschiedenen Etappen, auf die allgemeine und eigenartige Kriterien der Entwicklung, usw.

Im Laufe der Analyse der allgemeinen Entwicklung der Natur stellt der Verfasser fest, dass die Entwicklung einer gegebenen Erscheinung oder Erscheinungsgruppe keine geradlinige, ungebrochen emporsteigende oder sogar durch Umwege abschreibbare, einebenige, einartige Entwicklungstendenz ist. Es sind verschiedene Entwicklungseinheiten.

Im Laufe seiner Entwicklung kann ein Ding Glied mehrerer aufeinanderfolgenden Entwicklungseinheiten sein. Demzufolge kann seine Entwicklung auf verschiedene Ebenen übergeleitet werden. Aus der Analyse leitet hervor, dass zum Beispiel die Entwicklung der Lithosphäre bis zur Erscheinung der lebenden Natur eine andere war als in der Einheit mit der lebenden Natur. Die Entwicklung der lebenden Welt ist auch eine andere bis zur Erscheinung des Menschen als in der Einheit mit der menschlichen Gesellschaft. Auch ist die Entwicklung des Menschen verschieden bis zur Herausbildung der Gattung in der biologischen Umgebung als in der gesellschaftlichen Einheit.

Der Verfasser weist von, dass die Nichtanerkennung und im allgemeinen die Unaufgedecktheit der verschiedenen Entwicklungseinheiten zur Negierung oder zum Nichtverstehen der unversellen Entwicklung führen.

Die Eigenarten der verschiedenen Entwicklungsetappen werden aus der dialektischen Wechselwirkung, in erster Linie aus der Rückwirkung des im Laufe der Entwicklung entstandenen Neuen abgeleitet. Es wird das verwickelte gegenseitige Wechselverhältnis der neuen und alten Glieder der Entwicklung analysiert.

## SOME CHARACTERISTICS OF THE EVOLUTION OF THE LIVING WORLD

(The Place of Man in the General Interdependence of the Phenomena in the Living World)

*Sándor Tóth*

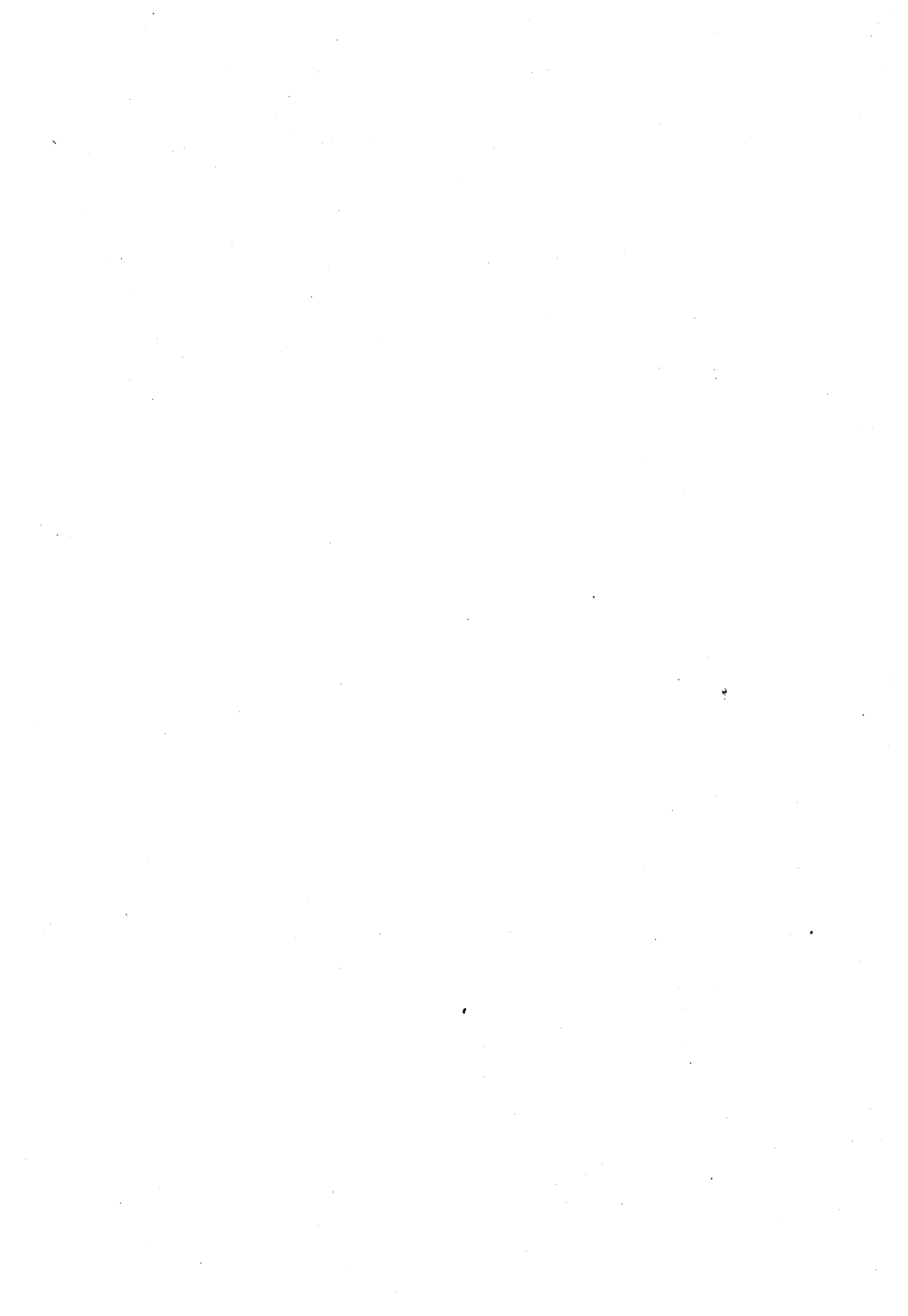
The author analyzes some properties of evolution in connection with the phenomena of the living world, the effect of human society upon the evolution of living nature. He discusses the phylogenetic and philosophical criteria of evolution, with the characteristic features of man's biological evolution.

The scientific ideology requires the clarification of several evolutionary problems beside the general ones. They concern the general nature of evolution, its structure, phases, the properties of the latter and their interrelation, the evolutionary tendencies within one stage, the general and specific criteria of evolution, etc.

Analyzing the general evolution of nature the author states that the evolution of any phenomenon or group of phenomena has no rectilinear upward tendency; not even a curvilinear *uni-planar* one. There are different evolutionary unities. Any one thing during its evolution may be a member of several subsequent *evolutionary unities*. Hence its evolution may be transferred to different planes. The analysis reveals that, for instance, the evolution of the lithosphere was different before the appearance of the biosphere from what it became in the unity with it. The evolution of the living world (biosphere) was also different until the appearance of man from what it became in the unity formed with human society. Also the evolution of man was different before the formation of the race, in the biological environment, from what it is in the new social unity.

The author stresses that the failure to recognize or reveal the different evolutionary unities may lead to the negation or misunderstanding of the universal evolution.

The characteristics of the different evolutionary phases are deduced from the dialectical interaction, in the first place from the new reaction that had developed during evolution. The author analyzes the intricate interconnection of the new and old members of evolution.



# FIGYELŐ

## Tapasztalataink a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának Filozófiai Intézetében

Múlt év novemberében Szigeti József elvtársnak — az MTA Filozófiai Intézete igazgatójának — vezetésével, filozófus-delegáció utazott Moszkvába. Tagjai voltak: Sándor Pál — az ELTE Dialektikus materializmus tanszékének vezetője — Makai Mária és Szabó András György — a Filozófiai Intézet tudományos munkatársai. Célunk az volt, hogy közelebbről megismerkedjünk a Szovjet Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének munkájával, személyes tapasztalatokat és benyomásokat szerezzünk az ott folyó kutatómunka fő irányairól és módszereiről, eszmecserét folytassunk a marxista filozófia néhány aktuális problémájáról. Az a kép, amely rövid — tíz napos — látogatásunk során kialakult bennünk, mindenben megfelelt várakozásunknak. Közvetlenül tapasztalhattuk a Szovjetunióban folyó pezsgő filozófiai életet, a termékeny viták légkörét, a dogmatizmus korlátaiktól megszabadult alkotó marxizmus virágzását.

A szovjet filozófiai élet vezetőivel folytatott beszélgetéseink fényt derítettek e fellendülés forrásaira: A XX. és XXI. Kongresszus útmutatásai nyomán a filozófusok közelebb kerültek az élethez, elsődrendű feladatuknak tekintik, hogy a társadalmi és tudományos fejlődés által felvetett problémákat elemezzék, a konkrét tények beható vizsgálata alapján tárják fel a szocializmusból a kommunizmusba való átmenet általános és speciális törvényszerűségeit az élet legkülönbözőbb területein. E kutatások valóban a problémák legszélesebb skáláját ölelik fel. Ízoltól érdekes néhány ilyen kutatási programot megemlíteni. Külön csoport foglalkozik pl. azoknak a közép-ázsiai országoknak sajátos fejlődéstörvényeivel, amelyek a kapitalizmus történelmi szakaszának átugrásával valósították meg a szocialista társadalmi rendszert. A legkülönbözőbb szociológiai módszerek együttes alkalmazásával, a helyszínen vizsgálják a moldvai parasztság kulturális fejlődését. Tanulmányozzák, hogy a dialektikus materializmus kategóriái hogyan jelentkeznek a szovjet társadalom fejlődésében. Mindezek a kutatások előmunkálatait jelentik egy nagy — öt kötetre tervezett — tanulmánynak, mely a szocializmusból a kommunizmusba való átmenet problematikáját öleli fel.

A társadalmi fejlődés aktuális kérdéseivel való foglalkozás előtérbe kerülése — mint az a fentiekből is kiderül — egyáltalán nem jelenti azt, hogy az Intézet munkatársai elhanyagolják a filozófia „hagyományos” kérdéseit. Ismeretes, hogy éppen a szovjet filozófusok foglalkoznak legtöbbit pl. a dialektika kategóriáinak rendszerezésével. Külön szektor foglalkozik annak a hat kötetre tervezett filozófiatörténetnek megírásával, amely minden eddigi munkánál átfogóbb képet nyújt a filozófia történetéről, feldolgozza azoknak a kis népeknek a filozófusait is, akik eddig országuk határain kívül ismeretlenek voltak, és a marxista filozófia fejlődését napjainkig vizsgálja. (E munka I. kötete már magyarul is megjelent.) Komoly kutatások folynak a matematikai logika területén is. Láttunk egy 1959-ben megjelent logikai cikkgyűjteményt, amely túlnyomó részben a matematikai logika kérdéseivel foglalkozott.

A szovjet elvtársaknak az a véleményük, hogy azok a filozófiai problémák, amelyek ma teljesen elvontnak tűnnek, holnap a legaktuálisabbakká válhatnak, és éppen ezért foglalkozni kell olyan kérdésekkel is, amelyeknek ma még nem látszik a közvetlen haszna. Példaként éppen a matematikai logikát említették meg, amely ma már konkrét termelési-technikai problémák megoldásához ad segítséget. (Elektronika, automatizálás stb.) Mint a felsorolt példák is mutatják a társadalmi fejlődés aktuális kérdéseivel és a filozófia általános problémáival való foglalkozás az Intézet munkájában harmonikusan illeszkedik egymáshoz. Ahogyan az elvtársak megfogalmazták: a köz-

vetlenül aktuális problémákkal való foglalkozás gazdagítja a filozófia kategóriáinak tartalmát és a kategóriák elemzése elmélyíti a társadalmi fejlődés konkrét problémáinak vizsgálatát.

Az Intézet munkatársai behatóan foglalkoznak a természettudományok filozófiai problémáival is. A dialektikus materializmus szektoron belül egy egész csoportnak ez a fő témája. Igen figyelemre méltó cikkek és monográfiák jelentek meg e tárgykörben. (Ezek közül is kiemelkednek B. M. Kedrovnak a kémia területén végzett kutatásai.) Az e területen elért eredmények nem kis mértékben annak köszönhetőek, hogy a filozófusok és természettudósok szoros kapcsolatban vannak egymással, rendszeresen tartanak közös megbeszéléseket és vitákat, biztosítva van a természettudományok filozófiai problémáival foglalkozó kutatók szakmai konzultációja. Itt kívánom megjegyezni, hogy ez a termékeny együttműködés, mely a szovjet természettudósok és filozófusok között kialakult, megtalálható más vonatkozásokban is, nevezetesen a filozófusok, közgazdászok, jogászok, történészek — általában a társadalomtudományok művelői között. Az igazgató mellett, valamint a más szektorok vezetői mellett működő tudományos tanácsok tagjai között megtaláljuk a társtudományok művelőit is. Megnyilvánul az együttműködés a konkrét kutatások területén is, amelybe — a téma természetének megfelelően — bevonják a legkülönbözőbb társadalomtudományok egyes képviselőit. Sőt, olyan témáknál, mint például a már említett moldvai parasztság kulturális fejlődésének vizsgálata, a területen dolgozó párt- és tanácsfunkcionáriusok is bekapcsolódnak a munkába. Mindez azt mutatja, hogy a szovjet filozófia szerves részét képezi a tudományos életnek, kiszakíthatatlanul benne él a szovjet világságban.

Végül — de nem utolsó sorban — az Intézet munkájában nagy hangsúllyal szerepel a modern burzsoá elméletek bírálata. 1959-ben pl. tanulmánykötetet adtak ki „A jelenkori szubjektív idealizmus” címmel. Napirenden tartják a modern revizionizmus elleni harcot is. Mint Ukrainev elvtárs megjegyezte, e téren ki kell küszöbölni azt a gyakorlatot, hogy mindig ugyanazt a néhány teoretikust bírálják, figyelemmel kell kísérni a revizionizmus legújabb megnyilvánulásait is.

Az elmondottakban lehet tehát megjelölni az Intézet munkájának fő irányait. Természetesen a fentiekén kívül még igen sok egyéb területtel is foglalkoznak. A dialektikus materializmus, történelmi materializmus, filozófiatörténet és a filozófiatörténet megírásával foglalkozó szektoron kívül (melyek mindegyike több csoportra oszlik) külön szektora van az ateizmus, az esztétika, a pszichológia tudományának. A külföldön megjelenő filozófiai cikkekről, könyvekről külön információs szektor tájékoztatja a munkatársakat. Ilyen szerteágazó, széleskörű kutatás természetesen nagyszámú, jó felkészültségű kutatót igényel. Vendéglátóink mindkét feltétellel rendelkeznek. Az Intézetnek mintegy kétszáz munkatársa van, túlnyomó többségüknek már jelent meg kisebb-nagyobb publikációja, és jelentős részük tudományos fokozattal is rendelkezik. A káderutánpótlást az Intézet mellett dolgozó aspiránsokkal való foglalkozás biztosítja. Az aspiránsok, mielőtt az Intézet munkatársaivá fejlődnének, megismerkednek a gyakorlati élettel is: tudományos munkájuk mellett gyárakban vagy egyéb intézményekben társadalmi munkát végeznek. Az Intézetbe való felvétel egyébként pályázat meghirdetése útján történik.

A másik fő kérdés, amely érdeklődésünk homlokterében állt, a kutatómunka módszertani problémáira irányult. Fedoszejev elvtárs — az Intézet igazgatója — elmondta, hogy e téren nem kis nehézségeket kellett leküzdeniük, amíg a mai kollektív munkastílust kialakították. A korábbi gyakorlat ugyanis az volt, hogy a munkatársak lényegében mind külön témán dolgoztak, és az Intézet tudományos munkáját az egyéni kutatások konglomerátuma jelentette. E munkamódszer felett azonban eljárt az idő. Azok a nagy horderejű, szerteágazó, enciklopédikus ismereteket kívánó kérdések, melyeket a társadalmi és tudományos fejlődés vetett fel, csak kollektív munkával oldhatók meg, sőt láttuk, hogy még a társtudományok képviselőinek bevonását is szükségessé teszik. Az egyes munkakollektívák összeállításánál ennek megfelelően nem döntő szempont, hogy tagjai egy szektorhoz tartozzanak. A csoportok összetételét a mindenkori feladat természete szabja meg. E munkastílus bevezetése nemcsak azért volt helyes, mert a fejlődés objektív szükségszerűségét fejezte ki, hanem azért is, mert egyben a munkatársak morális és tudományos fejlődését is szolgálja. A kollektív munka növeli az egymás iránti felelősségérzetet, megkívánja, hogy a nagyobb felkészültségű kutatók segítsék a gyengébbeket, míg az utóbbiaktól nagyobb erőfeszítést követel. Másrészt a problémák sokrétűsége involválja, hogy a munkatársak bizonyos jártasságot szerezzenek olyan kérdésekben is, melyek nem tartoznak szűkebb területükhöz. Enélkül ugyanis nem tudnak hozzászólni a kutatási program egészéhez. Ennélfogva csökken az egyoldalúvá

válás veszélye, kitágul a kutatók látóköre, az egész szempontjából tudják megítélni speciális részfeladatukat. A kollektív munka produktivitása számszerűen is lemérhető az Intézet fejlődésében. 1958-ban 20, 1959-ben 40 közös munkával készült kiadvány jelent meg, 1960-ra már 60-at terveznek.

A kollektív munkastílus döntő szerepe azonban egyáltalán nem jelenti az egyéni munkák elvetését. Az Intézet vezetésére e kérdésben ugyanaz a mértéktartás jellemző, mint amelyet a közvetlenül aktuális és általános elméleti kutatások viszonyának megítélésében tapasztaltunk. A munkatársak tudományos tervében első helyen szerepelnek a kollektív munkából rájuk eső feladatok, de ezek mellett mindenkinek alkalma van az őt érdeklő témákkal egyénileg is foglalkozni. A kérdés rugalmas kezelését mi sem bizonyítja jobban, mint az a tény, hogy egyes kutatók — amennyiben egyéni témájuk különösen fontos, vagy más méltánylást érdemlő szempont játszik közre — meghatározott időre felmentést kaphatnak a közös munkában való részvétel alól, hogy egyéni munkájuk befejezésére használhassák fel teljes energiájukat. Az Intézet vezetői elmondották, hogy az új munkastílus bevezetése természetesen nem ment máról-holnapra, és a gyakorlati megvalósítás terén még ma is sok nehézséget kell megoldaniuk.

A munkastílus kérdéséhez kapcsolódik az a probléma is, melyet Okulov elvtárs — a Voproszi Filozófiai szerkesztőbizottságának vezetője — vetett fel. Elmondotta, hogy az elméleti színvonal állandó fejlesztése mellett egyre inkább törekednek arra is, hogy a közölt cikkek érdekesek, színesek legyenek. Ezt nem egyszerűen stiláris kérdés-ként értelmezik, bár kétségkívül ez is hozzátartozik a problémához. Felmerült pl., hogy bizonyos témák tárgyalásában alkalmazni lehetne a dialógus formát (melynek a filozófia történetében komoly hagyományai vannak, elég ha csak Platonra, Giordano Brunora vagy Diderotra utalunk) amely könnyebben áttekinthetővé, szemléletesebbé, érdekesebbé tenné a filozófiában kevésbé járatos olvasók számára az ellentétes nézeteket adott problémán belül. Ennél is fontosabb azonban, hogy a filozófiai folyóiratok tematikájában helyet kapjanak azok a kérdések, amelyek a legszélesebb közönség érdeklődésére is számot tarthatnak. A beszélgetés folyamán felmerült pl. annak szükségessége, hogy írjunk arról a legszélesebb tömegeket érdeklő problémáról, hogy milyen lesz az emberek élete a megvalósult kommunista társadalomban. Természetesen ezekben nem utópisztikus fantazmagóriákról lenne szó, hanem a társadalmi törvényszerűségek ismeretére épülő reális perspektíváról. Ha Engels megtehetné ezt száz évvel ezelőtt, nyilvánvaló, hogy mi ma sokkal inkább megtehetjük. Okulov elvtárs azt is elmondta, hogy a Voproszi Filozófiai hasábjain állandóan próbálkoznak más területeken dolgozó fiatal tehetségek megszólaltatásával, ezzel is egyéni szint, hangvételt adva a folyóirat egyes cikkeinek. Mindehhez természetesen sok türelem és erőfeszítés szükséges, amit azonban vállalni kell, mert, — hogy Diderot-val szóljunk —: „Nem habozhatunk, népszerűvé kell tennünk a filozófiát.” Hogy e területen már értek el eredményeket szovjet elvtársaink, azt mi sem bizonyítja jobban, mint, hogy a filozófiai kiadványok (vaskos monográfiák is) a rendkívül nagy példányszám ellenére szinte órák alatt elfogynak.

Befejezésül néhány, tárgyalásaink folyamán felmerült, elméleti kérdést szeretnék megemlíteni. Előjáróban meg kívánom jegyezni, hogy megbeszéléseink során közvetlenül is tapasztaltuk vendéglátóink rendkívüli érdeklődését, vitakészségét az elmélet nyílt kérdéseiben. Nagyon téved, aki azt gondolja, hogy a szovjet filozófusok mindenben egy véleményen vannak. Az alapvető kérdések tekintetében természetesen nincs közöttük ellentét, ez azonban nem zárja ki azt, hogy egy sor probléma felfogásában különböző nézeteket fejtsenek ki, és vitatkozzanak egymással. Élénk vita folyik pl. a matematikai logika és a formális, illetve dialektikus logika viszonyának megítélésében, a szociológia tárgyának és feladatának meghatározása körül, a tagadás tagadása törvényének értelmezéséről, az antagonisztikus ellentmondás létéről vagy nem-létéről a természetben stb.

Vendéglátóink nagy figyelemmel hallgatták véleményünket a különböző vitás kérdésekről, és általában is rendkívüli érdeklődést tanúsítottak a magyar filozófiai élet iránt. Egy Szigeti elvtárs akadémiai beszámolójában megjegyezte: látogatásunk elején azt gondoltuk, hogy csak mi fogunk kapni tapasztalatokat, és nem nagyon számítottunk arra, hogy adni is fogunk, hiszen a mi Intézetünk még igen rövid múltra tekinthet csak vissza. Ennek ellenére a szovjet elvtársak rendkívüli figyelmet szenteltek megjegyzéseinknek, kritikai észrevételeinknek is, és azt lehet mondani, hogy ők maguk kívánták a tárgyi kritikát különböző konkrét kérdésekben.

Ez történt pl. a filozófiatörténeti szektor vezetőivel folytatott beszélgetésünk folyamán is. Jovcsuk elvtárs kérte, hogy mondjuk el véleményünket „A filozófia története” már megjelent kötetéről. Pozitív irányú megjegyzéseink mellett pl. kifejtettük, hogy a szerzők helyesen indultak ki az európa-centrikus felfogás elvetéséből, és helyes

volt az a törekvésük, hogy érdeme szerint foglalkozzanak a keleti filozófiákkal. E gondolat realizálása közben azonban kissé háttérbe szorult a görögség központi szerepe az antik filozófia történetében. Jovcsuk elvtárs ezt elismerte. Egyetértett azzal a megjegyzésünkkel is, hogy a világtörténelem fejlődésében az alapvető, általános társadalmi törvényszerűségek mellett, jobban tekintetbe kell venni azokat a különös törvényszerűségeket, melyek pl. a kelet-európai történelemben a porosz utas fejlődés következtében lépnek fel, mert csak ezek alapján érthetők meg e filozófiák fejlődésének bizonyos sajátosságai.

Rendkívül tanulságos volt az az eszmecsere, melyet a dialektikus materializmus szektorával folytattunk. Kedrov elvtárs, Szigeti elvtárssal egyetértésben, azon véleményének adott hangot, hogy a materialista elméletre és dialektikus módszerre való felosztás — bár a népszerű tárgyalás és a didaktikai követelmények szempontjából helyes — nem az egyetlen módja a filozófia rendszerezésének. Utalt arra, hogy a szovjet filozófusok más alapokon történő felosztásokkal is próbálkoznak. Kedrov elvtárs véleménye szerint leghelyesebb az objektív dialektika, logika, ismeretelmélet tagolás. Ezzel a felosztással ugyanis nem szakítjuk szét a materializmus és a dialektika egységét. Az objektív dialektika magában foglalja a természet és társadalom átfogó mozgástörvényeit, míg a logika és ismeretelmélet alkotja a szubjektív dialektikát. Felvetődött a természetdialektika perspektívájának problémája is, és mindnyájan egyetértettünk abban, hogy e terület művelése rendkívül fontos mind a természettudományok, mind a filozófia szempontjából.

Soká lehetne még sorolni a különböző szektorokkal való tárgyalásokon felmerült elméleti problémákat. Feladatomban azonban csak az volt, hogy általános képet adjak vendéglátóink munkájának fő irányairól és módszereiről, és e néhány elméleti probléma megemlítésével csupán azt akartam érzékeltetni, hogy a szovjet filozófusok nem elégednek meg a kitaposott ösvényekkel, magasfokú önkritikával és kritikával vizsgálják eredményeiket, állandóan új utakat és megoldásokat keresve fejlesztik és gazdagítják a marxizmus — leninizmust.

*Szabó András György*

# ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

## Tanulmányok a korai vallásos hiedelmek kérdéseiről

(A Szovjetunió Tudományos Akadémiájának Kiadója. Moszkva, 1959.)

A Szovjetunió Tudományos Akadémiájának Etnográfiai Intézete 1959-ben tanulmánykötetet adott ki Sz. A. Tokarjev és V. N. Csernyecov szerkesztésében a primitív vallásformákról. A tanulmánykötet észrevehetően két részre oszlik: az első két értekezés — Tokarjev cikke a mágia lényegéről és eredetéről és B. S. Sarevszkaja cikke a korai vallásos hiedelmek problémáinak megvilágításáról a mai burzsoá tudományos irodalomban — általános elméleti jellegű. E két nagyobb tanulmány teszi ki terjedelmében kb. a kötet felét. A kötet fennmaradó része — öt értekezés — konkrét etnográfiai anyagokat tartalmaz Szibéria, a Kaukázus, Indonézia és Észak-Amerika egyes népei vallásos nézeteinek fejlődéséről, korai stádiumairól. Természetesen ezek a részletproblémákkal foglalkozó tanulmányok is felvetnek nem egy elvileg is érdekes és jelentős problémát. Mivel hasonló tematikájú tudományos feldolgozás — amint ezt a kötet szerkesztői is aláhúzzák a bevezetőben — viszonylag régóta nem jelent meg a Szovjetunióban, e kötet ismertetése nem lehet érdektelen a magyar olvasóközönség számára sem.

