

# ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

## Széljegyzetek Hegel „A szellem fenomenológiája” c. könyvéhez<sup>1</sup> az embernek munkával való önteremtéséről<sup>2</sup>

„Világosság! Egyszerre tiszta lett.  
S bizást írom: Kezdetben volt a Tett!”

(Goethe)

Ha az olvasó elkíséri a „szellemet” kalandokat ígérő, magasba törő útján, ha nem szédül a meredektől s elkerüli az útvesztőket is, gazdag kincseket lel: invenciót az etika, az ismeretelmélet és a történetfilozófia marxista kérdésfelvetéséhez. E szellem kalandos útján ugyanis az egyéni tudat fejlődését kísérhetjük nyomon, amelyet Hegel — hogy Engels gondolatait idézzük — úgy fog fel, mint azoknak a fokoknak a lerövidített megismétlését, amelyeken az ember tudata a történelem során keresztülment.<sup>3</sup> Hegel az emberi nem fejlődésének három csomópontjával ismerteti meg az olvasót, minden gráduson a szellem fejlődése ismétlődik meg magasabb minőségi szinten. Az egyéni tudat is e három lépcsőfokot járja meg fejlődése során. A Hegel ködös idealizmusán csak átszűrődő materializmus világosságánál az egyéni tudat fejlődését a következőképpen vázolhatjuk. Az egyéni tudat gazdagságát, fejlődési szintjét a valósággal való kapcsolatának intenzitása határozza meg. A fejlődés első szintjén a tudat csak a *közvetlen* érzéki ismeretek fókán áll. Így számára a valóság — holt tárgyiasság, az emberi tevékenységtől idegen valóság. A következő lépcsőfok a közvetítettség, *közvetítések* láncolatának megelevenedése, a holt tárgyiasság feloldása, amikor az ember tapasztalja,<sup>4</sup> hogy környezete, múltja, története eleven emberi tettek története, „társadalmi gyakorlat” terméke. A fejlődés legmagasabb szakasza, egyben záró akkordja, mikor a tudat az emberi nem történetét mint saját múltjának történetét az emberi gondolkodás termékeiből,<sup>5</sup> a művészetből ismeri fel. S itt áll az olvasó előtt az ember, aki önmagát, történelmét s a szellem gazdagságát létrehozta. Hegel elemzi, hogy a különböző fejlődési szinteken az ember teremtő ereje által miként fejlődik megismerő tevékenysége, erkölcsisége, gondolat- és érzelemléte, az egész történeti valóság.

<sup>1</sup> Hegel A szellem fenomenológiája (Akadémiai Kiadó, 1961.).

<sup>2</sup> E cikk nem lép fel azzal az igényvel, hogy ismertesse a művet, vagy bírálja Hegel idealista korlátait. A cikk, műfaja szerint, nem több, mint tallózás az etika egyik fundamentális kérdésének, a munka erkölcsi vonatkozásainak területén, invenciókeresés a szocialista viszonyok között végzett munka erkölcsi vonatkozásainak problémá felvetéséhez — a jelen kérdéseinek kifejtéséhez.

<sup>3</sup> Marx—Engels V. M. II. k. 359. o.

<sup>4</sup> „Kitűnik, hogy az érzéki bizonyosság dialektikája nem más, mint mozgásának, vagyis tapasztalatának egyszerű története, s maga az érzéki bizonyosság nem más, mint csak ez a történet.” I. m. 62. o.

<sup>5</sup> „A szellem közvetlen létezésének, a *tudatnak*, két mozzanata van, tudás és a tudással szemben negatív tárgyiasság. Mivel ebben az elemben fejlődik és fejti ki mozzanatait a szellem, azért megilleti őket ez az ellentét, s valamennyi a tudat alakjaként lép fel. Az erről az útról szóló tudomány a tudat *tapasztalatának* tudománya; a szubsztanciát és mozgást tekintti a tudat tárgyának.”