Tokarjev tanulmánya („A mágia lényege és eredete”) a vallástörténet egyik legbiztosabb és legbonyolultabb problémájával foglalkozik. A mágia — minden vallás lényeges, organikus része. A hívő közvetlen segítséget, a mindennapi életbe való mágikus beavatkozást vár a vallástól — és ezen a hiten nyugszik részben a vallás vonzereje. Vallás és mágia szoros kapcsolata ellenére a burzsoá kutatók jelentős része élesen elválasztja, sőt szembeállítja egymással ezeket a jelenségeket. Egyesek (Durkheim, Hubert, Mauss stb.) azon az alapon, hogy a vallás szubsztátumát valamely szociális csoport alkotja, míg a mágia individuális, hogy a vallás nyilvános, publikus, officiózus jellegű, míg a mágia rejtett, titokzatos és személyes. Mások (pl. Frazer) csak a természetfeletti személyes erőkre

vetett hitet tekintik vallásinak, s ezt az elemet hiányolják a mágiában. E törekvések mögött nem egyszer, mint a szerző megjegyzi, a vallás közvetett apologiájának szándéka rejlik.

Mindjárt a tanulmány kezdetén Tokarjev meghatározza, mit ért a mágia fogalmán: „azok a szertartások, amelyeknek célja az ember természetfeletti módon történő közvetlen hatása erre vagy arra az anyagi tárgyra és amelyek nincsenek kapcsolatban animisztikus képzetekkel.” (14.o.) Maga az általános meghatározás azonban még korántsem elegendő a mágia lényegének megértéséhez. Ugyanis ez általános elnevezés mögött nagyszámú és egymástól igen különböző szertartás és hiedelem rejtőzik. Ha magukat a mágikus cselekedeteket tekintjük, semmi közöset sem találunk bennük — az emberi élet legkülönbözőbb szféráihoz tartoznak (termelő-gazdasági, nemi-családi, törzsközi viszonyok), teljesen különböző jellegűek stb. Az, ami ezeket a különböző tevékenységeket egyesíti, a mágikus képzetek *pszichológiai* tartalmában rejlik: az a szubjektív hit, hogy az ember képes természetfeletti úton hatni a külső világ jelenségeire. Épp ez a tény vezetett félre a mágia burzsoá kutatóit, akik többségükben a mágia alapját és eredetét a szubjektív pszichikai tevékenységben keresték. E helytelen, idealista felfogás meghaladása csak akkor lehetséges, ha észrevesszük, hogy az emberi élet különböző szféráihoz tartozó mágikus cselekedetek sokkal szorosabb kapcsolatban vannak ezekkel a szférákkal, mint egymással. Az iniciális mágia formáiban fel lehet fedezni a dárdavetés, a csapdaállítás reális tevékenységének leegyszerűsített mozzanatait, a katonai mágiában a harci előkészület, kiképzés maradványait; az orvosi mágia kapcsolata a népi medicinával, a vadász-mágiáé a vadászat technikájával szinte elszakíthatatlan. (Tokarjev részletesen és egy tudományosan megalapozott klasszifikáció alapján, nagy etnográfiai anyagra támaszkodva jellemzi a mágia egyes fajait

a különböző primitív népeknél. Ez a jellemzés foglalja el különben cikkének döntő részeit, és erre alapozza következtetéseit.) Egyes esetekben — különösen amikor a mágia korai kezdeti formáiról van szó — a mágikus aktusok és a megfelelő célszerű racionális emberi cselekedetek között a kapcsolat oly szoros, hogy szinte lehetetlen meghúzni a választóvonalat közöttük. (Pl. amikor egy törzs vadászszokásait tanulmányozzuk: hová kell besorolni a hálók, csapdák füstölésének szertartását vagy valamely adott tilalmi szabályt stb.) „Nyilvánvaló — írja a szerző —, hogy a szertartás mágikus jelentsé . . . csak másodlagos és későbbi momentum. E mágikus értelem a tradicionálissá vált cselekedeteknek a cselekvő személyiségek által való szubjektív felfogásában jelenik meg.” (41. o.) Azaz a határ — legalábbis kezdetben — teljesen szubjektív. A mágia valamennyi történelmileg elsődleges faja objektíve célszerű emberi gyakorlatból származik. „Ez vagy az a maga alapjaiban racionális, fogás (mindegy, vadászatról vagy a betegek gyógyításáról van szó) fokozatosan mint varázslat tudatosul az emberben, azaz mint olyan cselekedet, amely a jelenségek természetfeletti kapcsolatait alapul. A döntő itt — a természetfeletti eszméje, az az eszme, amely minden vallásos jelenségre jellemző. Maga az adott tevékenység önmagában véve ettől még megmaradhat racionálisnak, azonban ugyanabban az időben, szubjektíve immár mágikus, varázslat jellegű is. Ez az első lépés a mágia születésében.” (73. o.) Mivel magyarázható a szubjektív értékelésnek, felfogásnak ez az átalakulása? A szerző válasza — a tárgy természetéből kifolyólag csak hipotetikus lehet: „Feltehetőleg ez a lépés történetileg azzal kapcsolatos, hogy az adott cselekvés valamely okból nem minden ember számára válik megvalósíthatóvá, hanem csak egy meghatározott csoport vagy egyes személyek számára: a társadalmi munkamegosztás első csiráinak jelentkezése”(uo.).

Ha ezek a mágikus elképzelések egyszer kialakultak, maguk is visszahatnak a gyakorlatra. A célszerű cselekvésből kinövő mágikus aktus elszakad a gyakorlattól — szertartássá válik. Ez megjelenik részint abban, hogy a cselekvés gyakorlatilag fontos momentumai redukálódnak, sematizálódnak, szinte csak szimbolikusakká válnak ugyanakkor, amikor egyben kiegészülnek más, már eredetükben sem célszerű, rituális cselekedetekkel. A szociális alapja ennek a jelenségnek — a mágikus gyakorlat elszakadásának a racionálistól — feltehetőleg a varázslók, kuruzslók stb. szociális csoportjának kiválásában rejlik. Ezt a folyamatot kíséri egy másik. A primi-

tív ember emocionálisan igen telített tevékenységét — az élet legkülönbözőbb ágaiban — gyakran kísérik kiáltások stb. Ezek nyilvánvalóan megjelentek a korai mágikus aktusok mellett is, mint kísérlő jelenségek. Amikor azonban a varázslók rétege kialakul, a szó, a beszéd szerepe válik döntővé. A tradicionális formula, melyet titok övez, s amelyet csak a varázsló ismer, képviseli immár az igazi varázserőt, a cselekvés elhal, a beszédet kísérlő mozgás válik, vagy egészen eltűnik, s csak szóbeli leírása marad meg magának a varázslatnak szövegében. A mágia önállóvá válásával egy időben fokozatosan kialakulnak a rá jellemző, a természetfeletti gondolatával aláfestett elképzelések is — a „romlás”; a varázserő eszméje. Bizonyos körülmények között ezeknek a mágikus cselekedeteknek talaján létrejönnek természetfeletti személyes erőkről való elképzelések. Ugyanakkor Tokarjev leszögezi, hogy az animizmus megjelenésének gyökerei igen sokrétűek, és korántsem valamennyi animisztikus képzet áll kapcsolatban a mágiával.

Tokarjev tanulmányának értéke, hogy egységes, materialista képet ad egy olyan bonyolult és vitatott jelenségről, mint a mágia lényege, keletkezése és fejlődése. Különösen figyelemre méltó, hogy szakít a saját álmai, lelki jelenségei felett tündődő, azokat különböző módon interpretálni törekvő „primitív filozófus” képével, amely uralkodott a múlt század végének evolucionista iskolájában (Taylor stb.), s amely egyes marxista népszerűsítő munkákban ma is érezteti hatását. Tokarjev, teljesen helyesen, a korai emberi gyakorlatból, a primitív, korlátozott társadalmi tevékenységből igyekszik levezetni a mágia keletkezését. Igen meggyőző a mágia fejlődésének rajza a tanulmányban. Ugyanakkor azonban a koncepció egyes pontjai vitathatóknak tűnnek, s ezzel kapcsolatban úgy vélem, hogy a cikk emberi gyakorlat és vallásos képzetek és szertartások kapcsolatának kérdését bizonyos mértékig leegyszerűsítve tárgyalja.

Tokarjev felfogásának legproblematisabb pontja — véleményem szerint — a „természetfeletti” fogalmának értelmezésében rejlik. A szerző szerint épp bizonyos cselekvések, aktusok természetfelettiként való szubjektív felfogása az, ami mágiává teszi a tartalmilag racionális tevékenységet. Valóban a természetfeletti jelenségek, kapcsolatok, hatások feltételezése minden vallás egyik leglényegesebb attribucionális vonása. Azonban ez nem feltétlen jelenti azt, hogy e képzetek természetfeletti jellege, természeti és misztikus jelenségek éles elkülönítése, megkülönböztetése jelen lenne a primitív ember tudatában is, a pri-

mitív ember számára is létezne. Az etnográfia tenyei azt bizonyítják, hogy az éles tudati határvonal vallás-mitikus és objektív-reális között maga is hosszú gondolati fejlődés eredménye, s az alacsony fejlődési fokon álló népeknél ha nem is hiányzik teljesen, elég elmosódott és határozatlan. Erre a tényre — eltorzított interpretációban — már Levy-Bruhl felhívta a figyelmet. Ezt az állítást ma igen gazdag anyag illusztrálja. Így Hollowel az egyes észak-amerikai indián törzsekről (tehát viszonylag magas fejlődési fokon álló népekről van szó), pl. az ojiwabákkal kapcsolatban írja, hogy számos mitikus állatról való képzet (részben a normálisnál sokkal nagyobb állatok, részben a környezetben egyáltalán nem található állatszörnyek) él közöttük. Azonban az ojiwabák számára — habár nyilván sohasem találkoztak hasonló állatokkal — ezek az állatok épp olyan részei környezetüknek, mint a többiek csak hatalmasabbak, félelmesebbek és ritkábban láthatók azoknál; épp úgy „alkalmazkodnak” hozzájuk „védekeznek” ellenük, mint a többiek ellen. Így Hollowel leír egy esetet, amikor egy egész csoport vadász fordult vissza a vadászatról; mert egy különös nyomra találtak; ebben egybehangzóan valamely szörny nyomát ismerték fel, amellyel szemben gyengének és tehetetlennek érezték magukat. Ez az objektív teljesen irracionális, célszerűtlen viselkedés számukra *szubjektíve* teljesen célszerű, racionális volt. Hasonló példákat nagy számban lehetne felsorolni. Épp ezért valószínűtlen Tokarjev koncepciója, amely sokkal primitívebb fejlődési fokon tételezi fel természeti és természetfeletti különbségének határozott, aláhúzott felfogását. A tapasztalat azt bizonyítja, hogy ilyen körülmények között ez az elkülönítés még olyan esetekben sem jelentkezik mindig, amikor a különbség *objektíve* fennáll, nemhogy oly alkalommal keletkezne (mint ezt a szerző feltételezi), amikor objektív alapon ezen elkülönítés megvalósítására hiányzik, amikor mindkét tevékenység reálisan célszerű. Különbözik Tokarjev felfogásának vannak tárgyi nehézségei is: mágikus cselekedeteknek visszavezetése célszerű gyakorlati tevékenységre gyakran lehetséges —, de korántsem mindig. Az utóbbi esetekben Tokarjev feltételezi, hogy a mágia ezen fajai, későbbi, másodlagos eredetűek. Ez azonban egyes esetekben (pl. a meteorológiai mágiával kapcsolatban) igen kétséges.

Ennek fényében bonyolultabbnak tűnik a kapcsolat mágikus cselekedetek és primitív emberi gyakorlat között is. A társadalmi fejlődés alacsony fokán álló, primitív munkaeszközökkel dolgozó ember

állandóan beleütközik abba a ténybe, hogy tevékenységének eredményei nem mindig arányosak a ráfordított munkával, hogy munkájának folyamatába, szemmel láthatólag; olyan erők is beavatkoznak, amelyek nem objektívumai, tárgyai a tevékenységnek: a gyűjtögetés, halászat, vadászat stb. teljesen különböző eredményekkel jár az év különböző szakaszaiban stb. Mivel ezeknek a tényezőknél hatása a primitív ember életére sorsdöntő, szükségessé válik mind valahogy megérteni őket, mind valahogy befolyásolni ezeket — *szubjektíve* és *objektíve* „elsajátítani” ezeket az erőket. De hogyan? Az ösközösségi társadalom fejlődésének kezdetén, amikor a vallásos képzetek keletkeznek, az ember még képtelen ezeknek a természeti erőknek lényegét helyesen megérteni, elsajátításuk nem történhet meg a „saját mértékük szerint” (Marx kifejezését használva), hanem csak a primitív ember saját mértéke szerint. Ez azt jelenti, hogy az ember megszemélyesíti a környező, ismeretlen természeti jelenségeket, erőket és közvetlen, aktív viszonyt tételez fel részükről önmaga irányába. Ez a vallásos nézetek legprimitívebb formája — a *természet fetiszizációja*. E képzetek megjelenése azonban a folyamatnak csak egyik oldalát alkotja — mint tevékenység megfelel ennek a *mágia*. A feltételezett élettárgy (folyó, erdő stb.) cselekedeteire az ember cselekedettel válaszol. Maga a mágikus cselekvés valamely más területről származó racionális cselekvésnek átültetése, átvitele egy olyan területre, ahol ennek célszerű volta megszűnik. Azonban a primitív ember számára közvetlenül, kezdetben ez nem tudatosul, hiszen magát a tárgyat, amelyre a cselekvés irányul, úgy szintén más jelenséggel való nem-racionális analógia alapján fogja fel. Így tehát a mágikus cselekvés keletkezésének pillanatában sem objektíve-célszerű, habár egyes momentumai, alkotóelemei más körülmények között célszerű viselkedésformákból vannak kölcsönözve, és habár, legalábbis kezdetben, a cselekvés célszerűnek *tűnik* a cselekvő alanyok előtt. Később e tevékenység „természetfeletti” jellege fokozatosan, habár lassan, tudatosulhat, itt azonban már más, szociális tényezők lépnek fel, amelyek fennmaradását biztosítják. A mágiának későbbi fejlődését illetőleg azonban Tokarjev jellemzése meggyőző és kielégítő.

*Sarevszkaja* tanulmánya áttekintést ad a korai vallásformák történetével foglalkozó legújabb burzsoá irodalomról. Egyik jellemzője ennek az irodalomnak az a gondolati zavar, ami a „primitív” szó kétféle használatából ered. A „primitív” egyrészt jelent alacsony fejlődési szinten tartózko-

dőt („Naturmensch”, „Naturvolk”), másrészt legrégebbit, történelmileg korait („Urmensch”). E két fogalom keverése megengedhetetlen, hisz az első értelemben vett primitívség lehet történelmileg determinált hanyatlás, degradáció eredménye is, tehát nem feltétlen jelent történelmileg elsőlegeset. Különbösen is e fogalom relatív, és egy magasan fejlett ipari társadalom szempontjából igen különböző fejlettségi fokon álló népek jelenhetnek meg „primitívekként”. A burzsoá tudósok általában nem fordítanak kellő figyelmet a metodológiai kérdés megoldására, egy szintre helyezik a viszonylag magas szintet elért (pl. fejlett metallurgiai eljárásokat alkalmazó) eszkimókat, Felső Új-Guinea népeit a busmanokkal és Ausztrália bennszülöttjeivel. Ez a zavar újkeletű. Ez vezette el Taylort és a többi evolucionistát ahhoz, hogy a ma létező legprimitívebb vallási hiedelmeket mint a kultúra valamely kiinduló minimumát kezeljék. Ugyanez a módszertani hiba rejlik a másik vélelet, Levy-Bruhl véleménye mögött, aki viszont egyértelműleg tagadta azt, hogy az etnográfiai anyag bármiféle felvilágosítást is adhatna a történelmileg kezdeti állapotokról és vallásos hiedelmekről.

Ugyanezt a képet láthatjuk ma is. Így Rodin, ismert amerikai etnográfus szélsőségesen modernizálja a korai vallásformákat, azt állítva, hogy az ember kezdetől fogva nemcsak Homo faber, hanem Homo oeconomicus-politicus is, hogy „a primitívek vallási tapasztalatában felfedezhetjük mindazokat az érzélem-fokozatokat és árnyalatokat, amelyek a fejlett, magasabb vallásokra jellemzőek; találunk itt is igazi misztikusok mellett vallási forradalmárokat is, idealistákat csakúgy, mint pragmatistákat...” Mindezeket a következtetéseket a szerző a mai eszkimókra vonatkozó etnográfiai anyagok tanulmányozásából vonta le. Ugyanakkor más kutatók kifejezetten agnosztikus álláspontot foglalnak el a korai vallásformák, a vallás kialakulásának kérdésében (Howells, Goode). Sarevszkaja rámutat arra, hogy a mai antropológia elegendő anyagot ad arra, hogy meghatározzuk a vallás kezdetét: csak a felső paleolitikumban alakulnak ki az ember főbb morfológiai sajátosságai, csak a cromagnoni embernél jelentkeznek azok a biológiai feltételek (l. Bunak cikkét a beszéd fejlődéséről, (Труды Института Этнографии т. XIV.), amelyek lehetővé teszik a szóban rögzített, fixált absztrakciók, ezen keresztül szociális eredetű képzetek megjelenését, ami a legelembb vallási képzeteknek is szükséges feltételét alkotja. Az archeológiai leletek, az antropológia adatai, a mai etnográfiai anyagok elégséges és tudományosan megbíz-

ható anyagot adnak a korai vallásformák alapvető vonásainak jellemzésére, tudományos hipotézisek kidolgozására. Ami a vallás fejlődése e periódusának végét illeti, ennek meghatározására is képesek vagyunk habár e határ nem kronológiai, hanem szociális: a nemzeti társadalom felszámolása.

A mai burzsoá irodalomban uralkodó eszmei-módszertani zavarok illusztrálására Sarevszkaja többek közt felhossa Levy-Bruhl elméletének, a „prelogikus gondolkodás” elméletének példáját, és részletesen elemzi ezt. Ez az elmélet még a XX. század első évtizedében keletkezett, azonban vizsgálátát — nagy hatásán kívül — indokolttá teszi az a tény is, hogy Levy-Bruhl halála (1938) után megjelentek „Jegyzetei”, amelyek betekintést nyújtanak élete végén elfoglalt álláspontjában. A „Jegyzetekben” Levy-Bruhl verbálisan megtagadja a „korai gondolkodás prelogikus jellegének” feltételezését. Azonban elméletének lényege nem változik. Nemcsak azért, mert továbbra is döntő szerepet tulajdonít a primitív népek gondolkodásában a „participáció” misztikus elvének, hanem azért is, mert elgondolásainak módszertani alapja megmaradt változatlanul. Levy-Bruhl számára a szociális ideológiát jelent. Teljesen figyelmen kívül hagyja a társadalmi viszonyok anyagi alapjait, számára ezek tudati jelenségek. A szociális köréből kiesik a legfontosabb — az emberek reális viszonya a külső, objektív világhoz, a természethez és ennek megváltoztatására irányuló gyakorlati tevékenységük. A társadalmi tudat (a „kollektív képzetek”) nála leszűkül az ideológiára, a gyakorlati tapasztalat hatását ezekre semmibe veszi.

Levy-Bruhl álláspontját „fejlesztik” tovább, és viszik következetesen végig azok az amerikai kutatók, akik a korai vallásokat az értelem és logika nyelvére lefordíthatatlannak nyilvánítják, s teljesen az érzelmi szférából vezetik le. Howells például az alkalmazkodási reakció egy fajtának tartja a vallást, amely lehetővé teszi számára a fennmaradást a létért folytatott küzdelemben. A vallásos szokások vigasztalást, erősítést nyújtanak azoknak, akik hisznek bennük. Az ateizmus győzelme az ember vereségét jelentené, mert csak a vallás biztosítja az emberi személyiség azonosságának fennmaradását. „Mi, akik olyan dolgokat, mint a jövendőlést, varázslást, kuruzslókban való hitet, a holt lelkekkel való érintkezést babonának és elvetendőnek tartjuk. Azonban az egyszerűbb társadalmak mutatják nekünk, hogy e jelenségek tudományos igaz voltának semmi jelentősége sincs, ha hisznek bennük: igazak és segítenek az embereknek”. Ez a példa is

igazolja, hogyan fűződik össze a pragmatikus filozófia a vallás nyílt apológiájával.

A kötet fennmaradó, etnográfiai jellegű írásainak jellemzése nem a recenzio feladata. Azonban az, aki a vallás problémáit a filozófia oldaláról közelíti meg, nem egy érdekes momentumot, részletet fog találni bennük és — elsősorban a korai animisztikus képzetek bizonyos jellemző sajátosságaira vonatkozólag (az obi-ugor hiedelmekben a lélek képzete csak néhány jellemző vonásban különbözik a testi ember képzetétől, lényegében ezen utóbbinak kópiája, egyszerű duplikációja). Nem kevés anyag bizonyítja, igazolja a vallásos hiedelmek és társadalmi viszonyok közti összefüggést, mutatja meg ékeesszólóan, hogy a vallási képzetekben ezen utóbbiak nyernek eltorzult tükrözést, hogy a társadalmi rend változásai elvezetnek a vallásformák átalakulásához is.

A kötet előszavában a szerkesztők a következőket írták: „A párt azt követeli a tudósoktól, az értelmiségtől, a vallásos mákonytól megszabadult, élenjáró szovjet

emberektől, hogy segítsenek másoknak is az ettől való megszabadulásban. A vallás — a kulturális fejlődés akadályja. A kultúra haladása a tudományos, ateista propaganda kibontakoztatását követeli, a vallásos nézetek elleni harcot követel. Azonban a propaganda megfelelő tudományos színvonalon kell folytatni. A korábbi tudományos elméletekből, amelyek álláspontjáról e propaganda folyt, sőt néha folyik ma is, sok minden elavult, nem teljesíti már feladatát. A tömegekben tudományos-ateista világnézetet terjesztő propagandistákat időszerűbb tudományos fegyverzettel kell felszerelni.” E könyv — érdekes problémafelvetéscivil, gazdag ismeretanyagával, több bátor megoldási kísérletében — nagymértékben eleget tesz a kitűzött feladatnak. Érdeklődéssel várjuk a szerkesztők által bejelentett további tanulmányok, monográfiák megjelenését e valóban fontos, az ideológiai harcban nagy szerepet játszó témakörből.

Márkus Mária

## G. V. Oszipov: A technika és a társadalmi haladás.

### A mai reformista és revizionista nézetek kritikai áttekintése

(A Szovjetunió Tudományos Akadémiájának kiadója, Moszkva, 1959.)

Korunk társadalmi forradalmaival együtt, ezekkel mind jobban összefonódva forradalom játszódik le a tudomány és a technika területén. Olyan forradalom, amely az iparnak minden tényezőjére kiterjed: a nyersanyagra, az energiára és a munkaeszközre. A szintetikus nyersanyag, az atom- és termionukleáris energia és az elektronikus automaták pusztán megjelenésükkel forradalmasították a technikát, és további korlátlan fejlődés ígérését hordozzák magukban.

A termelőerők objektív oldalában beálló forradalmi változást a szubjektív oldal hasonló változásának kell követnie: gyökeres változásnak kell bekövetkeznie az új technikát mozgásba hozó emberek szak tudásában és a termelés irányításában. Az új technika működtetőjétől mérnöki tudást és irányításban tervszerűséget követel meg. Utóbbi követelésével azonban a technika forradalma már a termelési viszonyokat érinti, mivel a termelés irányítása végső soron mindig a termelőeszközök birtokosainak kezében van. A technika forradalma tehát hasonlóan gyökeres forradalmat követel a termelési viszonyok, és ezek alapján a lényeges társadalmi vi-

szonyok terén is; a technika további sorsa a jelen forradalomban rejlő ígéretek valóra váltása alapvetően ennek a végső követelésének teljesülésétől függ.

E kétségbevonhatatlan társadalmi hatásánál fogva hívta fel magára marxista és nem marxista ideológusok figyelmét a jelenlegi tudományos-technikai forradalom.

A marxista-leninista módon gondolkodók előtt világos, hogy az új technika által követelt, a neki egyedül adekvát társadalom a kommunista társadalom, amely megvalósítja a társadalmi ösztermelés egységes terv szerinti irányításának alapfeltételét: a termelőeszközök kollektív tulajdonát, és amely felsőbb szakaszában biztosítja a társadalom minden tagja számára az új technikának megfelelő mérnöki szaktudást. Épp ilyen világos a marxista-leninista módon gondolkodók előtt az is, hogy az új technika követelése még nem jelenti e követelések megvalósulását, még kevésbé megvalósultságát, hogy az objektív követelmények megvalósításához ezeket szubjektíve fel kell ismerni, és a megvalósításban szubjektíve érdekeltnek kell lenni. Világos az is, hogy a technika által követelt változtatásokban a

magántulajdonos osztály csak bizonyos mértékig érdekelt: ameddig a termelőerők feletti diszpozíciót nem érintik a változások. Utóbbi változásban egyedül a termelőeszközökkel nem rendelkező osztály: a proletariátus érdekelt; ezért ez utolsó változás — a termelőeszközök társadalmi tulajdonba vétele — csak a benne érdekelt és a vele ellentétes érdekű osztályok harca eredményeképpen valósulhat meg. *Bármilyen messze elmehet tehát a burzsoázia önszántából, saját érdekei által vezérelve az új termelőeszközöknek megfelelő társadalmi változtatásokban, azonban ezt a végső, de leglényegesebb változást önként soha sem segítheti elő.*

A mai polgári ideológusok, valamint reformista és revizionista követőik ezekhez a felismerésekhez nem jutnak el, akár azért, mert osztályhelyzetüknél fogva nem juthatnak el, akár a tényleges összefüggések számdékos leplezése következtében. Felismerik ezek az ideológusok, hogy a technika követelményeket támaszt a társadalommal szemben, legtöbbször helyesen látják a követelés tényleges irányát is, de azokból a tényekből, amelyek e követelés *bizonyos mértékű* békésen végbement megvalósulásáról tanúskodnak (a technikai személyzet számának és szerepének növekedése, a tulajdonosok visszavonulása a termelés közvetlen irányításától, az állam szerepének bizonyos növekedése a termelés irányításában stb.), a szükséges társadalmi változás teljes megvalósultságát vagy megvalósíthatóságát próbálják bizonyítani.

*E polgári ideológusok szociológiai nézeteinek, valamint az ezekkel rokon reformista és revizionista szociológiai felfogásnak bírálataival foglalkozik G. V. Oszipov könyve.* (Itt megjegyzendő, hogy a könyv voltaképpen többet ad, mint amit a címe ígér, mert a „mai reformista és revizionista nézetek kritikai áttekintése” a megfelelő polgári nézetek ismertetése és leleplezése alapján történik.)

A könyv két részre oszlik:

Az első három fejezetben a szerző kifejti a marxizmus pozitív álláspontját a technika és a társadalmi haladás kérdésében, a fennmaradó négy fejezetben pedig a tulajdonképpeni bírálattal foglalkozik.

A pozitív kifejtést a technika fejlődéstörténetének elvi sematikus ismertetésével kezdi. Ez a fejezet mély dialektikus gondolatnak kifejtése: a technika fejlődése az *univerzális* szerszámmal, a kőbaltával kezdődik, és a munkaeszközök egyre nagyobb méretű *specializálásán* keresztül az *univerzális* vezérléssel felé halad. „A vezérlőeszközökkel való áttérés a technológiai folyamatok közösségét jelöli a legkülönbözőbb

termelőmunkákban, az emberiség újra visszatér az 'univerzális' munkaszerszámmal, de magasabb fokon” (37—38. o.).

Foglalkozik ebben a fejezetben Oszipov azzal a kérdéssel is, hogy mi tekinthető a gép specifikumának, szemben a differenciált szerszámmal. Egyes polgári tudósok ezt a specifikumot abban látták, hogy a gépet a szerszámmal szemben nem az ember energiája hozza mozgásba; mások nem is láttak minőségi különbséget szerszám és gép között: a gépet csak bonyolultabb szerszámmal fogták fel. A szerző kimutatja mindkét felfogás helytelenségét: az egyik szerint ugyanazt a gépet (pl. szövőszéket) gépnek kell tartani, ha nem emberi energia hozza mozgásba, de szerszámmal, ha az ember energiája működteti; a másik felfogás szerint pedig minden konkrét instrumentumot fel lehet fogni gépnek is és szerszámmal is. Ezzel szemben a gép kritériumát nem mechanikai oldalában, hanem társadalmi vonatkozásában lehet megtalálni: míg a szerszámnál az *ember* adja meg a kész termék minőségét, addig a gép alkalmazásánál maga a *gép*. Ezen az elvi alapon vizsgálja Oszipov az ipari forradalmat és a jelenkor tudományos-technikai forradalmát.

A termelőerők tárgyi oldala után a következő fejezetben rátér a személyi oldalra, és bemutatja, hogy milyen kísérletek történtek arra, hogy ezt az oldalt összhangba hozzák a hatalmas mértékben fejlődő tárgyi oldallal. E kísérletek két csoportra oszthatók a kiindulópontjuk alapján. Az egyik csoport a gépből indult ki, és megpróbálta a gép követelményeihez alkalmazni az embert (Taylor-rendszer, fordizmus). A másik csoport az ember bizonyos alapvető lélektani sajátosságai-ból (lelki tényezők befolyásoló hatásából a munkatevékenységre) indult ki, és megpróbált bizonyos minimális pszichológiai követelményeknek eleget tenni. Természetesen ez nem valami „öncélú” gondoskodás volt az emberről, mint erre Oszipov rámutat, hanem a munkaintenzitás szempontjait tartotta szem előtt, és programjának három pontja volt: 1. a munka pszichológiai feltételeinek megjavítása (munka-és étkezési helyiségek tisztasága, világossága, megnyugtató színezése stb.) 2. a munka „psichotechnikai” intenzifikációja ún. „lelki mérnökök” („soul engineers”) alkalmazása által; 3. a munkát befolyásolható pszichológiai tényezők nyilvánírtása.

A harmadik fejezetet Oszipov a technikai haladás legfontosabb elvi kérdéseinek szentelte: mi a technika? mi a viszony a technika és a természettudomány között? mi a technika fejlődésének forrása? A polgári tudósok többsége ezekre a kérdésekre

idealista választ adott: a technikához sorolta a technológiát is (sőt voltak, akik a technikát kizárólag mint technológiát fogták fel); a természettudományt elsődlegesenek tartotta a technikával szemben; a technikai fejlődés forrásának az alkotó elitet tekintette. Ezzel szemben Oszipov leszögezte, hogy a technikát meg kell különböztetni a technológiától: a technika kizárólag „azoknak az anyagi eszközöknek összessége, amelyeket az ember a környezetére való hatás, a környező világ megváltoztatása céljából hozott létre”. (76. o.); ellenben azoknak a folyamatoknak és műveleteknek ismerete, amelyek a technikát alkotó anyagi eszközök segítségével elvégezhetőek, vagyis a technológia nem tartozik a technikához. Bebizonyítja, hogy a technika elsődleges a természettudománnyal szemben, mert a) a technika — vagyis a környező világ megváltoztatásának anyagi eszközei — előbb létezett, mint természettudomány; b) a természettudományos kutatást alapvetően mindig a korabeli technika igényei vezetik; c) a technika a természettudományos tételek igazságának kritériuma. „Annak a szerepnek az idealizálása, melyet a tudomány a technika fejlődésében játszik, ismeretlen elméleti gyökereit főképpen abban leli, hogy a burzsoá tudósok és filozófusok abszolutizálják a tudomány fejlődésének specifikus törvényszerűségeit (folytonosság a tudományban, nézetek harca stb.), amelyek viszonylagos önállóságot adnak neki.” — írja könyve 84. oldalán Oszipov. Megcáfolja azt a polgári tudományban uralkodó nézetet, hogy a technika fejlődésének forrása az alkotó elit volna. Ezzel szemben kimutatja, hogy a technika fejlődését annak saját belső ellentétei hajtják elsődlegesen: az egyes gépek és szerszámok fejlődése során keletkező ellentétek (pl. a munkagép tökeletesítése nagyobb teljesítményű motort, utóbbinak feltalálása új energiaforrást igényelhet stb.) és az egyes termelési ágak fejlődése között keletkező ellentétek (pl. a fonógép feltalálása szükségessé tette a gépi szövés feltalálását is, utóbbi forradalmasította a kelmefestő ipart stb.). Emellett az új találmányok mindig társadalmi jellegűek, mert 1. az előző nemzedékek tudományos eredményeire és a tőlük örökölt technikára építenek; 2. a feltaláló legtöbbször kisebb vagy nagyobb számú munkatársi gárda segítségét veszi igénybe; 3. a társadalom technikai igényéből indulnak ki a feltalálók és találmányaik annyiban nyernek elismerést, amennyiben ilyen igényt elégítenek ki (ezért nyert elismerést pl. Watt gőzgépe Heronéval, Papenével és Polzunonéval szemben).

Ezután rátér a szerző a modern polgári szociológiai nézetek kritikai ismertetésére. Különböző elméleteket mutat be, amelyek közös vonása az, hogy mind a technika fetiszizációjának termékei. Az egyik elmélet szerint a marxizmust a tudományos-technikai forradalom elavulttá teszi, mert egyrészt ennek következtében a tőkés termelésbe bevezetik a tervezést, megszüntetvén annak Marx által feltárt anarchikus jellegét, másrészt a prosperitás, amit eredményez, érvénytelené teszi az abszolút elnyomorodás törvényét. Egy másik elmélet szerint az automatizáció a társadalmi különbségek kiegyenlítődséhez, a középrétegek társadalmához vezet. Vannak elméletek, amelyek a technika fejlődésében pesszimizmust keltő tendenciákat látnak: a „robotok eráját”, vagyis azt a kort, amikor az ember által egyre jobban tökéletesítendő automaták önállósítják magukat alkotójuktól (Oszipov bebizonyítja, hogy bár az automaták „értelmi” fejlődésének nincs elvi korlátja, de a fejlődésben mindig hátrább lesznek néhány lépcsőfokkal, mint a korabeli ember).

Mindezen elméletek még nem mutatnak arra, mintha a technika forradalma a polgári szociológiai gondolkodás terén hasonló forradalmat eredményezett volna: ezek az elméletek legalábbis fél évszázados múltra tekintenek vissza.

A „forradalmian új” elméleti koncepcióval külön fejezetben foglalkozik Oszipov. Ez a „forradalmian új”, a „technokrácia”-ról szóló elmélet. Mint a könyv szerzője rámutat, az elmélet képviselőinek módszere a tényleírás és a tényekből történelmi parallelizmus alapján levont következtetések. Mig a tényleírással kapcsolatban van bizonyos érdemük ezeknek a szociológusoknak, amennyiben értékes adatokat szolgáltathatnak helyes következtetések levonására, addig magukban a következtetésekben a helytelen módszer következtében képtelen — bár sok mindenre képes — eredményekre jutnak.

A történelmi analógiával dolgozó, tehát a jelenből a jövő felé vezető utat a múltból magyarázni akaró elmélet eleve feltételezi azt, amit bizonyítani szeretne: hogy tudniillik a jövő semmi minőségileg újat nem hoz a múlttal szemben, hogy a történelem hátralevő része és már lejátszódott része egyaránt ugyanazoknak az alapelveknek, ugyanazoknak az alapformáknak változó tartalom ismétlődéséből áll. Ez az alapelv a „technokrata” szociológusok szerint a vezetők és vezetettek, a termelés megszervezői és a termelők szembenállása. Eszerint az automatizált termelés korában a proletariátus és a burzsoázia közötti osztályellentét megszűnik (vagy már

meg is szűnt), mert a vezetők már nem a tökések, akiknek nincs beleszólásuk a termelés irányításába, hanem az igazgatók („managers”) és a műszaki emberek általában, akik értik és kezelni tudják az új technikát. Ez a koncepció a követőinek — akik közül Oszipov J. Burnham elméletével foglalkozik behatóbban — korlátlan lehetőséget ad a marxizmus „cáfolására”: egy olyan társadalom ui., ahol a vezető szerep a szakembereké, a „legigazságosabb” és „legdemokratikusabb” társadalom, mert a vezetők osztályába bárki bekerülhet minden privilégium nélkül, és a privilégiumért folytatott minden harc nélkül, mert a vezetéshez szükséges kritérium bárki számára megszerezhető. Mármost igen érdekes, hogy Oszipov kimutatja, hogy ez a Burnham-féle „igazgatókál-lama”, amelyben megszűnt a magántulajdon, átadva helyét az államtulajdonnak, amely felett az „igazgatók” testületileg diszponálnak, hogy az állam, amelyben az „igazgatók” tervgazdálkodást valósítanak meg bizonyos — elsősorban a munkások ellen irányuló — kényszerintézkedések (pl. kényszermunka) segítségével, miközben az „igazgatói” testülethez való tartozás családi privilégiummá válik (a képzési lehetőségek monopolizálása következtében) — ez az állam tulajdonképpen fasiszta korporációs állam, a hitleri német állam idealizált mása.

A „technokrácia”-ról szóló elmélet tehát „kiküszöböli” az osztályharcot. Ezért a reformista és revizionista teoretikusok jó kiinduló pontot látnak benne. E reformista és revizionista koncepciók szerint a kapitalizmus és a kommunizmus közötti átmenet a „technokrácia” kora (egyes elméletekben a „technokrácia” és a bürokrácia kora), amely békésen váltja fel a voltaképpeni kapitalizmust, megvalósítva a termelés társadalmassítását és tervszerűsítését, és éppen ilyen békésen adja át majd a helyét később a szocializmusnak. A reformisták és a revizionisták igyekeznek közös nevezőre hozni a Szovjetunió és a népi demokratikus országok szocialista államát és az imperialista országok állammonopolista kapitalizmusát. Ez a közös nevező éppen a technokrata-bürokratikus államkapitalizmus. Az Oszipov által ismertetett elméletek szerint a szocialista országok és az imperialista országok egyaránt ebben a fejlődési stádiumban

vannak, miközben a nyugati országok békés fejlődés útján jutottak el ugyanoda, ahova a keleti országok csak véres osztályharc árán érthettek el. A feladat most mindkét táborban egyaránt a nép harca a bürokrácia ellen, a vezetés demokratizálásáért, ami majd elvezet az „igazi” szocializmushoz.

E reformista és revizionista nézetek közül Oszipov J. Moch, L. Blum, K. Renner, Benedikt Kautsky, az angol labouristák, P. Sering, H. Kentaro, A. Giolitti és a jugoszláv teoretikusok nézeteivel foglalkozik behatóbban. Kimutatja kispolgári osztálygyökerüket. Kimutatja, hogy a tulajdonviszonyok ignorálásával jutnak el a két rendszer közötti *minőségi* különbség tagadásához, amivel céljuk a burzsoázia ellen folytatandó konkrét osztályharc helyettesítése a bürokrácia és a „technokrácia” elleni elvont hadakozás szólamával.

Az utolsó fejezetben a technikai fetiszizmus expanzionista, agresszív törekvéseit vizsgálja a szerző (a nemzeti szuverenitás állítólagos anakronisztikusságáról és a „világkormányról” szóló elméleteket); majd befejezésül felvázolja azt a perspektívát, amelyet a kommunizmus jelent a technika fejlődése számára.

G. V. Oszipov könyve értékes és hasznos hozzájárulás a polgári nézetek ellen való ideológiai osztályharchoz, bizonyos hiányosságai ellenére. Ezek a hiányosságok a könyv felépítéséből erednek: abból, hogy a szerző külön fejt ki a marxizmus — leninizmus pozitív álláspontját és külön bírálja az egyes nézeteket, és így a bírálat során — nem akarva ismétlésekbe bocsátkozni — kisebb súlyt fektet az aktív bírálatra: nemegyszer az idézetek abszurdítására bízta, hogy önmagukat cáfolják az olvasó előtt, míg ő a fő súlyt az osztálygyökök leleplezésére helyezi. Így jár el pl. azzal a Bergson-i elmélettel szemben, amely szerint a technika rideg racionalizmusát misztikával kell „ellensúlyozni”. E bizonyítási mód hatásosságának feltétele, hogy az olvasó tényleg abszurdnak érezze az idézett állítást. Ha azonban az olvasó maga is az idézethez hasonló véleményen van, akkor sokkal hatásosabb az a bírálati mód, amely az adott nézet cáfolatával párhuzamosan fejt ki a bíráló pozitív álláspontját.

Garai László

## Ronald L. Meek : Tanulmányok a munkaértékelméről

(Gondolat, 1959)

Hosszabb idő után először kap kézbe a magyar olvasó olyan munkát, amely egy tudományág történeti fejlődésének kérdéseivel foglalkozik. A közgazdasági elmélet történetének kidolgozása mindig nagy jelentőséggel bír a filozófia és a metodológia számára. Jelen esetben pedig egyenesen olyan munkáról van szó, mely tudatosan törekszik gazdaságtörténeti és filozófiai-módszertani kérdések összekapcsolására, valamint arra, hogy a dialektikus materializmus módszertani elvei alapján fejtsse ki az általa tárgyalt kérdéseket. Mivel ez — éppen az adott speciális kérdésben — úttörő jellegű munka, szükségképpen kifejti a követendő metódust is. E recenzió ezen problémák bemutatását kísérli meg.

A szerző — angol marxista közgazdász — célja a munkaértékelmélet fejlődésének bemutatása a logikai-történeti módszer alapján. Korántsem egy részletes filológiai jellegű elmélet-történetet kíván adni, hanem számára az a fontos, hogy munkájával elősegítse a munkaértékelmélet újraalkalmazását a mai viszonyokra. Vagyis, saját szavaival, nem a munkaértékelmélet „tisztá”, „objektív” történetét tárgyalja, hanem mindenekelőtt csak centrális oldalának, az érték marxi fogalmának kialakulását. Röviden érinti a klasszikus angol közgazdaságtan előzményeit, majd részletesen rátér Smith és Ricardo értékelméleteinek szerepére. Marx értékelméletét — ár és érték, egyszerű és bonyolult munka kérdéseit stb. — elemzi a legrelevánsabban. Végül ismerteti és bírálja a marxi munkaértékelmélet burzsoá és revizionista kritikáit. Sajnálatos, hogy a kiadó a részt erősen leszűkítette, mert — megítélésünk szerint — ezen fejezetek is viszonylag széles érdeklődést váltottak volna ki.

Hogy nem tisztán gazdaságtörténeti munkáról van szó, azt mutatja a munkaértékelmélet következő, a szerző által adott definíciója is. „A munkaértékelmélet lényegében annak az eszmének kifejezése, hogy azok az alapvető viszonyok, amelyekbe az emberek egymással a termelés területén kerülnek, végső fokon meghatározzák azokat a viszonyokat, amelyekbe a csere területén kerülnek.” (I. m. 92. o.) A munkaértékelmélet lényegében a materializmus alapeszméjének alkalmazása a csereviszonyok speciális területének vizsgálatára. (Vö. I. m. 58. o.)

A szerző módszerét a történeti és a logikai kölcsönviszonyának kifejtésével

alapozza meg. Figyelembe véve Marx „A politikai gazdaságtan bírálatához” c. munkájának módszertani szempontjait, Meek a következőket fejti ki. A legegyszerűbb és legüresebb fogalmaktól kell haladni a tartalmasabb, összetettebb fogalmakig. A történelem egészében ugyanilyen úton fejlődik. A logikai tárgyalás szintén történeti, csak kiküszöböli a zavaró esetlegességeket. A gondolatmenetnek ugyanazzal kell kezdődnie, amivel a történelem kezdődik stb. Ez mind megtalálható Marx fent említett tanulmányában is. Hozzáteve — és ezt a szerző is megteszi —, hogy a logikai-történeti módszer alkalmazása nem azt jelenti, hogy a kategóriákat úgy kell felsorakoztatni, ahogyan a történelemben meghatározók voltak. Sorrendjüket aszerint kell ábrázolni, ahogyan azok a vizsgált társadalmi formációban egymáshoz kapcsolódnak. Pl. nem lehet a kapitalizmus leírását a földjáradékkal kezdeni, habár mint kategória történelmileg megelőzi a tőkét, mert a mezőgazdaság a kapitalizmusban a tőke uralma alatt áll, csak függvénye annak.

Ha az ártermelést megmagyarázó elméletek logikus kifejtését kívánjuk adni, akkor mindenekelőtt abból az alapvető viszonyból kell kiindulnia a kutatásnak, amely viszonyban az emberek mint ártermelők álltak az egész vizsgált időszakban. Továbbá, ez a logikailag meghatározó viszony azonban nem független a történelmi fejlődéstől, hanem annak alapirányát, tendenciáját tükrözi vissza. Nyilvánvaló, hogy Marx, amikor a tőke elején elvonatkoztat *logikailag* a hasznosságtól, akkor az egy *történelmi* elvonatkoztatásnak a tükörképe, amely történelmi elvonatkoztatást később maga is ábrázol.

Magának az elméletnek a fejlődése szintén hasonló úton halad. A könyv tárgya szempontjából ez az érdekesebb kérdés, bár csak származtatott, levezetett az előbbiekből. A munkaértékelmélet eredetét tekintve a tőkés társadalom terméke. „Ha azonban az elmélet már meg van fogalmazva, további fejlődése már szükségképpen bizonyos fokig függetlenné válik ettől a társadalomtól”, még ha ezt a társadalom „*zzadta is ki*” önmagából. Vagyis az elméletnek belső, immánens fejlődése is van. (Vö. I. m. 95. o.)

A gondolkodás nem légtüres térben zajlik le. Egy elmélet sem teljesen új, hanem mindig örökölt elméleti anyaghoz kapcsolódik. Ezért többé-kevésbé tartal-

mazza a régi fogalmakat is. Ezek a későbbi gondolkodók számára önellentmondókká tehetik az egész elméletet. Az elméletnek ezen régi fogalmaktól való megtisztítása nem pusztán logikai jellegű műveletek segítségével történik. Nem a „józan ész”, hanem a valóság fejlődése hozza magával, de nem spontánul, az elmélet következtetésének egyre inkább való megteremtését. S mivel az elmélet fejlődése a valóság előrehaladását, állapotát követi, ezért a történelmi és logikai mozzanatok egysége végeredményben itt is érvényesül. Igaza van a szerzőnek abban, hogy Marx fölénye a módszer területén Ricardóval szemben éppen abban van, hogy meglátta azt, hogy minden gazdaságtani probléma, így az érték kérdése is, nemcsak logikai, hanem történelmi probléma is.

Ezeket az elveket kísérel meg alkalmazni Meek a munkaértékelmélet történetének kifejtésében. Ezért a következőképpen jár el. Veszi a marxi értékelméletet, a munkaértékelmélet legkifejtettebb formáját. Hozzákezd ezen elmélet logikai lebontásához, oldalainak, funkcióinak szétválasztásához, analizálásához. Miután elemeire bontja az elméletet, megmutatja, hogy bizonyos oldalaknak, mely megelőző gazdasági elméletek feleltek meg és miért van ez szükségszerűen így. Így állítja azután ismét helyre az összképet, most már a történelmi elemekből is. Így például a kánonistákat és merkantilistákat éppen az alapon különbözteti meg, hogy az első az *árutermelő* ember szempontjából, az utóbbi pedig az *árucserélő* ember szempontjából veti fel a gazdaságtan kérdéseit. Nyilván mindkét értékelmélet a marxi értékelmélet *egyes* oldalait abszolutizálta, természetesen a marxi elmélet kialakulása előtt. S hogy miért a kánonista elmélet áll bizonyos értelemben közelebb a munkaértékelméletekhez, az könnyen megérthető az árutermelő társadalom értékelméletének logikai struktúrájából, ahol az alapot a *termelés* viszonyai képezik (nem a „termelési viszonyok” általános fogalmáról van szó).

Ezeket az elméleteken túlmenve ugyanerről van szó. A „kereslet-kínálat” elve az árak meghatározását *önkéntes* tényezőkké magyarázza. Bizonyos szintézist kellett létrehozni a közgazdaságtani elméletben a termelés és a csere között. Ezért vezetik be a klasszikus közgazdászok („a polgári termelési viszonyok belső összefüggéseit” kutatók) már kezdetben a „termelési költségek” elvét, amely az árak változását még *törvénytyszerű* változásokkal magyarázza. A cserének a termelés-től való függővé tévése, illetve ekként való ábrázolása, itt még teljesen mellékes,

hogy a függés mikéntje nem helyesen lett megállapítva, teszi lehetővé az önkényes faktorok kiküszöbölését a gazdaságtani értékelméletekből, és veti meg a tulajdonképpeni munkaértékelmélet alapjait.

A módszertani probléma megértésének nehézsége itt is éppen abban van, hogy egy elv logikai elégtelenségének érzete csak a történelmi előrehaladással együtt merül fel. A XVI. és XVII. század kereskedőit kielégítette a „kereslet-kínálat” elve, mert érdeklődésük csak bizonyos korlátolt fajtájú és számú áru napi áaira irányult. A XVIII. század közgazdászát kielégítette a „termelési költség” elve, mert csak a javak viszonylag kis csoportjának átlagos eladási árai érdekelték. (Bár itt már tőkés alapon folyik a termelés; és az eladás a verseny körülményei közepette megy végbe.) Amint a tőkés árutermelés tere növekszik, a „természetes ár” tényezőit nem lehet a termelt javak értékének független meghatározóiként kezelni, mert maguk is részben ezektől az értékektől függenek. Ha itt el is tekintünk attól, hogy miért éppen a termelés adott fokán vetődik fel az elmélet átalakításának követelménye, a régi elmélet elégtelensége; vagyis eltekintünk a kérdés társadalmi determináltságától, akkor is világos, hogy történelmileg nem véletlenül, újabb lépés történik a kifejtett munkaértékelmélet logikai struktúrájának kiépítésében. Ugyanis újabb közeledés történik azon felfogáshoz, mely szerint az árak értékének egyedüli meghatározója az újatermelésükhöz szükséges társadalmi munkaidő.

Szükségtelen végigmennünk a munkaértékelmélet fejlődésének különböző stádiumain. Ha a Smith előtti elméletek esetében bemutatható a történelmi és logikai mozzanatok nagyjában és egészében megfelelése, akkor nyilvánvalóan még inkább így van ez Smithnél és főképpen Ricardónál, akinek az értékfogalom és termelés kapcsolata már határozottan világos kifejezést nyer.

Tökéletesen ezt az elvet támasztja alá az a tény is, hogy még a legelvontabb kategóriák is, bár minden korszakra érvényeseknek tekintik őket, mégis elvont meghatározottságukban maguk is történelmi viszonyok termékei, „és csak ezekre a viszonyokra és ezeken belül teljes érvényűek”. (Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálólatához. Budapest. 1951. 31. o.) Minden ilyen absztrakció olyannyira terméke egy bizonyos korszaknak, amely létrehozta, hogy ezeket más társadalmakra alkalmazni a legtöbb esetben zavarokhoz vezet. Ez szintén a logikai szerkezet és történelmi kialakulás megfelelését bizonyítja, de természetesen azt is, hogy ez a meg-

felelés *részleteiben* egyáltalán nem feltétlen érvényű. A profit és érték (a megszerezhető munka eszméje a klasszikus közgazdaságtanban) összefüggése csak bizonyos társadalmi körülmények között fedezhető fel: a tőkés termelés esetén. A tőkés termelésben, ahol a munkaerő áruvá lett, és ezért az emberek hajlanak afelé, „hogy az áru 'valóságos értékét' összefüggésbe hozzák *magának a munkának* megvásárlására való hatalmával, mint ami különbözik attól a hatalmától, hogy a munka *termékeit* megvásárlhatja.” (I. m. 73. o.)

Különös súllyal bizonyítja az eddig elmondottakat az a fejtegetés, amelyet a szerző az érték marxi definíciójáról ad. A marxi értékdefiníció, hogy kiküszöbölje elődei (még Ricardót is belcérteve) hibáit, köteles bizonyos formai és tartalmi követelményeknek megfelelni. *Formai* követelmények a következők: 1. Egy és ugyanazon áru érvényes csereértékei valami *egyenlőt* fejezzenek ki, és a csereérték nem egyéb, mint egy tőle megkülönböztethető tartalom kifejezési módja. 2. Az értékegyenlet mindkét oldala redukálható kell, hogy legyen egy *harmadik* valamire. 3. Az áruk csereértéke egy mindkettőben meglevő, de mindkettőtől *különböző közsőre* legyen redukálható, amely mennyiségileg kifejezhető. Ezekhez járul még két *tartalmi* követelmény, amelyek a következők: 1. Ez a közös nem lehet az áruk használati értéke, mert az minden áruban minőségileg különböző. 2. Ha eltekintünk az áruk használati értékétől, csak egy olyan tulajdonságuk marad, amely megfelel a fenti követelményeknek: az, hogy munkatermékek. (Vö. I. m. 190—6. o.)