<sup>6</sup> „Ezt a multat olyképpen futja át az egyén, akinek szubsztanciája a magasabban álló szellem, ahogyan az, aki egy magasabb tudományba fog, átfutja a rég elsajátított előkészítő ismereteket, hogy tartalmukat megjelenítse a maga számára: feltételezi emléküket, anélkül, hogy ez érdekelné őt és nála időzne. Az egyesnek a tartalom szerint is át kell mennie az általános szellem műveltségi fokain, de mint a szellem által már levetett alakokon, mint egy kidolgozott és egyengetett út fókán: így látjuk az ismeretekre vonatkozóan, hogy az, ami előző korokban a férfiak érett szellemét foglalkoztatta, a gyermekkor ismeretével, gyakorlataival, sőt játékaival süllyedt le, s a pedagógiai haladásban megismerjük majd a világ műveltségének mintegy árnyékban utánarajzolt történetét... A műveltség ebben a tekintetben, az egyén oldaláról nézve, abban áll, hogy az egyén megszerzi ezt a meglevőt, magába nyeli szervesen természetét és birtokába veszi a maga számára.” I. m. 22—23. o.

vagyis  
az önelidegenedés hegeli koncepciója

„Viszi a ködöt az idő s az időt mi hoztuk magunkkal”  
(József Attila)

A *Fenomenológia* középponti gondolata az ember önteremtése törvényeinek filozófiai általánosítása. Hegel nem a természeti embert, hanem a társadalmi ember gazdag világát kíséri fejlődésének útján. Hegel programja: a látszat valóságától a lényeg igazságáig haladni. A lét igazságának megismerése holt tárgyiasság eleven cselekedetek általi feloldásán keresztül történik. Már az előszóban azt írja, hogy „... minden azon múlik, hogy az igazat ne csak, mint *szubsztanciát*, hanem éppannyira, mint *szubjektumot* is fogjuk, fel és fejezzük ki”.<sup>6</sup> Ez a felismerés perdöntő a lét és a tudat kialakulásának, fejlődésének, valamint a lét és tudat viszonyának dialektikus megfogalmazása szempontjából. A lét ugyanis csak a jelenség közvetlenségének szférájában *csak* objektív *tárgyiasság*. Marx az idealizmus — különösen Hegel — érdemének tartja a tudat aktivitásának, a szubjektum tevékenységének kifejtését.<sup>7</sup>

Ez a felismerés felveti az egyéni tudat kialakulásának szempontjából az *ember önteremtésének* gondolatát; a hegeli felfogás szerint az ember érzelmvilága a cselekvésen keresztül, a cselekvés által fejlődik, alakul, változik.<sup>8</sup> A társadalmi létnek az ember által történő alkotását Hegel összekapcsolja az ember önteremtésének folyamatával, s így ad választ arra, hogyan alakul ki az emberek tudatvilága. A mechanikus materializmus álláspontja szerint az objektum és a szubjektum kapcsolata merev ellentmondás. Hegel koncepciója szerint a szubjektum és az objektum közötti ellentmondásnál a hangsúly az egymásba való átcsapáson van, de nála, idealizmusa következtében, az ellentmondás végső soron mégis a szubjektumban oldódik fel. Az ellentmondás e feloldáság azonban az objektum és a szubjektum ellentmondásának több mozgástörvényét fogalmazza meg. Materialista módon kifejezve e hegeli gondolatokat, e mozgástörvények azt fejezik ki, hogy az objektív létben eleven munkaerő tárgyasul meg, hogy a társadalmi lét az emberek alkotó tevékenysége által jött létre, a társadalmi „gyakorlat” terméke. A felismerés másik oldala, hogy az emberek tudat- és érzelmvilága nem környezetük, létük passzív, spontán terméke, hanem aszerint alakul, fejlődik, gazdagodik, ahogyan az emberek tevékenyen részt vesznek a környezetük kialakításában, illetve megváltoztatásában. Más szóval, az ember gondolat- és érzelmvilágát döntően a társadalmi gyakorlatban való részvétel határozza meg.