Kétségtelen, hogy a tartalmi követelmények következnek az első három formai feltételből. A formai feltételek egymásutánja, valamint a tartalmi feltételeknek a formaiak után való következése a valóságos folyamat logikai struktúráját tükrözi. Ha ezek után megvizsgáljuk a munkaértékelméletek kialakulásának és fejlődésének történetét, akkor azt a cseppet sem meglepő képet kapjuk, hogy az iskolák vagy személyek történeti egymásutánja tendenciáját tekintve, éppen a követelmények logikai sorrendjében dolgozták ki értékelméletüket.

Kezdődött az értékegyenlet pusztá egyenlőségének kutatásával és a folyamat lezárult az érték *szubsztanciájának*, a megszárdult társadalmilag szükséges munkaidőnek a felfedezésével.

S nem véletlen, hogy az érték szubsztanciáját alkotó elvont munka a logikai alapja az egész marxi értékelméletnek (illetve absztrakt és konkrét munka meg-

különböztetése), mert csak abban a társadalomban lehet ezt az absztrakciót létrehozni, ahol „az egyének könnyűszerrel térnek át egyik munkáról a másikra, és a munka meghatározott neme számukra véletlen dolga, ezért közömbös”. (Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatahoz. Bpest. 1951. 30. o.) Meek helyesen mutat rá arra, hogy az elvont munka absztrakciója viszont sokkal *régebbi* időre utal: amikor a termékek először váltak árukká. Vagyis az egyén munkája kezdett társadalmivá lenni.

Ugyancsak ez a helyzet az értéktörvény hatása esetében is. A kérdést Marx először úgy közelítette meg, hogy az áruk értékükön kelnek el, és így kell megmagyarázni az értéktöbblet eredetét. Az átlagprofitot logikailag kell levezetni az értéktöbbletből, az értéket pedig ugyanilyen módon termelési árrá kell „átalakítani”. A termelési ár oldaláról való megközelítés az értéktörvény más típusú megközelítését jelenti. S ahogy a logikában, úgy van ez a történelemben is. A kapitalista társadalmi rend kiszélesedése, a konkurrenciának növekedése, a tőke szerves összetételének megváltoztatása megváltoztatja az értéktörvény érvényesülésének módját. Az egyensúly-cserearányok kezdenek eltérni az árukban megtestesült munka arányaitól. Az áruk kezdenek termelési áraik és nem értékeik arányában elkelní a piacon. Vagyis az áruknak értékükön és nem termelési árukon való elkelése nemcsak logikailag hanem történetileg is primer az utóbbihoz viszonyítva. (Vö. I. m. 220. és 242. o.)

Jelen recenzió még a könyv filozófiai problémái közül is csak egy kérdéssel foglalkozott: a logikai és történeti ezen elmélettörténetben konkrétan keresztülvitt dialektikájával. Nem érdektelen a filozófusok figyelmét felhívni az angol, marxista közgazdász ezen tanulmányaira. A filozófiai kérdések konkrétabb megvilágítást nyernek egy szaktudomány alkalmazásában. Ugyanakkor nemcsak a szaktudomány nyer a dialektikus materializmus metodológiai elveinek következetes alkalmazásával, hanem a marxista filozófia is konkrétabbá, tartalmasabbá válik, ha a szaktudományok elemezeit filozófiailag általánosítani fogja. Ez azért is sürgető kérdés, mert a szaktudományok művelői és a filozófusok kapcsolata meglehetősen gyenge hazánkban, és e kapcsolat erősítése nélkül nehéz a továbbhaladás.

Ronald Meek könyve egy sor más filozófiai problémát is felvet (alap és felépítmény, politikai és gazdasági eszmék összefüggése stb.), amelyeket egyáltalán nem sablonosan old meg. Rendkívül

dicséretes, hogy ezek az erősen elméleti jellegű tanulmányok támaszkodnak a legújabb történeti és filológiai kutatások eredményeire is. A Gondolat Kiadó Stúdi-

um sorozata e könyv kiadásával tovább növelte a sorozat iránti egyébként is igen nagy érdeklődést.

Sós Vilmos

## Sz. L. Rubinstejn: A gondolkodás és tanulmányozásának útjai\*

Teljesen valószínűtlen, hogy valaki is vállalkozna ma arra, hogy egyedül a fizikai tárgyakról szerzett közvetlen tapasztalatai alapján vágjon neki a fizika filozófiai problémáinak megoldásához. Természetes, hogy az anyagi tárgyakkal való kapcsolatból, tevékenységből származó közvetlen ismereteink nem elégségesek a valóság mélyebb, lényegi összefüggéseinek megismerésére — ezek felfedése csak az emberiség történelmi fejlődése során kialakult tudományos módszerek segítségével történhet. Épp ezért a tér, idő, anyag stb. kérdéseivel foglalkozó filozófusnak, hogy megoldhassa saját problémáit, fel kell használnia tudományos nyersanyagként azokat az eredményeket, amelyeket a fizika tudománya napjainkig feltárt.

Bármennyire triviálisan hangzik is e fenti megjegyzés, egyes területeken ez az elv korántsem valósul meg maradéktalanul. Ez a helyzet például az ismeretelméletben. Az utóbbi időben megjelent marxista szándékú és marxista szellemű ismeretelméleti tanulmányok többsége, igen helyesen, jelentős figyelmet szentel a pavlovi tanítások filozófiai általánosításának és ezek világnézeti felhasználásának. Azonban igen kevés szerző veszi figyelembe az emberi megismerést más aspektusokban tanulmányozó tudományok — elsősorban a lélektan és a tudománytörténet — anyagát és eredményeit (hadd tegyük hozzá — annak ellenére, hogy a marxizmus klasszikusai, elsősorban Marx és Lenin, ennek szükségességét nyomatékosan hangsúlyozták). Ennek okai lehetnek különbözők. Nyilván jelentős szerepet játszik az a tény, hogy fiatal tudományokról van szó, és a lélektan esetében kellően átfogó, általános s egyben megfelelően igazolt és elfogadott lélektani elméletet még nem igen találhatunk. Talán hatott itt, ha nem is tudatosan, az a nehezen kírtható meggyőződés, hogy mivel egyben gondolkodó és öntudattal bíró lények vagyunk, arról, milyen a gondolkodás, a gondolkodás lényegéről kinek-kinek saját tapasztalata elegendő felvilágosítást nyújt. Végül, ennek az előnytelen helyzetnek kialakulásá-

hoz hozzájárultak bizonyos helytelen, mechanisztikus elképzelések a fiziológia és pszichológia viszonyáról, amelyek egyidőben elterjedtek mind fiziológusok és pszichológusok, mind filozófusok között, és amelyek e két tudomány szoros kapcsolatának megvalósítása helyett a lélektan mint önálló tudománynak likvidálására irányultak.

Természetesen ismeretelmélet és lélektan tárgya korántsem azonos. Habár azoknak a jelenségeknek a köre, amelyeket tanulmányoznak, pl. érzéklés, gondolkodás — részben egybeesik, e jelenségekkel különböző vonatkozásokban, különböző meghatározásaikban tekintik. A lélektan számára érzéklés, gondolkodás — *orientációs tevékenység*, amely lehetővé teszi az individuum számára a környezetben való tájékozódást és e környezethez „alkalmazkodó”, célszerű viselkedést. Ennek megfelelően a pszichológia tanulmányozza a szükségleteknek megfelelő helyes orientáció kialakulásának feltételeit, mechanizmusait, illetve törvényszerűségeit az egyes individuumban. Az ismeretelmélet e jelenségeket mint *megismerő tevékenységet* vizsgálja, azaz azt kutatja, mennyiben és miként tükröződik az emberi érzéklésben és gondolkodásban az objektív valóság, hogyan jut el az ember az objektív igazság megismeréséhez. Ezeknek az aspektusoknak különbsége azonban nem takarhatja el azt a tényt, hogy a jelenség, amelyet a két tudomány vizsgál — legalábbis a fent említett két esetben —, egy és ugyanaz. Épp ezért, egyrészt a két nézőpont merev elválasztása nem valósítható meg egyik tudományon belül sem, sőt ez elvileg lenne helytelen, másrészt pedig a két tudománynak kölcsönösen van mondanivalója *egymás számára*.

Ezekből az okokból csak nagy örömmel lehet üdvözölni azt a tényt, hogy a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának Filozófiai Intézete, rövid időközben egymás után, immár két monográfiát adott ki az egyik legkiválóbb szovjet pszichológusnak, Sz. Rubinstejnnek tollából, amelyek a filozófia és lélektan határproblémáival foglalkoznak. Itt recenzált munkája: „A gondolkodás és tanulmányozásának útjai” közvetlen folytatása nagyobb lélek-

\* С. Л. Рубинштейн: О мышлении и путях его исследования. Москва, Изд. Акад. Наук СССР. Институт философии. 1958. 147 о.

zetű monográfiájának („Lét és tudat”, 1. Magyar Filozófiai Szemle II. évf. 3–4. szám, Tóth Sándor ismertetését) és a gondolkodás általános lélektani elméletét van hivatva felvázolni, részben a szerző és munkatársainak kísérleti kutatásai alapján.

Gondolkodáslélektannak mint tudománynak létezése csak akkor lehetséges, ha képes tárgyában objektív törvényszerűségeket, szükségszerű összefüggéseket feltárni és egyben megmutatni ezek kapcsolatát az általa tanulmányozott jelenség egyik legjellegzetesebb vonásával, a gondolkodás aktív, öntevékeny voltaival. Épp ezért állítja Rubinstein tanulmányának középpontjába a determinizmus problémáját. A determinizmus mechanikus koncepciója szerint a külső lökésként felfogott ok közvetlenül meghatározza a másik testben az általa kiváltott hatást. A lélektanban ez az elképzelés érvényesült például Helmholtz fiziológiai optikájában, amely feltételezte, hogy a külső inger közvetlenül egyértelműen meghatározza az érzeti effektust. Minthogy ez az állítás az esetek többségében nem felel meg a tényeknek, inger és érzéklet nem felelnek meg teljesen egymásnak (példaként lehet utalni a konstancia-jelenségekre), ennek a felfogásnak hívei kénytelenek voltak valamilyen tisztán belső „lelki” tevékenységet (Helmholtz „Seelentätigkeiten”-je) feltételezni, amely rejtelmes módon alakítja a mechanikusan értelmezett érzeteket, és kialakítja belőlük a tárgyi érzékletet. Így a mechanikus felfogás szükségszerűen vezetett el idealista engedményekhez. Hasonló mechanisztikus felfogások jelentkeztek a gondolkodásfolyamatok jellemzésében is (egyres behaviorista és asszociacionista elméletek), reakcióként kiváltva az alaklélektan indetermizmusát — a feladatot megoldó, teljesen váratlanul, minden külső determinációtól függetlenül születő sejtésnek, az insight-nek koncepcióját.

Rubinstein szembeállítja mind a mechanikus determinizmussal, mind az indetermizmusal a dialektikus materializmus felfogását. E felfogás lényege: *a külső okok hatása a belső feltételek közvetítésén keresztül érvényesül.* A külső hatás eredménye annak a tárgynak belső állapotától függ, amely a hatást elszenvedti. A tudományos törvény feladata éppen az, hogy feltárja a külső okok és belső feltételek kölcsönviszonyát. Ennek példájul szolgálhat a pavlovi fiziológia, amely a felső idegtevékenység belső törvényszerűségeinek tanulmányozásával feltárta azt a faktort, amely közvetít a szervezetre való külső hatások és az organizmus válaszreakciója

között. Ennek az elvnek érvényesítése a lélektanban hozzásegít az alapvető problémák, így pl. a személyiség problémájának megoldásához. A pszichikai jelenségek magyarázatánál a személyiség mint a belső feltételek azon egységes egésze lép fel, amelyen keresztül érvényesülnek, törnek meg a külső hatások. Ugyanakkor a külső feltételek elsődleges volta jelentkezik abban, hogy maga a személyiség a megelőző külső hatások során és azok eredményeként alakult olyanná, amilyen. Ez jelenti azt, hogy bármely külső hatás pszichikai effektusa a személyiség fejlődéstörténete, ennek törvényszerűségei által meghatározott.

Ezeket az elveket alkalmazza a szerző a gondolkodás értelmezésére. Csak a dialektikus felfogás fényében tűnik el az ismeret tárgya által való determináltságnak és annak a ténynek, hogy az ismeretet az alany gondolkodó tevékenysége során maga építi fel, ellentéte. „A szubjektum gondolkodó és, általánosabban, megismerő tevékenységének eredményeit nem határozzák meg sem az önmagukban vett külső adatok, sem a tőlük elválasztott operációk, hanem csakis a két tőnek összefüggése” (23. o.). A külső tényezők meghatározó jellege nyilvánul meg abban, hogy a gondolkodásfolyamat kezdetét, általános jellegét és célját egy objektív, külső *problematicus szituáció* határozza meg. A problematikusság, a megismerésnek ez az egyik leglényegesebb vonása, nemcsak szubjektív állapotot fejez ki, hanem törvényszerűen következik a megismerés léthez való objektív viszonyából, az objektív valóság természetéből. A problémák objektív alapjait az anyag végtelensége és a világ valamennyi jelenségének kölcsönös kapcsolata és feltételezettsége szolgál. Probléma ott keletkezik, amikor a szituációban az emberi tevékenység számára szükséges tárgyi viszonyok és tulajdonságok közül egyesek nincsenek adva közvetlenül, expliciten, hanem csak impliciten, más tulajdonságok és tárgyakkal való kapcsolatukon keresztül. A gondolkodás épp az a tevékenység, amely feltárja a feltételekben nem adott, de a problematikusság szituációhoz tartozó, benne impliciten tartalmazott, ismeretlen tárgyi tulajdonságokat és viszonyokat. E tevékenység kezdetét és célját tehát a külső feltételek determinálják, maga a megoldás csak ezekkel kapcsolatban létezhet, sőt csak ezektől nyeri értelmét.

Ugyanakkor ez a külső meghatározottság korántsem mechanisztikus. Egy és ugyanazon problematikusság szituáció különböző személyek számára (pl. különböző ismeretanyaggal rendelkező szubjektumok

számára) különböző *feladat*ot jelent. Maga a feladat rögzítése ugyanis (amely Rubinstejn véleménye szerint mindig szóbelileg megformált) már feltételezi az objektív szituáció, az adott feltételek analizisét, tehát szubjektív tevékenységet. És továbbmenőleg, a feladat tisztázása még korántsem jelenti a probléma megoldását, ehhez nyilván aktív gondolkodó tevékenységre van szükség. Itt lép előtérbe a gondolkodás processzuális oldala, belső törvényszerűségeinek jelentősége. Azonban ebben a tevékenységben nincs semmi misztikus. Maga a gondolkodás folyamata nem más, mint az adott feltételeknek és feladatnak az objektív realitás más meghatározásával való kapcsolatba hozása (az objektív realitás fogalmát itt igen széles értelmezésben veszi a szerző, aláhúzva, hogy az individuum számára nem csak az érzéki világ, hanem a társadalmilag kidolgozott ismeretek szóban fixált rendszere is objektív valóság jellegével bír (vö. 28. o.), és ennek során tisztázása olyan kapcsolatoknak, amelyek közvetlenül az adott helyzetben nem mutatkoznak meg. „A gondolkodás minden egyes aktusa egy-egy „találkozás”, kölcsönhatás szubjektum és az e kölcsönhatásban feltáruló objektív tartalom között; a gondolkodás egész folyamata ilyen kölcsönhatásoknak, a szubjektumnak az objektív valósággal való ilyen „találkozásainak” sorozata; minden későbbi ellenőrzési a megelőzők eredményeit és továbbviszi őket”. (uo.) A feladatnak a valóság más területeivel stb. való konfrontációja során napfény derül a rejtett összefüggésekre, tisztul a szituáció, ami az eredeti feladat állandó átfogalmazásában, változásában jut kifejezésre, és ez vezet el a probléma végleges megoldásához.

A determinizmus itt vázolt általános felfogásából következik, hogy a szerző a gondolkodáslélektan alapfeladatának a gondolkodásnak folyamatoként való jellemzését tartja. A tanulmány további részében a szerző a gondolkodásfolyamat egyes törvényszerűségeit jellemzi, elsősorban alapvető mozzanatainak, az *analízisnek*, *szintézisnek*, *absztrakciónak* és *általánosításnak* kölcsönviszonyán, dinamikáján keresztül. Egy rövid ismertetés keretében nincs lehetőség arra, hogy valamennyi felvetett problémáról tájékoztassuk az olvasót. Így a könyv gazdag tartalmából csak néhány olyan kérdést emelünk ki, amely feltétlen filozófiai jelentőséggel és érdekléssel bír. Ide tartozik az analizis és szintézis kapcsolatának kérdése.

A kérdés megvilágítása logikai-metodológiai irodalmunkban gyakran elégtelen. Általánosan elfogadott igazság a marxista filozófiában, hogy megengedhe-

tetlen analitikus és szintétikus módszer egymástól való elszakítása, hogy különböző egyik sem ad helyes képet az objektív valóságról. Ezen egységnek értelmezése azonban néha úgy jelenik meg, hogy mivel sem az analizis, sem a szintézis nem önálló, az egyiknek *követnie*, *kiegészítenie* kell a másikat (pl. Основы марксистской философии, Москва, 1958. 330—331. o.)

Rubinstejn tanulmánya sokkal mélyebb megvilágítást ad a kérdésnek, igazolvva, hogy még a *legegyszerűbb esetekben* is, *minden analizis egyben szintézis is* és fordítva. Az analizis még a legegyszerűbb érzéki megismerés esetében is a tárgy valamely, nem kellő mértékben megmutató tulajdonságának (pl. érzéki tulajdonságának) kiemelését jelenti. „Az analizis mozgása a megismerés folyamatában új momentumok kiemelése és aláhúzása formájában játszódik le, amelyek következtében az analizisnek alávetett egész struktúrája átalakul.” (33. o.) Ez a tevékenység azonban sohasem tiszta véletlenszerű, teljesen tervszerűtlen (kitűnően igazolta ezt Adams a leprimitívebb állati „trial-and-error” tanulás esetében Thorndike híres macskakísérleteinek ismétlésekor, aminek során világossá vált, hogy a válaszreakciók itt is már feltételezik a problémaszituáció bizonyos mértékig tagolt, artikulált felfogását, és a reakciók már az ily módon észlelt szituációra vonatkoznak. Rubinstejn igazolja, hogy ez esetben a tanulás épp e helytelen reakcióknak analizis útján bekövetkező „filtrálásából” áll, amelyek során a szituáció érzéki felfogása is átalakul). Viszonylag magasabb fokon pedig, valóban emberi gondolkodás esetében az analizis már mint „*szintézis által irányított analizis*” lép fel, amely elemzésnek Rubinstejn külön fejezetet szentel (vö. 85—112. o.) Erre az irányított analizisre, amely valamennyi gondolkodási folyamat alapvető mozzanatát alkotja, a szerző véleménye szerint jellemző a következő: 1. az analizis irányát a feladat követelményeinek az adott feltételekkel való szintétikus egybevetése határozza meg. 2. Az analizis megvalósításának konkrét folyamata, mechanizmusa szintén szintétikus tevékenységen keresztül, annak segítségével játszódik le: a latens vonásokat, tulajdonságokat úgy emeljük ki, hogy a tárgyat új és új kapcsolatokba állítjuk. „A tárgy a gondolkodás folyamatában egyre újabb összefüggésekbe kerül és ennek következtében mind újabb tulajdonságaiban jelenik meg, amelyeket új fogalmakban fixálunk; a tárgyból ily módon állandóan mintegy újabb tartalmat merítünk ki; mintha minden egyes alkalommal más oldalával fordulna felénk, egyre újabb

tulajdonságok tárulnak fel benne.” (98—99. o.) Valamely geometriai idom elemzése, közvetlen nem észlelhető tulajdonságainak, viszonyainak feltárása általában úgy történik, hogy ezt az alakzatot vagy annak egyes részeit más alakzatok részeként tekintjük, épp ezért válnak szükségessé segédvonalak stb. a geometriai feladatok megoldásánál. Ezeket az állításait a szerző különben elég gazdag kísérleti anyag elemzésén keresztül igazolja.

Igen érdekes kérdéseket vet fel a tanulmány az absztrakció problémájával kapcsolatban. Rubinstejn határozottan aláhúzza az absztrakció formáinak gazdagságát és változatosságát. Nem az általában vett absztrakció az, ami megkülönbözteti a tudományos gondolkodást a mindennapi, praktikus gondolkodástól, vagy akár az emberi megismerést az állat pszichikai tevékenységétől. Az absztrakció momentuma jelentkezik már a reflex aktusában, amelyben bármely pszichikai tevékenység megvalósul — minden reflex a többi egyidejűleg ható ingertől viszonylag független válasz valamely szignifikáns ingerre. A megismerés különböző fokozatain azonban az absztrakció különböző formákban jelenik meg. Az érzéki megismerésben az absztrakció szerepe bizonyos érzéki minőségektől való elvonatkoztatásban, más érzéki minőségek kiemelésében áll. Alapja ennek az, hogy az érzékelő tárgy egyes tulajdonságai „erős” ingereknek viszonyulnak (elsősorban biológiai hatásuk és jelentőségük következtében), és mint ilyenek, erős ingerfolyamatokat hívnak ki, amelyek az indukció törvénye szerint, gátlás alá vetik a gyengébb ingerek differenciációját. Tehát az elemi absztrakció a tulajdonságok differenciációjának, azaz az *analízis egy formájának gátlásaként* jelentkezik. „Az absztrakciónak ez az elemi formája megmarad az érzéki határai között, nem vezet érzékileg nem adott, új tárgyi tulajdonságok feltárásához; a megismerésben játszott pozitív szerepe abban áll, hogy az érzékileg megismerhetőt a gyakorlati cselekvés szükségleteinek megfelelően modulálja. . . Az elvont gondolkodást jellemző absztrakció megkülönböztető vonása az, hogy kiindulva az érzékiből, általában véve túlmegy az érzékiség határain. Elvonatkoztatva a másodlagos, esetleges körülményektől, amelyek leplezik a lényegét a jelenségben, az absztrakció „tisztá”, „idealizált” formájában tárja fel a jelenséget. Az ilyen absztrakció nem pusztán a jelenség ilyen vagy olyan közvetlenül adott tulajdonságainak *kiválgatása*, hanem egyben *átalakításuk* is.” (37. o.) Hasonlóan mutat rá a szerző az *általánosítás* két alapvető típusának különb-

segére: az elemi, a fiziológiai generalizáció törvényének engedelmeskedő, az „erős” tulajdonság szerinti általánosításra és a fogalmilag-lényeges, az elméleti gondolkodást jellemző általánosításra.

Meg kell ugyanakkor jegyezni, hogy Rubinstejn idevágó fejtegetéseinek vannak bizonyos hiányosságai is. Egyrészt teljesen homályban marad absztrakció és általánosítás kölcsönviszonyának problémája. A könyv egyes helyein a szerző egyszerűen az absztrakció magasabb formáját nevezi általánosításnak, másutt viszont határozottan két, különböző gondolati folyamatot ért e kifejezések alatt, bár azt, miben áll különbségük, sehol explicit meg nem világítja. Ezek a terminológiai zavarok egyéb problémákat is okoznak. Így egyhelyütt a szerző az általánosítást az elméleti-tudományos gondolkodás „szükséges és elégséges feltételének” nevezi (l. 115. o.), illetve kijelenti „az elég magas fokú általános gondolkodás — elméleti gondolkodás”. (uo.) Ezek a megjegyzések, amelyek a könyv más helyein is visszatérnek, azt az elterjedt nézetet tükrözik, amely szerint a tudományos gondolkodás specifikája igen általános fogalmak használatában rejlik. Ez a nézet nyilvánvalóan téves — igen általános, széleskörű fogalmakkal találkozhatunk a köznapi gondolkodásban is (pl. a „dolog” fogalma), s ez korántsem teszi őket tudományossá. Valamely fogalmat nem az tesz tudományos használatra alkalmassá, hogy többé vagy kevésbé általános, hanem az, *aminek alapján* történt ez az általánosítás: olyan tulajdonságok alapján-e, amelyek *nekem, számomra* lényegesek, vagy olyanok alapján-e, amelyek maga a tárgy számára, *önmagában véve* lényegesek. Ennek megfelelőleg a köznapi és tudományos gondolkodás fogalmai nem általánosítottaságukban, hanem az általánosítás alapjául szolgáló tulajdonságukban és ebből következőleg, *logikai struktúrájukban* különböznek. „Kutyáról” beszélünk a hétköznapi életben, és ezt a fogalmat használja a zoológia is. Az azonos szó azonban logikailag különböző fogalmakat takar (aminek megfelelőnek a fogalomalkotás és használat mechanizmusainak pszichológiai különbségei is). Ezeknek különbsége azonban nem abban rejlik, hogy az egyik általánosabb a másiknál, hanem abban, hogy különböző tulajdonságokat vettem alapul a fogalom megalkotásához, az absztrakció különböző irányú volt. Ez persze aztán kifejezésre juthat abban a tényben is, hogy bizonyos eltérés lehet a fogalmak használatában, alkalmazásában is — így a hétköznapi körülmények között feltehetőleg senki sem fogja a dingót kutyának

nevezni. Rubinstejn maga, fent ismertett gondolatmenetében, határozottan rámutat, hogy nem az „absztrakció”, „általánosítás” mint olyan alkotja a tudományos gondolkodás specifikumát. Hogy ennek ellenére, egyes helyeken, visszatér ehhez a véleményünk szerint szimplifikáló nézethez, annak egyik oka az, hogy tanulmányában korántsem elemzi, vizsgálja az absztrakció formáinak teljes gazdagságát. Rubinstejn megelégszik azzal, hogy szembeállítsa egymással e legeltérőbb, polárisan ellentett típusokat — az egész elementáris, szinte „fiziológiai” absztrakciót és általánosítást és a tudomány fogalmait. Azok a formák azonban, amelyek e két pólus közt állnak, a mindennapi gondolkodás fogalmai, az ennek megfelelő funkcionális és operacionális absztrakciók, kiesnek az elemzés köréből. Ezért az absztrakció, és főleg a tudományos absztrakció problémája szükségképpen igen leegyszerűsítve jelentkezik. (Az absztrakció különböző típusainak kérdésével a mai lélektan igen behatóan foglalkozik. Sok érdekes, habár nem egy szempontból vitatható eredmény köszönhető Piaget és iskolája tevékenységének. Az e kérdésre vonatkozó

eredmények tömör összefoglalása megtalálható Brunner, Austin, Goodnow: A study of thinking c. monográfiájának első fejezetében — azonban a szerzők pragmatista nézetei által nem egy vonatkozásban eltorzítva. A köznapi gondolkodás absztrakciónak természetét kiválóan világította meg D. I. Ramisvili a szovjet pszichológusok 1953-ban tartott tanácskozásán.)

Ezek a kisebb hiányosságok azonban mit sem vonnak le Rubinstejn munkájának értékéből. E rövid ismertetés keretében csak néhány kiragadott probléma méltatására térhettünk rá, amivel korántsem merítettük ki e könyv tartalmát, sőt a filozófiai jelentőséggel bíró problémák sorát sem (megemlíthetnénk itt olyan kérdések tárgyalását, mint a gondolati operációk szerepe a gondolkodás folyamatában, vagy a szerzőnek az empirikusan általános és a lényeges kölcsönviszonyáról szóló fejtegetéseit). Örvedetes lenne, ha e kiterjedelmű, de gondolatokban igen gazdag és tanulságos munkát valamelyik kiadónk olvasóközönségünk szélesebb rétegei számára is hozzáférhetővé tenné.

*Márkus György*

## J. M. Jaroszlavszkij: A kommunisták és a vallás

(Kossuth Könyvkiadó, 1959.)

Igényes, színvonalas marxista-ateista kiadványokban szűkölködő hazai vallásellenes irodalmunk hasznos új könyvvel gyarapodott: a közelmúltban látott napvilágot magyar nyelven Jaroszlavszkij legjelentősebb ateista cikkeinek gyűjteményes kötete, „A kommunisták és a vallás”.

A magyar olvasó Jaroszlavszkij személyében az SZKP egyik kiváló publicistáját és propagandistáját ismerheti meg, aki különösen az Októberi Forradalom után kifejtett tevékenységének jelentős részét a vallás és az egyház elleni eszmei-ideológiai küzdelmeknek szentelte. Nagyarányú szervezőmunkája mellett, amelyet a szovjet ateista propaganda tömegszervezetének (a Harcos Istentagadók szövetségének) megteremtése és irányítása terén végzett, számos cikket, tanulmányt és könyvet írt. Ezekben a munkákban sokoldalú és mélyreható marxista kritikai elemzést adott az istenhitről s az egyház — elsősorban a pravoszláv egyház — ellenforradalmi tevékenységéről. Írásai a halála óta eltelt évek során sem veszítettek értékükből s aktualitásukból. Ezek

ma is értékesíthető tanácsokkal és útmutatásokkal segíthetik az ateizmus hazai képviselőinek, népszerűsítőinek a vallásellenes marxista-leninista világnézet kialakításáért, elterjesztéséért és megszállásáért vívott harcát.

Jaroszlavszkij szóban forgó kötete, amely ateista irodalmi hagyatékának csak kis hányadát tartalmazza, szerencsés és jó válogatás. Könyvének jellemző sajátossága — és egyben érdeme — az, hogy szerves összefüggésben tárgyalja a marxista ateizmus elvi és gyakorlati-propagandisztikus kérdéseit. Stílusát egyszerű, világos és közérthető kifejezőmód jellemzi, amely hozzáférhetővé teszi e kötetet a legszélesebb olvasóközönség számára is.

E gyűjtemény cikkeinek többségében Jaroszlavszkij az ateista propaganda lényegével, feladataival és módszereivel foglalkozik. Ezekben az írásokban mindennek előtt feltárja a modern vallás társadalmi-gazdasági gyökereit a kapitalista társadalomban. A vallás szociális alapjainak ez az analízise mind elméleti, mind gyakorlati szempontból igen jelentős, mivel

ebből vezeti le Jaroszlavszkij azt, hogy az emberek tudatában levő vallásos hiedelmek leküzdésében legdöntőbb mozzanat a kapitalista társadalmi viszonyok gyökeres megváltoztatása, a szocialista rend győzelme. Következésképpen az ateista propagandát alá kell rendelnünk e gyakorlati célkitűzésekért folyó osztályharcnak. A vallásellenes propaganda lényege tehát nem az, hogy „általánosságban tagadjuk az istent”, vagy dörgedelmesen szidjuk a papokat — állapítja meg Jaroszlavszkij —, hanem az, hogy „világos kapcsolatokat teremtsünk az emberek között, vagyis mindenekelőtt megszüntessük a kizsákmányolást”. (97. o.) Ebből adódnak aztán — véleménye szerint — a vallásellenes eszmei harc feladatai és módszerei.

Ezen a téren legfőbb feladatunk — mint erre Jaroszlavszkij rámutat — az, hogy szétzúzzuk és tudományos világszemlélettel helyettesítsük a vallásos valóságfelfogást.

A továbbiakban Jaroszlavszkij kifejti, hogy e feladat teljesítése során figyelembe kell vennünk a különböző társadalmi osztályok, rétegek, korcsoportok és nemek sajátos, egymástól lényegesen eltérő viszonyát a valláshoz. Pontosabban szólva számolnunk kell azzal, hogy a városi munkás könnyebben szabadul meg az istenhittől, viszont falun már nehezebb a dolog; a fiatalok is könnyebben szabadulnak meg vallási hiedelmektől, hiszen még nem rögzödtek meg bennük olyan erősen — annál bajosabb ez az öregeknel; a nők többnyire szintén nehezebben szakadnak el a vallástól, mint a férfiak. (Vö. 117. o.) Jaroszlavszkij azonban nem áll meg e tények pusztá regisztrálásánál, hanem tovább megy, és feltárja a valláshoz való viszony eme differenciálódásának — ezen belül is elsősorban az osztályok szerinti különbségeknek — a társadalom anyagi életében rejlő okait. Kimutatja, hogy a munkás nem hiszi el, hogy isten parancsára született a világ, hiszen ő maga a világ megalkotója: anyagot dolgoz fel, és alakít át. Forradalmi tapasztalatai is nap mint nap arról győzik meg, hogy a vallásos gondolkodás a tőke egyik eszköze. Ezért a munkásosztály a legkövetkezetesebb isten-tagadó osztály. Ezzel szemben a paraszt hisz istenben, mivel ő csak elveszi, amit a föld ad, de nem dolgozza fel, nem formálja át az anyagot. A nőknél a férfiakénál általában extenzívebb és intenzívebb vallásosságát pedig azzal magyarázza Jaroszlavszkij, hogy nem vonják be őket teljes mértékben a termelő munkába, a társadalmi-politikai életbe, a párt és a tömegszervezetek tevékenységébe. Mindezek alapján Jaroszlavszkij konkrét tar-

talommal tölti meg az ateista propagandát, annak formáit és módszereit.

Mint helytelen és politikailag káros nézetet elveti azt a felfogást, hogy a vallást le lehet küzdeni adminisztratív módszerekkel.”...Téves és káros dolog volna — írja Jaroszlavszkij —, ha adminisztratív eszközökkel próbálnánk „siettetni” a vallás elhalását, mert ezzel csak felszítanánk a vallási fanatizmust”. (198. o.) A vallásos előítéletek, tévképzetek ellen csakis eszmei eszközökkel: ateista propagandával és politikai felvilágosítással szabad harcolni. „Ne feledjük el — írja ugyanabban a cikkében —, hogy milliószámra vannak vallásos emberek, s ezeket az embereket okosan, türelmesen, kitartóan, erőszak nélkül kell meggyőzni”. (200. o.)

Egyébként az istenhit leküzdésének módját és módszereit illetően Jaroszlavszkij két fronton hadakozik. Egyrészt szembeszáll azokkal a baloldali túlzókkal, akik a vallással „egy-kettőre” akarnak leszámolni. E baloldali türelmetlenkedőknek adresszáva írja a következőket: „itt nincs helye a türelmetlenségnek, a könnyelmű nekibuzdulásnak. Nem helyeslünk semmiféle hebehurgyaságot. Sőt elene vagyunk az ilyesminék. Nem lehet „egy csapásra” végezni a kizsákmányoló multtól ránk maradt örökséggel”. (194. o.) Másrészt ugyanakkor elutasítja az opportunisták elvtelen, békülekény spontaneitás-konceptióját is, amely szerint nem szükséges kifejteni aktív vallásellenes felvilágosító tevékenységet, mivel a gazdasági alapjától megfosztott vallás „önmagától elhal”. Jaroszlavszkij a Szovjetunió történelmi tapasztalataira hivatkozva cáfolja meg ezt az antimarxista felfogást: „A szocializmus építésének szovjet harci tapasztalataiból okulva ne higyük, hogy a társadalmi gyökereitől megfosztott vallás mechanikusan, önmagától elhal. Korántsem ilyen egyszerű a dolog. A vallási ideológia és a vallási szervezet roppant szívós. Nemcsak az idősebb nemzedéket fonja körül dermedt csáppjaival, hanem az újakat is megpróbálja varázskörébe vonni” (Uo.)

A kötet címadó cikkében — és részben más cikkekben is — Jaroszlavszkij felvázolja az állam és a egyház viszonyának alakulását Oroszországban a cári önkényuralom alatt, a Kerenszkij kormány idején és a polgárháború éveiben. Ez utóbbi korszak tárgyalásánál lerántja a leplet a vallási köntösbe bújt ellenforradalomról, s rávilágít az egyházi szervezetek és a fehérgárdisták kapcsolatára, továbbá a pravoszláv egyház és más vallási szervezetek részvételével a szovjet-

ellenes felkelésekben. Részletesen elemzi a szovjetállam és a pravoszláv egyház viszonyának fejlődését a szovjet hatalom első éveiben. E történelmi tényeket Jaroszlavszkij természetesen nem öncélúan, pusztán hisztorikus érdeklődésből dolgozza fel, hanem azzal a határozott céllal, hogy a vallásellenes propaganda szolgálatába állítsa azokat. Ugyanis e tényekre utalva „szemléltetően” feltárja a parasztok és a munkások előtt, hogy „minden vallás... ellentétben áll az ő érdekeikkel” és „kerékkötője az új, jobb élet — a kommunizmus — építésének”. (Vö. 154. o.)

Egész sor cikket szentel Jaroszlavszkij annak a kérdésnek, hogy lehet-e hívő a következetes leninista, hogyan kell viselkednie a kommunistának a magánéletben, s milyen viszonyt kell kialakítania vallásos családtagjaival. Ezekre a kérdésekre válaszol „A leninista, a család és a vallás”,

„A párt és a család”, „Mit követel a párt a kommunistáktól a magánéletben”, „Élhetünk-e istenhit nélkül?” c. írásában és „Engedmények az előítéleteknek” c. két cikkében.

Külön említést érdemel a gyűjtemény két nagyobb lélegzetű írása. Az egyik, amely „Marx és a vallás” címet viseli, a marxizmus megalapítójának a vallás lényegéről, elhalásáról, osztályszerepéről, a vallás elleni harc módszereiről, valamint a kommunizmus és a vallás viszonyáról szóló nézeteit tárgyalja. A másik cikk („Lenin nézetei a vallásról”) az istenhitről és az egyházzal alkotott lenini nézetek, gondolatok összefoglaló ismertetése.

Jaroszlavszkij kötetéhez egyik tanítványa, M. M. Sejnman írt jó tájékoztatást nyújtó előszót és jegyzeteket. A fordítás munkáját Hetényi Pál végezte.

*Somogyi János*

## FOLYÓIRAT ISMERTETÉSEK

### VOPROSI FILOSZOFII 1959. 9. SZÁM

#### **P. A. Kopnyin: Az eszme és szerepe a megismerésben**

Az eszme fogalma, amelyet a filozófiai gondolat hosszas fejlődése dolgozott ki, máig sem vesztette el jelentőségét; szükséges mozzanat az emberi megismerés fejlődési törvényszerűségeinek megértésében. Az eszme tartalmát és a megismerésben elfoglalt helyét csak a materialista dialektika képes teljesen és tudományosan feltárni.

A cikk első részében áttekinti: hogyan keletkezett az eszme fogalma a filozófia történetében. Viszonylag részletesen tárgyalja Kant és Hegel filozófiájának kérdésfeltevését az eszméről. Ezután következik a pozitív kifejtés, bár a szerző hangsúlyozza, hogy a kérdés relatíve befejezett megoldása is csak a jövő feladata.

Az eszme az objektív valóság tükrözésének egyik módja, a gondolkodás egyik formája. A formális logika szempontjából nincs semmilyen kritérium, ami megkülönböztetné az eszmét a fogalomtól. Az eszme sajátzerűségeit nem formális-logikai szerkezetének tulajdonságai adják, hanem tartalma és helye a megismerés fejlődésében.

Minden tudományos elméletben van egy gondolat, központi tétel, amely egyesíti, szintetizálja, egységes rendszerbe foglalja az adott elméletbe tartozó fogalmakat, ítéleteket. Ez a gondolat az eszme.

A tudományos elméletek számos törvényből és fogalomból állnak. Ezek között van egy törvény, amelyek a legáltalánosabb, legátfogóbb, amely az összes többi törvény alapját képezi. Az eszme éppen ezt a fundamentális törvényszerűségeit tükrözi.

Az eszme a fogalom sajátos típusa. A törvényt tükröző fogalom eszmévé válik, amikor a tudományos teória létrehozásában és felépítésében meghatározott funkciót teljesít, nevezetesen: meghatározott rendszerben egyesíti a többi fogalmat, megalkotva a tanulmányozott tárgy, folyamat teljes konkrét képét. Az eszme és a fogalom közti különbség relatív, csak valamely tudományos rendszeren belül tárható fel.

Éppen az eszme fenti jellegéből, a megismerésben elfoglalt helyéből és mozgásából következik, hogy nem határozható meg egyetlen definícióval, hanem csak a tudományos ismeret egész rendszerének feltárásával.

Természetesen a fenti megállapítások csak a tudományos s nem az idealista, vallásos stb. eszmékre vonatkoznak. Ha az eszme eltorzítva, elferdítve tükrözi a valóságot, akkor nincs metodológiai jelentősége, hanem fékezi a tudományos ismeret fejlődését. Ha megközelítően, feltételelesen és egyoldalúan tükrözi a valóságot, akkor metodológiai szerepe korlátozott.

Fejlődésük folyamán az eszmék különböző fokokat érhetnek el. Egyes eszméket

már igazolt a gyakorlat, ezek megbízható tudományos elméletek alapját képezik. Mások még nem jutottak el a tudományos bizonyítottság fokára, ezek képezik a hipotézisek alapját. A hipotézis további sorsa az eszme objektív igazságának bebizonyításával vagy megcáfolásával van kapcsolatban.

### **M. Rutkevics: A gyakorlat-kritérium dialektikus jellege**

A marxista ismeretelmélet két fő vonásában különbözik a Marx-előtti materialista gnoszeológiától. Ez: a dialektika alkalmazása a visszatükrözési elméletre, valamint a gyakorlat belefoglalása az ismeretelmélet alapjába. A marxista gnoszeológia e két megkülönböztető vonása elszakíthatatlan kapcsolatban van egymással. Jelen cikk az ezzel összefüggő kérdés-komplexum csak egy vonatkozását tárgyalja: a gyakorlatnak mint kritériumnak dialektikus jellegét. Ezen belül három problémára fordítja a figyelmet.

Az egyik: a gyakorlat mint a megismerés alapja és kritériuma. A szerző szerint a gyakorlat mint kritérium nemcsak mint az elmélet kifejtését követő egyedüli aktus nyilvánul meg, hanem az elméletnek a gyakorlat általi ellenőrzése magába foglalja a megelőző gyakorlatot is, amely egyúttal az adott elmélet alapja, forrása is. A gyakorlat általi ellenőrzést mint folyamatot kell értelmezni, amelyben az elmélet megelőző és követő gyakorlat szorosan összekapcsolódik. Következésképpen a gyakorlat mint a megismerés alapja és a gyakorlat mint az igazság kritériuma az ember anyagi tevékenysége elsődlegességének két oldalaként jelenik meg.

A másik probléma a logikai bizonyítás és a gyakorlati ellenőrzés kapcsolata. Mivel a tudományos bizonyítás a gyakorlat által már igazolt ítéleteken alapszik, s igaz ismeretekhez úgy jutunk benne, ha betartjuk a logika szabályait, törvényeit, felvetődik a kérdés: a logikai bizonyítás nem helyettesíthető-e a gyakorlati bizonyítékok, ellenőrzést? Az idealisták ebből a kérdésfeltevésből oda jutnak, hogy szerintük az igazságnak két kritériuma van: logikai és gyakorlati. Ez a feltevés téves: a logikai bizonyítás, a logikai helyesség az igazság elérésének szükséges, de nem elégséges feltétele. Másrésztől mivel magyarázható, hogy gondolkodásunk a logika segítségével bizonyos igazságokból más igazságokhoz juthat? Azzal, hogy — mint Engels rámutatott — a mi szubjektív gondolkodásunk és az objektív világ egy és ugyanazon törvényeknek van alávetve. A logika

törvényei a gyakorlat alapján kerültek az ember fejébe, az egész társadalmi gyakorlat ellenőrizte ezeket. Ebből következik, hogy a logikai kritérium végső soron maga is gyakorlati, vagyis az igazságnak csak egy kritériuma van: az emberiség gyakorlata; de ez a gyakorlat nemcsak közvetlenül bizonyítja az igazságot, hanem közvetetten is, a gondolkodás igazságának ellenőrzése útján.

A harmadik probléma az abszolút és viszonylagos mozzanatok kapcsolata a gyakorlat kritériumában. A gyakorlat mint kritérium viszonylagos, mivel olyan elméletek igazságát bizonyítja, amelyek relatív igazságok, nem teljesen tükrözik a valóságot. Másrészt a gyakorlat-kritérium abszolút, mivel abszolúte bebizonyítja azokat az ítéleteket, amelyek igazságát a gyakorlat semmilyen további fejlődése nem döntheti meg. A szerző befejezésül a relativizmussal és a dogmatizmussal foglalkozik mint olyan elméletekkel, amelyek szembenállnak az igazság és kritériumának abszolút és viszonylagos voltáról szóló dialektikus materialista tanítással.

### **I. Narszkij: A neopozitivizmus igazság kritériumának bírálata (a verifikáció problémája)**

A szovjet filozófiai sajtóban az elmúlt időben több olyan cikk jelent meg, amely bírálat tárgyává tette a burzsoá idealista filozófia egyik jelenkori irányzatát: a neopozitivizmust. Ezzel kapcsolatban a cikk szerzője úgy véli, szükséges kritikailag megvizsgálni a burzsoá gondolat ezen áramlatának problémáit is.

Schlick, Wittgenstein és Carnap, akik a neopozitivizmus doktrínáját hirdették, a filozófiát a tudomány nyelvének analízisévé változtatták. Ismeretelméletük fő kérdésévé a nyelvnek a szubjektum átéléséhez való viszonyát tették, s ez vált az igazság verifikációjának problémájává. A verifikáció elnevezése a neopozitivizmusban az igazság empirikus kritériumának problémáját, a — „semlegesként” értelmezett — tapasztalatról szóló mondatok ellenőrzésének problémáját jelzi.

A verifikáció elvének lényege úgy foglalkozható össze, hogy az ítélet igazságának kritériuma (a kritérium meghatározása itt egybeesik az empirikus igazság meghatározásával) nem más, mint egyezése a szubjektum érzéki tapasztalatával. Abban az esetben, ha az ítéletet nem lehet szembeállítani a tapasztalattal, akkor nincs semmi tudományos értelme.

A cikk ezután áttekinti a verifikációról vallott nézetek történetét, s megállapítja, hogy ez egyáltalán nem a neopoziti-

tivisták újdonsült felfedezése. A továbbiakban egyes részletkérdésekben cáfolja a neopozitívizmus ezzel kapcsolatos nézeteit.

Az 1930-as évek közepére a verifikáció elve régi formájában kudarcot vallott, teljesen leleplezve saját szubjektív idealista lényegét. A verifikáció elvének további fejlődése külön vizsgálatot igényel. Különösen fontos ez a probléma, mert itt összeütköznek a logikai, filozófiai, nyelvészeti és szociológiai szemantika érdekei.

Az a szerző által felvázolt bonyolult út, amely a verifikáció elvének kudarcához vezetett, igen tanulságos, mert megmutatja, hogy az alapvető elméleti-megismerési problémák megoldása lehetetlen, ha ebből a célból csak „tisztán” logikai eszközöket alkalmazunk. Az igazság kérdése valójában — mint erre a marxizmus klasszikusai is számtalanszor rámutattak — gyakorlati kérdés.

### A. Zinovjev: A matematikai nyelvészetről

A Szovjetunióban az elmúlt egy-két évben számos tanácskozás zajlott le, sok cikk és monográfia jelent meg, amely a matematika és a nyelvészet viszonyának problémakörével foglalkozott. Az e téren kialakult helyzetet és a megoldásra váró kérdéseket tekinti át e cikk.

Az utóbbi évtized technikai haladása, valamint a matematika és a logika kapcsolatának fejlődése tette szükségessé a matematikai nyelvészet jelentőségének és szerepének rohamos növekedését. A technikai körülményeken kívül a következő tények fordították a figyelmet a matematikai nyelvészet felé: 1. A matematika alkalmazása a nyelvészetben hasonlóképpen, mint más tudományokban. 2. A matematika tulajdonképpen egy bizonyos fajtájú nyelv; fejlődése bizonyos általános nyelvi problémákat is felvetett. (Itt jegyzi meg a cikk, hogy a matematikai módszerek alkalmazását a nyelvészetben a

matematikusok kezdeményezték.) 3. A kibernetika kialakulása ösztönözte a nyelvészeti statisztika fejlődését. 4. Magán a nyelvészetben belül is előkészítették a tálajt a matematikai módszerek befogadására.

Különös szerepet játszik a fentiekben a strukturális lingvisztika fejlődése. Ez utóbbi szerint nem az egyes jelentések, a nyelv elemei a vizsgálódás alapvető tárgya, hanem a köztük levő viszonyok.

A matematikai módszerek alkalmazása a nyelvtudományban két fő vonalon halad: a természetes úton keletkezett konkrét nyelvek és ezek viszonyai leírásának vonalán; másrészt az új jelrendszerek (mesterséges nyelvek) konstruálásának vonalán. E két fő vonal bonyolult kutatási komplexumot képez; különválasztásuk csak absztrakcióként lehetséges.

Ki kell emelni, hogy a matematika nyelvészeti alkalmazása nem jelenti azt, hogy a nyelvészet a matematika egyik ágává válik; ellenkezőleg: megőrzi saját tárgyát, csak fogalmai, kérdésfeltevései, módszerei pontosabbaká válnak. A lingvisztika nem veszi át mechanikusan a matematika kész formuláit és receptjeit, hanem eredeti nyelvészeti feladatokat old meg a matematika segítségével. Ez annál is szükségesebb, mivel a nyelvészet tradicionális fogalmai már régen kritikát kivánnak.

Filozófiai szempontból különösen két kérdést kísér érdeklődés: a statisztikai módszerek alkalmazásának és a nyelvi modelleknek problémáját. A továbbiakban a cikk ezt részletezi és példázza, majd az ún. mesterséges nyelvekkel foglalkozik.

A matematikai nyelvészettel való foglalkozás gazdag logikai problematikát hozott létre, amely az emberi ismereteknek és ezek nyelvi kifejezési formáinak strukturáját érinti. A filozófiával és logikával foglalkozóknak figyelembe kell venniök a konkrét tudományok, közöttük a nyelvészet logikai szükségleteit, s munkájukat ezekhez kell alkalmazniök.

## VOPROSI FILOZOFII 1959. 11. SZÁM

### Victor Perlo (USA): A tudományos-technikai forradalom társadalmi következményei

A XX. században végbement új tudományos-technikai forradalom alapvető elemei a következők: 1. a tudományban: atomenergia, kibernetika, asztronautika, elektronika; 2. az iparban: komplex mechanizáció, mechanikus irányítás stb.; 3. a közlekedésben: a sebességnek és a hasznos munka koefficiensének radikális meg-

növelése; 4. a gyógyításban: a tradicionális járványos betegségeknek és az öregkor, valamint a túlzott kifáradás betegségeinek legyőzése új effektív gyógyszerekkel. A fenti új tudományos-technikai eszközök gigantikus ugrást jelentenek a kapitalizmus korának eddigi felfedezéseihez viszonyítva.

V. Perlo a továbbiakban statisztikai adatokkal bizonyítja, hogy a technikai felfedezések és tudományos kutatások leg-

főbb célja a „business” hajsza a profitért, valamint a háborús potenciál növelése.

A cikk a továbbiakban a tudományos-technikai forradalomnak az USA osztálystruktúrájára gyakorolt hatásával foglalkozik. Egyik adata szerint néhány év alatt jelentősen csökkent a kispolgárság, különösen a farmerek száma (csaknem egyharmadával). Ami az ipar és kereskedelem nem-fizikai dolgozóit illeti, a kapitalizmus védelmezői és a reformisták szerint új, hatalmas középosztály alakul ki számbeli növekedésük következtében. Valójában az irdai, kereskedelmi dolgozók a munkásosztályt növelik — mint ezt az adatok bizonyítják: A tudományos-technikai haladás megszüntette a nem-fizikai dolgozók technikai és társadalmi kiváltságait, s helyzetük régebbi stabilitása is végéhez közeledik. A nem-fizikai dolgozók osztálytudata és szervezettsége elmarad a fizikai dolgozóké mögött. A szakképzett (értelmiségi) dolgozók rétegén belül megnőtt a fizetésből élők száma. Így pl. több mérnök van az USA-ban, mint ügyvéd, orvos, papegyüttvéve. Ami a munkásosztály helyzetét illeti, a kapitalizmus apologetái szerint az automatizálás megszünteti a nehéz, kvalifikálatlan munkát s annak monoton jellegét. Szerintük megnő a szabadidő, emelkedik az életszínvonal, a dolgozók műveltsége, képzettsége. A cikk megmutatja, hogy ezek az állítások nem felelnek meg a valóságnak. Az automatizálás nem emelte a munkások kvalifikációs színvonalát, ezzel szemben ugyanannyi iparágat megszüntetett, ahányat létrehozott. Az életszínvonal emelkedésével kapcsolatos nézeteket megcáfolják az 1959-es év bérmozgalmai és sztrájkjai.

A tudományos-technikai forradalom legfontosabb következménye a munka tekintetében a technológiai munkanélküliség előrehaladó folyamata; az automatizálás hatása következtében egész sor foglalkozás megszűnt. E folyamat következtében újra létrejönnek a 30-as évek jellemző körülmények, amelyek megteremtik a munkanélküliek állandó tartalékhadseregét.

A tudományos-technikai forradalom az egész világra kiterjed. A szerző befejezősül összehasonlítja a forradalom végbe- menetét a kapitalista és a szocialista rendszerben, rámutat a kettő közötti alapvető különbségre.