A cselekvés, a tudat aktivitása vörös fonalként húzódik végig a *Fenomenológián*, ez a gerince, a váza a mű felépítésének. Az ember önteremtése, tudatvilágának kialakulása a tevékenységen keresztül valósul meg. Az önteremtő tevékenység, Hegel koncepciója szerint, a szellemi munka. A szellemi munka kizárólagosságának hangsúlyozása idealizmusnak természetes következménye, és annak, hogy a fizikai munkának korábban pejoratív jelentése volt. Alá kell húznunk, hogy ez csak általában igaz, de Hegel zsenialitása éppen abban volt, hogy mint ahogy másutt, itt is az idealista ködfátylon át felsil-lannak materialista igazságok megsejtései. A szellemi munka kizárólagosságát megtöri a fizikai munka jelentőségének felismerése. A *Fenomenológia* „... uralom és szolgaság” c. híres szakaszában az úr és a szolga viszonyát illetően a kapcsolat két fontos vonatkozását veti fel; az úr hatalom a lét felett, de csak azáltal hatalom, hogy a szolga dolgozik. Az úr léte önállótlan lét, mert más dologisága által van. A szolga léte önálló lét, annak ellenére, hogy az úr hatalom a léte felett, mert közvetlen kapcsolatban van a dologisággal, a munkával. A szolga önálló létét a munka által nyeri el. Ez a megállapítás igen jelentős, mert az emberi nem tudatának fejlődésében a szolga tudata — a fizikai munka révén — válik döntő elemmé.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> I. m. 17. o.

<sup>7</sup> „Minden eddigi materializmusnak ... az a fő fogyatéka, hogy a tárgyat, a valóságot, az érzéki világot csak az *objektum* vagy a *szemlélet* alakjában fogja fel; nempedig mint *emberi érzéki tevékenységet, gyakorlatot*, nem szubjektíven. Ezért történt, hogy a *tevékeny* oldalt, a materializmussal ellentétben, az idealizmus fejtette ki — de csak elvont módon, mert az idealizmus természetesen nem ismeri a valóságos, érzéki tevékenységet, mint olyant.” (M. E. VM. II. k. 399. o.)

<sup>8</sup> „... a cselekvés épp a szellem *tudattá* válásának folyamata. Azt tehát, hogy mi ... a valóságból tudja. Az egyén emélfogva nem tudhatja, hogy *micso*da, mielőtt a tevékenység által meg nem valósította magát” (I. m. 205. o.)

<sup>9</sup> „Az úr ... olyan magáért-való tudat, amely egy *másik* tudat által van ... nevezetesen olyan tudat által, amelynek lényegéhez tartozik, hogy önálló *léttel*, vagyis a dologisággal általában van összekapcsolva ... Az úr azon-

Hegel szerint az ember önteremtése egyúttal az ember önelidegenedésének folyamata, mert e folyamatban a szubjektív objektívvé válik. Ezen azt érti, hogy a társadalmi lét minden jelenségében — a társadalmi viszonyokban, szellemi jelenségekben, tárgyakban és dolgokban, tehát mindenben, ami objektív — fellelhető a szubjektív mozzanat, az, hogy az ember alkotta. Ez a teremtő aktus, a szubjektum objektívvé válása — a hegeli felfogás szerint — az ember önelidegenedése. De ugyanakkor az objektív is szubjektívvé válik, ugyanis, miközben az ember alkot, cselekszik, teremt, nemcsak a külvilágot teremti, hanem önmagát is. Miközben az ember megteremti létének logikai feltételeit, teremt önmagát, egyéniségét, erkölcsi világát. Ezen elvont, sokszor homályos misztikába olvadó fejtegetések mögött Hegel zseniális sejtelve — az emberré válásról — húzódik meg, amelyet a marxista materializmus álláspontjáról a későbbiekben Engels<sup>10</sup> és Marx<sup>11</sup> dolgoztak ki. Hegel felismeri, hogy a gondolkodás és a munka között lényegi kapcsolat van. Az ember értelmes cselekedetei által emelkedett ki az élővilágból. Ha az ember munka által vált értelmes lénnyé, akkor a munka az ember lényege. Amikor az ember valamilyen munkát végez, a munkaerő tárgyi alakot ölt: a szubjektum objektívvé válik, az embertől független létet nyer. A szubjektumnak objektívvé válását, a dolgoknak az embertől való függetlenedését, a *tárgyasult* munkát nevezi Hegel önelidegenedésnek. Önelidegenedés, szerinte, azért, mert az ember lényege a munkája, a munkaerő működése közben objektív dolgokat hoz létre, amelyekben az ember lényege tárgyasult, ezáltal az embertől függetlenedett, elidegenedett.