#### **M. Jovcsuk: A filozófiatörténet néhány metodológiai problémájáról**

A cikk bevezetőben az egyetemes filozófiatörténet értelmezését és általános értékelését vizsgálja a jelenkori burzsoá filozófiatörténeti koncepciókban.

A következőkben a filozófia történetének burzsoá-idealista, valamint marxista meghatározásával foglalkozik. Véleménye szerint — s ezt tükrözi a szovjet Filozófiatörténet I. kötete is — a filozófia történetének mint tudománynak tárgya a filozófiai gondolat fejlődésének történelmi folyamata a társadalom fejlődésének különböző fokain; mindenekelőtt az alapvető filozófiai irányzatok — a materializmus és idealizmus — születése, kialakulása, fejlődése és harca. A filozófiatörténet tárgya magában foglalja a dialektika és metafizika születését, kialakulását, fejlődését és harcát, amely elszakíthatatlan kapcsolatban van az alapvető filozófiai irányzatok harcával. A szerző itt néhány olyan véleménnyel vitakozik, amely ki akarja bővíteni, illetve le akarja szűkíteni a filozófiatörténet tárgyának fenti meghatározását.

A filozófiatörténet fontos metodológiai kérdése a periodizáció. A marxista periodizáció alapja a társadalmi-gazdasági formáció fejlődésének elve. Emellett és ezen belül figyelembe veszi a filozófia viszonylagos önállóságát is. Így az emberiség filozófiai gondolatának fejlődésében két korszakot különböztetünk meg: 1. a Marx előtti materializmus fejlődése és harca az idealizmussal; 2. a dialektikus és történelmi materializmus fejlődése és harca az idealizmussal. A filozófia történetének Marx előtti korszaka a materializmus három alapvető történelmi változatát ismeri: 1. az ókor naiv materializmusa; 2. a XVI—XVIII. század mechanikus materializmusa; 3. a XIX. század forradalmi demokratáinak a dialektikára támaszkodó materializmusa. A dialektikus és történelmi materializmus nemcsak új fajtája, de legmagasabb formája a materializmusnak, amely elvileg különbözik a régi, Marx előtti materializmus minden fajtájától.

A marxista filozófiatörténet, a burzsoá koncepciókkal ellentétben, a filozófia fejlődésének folyamatában a törvényszerűségek két típusát ismeri: általános társadalmi és specifikus filozófiai törvényszerűségeket.

Az általános társadalmi törvények sorába tartozik: a filozófia mint társadalmi tudatforma végső soron való meghatározottsága a gazdasági élet által; az ideológiák s így a filozófia fejlődésének viszonylagos önállósága; a filozófia kapcsolata az étellel, a gyakorlattal stb. Specifikus törvényszerűség mindenekelőtt a filozófiai gondolat fejlődése a materializmus és idealizmus harca alapján. Ettől az alapvető filozófiai törvényszerűségtől, amely végső soron a társadalom ellentétes osztályainak harcát

fejezi ki, függ a többi specifikus filozófia-történeti törvényszerűség.

A cikk befejezésül Kelet és Nyugat filozófiai gondolatának kölcsönviszonyával foglalkozik. Megállapítja, hogy a marxista filozófiatörténet fellép mind a reakciós nyugat-centrizmus, mind a nyu-

gati és keleti civilizáció rasszista szembeállítására ellen.

A szerző a fentiekben látja az egyetemes filozófiatörténet főbb általános metodológiai problémáit. Egy további cikkben kíván majd foglalkozni ezeknek az elveknek konkretizálásával.

## VESZTNYIK ISZTORII MIROVOJ KULTURŰ 1959. 5. SZÁM

### Szentebov: A kultúra kérdései Dewey filozófiájában

A kultúra problémái nagy súllyal szerepelnek az amerikai pragmatista Dewey filozófiájában. E problémakört két aspektusban vizsgálja: először a kultúrát általában, a kultúra lényegének problémáját, másodsorban a mai kultúrát, jövőjének kérdését a kapitalista társadalomban. Az első kérdéssel kapcsolatban Dewey elveti a pusztán „szellemi” kultúra fogalmát, az ember anyagi és szellemi tevékenységének szinte valamennyi oldalát bevonja tárgyalásába. Eközben Dewey nem egyszer realistának bizonyul — észreveszi a kultúra kapcsolatát az emberi gyakorlattal. Verbálisan elismeri a kultúra folytonosságát is, de ezt helytelenül nem a társadalom anyagi életének folytonosságával, hanem a művészetek hatásával magyarázza. Ezek a korlátozott, de a többi pragmatistával összehasonlítva viszonylag progresszív nézetek korántsem érvényesülnek következetesen filozófiájában. Az „új kultúráról” szóló tanításában Dewey hajlik a régi kulturális fejlődés eredményeinek nihilista tagadására. Elismeri ugyan, hogy a kultúra története a társadalom története; amely szorosan függ az ember természetéhez való viszonyától, a technika fejlődésétől, de egyben kijelenti, hogy a nép, a „tömeg” nemcsak hogy nem hordozója, hanem ellensége a kultúrának. A kultúra igazi alkotója szerinte az értelmiség, egyes kiválasztottak, a megfelelő, magasabbfokú oktatást nyert emberek.

Dewey észreveszi a kapitalista társadalom egyes negatív jelenségeit. Azonban korántsem kívánja elvetni magát a kapitalizmust, hiszen véleménye szerint ez az egyedüli életképes társadalom. Ami elvetendő — ez a régi kultúra, a régi értékek, a régi ideálok. Ez a feladat annál fontosabb, mert az egyre növekedő „szociális bizonytalanság” katasztrófával, azaz forradalommal fenyeget. Ez csak akkor kerülhető el,

ha olyan kultúrát s egyben olyan társadalomtudományokat hozunk létre, amelyek megfelelnek az igazi fejlődés, a természet-tudományok fejlődése eredményeinek. E változás megvalósításának alapvető módja az oktatás reformjában és az öntökéletesítésben rejlik. Így Dewey a legfontosabb gyakorlati kérdések tárgyalása során átváltoztatja a kultúrát önálló, a társadalom felett álló jelenséggé, a társadalmi haladás alapvető motorjává. Ezen idealista nézetek szükségszerűen következnek ideológiájának burzsza-reformista, apologetikus jellegéből.

Igen nagy figyelmet szentel Dewey a személyiség és a társadalom kérdésének. Bírálja a burzsoá individualizmus egyes felszíni jelenségeit a „régii individualizmust”, de nem veti el általában azt az individualizmust, amely szerinte nem szociális, hanem biológiai jelenség. Az emberben egyidejűleg két tendencia érvényesül: törekvés a kollektívától való függetlenségre, autonómiára, és ugyanakkor, törekvés a többi individuummal való egyesülésre. A „régii individualizmus” egyáltalában nem vette figyelembe ezt az utóbbi tendenciát. Deklarálja a régi típusú individualizmus felszámolásának szükségességét, de nem mutatja meg a kérdés megoldásának társadalmi alapjait. Olyan új individualizmust hirdet, amelyet szembeállít a marxizmus azon eszméjével, hogy a személyiség felszabadítása csak a tömegek felszabadításán keresztül valósítható meg. A marxizmust a személyiség elnyomásával vádolja. A valóságban a személyi és társadalmi érdekek harmonikus összeegyeztetése egyedül a kollektívizmus marxista elvében valósul meg. A kollektívizmus elve a proletariátus osztályharcának folyamatában alakul ki, összeforrasztja a tömegeket, mozgósítja őket az egységes cél megvalósítására; új, magasrendű erkölcsi tulajdonságokat alakít ki a dolgozóknak, miközben az új társadalom embereivé változtatja őket.

**J. Sommerville (USA): Szabadság és érték**

Igen elterjedt az a nézet, hogy a szabadság önmagában véve valami erkölcsileg jó vagy rossz. A szabadság mindennapi értelemben használt fogalmának analízise azonban nem igazolja ezt az álláspontot. A szabadság általános fogalma negatív fogalom, valaminek hiányát jelenti. A politikai szabadság fogalma például az erőszak bizonyos — különböző helyzetekben és korszakokban különböző — fajainak hiányát jelenti a politikai életben, azonban korántsem tartalmazza azt, *miyennek* kell lennie az adott ország politikai életének. Valamely tevékenység szabadsága korántsem vonja szükségszerűen maga után azt, hogy e tevékenység meg is valósul, csak végrehajtásának lehetőségét tételezi fel, bizonyos vonatkozásban. A szabadság a tevékenység előtt álló korlátok hiányát jelenti, s nem a tevékenység megvalósulását vagy akár az erre való képességet. Az általában vett szabadságnak éppúgy nincs erkölcsi értéke, mint a hiány általános fogalmának.

A szabadságnak ebből a felfogásából következik, hogy az abszolút szabadság fogalma értelmetlen. Az igazságos társadalomban az ember szabad az igazságtalan társadalom negatív vonásaitól, azonban korántsem szabad magától a társadalomtól, és nyilván nem is kíván ilyen értelemben szabad lenni. A társadalomtól való szabadság azt jelentené, hogy az individuum teljesen független minden társadalmi korláttól, független a társadalom gazda-

sági, politikai, morális, intellektuális stb. viszonyaitól. Ez a szabadság mindazoknak a dolgoknak hiányát jelentené, amelyek az ember tevékenységét és gondolkodását meghatározzák, ily módon az ember önmagát szüntetné meg.

Az a megállapítás, hogy nincs semmiféle *szükségszerű* kapcsolat a szabadság mint olyan és a morális érték között, korántsem jelenti, hogy ilyen kapcsolat nem *lehetséges*. A szabadság felmérhetetlen morális jelentőséggel is bírhat. Azonban etikailag értékelni mindig csak valamely különös szabadságot lehet (valamely meghatározott korlátozás hiányát), illetve, helyesebben, ennek a hiánynak eredményeit valamely meghatározott történelmi helyzetben. Hozzá kell tenni, hogy nem mindenféle szabadság jó vagy rossz morálisan, a szabadság bizonyos különös fajtái e vonatkozásban teljesen indifferensek is lehetnek.

Mindezekből következik, hogy mind etikai, mind logikai szempontból helytelen olyan fogalmak használata, mint „szabad sajtó”, „szabad kultúra”, „szabad és nemszabad világ” stb. Korunkban létezik a kommunizmus és a kapitalizmus világa. Mindkettő szabad bizonyos dolgoktól — korántsem azonosaktól — azonban egyik sem szabad „mindentől”. A szabadságról szóló általános frázisok, amelyekből hiányzik annak meghatározása, *mitől* való szabadságról van szó, könnyen válhatnak és gyakran válnak a politikai képmutatás és csalás eszközeivé.

**M. Hirsowicz: Tudomány és ideológia**

A szerző véleménye szerint az ideológia fogalmát Marx két értelemben használta. Az első jelentés meghatározott eszmék és kategóriák és meghatározott osztályok közti kapcsolatra utal, a második a társadalmi eszmék társadalmi funkcióira. Nem egyszer előfordult, hogy Marx ezen utóbbi értelemben vett állításait eltorzították, feltételezték, hogy az osztályok tudatosan hoznak létre ideológiákat, hogy azok érdekeiknek szolgálnak, hogy az ideológiák a tévedések rendszere, amelyek objektív megismerő érték nélküliek stb. (a szerző itt A. Naess Marx-interpretációjára utal). Valójában a marxizmus

álláspontja jóval bonyolultabb, korántsem tartalmaz teleologikus mozzanatokot, amint ezt a fenti interpretáció feltételezi.

Az eszmék és a kategóriák szerepe a társadalmi életben igen sokféle lehet; megismerő funkciójukon kívül csoport-alkotó szereppel bírhatnak, a társadalmi integráció faktorai között szerepelhetnek stb. Ideológiáról azonban csak olyan társadalmakban beszélhetünk, ahol az osztályok vagy csoportok egymáshoz való viszonylatukban külön, eltérő érdekekkel bírnak a társadalmi strukturában elfoglalt sajátos helyzetükből kifolyólag. Ideológiaként funkcionáló gondolati rendszerek specifikus vonása abban a tényben rejlik, hogy

— alappal vagy anélkül — az adott csoport céljait és törekvéseit a széles tömegek érdekeivel igyekeznek azonosítani, azonosként feltüntetni. Ez a folyamat azonban korántsem valósul meg tudatosan, befolyásának mechanizmusát a szociál-pszichológiának kell tisztáznia. Ugyanakkor ezeket a rendszereket nem lehet megismerő értékűktől függetlenül vizsgálni, ideológiai jellegük nem mond ellent annak, hogy bizonyos mértékig megfeleljenek az objektív igazságnak. Bizonyos körülmények között például minden társadalmi misztifikációtól mentes természettudományos elméletek is betölthetnek ideológiai funkciókat (pl. a XVI., XVII. század mechanikája az egyházi ideológiával szemben, vagy akár korunk antropológiája, etnográfia stb. a rasszizmus elleni harcban).

A szerző polemizál ezekkel a nézetekkel, amelyek szerint az ideológiai funkció az egyedüli vagy döntő, amely meghatározza a társadalomtudományok tartalmát. A XIX. századdal ellentétben korunkban egyre nő az ideológiai igények mellett, a gyakorlati, technikai szükségletek szerepe az egyes társadalomtudományok fejlődésében (szociálpolitika, gazdaságpolitika stb. szükségletei). Mindez nem jelenti a tudomány ideológiai funkcióinak megszűnését

— ami lehetetlen mindaddig, amíg léteznek társadalmi konfliktusok, — hanem csak azt, hogy a társadalomtudomány és a gyakorlat kapcsolata bonyolultabbá és ellentmondásosabbá vált. Így egyes szociológiai elméleti eredmények ideológiai-  
lag káros hatását pl. ellensúlyozzák olyan tények, mint a specializáció magasfokú kifejlődése, az ismeretek ezoterikus jellege — különös ellentétben azokkal a sajátos módszerekkel, amelyeket az ideológia tömegbefolyásának eléréséhez felhasználnak. Ehhez a képhez hozzátartozik, hogy egy és ugyanazon problematika különböző osztályok számára nem ugyanazon jellegű. A társadalmi változásért harcoló osztály olyan új ismereti értékeket hoz magával, amely a reakciós erők számára elfogadhatatlan (ez jelentős mértékben meghatározza a kutatások irányát és problematikáját: így a kapitalista országokban folytatott tudományos munkák többsége részletproblémák elemzésére összpontosul). Osztály- és ideológiai vízvonalak ott keletkeznek, ahol az általános világnézet problémái kerülnek az előtérbe. Épp ezért csak bizonyos határesetekben helyes proletár és burzsoá tudományról beszélni, ugyanakkor, amikor feltétlen szükséges osztályok ideológiájáról és a tudományos gondolkodás ideológiai faktoráról beszélni.

## EINHEIT 1959. 10. SZÁM

### **Werner Müller: A szabadságfogalommal való imperialista visszaélés. (Theodor Litt szabadságfelfogásának társadalmi funkciója)**

A szabadság tényleges hiányának leplezésére szolgál a különböző kapitalista burzsoá tudósok és politikusok absztrakt, abszolút szabadságfogalma. Ebből a szempontból Theodor Litt — akinek bizonyos antifasiszta múltja van — és az atomháború ideológusa, William S. Schlamm, azonos álláspontot képviselnek.

Theodor Litt, mint a jelenkor csaknem minden burzsoá ideológusa, abból indul ki, hogy a természetben, de főleg a társadalomban, semmiféle objektív fejlődéstörvény nincs. Ezáltal a szabadságot megfosztja történelmi tartalmától és történelmen kívüli fogalommal változtatja. Litt is, mint a neotomisták, egzisztencialisták, neopozitivisták és köztük a jobboldali szociáldemokraták is, megegyeznek abban, hogy nem értik az emberi tudatos tevékenység dialektikáját az objektív és felismert törvényszerűségek alapján és ezért a marxizmust, ahogyan Litt mondja — a

fanatizmus és fatalizmus sajátos keverékének tartják.

Littnek korántsem eredeti az a felfogása, mely szerint az alanynak szubjektív érzéseiből — hogy ő a cselekvés végrehajtója és nem része egy rajta kívül álló szükségszerűségnek, — már következik, hogy nem lehetséges a történelemben törvényszerűség.

Ez a tanítás azonban ma lényeges társadalmi funkciót van hivatva betölteni Nyugat-Németországban és az egész kapitalista világban. Ha ugyanis tagadják a történelemben ható objektív törvényszerűséget és a történelmet szubjektív és irracionális „megértéssel” vizsgálják, akkor ennek alapján kijelenthetik — mint ahogy Theodor Litt meg is teszi — hogy a történelem minden esetben más szerinti, hogy ki élte át. A II. világháborút másként értékeli egy német, mint egy orosz, vagy egy francia stb., ennek megfelelően változik lényege is. Ennek az elméletnek egyrészt az a célja, hogy leplezze a II. világháború lezajlásának szükségszerűségét, másrészt pedig hogy azt az illúziót

keltse: lehetséges a németek számára egy harmadik, győztes háború.

A Litt-féle szabadságfogalom reakciós jellege akkor tűnik ki legvilágosabban, amikor az emberi szabadság és az állam viszonyáról beszél. Litt az erőszakot az emberi lét alapvető motívumának tekinti; elkendőzi az erőszak osztálytartalmát, mert nem teszi fel a kérdést: milyen osztály, milyen állam gyakorolja az erőszakot. Littet egyedül a véleményalkotás szabadságának formális kérdése érdekli. Ennek a kérdésfeltevésnek a formális voltát, — amint a cikk szerzője írja — nemcsak a marxizmus ideológusai cáfolják meg, hanem még polgári gondolkodók is látják, mint Bertrand Russell, vagy Einstein. Litt egyébként demagóg módon azonosítja a szocialista államhatalmat a hitleri diktatúrával. Ez manapság egyik legjellegzetesebb vonása az imperialisták pszichológiai háborújának. Litt azonban, amikor az egyéniség szabadságát hirdeti, igen nyilvánvalóan mélyen lebecsüli a tömegek alkotóerejét. 1933-ban megjelent „Történelem és élet” című könyvében a néptömegeket „használatatlannak” tartja arra, hogy messzeható akarati elhatározásokra legyenek képesek a modern nagy államban. Litt tehát a tömegek „szellemi korlátoltságát” tanítja, ez vörös fonálként húzódik végig a művein. Ez mutatja, hogy az imperialista elit mennyire megveti a népet és ugyanakkor mennyire fél a forradalmi akciótól.

A szabadságfogalom ilyen meghamisított értelmezésének Nyugat-Németország-

ban és a többi imperialista államban az a szerepe, hogy az alattvalói szellemet tartsa ébren a dolgozó tömegekben és ezáltal is az új háborúra való előkészítést szolgálja. Különböző burzsoá ideológusok azt hirdetik, hogy a nevelési cél a személyiség belső szabadsága. Litt szerint az emberi szabadság legnagyobb ellenségei magában az emberi szívben vannak és tagadja a külső szabadság biztosítékát. Az ellen a marxi felfogás ellen száll síkra, amely szerint a szabadság éppen abban áll, hogy a társadalmasított ember társadalmi ellenőrzés alá tudja venni mindazokat az erőket, amelyek kezdetben vak hatalmakként uralkodtak rajta. Litt az „ember” és a „dolog” között egy örök antinómiát konstruál, amely szerinte jelenleg az emberiség és a modern munkavilág közti ellentét formájában jelentkezik. Ugyanerről az ellentétről beszél a nyugat-német szociáldemokrata párt programja is, amikor a technika és a szellem ellentétét hangsúlyozza. Litt arról beszél, hogy „át kell lelkesíteni” a társadalmat, és ez fogja biztosítani az emberek „belső szabadságát”. Megállapítja, hogy a „gondolkodó vállalkozónak” az üzemében „átlelkesített életet” kell élnie, amelynek hatására „a dolgotilag egymáshoz kötött” emberek, tehát tőkésék és munkások „*partnerek*” lesznek. Így nyilvánvaló, hogy az a belső szabadság, amely Litt szerint a szabadság lényege, csak az emberséges tőkésék által tartható fenn. Litt elmélete tehát az osztályok, kizsákmányolók és kizsákmányoltak közötti harmóniát hirdeti és próbálja igazolni.

## DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE 1959. 4. SZÁM

A Német Demokratikus Köztársaságban ebben az esztendőben Darwin emlékévet tartottak. A folyóiratnak ez a száma olyan cikkeket tartalmaz, amelyek a darwinizmussal kapcsolatos kérdésekkel foglalkoznak.

### R. Gottschalk: Darwin és a szociáldarwinizmus

Darwint méltatni annyit jelent, mint eszméit megszabadítani azoktól a reakciós felfogásoktól, amelyek az idők folyamán ráragadtak. Ezek a reakciós felfogások a szociáldarwinizmus ideológiájában összpontosulnak. A tanulmány áttekintést nyújt a szociáldarwinizmus fejlődéséről, kialakulásáról kezdve a hitlerizmus uralomra utásáig.

A szociáldarwinizmus, mint a szociológia biológiai irányzata 1880 körül jelentkezett. Darwinnak abból a tételéből indultak ki, amelyet a természetes kiválasztással kapcsolatban fejtett ki. Azt hirdették, hogy az emberi kultúrfajokat a megsemmisülés veszélye fenyegeti, s ettől csak egy elit kiválásának folyamata szabadítja meg őket. Az alacsonyabbrendű fajok a fejlődés akadályai.

A szociáldarwinizmus a darwini elmélet eltorzítása reakciós célok érdekében. Amikor ez az irányzat már eléggé szalonképesnek mutatkozott, Alfred Krupp 1900-ban a következő pályázatot íratta ki: Milyen tanulságok adódnak a leszármazási elmélet elveiből az államok belpolitikai fejlődésére és törvényhozására vonatkozóan? A pályázatra beküldött munkákat

tíz kötetben összegyűjtve kiadták. A szerző ismertet néhány jellegzetes pályamunkát ezek közül.

Az első világháború után a szociáldarwinizmus tovább terjeszkedett. Alig múlt el egy évtized és a fasiszta Németországban hivatalos ideológiává vált.

### I. T. Frolov: A faji kiválasztás és a célszerűség

Minden tudományos vizsgálódásnak az a célja, hogy feltárja azokat az okokat, amelyek meghatározzák a tanulmányozott jelenség sajátosságait. A kérdés az, hogy milyen okokra vezethető vissza a természetben megmutatózó célszerűség. Ennek a kérdésnek a megválaszolása végett mindenekelőtt a változékonyság vizsgálatából kell kiindulni. Különbséget kell tenni a meghatározott és határozatlan változékonyság között, anélkül, hogy merov határt vonnánk közéjük.

Már Darwin felismerte, hogy a változékonyságot törvények határozzák meg. Helytelen tehát az a nézet, hogy a mutációk véletlenül mennek végbe. A modern genetikában elterjedt az a felfogás, hogy a mutációk határozatlanok, nincsenek törvényszerűségeknek alávetve, abszolút véletlenek. Ennélfogva azon a véleményen vannak, hogy a szelekció tanulmányozása során a kauzális módszert fel kell váltani a statisztikai módszerrel.

Ez az indeterminista felfogás a fizikában fellépő antikauzális nézetek biológiai változata. Ezeket az idealista nézeteket el kell vetni. Ugyanakkor nem szabad megrekedni a metafizikus kauzális felfogásnál, hanem tovább kell menni annak a kölcsönhatásnak a feltárásához, amely egyrészt az élőlények és környezetük, másrészt az élőlények egyes funkciói között fennáll.

### M. Vedenov: Ernst Haeckel természettudományos materializmusa

A materializmus és az idealizmus harcának történetében a 19. század második felében és a 20. század kezdetén Haeckel német természet-kutatónak kimagasló szerepe van. Haeckel a biológia egyik klaszszikusa. Körülbelül 150 tudományos munkát publikált, amelyek együttvéve több mint 13 000 oldalt tesznek ki. A szerző sorra veszi Haeckel fő műveit és az ezekben kifejtett nézeteket.

Filozófiai szempontból a legérdekesebb a „Világrejtélyek” c. műve, amelyet Du Bois Reymond ellen írt. Reymond hét pontban foglalta össze az ún. világrejtélyeket, amelyeket örökre megoldhatatlan problémáknak tartott: 1. az anyag és erő viszonya, 2. a mozgás eredete, 3. az élet keletkezése, 4. a természeti célszerűség eredete, 5. az érzékelés és a tudat keletkezése, 6. a gondolkodás és a nyelv keletkezése, 7. az akarat szabadsága.

Haeckel említett művében vizsgálat tárgyává teszi ezeket a „rejtélyeket” és sorra kimutatja megoldásukat, illetve megoldásuk lehetőségét: 1. az első rejtélyt megoldotta az anyag és az energia megmaradása törvényének felfedezése, 2. a mozgás, a szubsztancia belső és eredendő tulajdonsága, 3. az élő természetes módon, az élettelenből keletkezett, 4. a negyedik kérdésre Darwin adott választ a természetes kiválasztás felfedezésével, 5. az érzékelés és a tudat az élő anyag tulajdonságai, 6. a gondolkodás és a nyelv az állatvilág fejlődésének eredménye, 7. az akarat szabadság nem létezik.

Haeckel mint látható, a materializmus alapján állt, de a dialektika fel nem ismerése miatt nem tudott minden kérdésben következetesen és helyesen állást foglalni.

### H. Wessel: Az élő világ dialektikus ellentmondásai

A teológusok és a reakciós biológusok váltig bizonyítgatják, hogy az élőlények különböző fajait egy természetfeletti lény előre meghatározott cél alapján teremtette. A dialektikus materializmus ezzel szemben azon a nézeten van, hogy az élőlények keletkezésének és fejlődésének okát nem a természetben kívül, hanem maguknak a természeti jelenségeknek belső ellentmondásaiban kell keresnünk. Az élővilág alapvető ellentmondásait a szerző a következőkben foglalja össze. Legelőször kell említeni az élőlények és a környezetük között fennálló ellentmondást. Ez az egyik fő mozgatórugója az élőlények változásainak. Ellentmondás áll fenn továbbá a közvetlen alkalmazkodás és az alkalmazkodási képesség között. Az élőlények belső ellentmondása nyilvánul meg a forma és a funkció viszonyában. Az élőlények morfológiai szerkezete és életműködése az ellentétek egységét alkotják. Végül a szerző kiemeli, hogy az élőlények alapvető ellentmondása az asszimiláció és a disszimiláció viszonyában rejlik.

## Az egyház és korunk politikai problémái (tanulmánygyűjtemény)

A folyóirat vitát indít az egyház politikai tevékenységéről azzal a kifejezett céllal, hogy a hívőket és a nem-hívőket egyaránt érintő politikai kérdéseket jobban megvilágítsa és ezzel elősegítse a széles tömegek szövetségének megerősödését.

### I. Jean-Claude Poulain: Az egyház és a munkásosztály

Ez a tanulmány néhány részletet közöl a szerző hasonló című és a közeljövőben megjelenő könyvéből. A cikk ismerteti először azokat az előzményeket, amelyek előkészítették a katolikus egyház „szociális doktrínájának” megszületését. Kimutatja, hogy a „szociális katolicizmus” előfutárai a burzsoázia vagy az arisztokrácia sorából kerültek ki és azzal a kifejezett céllal mentek „a nép közé”, hogy megakadályozzák a kizsákmányolt munkástömegek forradalmasodását, hogy a keresztényi tanok segítségével megakadályozzák, vagy legalábbis feltartsák a szembenálló osztályok összecsapását (pl. Orzanam). Még a „Rerum novarum” megjelenése előtt La Tour du Pin és de Mun meghirdette a munka és a tőke „egyesülését”. Az ideológiai harc eszközei mellett a tömegek közötti szervező munka érdekében különböző jótékony-sági, illetve kulturális intézményeket hoztak létre. Az első próbálkozások közé tartoznak különböző üzemi kísérletek is, „üzemi tanácsok” létrehozása, a munkások „érdekeltté tétele” a kapitalista vállalat működésében stb. (Léon Harmel gyáros kísérlete).

A katolikus egyház legfőbb célja ma, megvédeni a kapitalizmust, semlegesíteni az osztályharcot, és ezért mindent elkövet a dolgozó tömegek leszerelése érdekében. Ennek a politikának egyik eszköze: az osztályszervezet helyébe a szakmunkáncénti korporációs szervezet létrehozására irányuló törekvés. A munkásosztály sorainak megbontására igyekszik felhasználni a munkások és a munkáltatók közötti kollektív szerződéseket és az ún. vegyes bizottságokat. A katolikus egyház igyekszik behatolni a munkásosztály szervezeteibe, a szakszervezeteket a munkások és a tőkészek együttműködésének szerveivé próbálja átalakítani. Az egyház tehát aktívan beavatkozik korunk alapvető konfliktusába.

Az egyház a munkásosztályt, minden erőfeszítése ellenére sem tudta soha megnyerni. Mégis fő célkitűzésének tartja a munkástömegek feletti befolyás megszervezését. Ennek érdekében indította immár harminc éve az Actio Catholica mozgalmait. Ennek megfelelően hozták létre 1926-ban Franciaországban a Keresztény Munkásifjúság szervezetét, amely átmeneti felindülése után, sikertelen kísérletnek bizonyult. Később létrehozták az Actio Catholica felnőtt-mozgalmait, a Keresztény Munkás ligát, majd ennek kudarca után a Munkás Katolikus Akciót, mint a Keresztény Szakszervezetekben és másutt dolgozó aktívák szigorú szervezetét. Ezek a kísérletek, éppúgy mint a munkáspapok kísérlete, mind azon buktak meg, hogy végül is az átalakítandó „milieu” hatott átalakítólag az egyház munkásszervezetére.

Befejezésképpen a szerző kiemeli, hogy a marxisták számára elsősorban nem az eszmék közötti különbségek, hanem a létfeltételek azonossága a fontos és ez teszi lehetővé istenhívő és ateista munkások egyesülését a tőke elleni harcban. A kommunisták nem indíthatnak háborút a válás ellen, fő feladatuk egységfrontot teremteni a többi dolgozóval. De ugyanakkor fel kell világosítaniok társaikat az egyház „szociális politikájának” valóságos értelméről és veszélyességéről.

### 2. Gilbert Mury: A falusi klerikalizmus és a termelőeszközök átalakulása

A francia falvak jelenlegi átalakulását elemezve, a szerző kiemeli, hogy a kapitalizmus felforgatta a korábbi termelési, társadalmi viszonyokat, de a falvakban ez az átalakulás sokkal lassúbb és felemásabb volt mint a városokban. Jelentős pre-kapitalista, feudális maradványok tartóztatják Franciaországban is a falvak képét. Ezek a maradványok azonban gyorsított ütemben tűnnek el az utolsó évtized nagy technikai fejlődésének hatására. Ezt az átalakulást a katolikus egyház is megértette, legalábbis Franciaországban, és igyekszik az ideológiai eszközöknek és intézményeinek egy olyan rendszerét kialakítani falun amely lehetővé teszi vallási és politikai befolyásának fenntartását.

A tulajdonviszonyok átalakulása falun, a birtokok koncentrációjának meggyorsulása, a nagytőke előrenyomulása, a kisbirtokosok eladósodása és kisemmizése együtt-

jár a vallásos hiedelmek bizonyos felélénkülésével ezeknél a rétegeknél. De itt már nem feudális, hanem kapitalista jellegű egyházra van szükség.

Az egyház előtt nehéz feladat áll falun. Támaszkodnia kell a hagyománytisztelő, reakciós rétegekre és ugyanakkor lépést kell tartania a falu kapitalista fejlődésével. Egyik fő törekvése befolyása alá vonni mindazokat a szervezeteket, intézményeket, amelyek az új mezőgazdaság kádereit adják.

Az egyház tanulmányi köröket, mezőgazdasági technikai köröket hoz létre az új technika népszerűsítésére. Felismerte tehát, hogy a technikai fejlődés szükségképpen előbb-utóbb a falu vallásosságának gyors csökkenését fogja előidézni. Ezért igyekszik tudatosan kezébe venni ezt az átalakulási folyamatot, méghozzá a mezőgazdaság műszaki káderein keresztül, akikre osztályszármazásuk folytán jobban támaszkodhat mint a falusi pedagógusokra.

A falvak jelenlegi átalakulása, amely csökkenti a paraszti és a városi életmód közötti eltérést, aláássa a falusi plébános eddigi központi helyzetét. A falvak hagyományos elzárkózottsága lassan a múlté. Ennek felismerése arra vitte az egyházat, hogy szervezetét átalakítsa, a plébániák rendszeréről a „lelkipásztori tevékenységi zónák” rendszerére térjen át, megyei jellegű akciókat indítson, kezébe vegye a fiatal földművesek szakmai képzését, szövetkezeteket szervezzen a traktorok használatára stb. Az egyház tehát kézbe kívánja venni az elkerülhetetlen fejlődés irányítását, hogy befolyását fenntarthassa. E széleskörű tevékenység ellenőrzése érdekében valóságos kéderképző iskolákat szervez, a Keresztény Földműves Ifjúság, illetve a Falusi Családi Mozgalom szervezeteinek keretében. Szakbizottságok foglalkoznak a szabadidő, a szakképzés, a propaganda, az iskolai tanítás és az újoncképzés adta lehetőségek kihasználásával. A katolikus szervezetek messzemenően figyelembe veszik az ifjúság, a lakosság osztályrétgazdálkodását.

A szerző kiemeli ezeket a belső ellentmondásokat, amelyek a katolikus egyház világi szervezeteiben a társadalmi problémák hatására keletkeznek. A kommunistáknak nem szabad szektás módon elzárkózniuk a megindított folyamatoktól. A falvak életének részleges átalakulását elfogadó katolikus mozgalom hasznos szövetségessé vagy elkerülhetetlen utitársá válhat számunkra. De a kommunista párt vezető szerepét csak az opportunizmus egyidejű leküzdésével tudja biztosítani.

### 3. Roger Garaudy: Az egyház, a katolicizmus és a nemzeti függetlenségi mozgalmak

A katolikus hierarchiának a gyarmatosító politikával és a nemzeti függetlenségi mozgalmakkal kapcsolatos magatartása igen bonyolult és árnyalt.

A szerző először a katolikus egyház *alapvető doktrínáját*, a gyarmati kérdésben elfoglalt alapvető álláspontját vizsgálja fel. Az eredeti felhalmozás időszakában az egyház hatalmas tekintéllyel rendelkezett a nagy gyarmatosító nemzetek életében. A gyarmatosítók elpusztították Amerika őslakosságának nagy részét, ami végül is katasztrófális munkaerőhiányt eredményezett. Ezért a pápaság a maga tekintélyével fellépett a rabszolgaság intézményének helyreállítása érdekében, támaszkodva ebben a Szentírásra, az egyházatyák, Aquinói Tamás véleményére, miszerint a rabszolgaság természet- és istenadta állapot. A pápa csak 1839-ben ítélte el a rabszolgakereskedelmet.

Az egyház álláspontját a gyarmatosítás kérdésében már a XV. században fogalmazták meg. A gyarmatosítás jogát két alapelve építi: 1. isten a világot az emberek számára teremtette; ezért nem szabad megakadályozni azok tevékenységét, akik a világ kincseit legjobban ki tudják aknázni; 2. az Evangélium „az összes nemzetek tanítását” hirdeti; nem szabad tehát megakadályozni azok tevékenységét, akik a keresztény hitet hozzák a hitetleneknek. E két elv szolgál a mai napig a „gyarmatosításhoz való jog” igazolására.

A szerző kimutatja, hogy az egyház gyakorlatilag is támogatta a gyarmatosítást virágzásának egész időszakában. A XIX. században misszionáriusaival segíti elő az imperialista hatalmak terjeszkedését.

A helyzet az első világháború után kezdett megváltozni a nemzeti felszabadító mozgalmak erősödésének hatására. De a döntő lökést a gyarmati rendszernek a második világháború utáni szét hullása adta. Az egyház arra törekszik most, hogy mindenütt létrehozza a nemzeti egyházakat és ezzel biztosítsa a maga jövőjét. Törekvéseinek lényege jelenleg: 1. Elkerülni az elszigetelődést az afrikai és ázsiai népek nemzeti mozgalmaitól; 2. Maximális mértékben fenntartani és esetleg megerősíteni az egyház támogatásával az ezeknél a népeknél meglévő társadalmi hierarchiákat; 3. Elősegíteni ezekben az országokban az amerikai behatolást, a meggyengült európai kolonializmus helyettesítésére; 4. A hagyományos gyarmati kizsákmányolást, különösen Afrikát illetően, az „Eurafrika”-terv megvalósításával „Európa” kollektív gyámkodásával helyettesíteni.

Az egyház politikájának alapelvei megvilágítják a francia egyháznak az algériai háborúval kapcsolatos különösen bonyolult magatartását.

#### 4. Henri Chauveau: Az egyház, a nemzeti érdek és a béke

A szerző kiemeli, hogy sok tény mutatja: a katolikus egyház a legreakciósabb erők szolgálatában minden eszközzel igyekszik elősegíteni az ún. „Kis Európa”, egy katolikus európai „közösség” létrehozását. Az európai közösség terve a kapitalizmus megszilárdítását és a népi erők előretörésének megakadályozását célozza. Az egyház ezt a politikát a „népek kibékülése”, a „humanizmus” és a „béke” nevében támogatja. Ugyanebben a szellemben lép fel a gyarmati kérdés tényleges megoldása ellen.

#### 5. Georges Cogniot: Az egyház és az iskola

A tanulmány elemzi Jacques Bur abbé 1959-ben kiadott könyvét, amely módszeresen kifejti a Vatikánnak az iskolaügyvel kapcsolatos álláspontját. Az egyház

alapvető tétele e kérdésben: csak a keresztény nevelés nyújthat teljes és tökéletes nevelést. Az egyház nem elégedhet meg azzal, hogy a világi oktatás mellett a hit-tant tanítsa, az egész tananyag keresztény szellemben való átalakítását követeli, a közoktatás totális kisajátítását a reakció szolgálatában.

Az egyház azt vallja, hogy az oktatás szabadsága csak őt illeti, ezzel a joggal nem élhetnek a szabadgondolkodás hívei, még kevésbé a marxisták. A Vatikán egyes szövevi azt állítják ugyan, hogy az egyház ma már a gondolatszabadság híve, de a szerző kimutatja, hogy a hierarchia gyakorlata a katolikus országokban, Portugáliában, Spanyolországban, Kanadában, Írországbán ennek tökéletesen ellentmond. Az egyháznak a keralai eseményekben játszott szerepe is ezt bizonyítja.

Végezetül a szerző elmondja, miért és hogyan védelmezik a kommunisták az egyháztól elválasztott iskolát, miért követelik a közoktatás demokratizálását és teljes államosítását, egységfrontban az összes demokratikus erőkkel.

## LA NOUVELLE CRITIQUE 1959. 108. SZÁM

#### Ph. Malrieu: Henri Wallon és a pszichológia fejlődésének iránya

A cikk H. Wallon születésének 80. évfordulójára íródott. A szerző megjelöli Wallon helyét a pszichológia különböző ellentétes irányzatai között. A pszichológusok egy része a mechanisztikus felfogásra hajlik, abban bízva, hogy idővel képes lesz a szubjektívet az objektívra redukálni. Másik részük az eklekticizmusban keres kiutat, elmosza a lélek és a test megkülönböztetését, vagy visszatér a paralelizmushoz. Wallon szembeáll ezekkel a próbálkozásokkal.

Wallon determinista állásponton áll. A pszichikait szerinte három fő tényező határozza meg: 1. a szubjektum életkörülményei, természeti és társadalmi feltételei; 2. a fiziológiai alapok, az öröklött struktúra, amelyet a szervezet a maga egészében, de különösen az idegrendszer alkot; 3. az alany története, fejlődése, kialakult viselkedése. E három tényező állandó és szoros kölcsönhatásban áll egymással, ezek a kölcsönhatások szövik át a pszichikai életet.

Wallon nézetei marxisták, igen termékeny munkásságot fejtett ki a pszichológia minden fontosabb területén. Egyik fő

témája a tudat: Wallon a tudatot materialista módon kezeli, elveti az introspekció módszerét és az összehasonlító lélektanhoz folyamodik. Sokat foglalkozott a gondolkodás eredetének problémájával és kimutatta annak függését a társadalmi fejlődéstől. Foglalkozott továbbá az egyén s a társadalom viszonyával, hangsúlyozva, hogy az öntudat csak a más emberekhez való viszonyon keresztül jön létre, hogy az „én” sohasem közvetlenül adott.

Gyermeklélektani munkáit a tudat, a társadalom, a gondolkodás, a személyiség problémájára irányította, a pszichikai genézisének problémáját kutatva arra törekedett, hogy véget vessen e téren a misztifikáció lehetőségének. Mindig a tényekből, a gyakorlatból indul ki, a tárgyalt problémákat az összehasonlító módszerrel világítja meg és ezzel feltárja dialektikájukat. Ilyen módon Wallon eljutott a dialektikus materializmushoz; számára a dialektika sohasem jelentett valamilyen külsődleges módszert.

Kutatásai feltárják, milyen nagyjelentőségű a társadalmi folyamatok marxista elemzése a viselkedési formák megértése szempontjából. Ugyanakkor az eredmények arra is utalnak, hogy a pszichológia néhány ponton gazdagíthatja a marxista gondo-

latot, hiszen megmutatja az utat a társadalmi átalakulások molekuláris tanulmányozásához. Az egyéni viselkedés törvényeinek megértése nélkül hiányos marad a társadalmi események megértése. A társadalmi fejlődés az egyéni konfliktusok,

akaratok közvetítésén megy keresztül; a pszichológia feladata tanulmányozni az egyéni akaratok, motívumok kialakulásának mechanizmusát, amelyeknek mindegyike hozzájárul az Engels által említett történelmi eredőhöz.

## LA NOUVELLE CRITIQUE 1959. 109. SZÁM

### Roger Garaudy: A marxizmus — kritikai filozófia

Ez a cikk Garaudy: „Perspectives de l'homme” (Az ember távlatai) c. most megjelent könyvének egy részlete. Könyvében a szerző a jelenkori francia filozófia történetének vázlatát nyújtja és építő vitát kezdeményez a ma élő nem-marxista filozófusokkal. A NC-ben publikált részlet a marxizmusról szól.

A szerző a marxista filozófia kritikai jellegét elemzi. A különböző félreértésekkel és előítéletekkel szemben kimutatja, hogy a marxizmus nem a többi világnézettől elszigetelten jött létre és fejlődik és nem csak egy meghatározott osztály szubjektív követelményeinek felel meg. A marxista filozófia ugyanazokat a problémákat érinti, mint a többi doktrína, kritikai módszerrel nyúl hozzájuk, de szemben a többiekkel, ez a kritika nem marad meg az egyéni öntudat keretei között.

R. G. a kritikai filozófia nagy történelmi példáin dokumentálja annak fő jellemvonásait. Az igazi kritikai filozófia mindig alapot keresett a gondolkodás és a tevékenység számára. A mai idealista filozófia azonban a kritikai filozófia fogalmát eltorzítja, minden filozófiát úgy állít be, mint az egzisztencializmus előkészítését, a kritikai gondolatot az alany filozófiájával azonosítja.

R. G. az 1844 évi marxi kéziratok és „A német ideológia” elemzésén mutatja meg a marxi kritikai gondolat kifejlődését a hegeli felfogásból és annak ellentétéként. Marx kimutatja, hogy az öntudat sohasem lehet más, mint a tudatos lét, az absztrakció csupán valaminek az absztrakciója lehet. Az ember a természet része és kölcsönhatásban áll a természet tárgyival. Az embert áthatják a természet erői, ezek benne fejeződnek ki mint tendenciák, mint szükséglet, mint fájdalom, mert az ember függ tőlük, általuk korlátozott, és szükségletének tárgyai rajta kívül állanak. A szükséglet az öntudatnak, a reflexiónak, majd a gondolatnak csupán előfeltétele. A marxizmus való-

ságos kopernikuszi, forradalmi fordulatot hajtott végre a kritikai filozófiában: általa az ember kiszabadult a gondolat világából, melyet addig elszigeteltnek és önállóan tekintettek. Ezentúl — tudományos alapon — a tudatot nem lehet többé elszakítani létfeltételeitől; az egyedül valóban kritikai álláspont a gondolat valóságos anyagi feltételeinek feltárása.

Az ember nemcsak természeti, hanem társadalmi lény is. Az ember emberhez való viszonya történelmileg változik. Ezek a viszonyok nem feltétlenül az ellenségeskedés viszonyai, ahogyan azt Sartre felfogja, de nem azonosíthatók a közvetlen egybeolvadással és a szeretettel sem, ahogyan mások gondolják. Az emberek közötti viszonyok szakadatlanul változnak, annak az őket környező természetnek hatására, amely maguknak az embereknek műve. Az „emberi természet” valóságos alapját a korábbi generációk által létrehozott technika és a társadalmi viszonyok képezik. Az emberi gondolkodást is a megelőző generációk alakították ki, ezek vázolták fel a mai ember gondolatait, érzéseit, tetteit. A bennünket leigázó társadalmi erőket csak társadalmi erővel lehet legyőzni. Marx kritikai filozófiájának sajátossága abban áll, hogy feltárja az idealizmus optikai csalódásainak forrását, feltárja a tudat másodlagosságát és a gyakorlati tevékenység alapvető jelentőségét. A kritikai gondolkodás más formáival szemben a marxizmus nem elégszik meg a dolgokról alkotott gondolataink megváltoztatásával, hanem maguknak a dolgoknak megváltoztatására törekszik.

Minden forradalommal terhes korszak az öntudat válságát eredményezi. A mai burzsoá filozófia nagy része a világválság felismerését és egyúttal a forradalomtól való félelmet tükrözi. A marxizmus e válság történelmi feltételeinek megértését jelenti és egyúttal az ellentmondás túlháladása feltételeinek forradalmi felismerését. A marxizmus nem marad meg a tudat félenk befeléfordulásánál, amely vég nélkül vizsgálhatja saját eljárásának érvényességét vagy érvénytelenségét. A gondolkodás kritikai vizsgálata csak egy moz-

zanata az egészséges gondolkodásnak; Descartes-nál, Hegelnél is a kritika csupán egy momentum. A megismerés alagsorai-ban való végnélküli bolyongás a hanyatló társadalmak filozófiájának sajátja. A marxizmus kritikái eljárása csak a forradalmi tevékenység megalapozásának egyik moz-

zanata. A marxista filozófiát éppen az jellemzi, hogy időnként a kritikai gondol- lat benne önmaga felé fordul, hogy aztán visszatérjen újult erővel az objektív világ felé, melynek hívásai, ellentmondásai, problémái az emberi szubjektivitás táp- láléka és élete.

## LA NOUVELLE CRITIQUE 1959. 110. SZÁM

### André Barjonet: A munkásosztály realitása

1959-ben megsokszorozódott a munkás- osztállyal foglalkozó cikkek száma a burzsoá irodalomban. A cikkek többnyire azt fejtegették, hogy a munkásosztály nem fejlődik többé, hogy a munkások és a burzsoázia életmódja egyre inkább köze- ledik egymáshoz, hogy ma már tulajdon- képpen inkább bérből élők osztályáról mint munkásosztályról beszélhetünk. Egye- sek maguknak a társadalmi osztályoknak a létezését is kétségbevonták. Mind e tanulmányok azonosítják a termelőerők fej- lődését a termelési viszonyok fejlődésével.

A szerző megjegyzi, hogy a marxizmust már 60 évvel ezelőtt „túlhaladták” és a mai szerzők is csak a revizionizmus atyjainak érveit képesek ismételtetni. A valóságban már az ókor nagy gondolkodói is felismerték a társadalmi osztályok létezését. De Marx volt az első, aki tudományosan meghatá- rozta az osztályokat — a társadalmi terme- lésben betöltött szerepük alapján.

A szerző szemügyre veszi a társadalmi rétegződés tudományos osztályozására irá- nyuló különböző kísérleteket. Kimutatja, hogy az analógiákra, a felszíni hasonlóságra épülő osztályozások semmiképpen sem adnak magyarázatot a társadalmi mechanizmus mozgására. A jövedelem nagyságának vagy a munka természeté- nek hasonlósága nem használható krité- rium. Az alapvető körülmény: a termelő- eszközökhöz való viszony és a termelésben betöltött szerep. Ezen a körülményen a technika fejlettségi foka nem változtat. Ellenfeleink azt állítják, hogy ha a munkások tudatában nem él az, hogy ők egyazon osztályhoz tartoznak, akkor a munkás- osztály, mint ilyen, csak üres absztrakció. Ezzel szemben a szerző kimutatja a mun- kásosztály objektív létét, helyzetének obje- ktív, anyagi feltételeit, amelyek végül is meghatározzák tudatát. A munkás- papok ügye csak alátámasztja a materi- alista elemzés helyességét.

A munkásosztály realitásának bizo- nyítéka, hogy a munkásosztály tevékeny- kedik és harcol. Azt állítják, hogy a mun-

kásosztály nem fejlődik többé számszerűen és hogy ezzel szemben az alkalmazottak, szabad foglalkozásúak száma növekszik. Ez azonban legfeljebb a francia fejlődés egy bizonyos időszakára vonatkozik, — bizonyítja a szerző, aki kiemeli, hogy bizonyos vonatkozásban a termelésben közvetlenül résztvevő műszakiak is a munkásosztályhoz és nem az ún. középsz- tályokhoz tartoznak. Ugyanigy az sem igaz, hogy a munkások szakképzett- sége, tömegüket tekintve, csökkenő ten- denciát mutatna. A „bérből élők osz- tályának” elmélete felületes és tenden- ciózus megállapításoknak a terméke csu- pán. A mai revizionisták a társadalmi osztályok fogalmát a gazdasági szektorok fogalmával akarják helyettesíteni. A mo- dern technikára hivatkozva újból tagadni próbálják az osztályharc létét és a mun- kásosztály pártjának szükségességét.

### André Gisselbrecht: Az értelmiség és a munkásmozgalom

A francia munkásmozgalom kivételes helyzetben van, ami az értelmiséget illeti. Franciaországban a nagy polgári forra- dalom óta az értelmiség legjava mindig a haladást szolgálta. De ez az előny bizo- nyos hátrányokkal is jár. A francia érte- lmiségick, éppen mert a feltörekvő burz- soázia nagy elveinek propagandistái vol- tak, ma is fogékonyak a burzsoá miszti- fikáció iránt.

A marxizmussal új és termékeny kor- szak kezdődött az értelmiség számára. A munkásosztály új civilizációt hoz létre, amely nem ismer többé szakadékot tanult emberek és dolgozók között. A marxizmus lehetővé teszi az értelmiség szcrepének határtalan növekedését, de egyúttal vilá- gosabbá is teszi az értelmiség korlátait.

Az utolsó öt évtizedben az értelmiség részvétele a haladásért folytatott harcban nagy történelmi jelentőségű tényé lett. Segítségével válnak a szocialista eszmék „anyagi erőkké”. A társadalmat átalakító munkásmozgalom nem tud meglenni az

értelmiségek munkája, tudása nélkül. A marxizmusnak az értelmiségek segítségével kell kialakítania a tömegek új gondolkodásmódját, amelynek a hagyományos eszmék helyébe kell lépnie.

Az értelmiségek nem lehetnek a munkásmozgalom vezetői. Csak annyiban játszhatnak óriási szerepet a társadalom átalakításában, amennyiben a forradalmi munkásmozgalmat, a marxizmust szolgálják. Az értelmiséginek, ahhoz, hogy aktív szerepet játsszon a haladás érdekében, politikai emberré is kell válnia. De ugyanakkor tudósnak, művésznak kell maradnia, ebben a minőségében lesz a munkásmozgalom győzelmének nélkülözhetetlen tényezője. Az értelmiségek többnyire teoretikus módon fogják fel a poli-

tikát, nem a valóságos mozgásból, hanem elvont elképzelésekből indulnak ki. A munkáosztályt hol tévedhetetlen Istennek, hol gügyögő gyermeknek képzelik. Igen könnyen tévesztik el szem elől a marxizmus velejét: a gyakorlat kritériumát. Elfelejtik, hogy a marxizmus nemcsak elmélet, hanem forradalmi gyakorlat, hogy a marxizmushoz nem lehet úgy csatlakozni mint valamilyen más, dogmatikus filozófiához.

A szerző ezek után részletesen elemzi azokat az illúziókat, amelyek a becsületes értelmiségeket gátolják abban, hogy határozottan felsorakozzanak, saját jövőjük érdekében, a kommunista párt oldalán. A szerző öt ilyen illúziót emel ki: az objektivitás, a szabadság, a személyiség, az erkölcsiség, a hatalom illúzióját.