Itt igen érdekesen fonódnak össze a szálak: a valóság reális megsejtése és Hegel idealista lételméleti felfogása. Ismeretes, hogy a hegeli koncepció központi kategóriája az elidegenedés. A szellem „tétélezi” a valóságot, a szellemtől válik külsőtlenséggé, idegenedik el az anyagi valóság. A szellem által teremtett és a szellemtől elidegenedett valóság megteremtésének folyamatában megy végbe az ember önelidegenedésének folyamata is. Az elidegenedés és az önelidegenedés, végső soron, a szellemben nyeri el feloldását. Marx megjegyzi, hogy: „Amikor pl. Hegel a gazdaságot, az államhatalmat stb. mint az emberi lényegtől elidegenült lényeket fogja fel, úgy ez csak az ő gondolatformájában történik meg... Ezek a gondolati lények — tehát csupán a tiszta, azaz absztrakt filozófiai gondolkodás elidegenedései.”<sup>12</sup> Marx itt arra utal, hogy az önelidegenedés Hegelnél a szellem kalandja, a szellem birodalmában, a tiszta spekulatív filozófia szférájában játszódik le, vagyis, hogy a valóságban lejátszódó önelidegenedés misztikus formában tükröződik. Ebben az összefüggésben töri át az idealizmus ködfátylát a valóság néhány dialektikus mozgástörvényének megsejtése. Az elidegenedés és az önelidegenedés koncepciója, ha sajátosan, idealista formában is, de csak a kapitalista ökonomiában végbemenő folyamatot tükrözi. Hegel felismeri az emberi lényegét a munkában, ugyanakkor megsejti azt is, hogy a tőkés viszonyok között végzett munka az ember önelidegenedését hozza létre. A hegeli felismerés ellentmondásossága kifejezésre jut abban is, hogy az önelidegenedés specifikus történeti kategóriája — a *Fenomenológia* koncepciója alapján — feloldódik a munkaerő tárgyasulásának általános kategóriájában. A tárgyasulás pedig mozzanata annak a nagy folyamatnak, amelyen a szellem a fejlődése során végig megy. Végső soron a tárgyasulás is elnyeri feloldását a szellemben. A feloldás a szellem visszavevő mozgása, amellyel a tárgyat, a külsőlegest visszaveszi, magába fogadja. Ebben a folyamatban mosódik el a munka „fizikai” és társadalmi jellege közötti különbség. Ugyanis, amikor Hegel az önelidegenedés folyamatát feloldja a munkaerő tárgyasulásának általános folyamatában, akkor a konkrét történeti társadalmi viszonyok specifikumait; a tőkés viszonyok között végzett munka következtében létrejövő jelenségeket általános érvényű, a munka természetéből fakadó jelenségekké változtatja át. Ez a következménye annak, hogy nem tesz különbséget a munka „fizikai” folyamata és a munka társadalmi jellege között. A munkaerő tárgyasulása, az a körülmény, hogy a szubjektív alkotó erő objektív logikai formát ölt, minden munka természetes velejárója, bármilyen társadalmi viszony esetén fennálló jelenség, a munka fizikai folyamata. Az embert érintő önelidegenedés azonban specifikus jelenség, konkrét speciális társadalmi viszonyok között végzett munka hatására jön létre. Ezt, az önelidegenedés specifikus történeti jellegét domborítja ki már a fiatal Marx is a hegeli örökség kritikai feldolgozásában. És felhívja a figyelmet arra, hogy a hegeli koncepcióból következő helytelen azonosítás mögött meghúzódik az önelidegene-