## LA PENSÉE 1959. 87. SZÁM

### J. Orcel: Frédéric Joliot-Curie gondolatai és tevékenysége. A tudomány emberi értéke és a tudós felelőssége

A folyóirat 87. számát teljes egészében Joliot-Curie emlékének, munkásságának szenteli. Az itt ismertetett cikk először Joliot-Curie-nak a tudomány jelentőségével kapcsolatos gondolatait eleveníti fel. Az emberiség haladása összefügg a tudomány fejlődésével, mondotta Joliot-Curie. Véleménye szerint az emberiség haladását különböző méretekkel mérhetjük. Az emberek általában olyan mércét alkalmaznak, amely az általuk végrehajtott vagy ismert fontosabb munkákhoz szükséges idő átlagából, néhány évből álló időegységen nyugszik. Kevesen tudnak ma még olyan feladatokhoz kezdeni, amelyek hasznát csak az utókor fogja látni. Pedig az emberi haladást, a nagy emberi közösségeket érintő változásokat csak nagyobb mércével, a nemzedékek egymásutánjával, kb. 30 éves időegységekkel mérhetjük. Ilyen szemszögből az emberi haladás igen gyors és világossá válik a gondolkodó emberiség bámulatosan fiatal kora. Ha pedig az élőlények fejlődéséhez, átalakulásához, az emberi nem fejlődéséhez szükséges időt kívánjuk mérni, ismét más mércével, évszázadekkel kell mérnünk. Ezen az úton eljutunk ahhoz a kérdéshez, meddig lehetséges élet bolygónkon. Itt már évmilliók ezrével kell számolnunk, ha addig semmi sem jön közbe, ami leszámoltainkat elpusztítaná. De ilyen hosszú időnek semmilyen értelme nincsen emberi szempontból. Mégis elképzelhetjük, hogy még ez idő eltelté előtt, az emberi nem

kénytelen lesz, életbenmaradása érdekében, egy távoli csillag bolygóján új hazát keresni.

Joliot-Curie sokat foglalkozott a tudományos haladás, a civilizáció fejlődésével járó ellentmondásokkal és nehézségekkel. A tudomány, a természeti erők leigázása, az emberiség érdekét szolgálja. De különösen a XIX. sz. vége óta a tudományos haladás káros következményeit növekvő aggodalom kíséri. A tudomány eredményeiből csak egy kisebbség húz hasznot, a tudományt a pusztítás és a halál szolgálatába állítják. Mégis kételkedhetünk a tudomány emberi értékében. A tudósoknak számolniuk kell felelősségükkel. Csatlakozniuk kell ahhoz a harchoz, amely a tudomány eredményeinek káros felhasználása ellen folyik. A tudomány egyik legnagyobb érdeme, hogy egyetemes jellegű, a Földön szerteszét élő emberek gondolati egységének alapvető eleme. Joliot-Curie szerint feltételezhetjük, hogy a világmindenségben valószínűleg élő más gondolkodó lényekkel, — mégha formájuk el is tér a mienktől, — éppen a tudomány teremtené meg egységünket.

A tudomány, gátolatlan mondani Joliot-Curie, olyan mű, amelyhez, a tudós mindennap hozzájárul, anélkül, hogy azt lehetné: megéri műve betetőzését. A haladás forrása: az emberiség kollektív erőfeszítése, az egymást követő generációk munkája. Az örökkévalóság nem más, mint az az élő lánc, amely bennünket a Földön előttünk élt lényekkel és dolgokkal egybefűz. Minden lény, mely Földünkön átmeleg, hivadást hagy magáról, ha csak annyit is, mint egy elkoptatott kő.

Joliot-Curie vezérgondolata, hogy az ember anyagi felszabadítása erkölcsi felszabadulásának feltétele és hogy az előbbi csak a tudomány közreműködésével lehet végrehajtani. Munkájában a modern racionalizmusra, a dialektikus materializmusra támaszkodott, amelyet a tudományos gondolkodás legjobb vezérfonalának, a való-

ban tudományos módszereknek tekintett.

Tudományos munkásságával hozzájárult az atomban rejlő hatalmas erők felszabadításához, közéleti tevékenységében pedig azért harcolt, hogy az új erőket ne az emberiség elpusztítására, hanem boldogulására használják fel.

## MIND 1959. 268. SZÁM

### R. W. Sellars: Az érzetek mint az érzékelés irányítói

Az ismeretelméleti kérdésekben található zavarok egyik alapvető oka a szerző szerint az érzékelésről vallott hibás nézetekben kereshető. A XVII. századtól kezdve alapjában véve elfogadott az az álláspont, hogy a megismerés kezdetét egyes izolált „atomok”, egocentrikus különöségek, az érzéki benyomások (ún. „érzéki adott”-ak) képezik, amelyek oksági kapcsolatban vannak a külső világgal, s amelyekből a tárgyi világ képét levezetjük, felépítjük. Berkeley és Hume megmutatták, hogy a levezetésnek ez a feladata nem valósítható meg, de mivel az alapvető sémán nem változtattak, ezzel csak a szubjektív idealizmus és szkepticizmus számára nyitottak utat.

A kritikai realizmus álláspontja szerint — ennek az irányzatnak a szerző a század elején egyik megalapítója volt — az egész felfogás alapjaiban téves. Az érzékelés tárgya nem az érzet, az érzéki adott, hanem a külső objektum. Nekünk érzeteink vannak, de a dolgokat érzékeljük. Az érzékelőt az őt körülvevő, vele kapcsolatban lévő dolgok érdeklik

és érzeteit arra használja, hogy ezek alapján lokalizálja és jellemezze azokat. Az érzékelés komplex tevékenység, amelyet az érzetek irányítanak, és amely (viselkedésbeli és nyelvi) tevékenységben végződik. Valódi egysége az ingerek egy meghatározott komplexumának és a válaszreakciónak egy koordinált egészéből áll. Az inger funkcionális jelentést csak a válaszreakcióval való kapcsolatból nyer. A központi idegrendszer folyamatai közvetítenek az inger és a válaszreakció közt és épp ennek következtében válik az inger a környező tárgyakhoz és szituációhoz alkalmazkodó reakció irányítójává. A megismerés nem lámpás, amely megvilágítja az érzéki adottat, hanem ellenőrizhető állítás, amely a külső tárgyra vonatkozik, s amelyet érzéki faktorok irányítanak.

E felfogás fényében megszűnik a karteziánus dualizmus problémája is. Az ész nem szubsztancia, hanem a magatartást irányító tevékenység. Az anyag nem azonos a pusztá kiterjedéssel, magasfokú szervezettségre és koordinált tevékenységre képes. Az ész nem más mint a funkcionáló agy; az Én pedig ezeknek az irányított, célszerű tevékenységeknek fókuszaként keletkezik.

## JOURNAL OF THE HISTORY OF IDEAS 1959. 4. SZÁM

### R. E. Larsen: A polaritás elve Morris Cohen filozófiájában

A XX. századi amerikai filozófia egyik vezető képviselője M. Cohen († 1947) volt. Cohen metafizikájának és módszertanának egyik alapvető a polaritás elvének nevezte. Ennek értelmében az olyan ellentétek, mint közvetlen és közvetett, egység és sokaság, változó és állandó, szubsztancia és forma, ideális és reális stb. kölcsönösen feltételezik egymást, miként a mágnes északi és déli pólusa.

Épp ezért, nemcsak a statikus, hanem a kinetikus rendszerek is feltételezik az ellentétes erők egy bizonyos egyensúlyát, amelyek minden egyes dolog természetét meghatározzák. Egyszersmind a polaritás elve heurisztikus elv is, amely helyes magyarázatra irányuló tevékenységünket irányítja, megkövetelvén, hogy a dolog természetét különböző, ellentétes előfeltételekből kiindulva vizsgáljuk.

A szerző annak pontosabb meghatározására törekszik, mit értett Cohen a „polaritás” fogalma alatt. E kérdésre

a választ Cohen igazságelméletében találja, amely egyaránt irányult mind az „atomista” elképzelések ellen (minden ítélet izoláltan, önmagában véve igaz), mind az ún. „koherencia”-elmélet ellen, amely feltételezte, hogy valamely állítás igazságát más állításokkal való kapcsolata határozza meg, hogy az „igaz” és „hamis” nem az egyes ítéletek prédikátumai, hanem csak egész elméletekre, ismeretstruktúrákra vonatkozhatnak. Cohen véleménye szerint valamely ítélet más ítéletektől izoláltan nem bír jelentéssel, tehát nem lehet igaz vagy hamis sem. Csak valamilyen gondolati kontextusban válik az állítás értelme teljesen meghatározottá. Azonban, ha egyszer ez a kontextus adva van, úgy immár az

adott állítás igazsága vagy hamissága is meghatározható.

A szerző véleménye szerint „poláris” fogalmak Cohennél azok, amelyek, — annak ellenére, hogy határozottan megkülönböztethető tartalommal bírnak, — értelmetlenek egymás nélkül: bármely állítás, amely tartalmazza a két poláris fogalom egyikét, csak olyan kontextusban válik értelmessé és meghatározottá, amely tartalmazza e fogalom poláris párját. A poláris fogalmak egymás által való feltételezettsége így a logikai feltételezettség egy sajátos formája. Azonban a szerző leszögezi, hogy a logikai kapcsolatnak alapját, Cohen véleménye szerint, ontológiai meghatározások összefüggések alkotják.

## THE BRITISH JOURNAL FOR THE PHILOSOPHY OF SCIENCE

### [R. O. Kapp: A tér

A klasszikus fizika felfogása szerint a tér egy nagy doboz, amiben minden dolog benne van. Ez a felfogás feltételezte, hogy: 1. csak az reális, ami a térben van, ami nincs sehol, az nincs is; 2. a tér, természetét tekintve, egy nagy tartály; 3. minden mérhető anyagdarab két környezettel rendelkezik: az egyik a tulajdonságnélküli tér, a másik a tulajdonságokkal bíró, környezetről környezetre változó éter. A relativitáselmélet fényében ezek a feltételezések helytelennek bizonyultak. Először is, nincs alapunk annak feltételezésére, hogy csak a fizikai valóság — valóság egyáltalán. Másodsor, Einstein megmutatta, hogy a tér nem az anyagi univerzum tartálya, hanem annak alkotó része. Harmadsor, nincs szükség két környezet feltételezésére. A tér, amelynek egyik része sem különböztethető meg a másiktól fizikai eszközökkel, megfigyelhetlen. Az ilyen tér egyáltalán nem befolyásolja a dolgok viselkedését. Épp ezért lehetetlen átlátni, milyen jelentést kellene kölcsönözni neki. Így marad egy környezet, amelyet a fizikusok korábban éter szóval jelöltek, amely helyről helyre változik s amelynek változó tulajdonságai megfigyelhetők. Azt, ami közös ezekben a változó tulajdonságokban, erőtereknek nevezzük. Legalább három ilyen erőteret különböztetünk meg: — elektromos-, mágneses és gravitációs teret. A környezetnek ezeket a fizikai tulajdonságait (amelyek a gravitációs tér esetében az időben nem vál-

tozók, a másik két esetben változóak) — illetve ezek együttesét értjük a tér kifejezés alatt.

A továbbiakban a relativitáselmélet kimutatta, hogy a gravitációs tér eme tulajdonságai, mind egy tulajdonsággal, a tér „görbületével” helyettesíthetők. Ugyanezt elektromágneses erőter esetében elvégezni idáig nem sikerült. Épp ezért a továbbiakban a szerző csak a tér és tömeg kapcsolatát vizsgálja s eltekint a tér és elektromos töltés, a tér és mágnesesség kapcsolatától, mivel az egyedüli feltétel, amelynek segítségével az egyik tér régiót a másiktól megkülönböztetjük, a görbület, a görbületnek pedig csak egy fajtát ismerjük s ez azonos a gravitációs térrel. A relativitáselmélet meghatározta a térnek azon tulajdonságait, amelyek segítségével hatást gyakorol a tömegre és definiálta a tömeg térre gyakorolt hatását. Azonban nem adott választ arra a kérdésre, miért tud egy test hatást gyakorolni az őt környező térre és miért követi az anyagi részecske a tér görbületét. A relativitáselmélet átalakította a térről alkotott ismereteinket, de keveset mondott a tömegről.

A huszas évek elején a tömeg és tér kölcsönhatásának problémái álltak az előtérben. A későbbiek során, a kvantummechanika sikerei következtében ezek a problémák háttérbe szorultak, helyüket a részecskék közti kölcsönhatás problémái foglalták el. A szerző véleménye szerint az előző probléma azonban korántsem megoldott és nem is értelmetlen. A fizika további fejlődéséhez ennek

a kérdésnek újra előtérbe kerülése jelentősen hozzájárulhat. Ezzel kapcsolatban felidéz Eddington korai nézetét arra vonatkozólag, hogy a tömeg nem más mint görbület. Ez az elképzelés jelentős mértékben leegyszerűsíthetné a fizikai világképet és segítene választ adni a még megválaszolatlan kérdésekre és ezért feltétlenül megérdemli az alaposabb vizsgálatot.

### José Ferrator Mora: Az értelmiség a mai társadalomban

A szerző a mai értelmiség helyzetét Sokrates és a reneszánsz értelmiségi típusaival kapcsolatban vizsgálja. Sokrateset tartja az első olyan gondolkodónak, aki tudatára ébredt annak, hogy az értelmiség és a társadalom közt bizonyos szakadék van. Élete állandó ingadozás volt a két egyformán vonzó véglet: a lelkiismeretéhez, illetve a társadalomhoz való hűség közt. A reneszánsz értelmisége is felismerte, hogy ideáljai és a társadalmi valóság közt szakadék van.

Az értelmiség és a társadalom közt sohasem volt olyan éles ellentét, mint napjainkban. A társadalom viszonya az értelmiséghez nem egyértelmű: sokszor haszontalannak, sőt, ártalmasnak vélik, bár ugyanakkor tartózkodnak semmibevételétől is. Ha az értelmiség aktivitása nem esik össze a társadalom követelményeivel, azt aggodalommal fogadják. Az értelmiség nem tud azonosulni a társadalommal, de attól függetleníteni sem tudja magát.

A modern társadalmat a krízisek jellemzik. A cikk írója három nagy válságot jelöl meg. Az első a „kisebbség válsága”. Egy társadalmi kisebbség a 17. század elején olyan társadalom elképzeléseit dolgozta ki, melyet csak kevesen akartak és tudtak vállalni. A második krízis egy nagy társadalmi osztály válsága volt, a „többség válsága” a 18. század közepén; de ez az osztály is csak önmaga számára tudott kidolgozni egy

megfelelő társadalmi modellt. A harmadik, a „mindenki válsága”, — ez a „mi válságunk”, — a 19. század végétől kezdett kibontakozni. Megkülönböztető sajátossága, hogy valóban egyetemes jellegű és ezért megoldásának is totálisnak kell lennie.

Három lehetőséget lát az értelmiségnek a társadalomhoz való viszonyára. 1. Elfogadja a társadalmat, úgy, ahogyan van, mint változtathatatlant. 2. Nemcsak elfogadja, hanem szentesíti is. 3. Megkísérli megváltoztatni a társadalmat. Szerinte a harmadik lehetőség sem hozhat lényegesen különböző eredményt, mint az első kettő. A lázadásból kiinduló értelmiségi a konformizmusban köt ki.

A szerző a társadalmi eszmék és a társadalmi valóság közti viszonyokból próbálja levezetni az értelmiségi magatartás kritériumait. Így pl. a teljes alkalmazkodás, illetve a totális lázadás akkor volna indokolt, ha az eszmék teljesen alá volnának rendelve a társadalmi valóságnak, illetve abszolút függetlenek volnának tőle. Az eszmék és a valóság közti viszony azonban összehasonlíthatatlanul bonyolultabb. E bonyolult viszony szem elől tévesztése pl. a fizikai öngyilkosság egyszerű tényévé változtatja a gondolatszabadságért vállalt mártírsorsot, — ha tettének nincs semmi társadalmi visszhangja. Még sincs relativizmusról szó, de éppígy nem szabad metafizikai abszolútumokká változtatni a célokat (pl. a szabadság és az objektivitás céljait), ezeknek mindig szoros kapcsolatban kell állniuk a valósággal. Ahogy nem lehet a célokat az eszközöknek alárendelni, éppígy nem szentesíthetik a célok az eszközöket sem. Az értelmiség problémája a társadalomban a cél és eszköz viszonya örök problémájának elsődleges megnyilvánulása. Ez a probléma — a szerző szerint talán a legfontosabb az etikában — sohasem oldható meg teljesen, mivel az eszközök és a célok sohasem jelentkezhetnek absztrakt fogalmakként, vagy abszolút realitásokként, hanem mindig e kettő állandóan változó összetételeként.

## DIALECTICA 1959. 37. SZÁM

### E. W. F. Tomlin: Az élet filozófiája

A cikk célja a szerző szerint az organizmus filozófiájának továbbfejlesztése, amelyet Whitehead dolgozott ki elsőként rendszeresen. Annak bizonyítására

törekszik, hogy az organikus lét nem érthető meg a célszerűség és az érték koncepciója nélkül, s hogy ez a metafizika formájában szükségsszerűen a metafizikához való visszatéréshez vezet.

Bacon óta az angol filozófia szinte azonosult az empiricizmussal. Ez magyarázza, hogy a filozófusok publikációikban ritkábban foglalkoznak „nézőpontok” taglalásával, mert az empirizmus óvakodik a metafizikus kérdésfelvetéshez vezető „nézőpontok” kifejtésétől. Az empirizmus ma már nem doktrína, hanem szinte „filozófiai légkör”, melyben a filozófusnak dolgoznia kell.

A szerző filozófiai nézeteit az 1955-ben megjelent „Élet és ismeret” című művének ismertetése és a mű egyes megállapításainak magyarázata és védelme keretében fejti ki.

Legnagyobb hatással Collingwood volt rá. Szerinte Collingwood megállapításai új talajt teremtettek a filozófia számára. A szerző egyetért azzal, hogy a filozófia ideális vagy materialista nézőpont létezik, de szerinte a valóság igazi természetéről egyik sem ad világos választ. Az empirizmus a materializmus oldalán áll, s ezért gyanúval fogad minden filozófiát, mely „a valóság történetét”, vagy „az élet értelmét” kívánja megmagyarázni.

Az élet keletkezésével foglalkozó művek egyik része tudományos, vagyis fizikai—kémiai magyarázatot ad, másik részük metafizikusan közelíti meg a problémát. A két szemlélet kölcsönhatásban van. Az empiricista szemlélet számára a tudományos magyarázat a kedvezőbb.

Az író dogmatikusnak tartja azok álláspontját, akik pl. Darwin nézeteit a természetes kiválasztódásról megcáfolhatatlan tényként fogadják el. A célszerűség tagadása az organikus fejlődésben: visszatérés a mechanisztikához. A mechanisztikus felfogás számára a létben cél és értelem keresése kívül esik a tudomány célján. Így a biológia mechanisztikus biológiává, a biofizika vagy a fizika anyagává válik. Végül szakadás áll be a tudományok és a pszichológia, a filozófia között és maga a filozófia a metafizikus absztrakciók világába téved.

A fizika nagy presztízse elhomályosította a biológiai tudomány önállóságát. A biológiát — a fizikától eltérően — filozófiai eredmények felhasználása nélkül nem lehet folytatni.

A szerző a következőkben a meta-biológiával, mint a 20. század „új tudományával” foglalkozik. Szerinte megdőlt az élet magyarázatának az a kísérlete, hogy azt egyszerűen valami élettelenre vezessék vissza. A mechanisztikus magyarázat nem képes megragadni az organikus lét lényeges vonásait, mert az élet részmozzanatait az egésztől elvonatkoztatva vizsgálja és képtelen feltárni az élet folyamatát. Még a mechanisztikus koncepció elkerülésére törekvő holizmus és vitalizmus is leplezetten elfogadja ezt a szemléletet, bár ezt miszticizmus mögé rejti.

Az élet és tudat pszichológiai felfogása újra bevezeti a végső okot, vagy a teleológiát. Maga Darwin sem tagadta a természetben lévő célt — legalábbis a Fajok eredetében. — Hibás különben számos modern biológusnak az az álláspontja, amely Darwinban csalhatatlan tekintélyt lát és különösen hibás Julian Huxley tudományos magatartása, aki úgy véli, hogy a célszerűség kérdése egyszer s mindenkorra le van zárva és ki akarja közösíteni a teleológia híveit.

A szerző egyaránt bírálja a „naturalistákat” és a „szellemfilozófusokat”; míg az előbbieket (pl. Haeckel) a véletlennek leplezetten a csoda szerepét tulajdonítják, addig ez utóbbiak nyíltan követnek el hasonló hibákat. Egyik sem képes áthidalni az anyag és a szellem közti szakadékot, mivel gondolatilag egyaránt feltételezik ennek a szakadéknak létezését. A szerző szerint az élet fogalmát egyforma hatékonysággal használhatjuk a biológiai létezés színvonalán, valamint a legmagasabbrendű szellemi teljesítmények fokán; és ez ad tartalmat annak az arisztotelészi megállapításnak, hogy az ember az egyetlen olyan lény, amely „össze tudja kapcsolni végét kezdetével”.

Szerkesztőség megjegyzése: Erdei László Logisztika vagy marxi—lenini logika c. cikkét, amely a Magyar Filozófiai Szemle 1959. 3—4. számában jelent meg, a szerkesztőség vitacikknek tekinti.

## TARTALOMJEGYZÉK

### TANULMÁNYOK

<i>Szabó András György</i> : A törvény és az ember .....	1
<i>Földesi Tamás—Makai Mária</i> : Az etikai revizionizmus kritikájához .....	33
<i>Tóth Sándor</i> : Az élővilág fejlődésének néhány sajátossága .....	103

### FIGYELŐ

Tapasztalataink a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának Filozófiai Intézetében ( <i>Szabó András György</i> ) .....	131
---	-----

### ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Tanulmányok a korai vallásos hiedelmek kérdéséről ( <i>Márkus Mária</i> ) .....	135
G. V. Oszipov: A technika és a társadalmi halactás. A mai reformista és revizionista nézetek kritikai áttekintése ( <i>Garai László</i> ) .....	139
R. L. Meek: Tanulmányok a munkaértékelmeletről ( <i>Sós Vilmos</i> ) .....	143
Sz. L. Rubinstejn: A gondolkodás és tanulmányozásának útjai ( <i>Márkus György</i> ) ..	146
J. M. Jaroszlavszkij: A kommunisták és a vallás ( <i>Somogyi János</i> ) .....	150
Folyóirat ismertetések .....	152

## СОДЕРЖАНИЕ

### СТАТЬИ

<i>Андраш Дёрдь Сабо</i> : Закон и человек .....	1
<i>Тамаш Фельдеш</i> — <i>Мария Макаш</i> : К критике этического ревизионизма .....	33
<i>Шандор Тот</i> : Некоторые особенности развития живого мира .....	103

### ОБЗОР

Впечатления о пребывании венгерской делегации философов в Институте Философии А. Н. СССР. ( <i>Андраш Дёрдь Сабо</i> ) .....	131
---	-----

### РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований ( <i>Мария Маркуш</i> ) .....	135
Г. В. Осипов: Техника и общественный прогресс. Критический обзор современных реформистических и ревизионистических взглядов ( <i>Ласло Гараи</i> ) .....	139
Р. Л. Мик: Исследования по трудовой теории стоимости ( <i>Вильмош Шош</i> ) .....	143
С. Л. Рубинштейн: О мышлении и путях его исследования ( <i>Дёрдь Маркуш</i> ) ..	146
Я. М. Ярославский: О религии ( <i>Янош Шомоди</i> ) .....	150
Рецензии журналов .....	152

## INHALT

### AUFSÄTZE

<i>András György Szabó</i> : Das Gesetz und der Mensch .....	1
<i>Tamás Földi—Mária Makai</i> : Zur Kritik des ethischen Revisionismus .....	33
<i>Sándor Tóth</i> : Einige Eigenarten in der Entwicklung der lebenden Natur.....	103

### BEOBACHTER

Unsere Erfahrungen im philosophischen Institut der Akademie der Wissenschaften der Sowjetunion ( <i>András György Szabó</i> ) .....	131
--	-----

### BUCHBESPRECHUNG UND KRITIK

Studien über die Fragen der frühreligiösen Glauben ( <i>Mária Márkus</i> ) .....	135
G. V. Oszipov: Technik und gesellschaftlicher Progress. Kritischer Überblick der heutigen reformistischen und revisionistischen Ansichten ( <i>László Garai</i> ) .	139
R. L. Meek: Studien über die Arbeitswertlehre ( <i>Vilmos Sós</i> ) .....	143
Sz. L. Rubinstein: Wege des Denkens und seiner Studie ( <i>György Márkus</i> ) .....	146
J. M. Jarozlavszkij: Kommunisten und Religion ( <i>János Somogyi</i> ) .....	150
Zeitschriftbesprechungen .....	152

## CONTENTS

### ESSAYS

<i>György András Szabó</i> : Law and man .....	I
<i>Tamás Földesi—Mária Makai</i> : To the Criticism of Ethical Revisionism .....	33
<i>Sándor Tóth</i> : Some Characteristics of the Evolution of the Living World.....	103

### OBSERVER

Our experiences in the Philosophical Institute of the Academy of Sciences of USSR ( <i>András György Szabó</i> ) .....	131
---	-----

### BOOK REVIEW

Studies of the Questions of Early Religious Belief ( <i>Mária Márkus</i> ).....	135
G. V. Oszipov : The Technique and Social Progress. Critical summary of the nowadays reformistic and revisionistic views. ( <i>László Garai</i> ) .....	139
R. L. Meek : Studies in Labour-value Theory ( <i>Vilmos Sós</i> ) .....	143
Sz. L. Rubinstejn : The Thinking and the Ways of its Study ( <i>György Márkus</i> )...	146
J. M. Jaroslavl'szkij : The Communists and the Religion ( <i>János Somogyi</i> ) .....	150
Rewiew of periodicals .....	152

A kiadásért felel: az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Pataki Ferenc

Kézirat beérkezett: 1960. I. 18. — Példányszám: 1400 — Terjedelem: 1575 (A/5) ív

---

50753/60 — Akadémiai Nyomda, Budapest. — Felelős vezető: Bernát György

**Ára: 10,—Ft**  
**Előfizetés egy évre 32,— Ft**

Folyóirat kiadványaink előfizethetők és számcnként is vásárolhatók  
a következő helyeken:

Akadémiai könyvesbolt, Budapest V., Váci utca 22.  
Akadémiai Kiadó Terjesztési osztálya, Budapest V., Alkotmány utca 21.

Külföldön terjeszti a KULTÚRA Könyv- és Hírlap Külkereskedelmi  
Vállalat, Budapest VI., Népköztársaság útja 21. Telefon: 429—760.