ban a hatalom a lét felett... ez a lét pedig a hatalom a másik felett, ezért ebben a következtetésben maga alatt tartja a másikat... az úr azonban, aki a szolgát tolta a dolog és maga közé, ezáltal csak a dolog önállótlanágával kapcsolódik össze, s tisztán élvezi azt: az önállóság oldalát azonban átengedi a szolgának, aki azt feldolgozza... Az önálló tudat igazsága szerint a szolgai tudat.” (I. m. 104—5. o.).

<sup>10</sup> Engels: A munka szerepe a majom emberré válásában.

<sup>11</sup> Marx: Ökonómiai-filozófiai kéziratok. (Magyar nyelvű fordítás kéziratából.)

<sup>12</sup> Uo.

dés sajátos megsejtése is. Ezért a *Fenomenológia*, bár centrumában az önelidegenedésnek és a tárgyasulásnak az azonosítása áll, mégis az önelidegenedés specifikus formáit is leírja. „A Fenomenológia ennél fogva rejtett, maga számára még nem világos és misztifikáló bírálát — írja Marx —, de amennyiben leszögezi az ember elidegenedését — akkor is ha az ember csak a szellem alakjában jelenik meg — a kritika minden eleme el van benne rejtve, és gyakran a hegeli álláspontot messze felülmúló módon előkészítve és kidolgozva.”<sup>13</sup> Ha a *Fenomenológia* koncepcióját illetően az önelidegenedés specifikus formáinak elemzése periférikus jelentőségű is, s ha Hegelt az idealizmusának korlátai szorították, s ezért az önelidegenedés konzekvenciáit nem is vonhatta le, a probléma felvetése mégis messzemenő jelentőséggel bír.

Ugyanis az ember önteremtésének Hegel által vázolt folyamata ilyen elidegenedett viszonyok között megy végbe. Ezek között a viszonyok között válik a szubjektum objektívvé, s ennek az alkotó tevékenységnek a során teremődik meg az ember gondolat- és érzelemvilága is. Az ember önteremtésének folyamata — a kizsákmányoló társadalmakban — ezeket az ellentmondásokat zárja magába, tükrözi. Vagyis az egyéni tudat fejlődésére a tőkés viszonyok nyomják rá anyajegyüket. Hogyan? A *Fenomenológia* racionális mondanivalója alapján: az ember munkája nemcsak tárgyi alakban idegenedik el, hanem „A tevékeny erő megjelenik, mint az a *hatalom*, amelyben feloldódik a valóság ...”<sup>14</sup> Vagyis az emberen az embertől elidegenedett hatalom uralkodik. Az embernek ehhez a valósághoz való viszonya nem egyéb, mint „... egy kegyetlen szükségszerűség viszonya, amely agyonnyomja az egyéniséget”.<sup>15</sup> Mindenki érvényesíteni akarja az egyéniségét, de nem ér el eredményt, mert a különböző törekvések egymást bomlasztják; ami tehát a hatalom által szentesített rendnek látszik, „... az ez az általános harc, amelyben mindenki magához ragadja azt, amit tud, ... s kialakítja a maga egyéni életét, amely éppígy eltűnik mások által”.<sup>16</sup>

Az önelidegenedés speciális formáinak filozófiai megfogalmazása tükrözi a tőkés tulajdonviszonyokat, de csak a jelenség szintjén. József Attila filozófikus mélységű sorait idézve:

„Alig hallottam, sorsomba merültem,  
 hogy fecseg a felszín, hallgat a mély.  
 Mintha szívemből folyt volna tova,  
 zavaros, bölcs és nagy volt a Duna.”

A jelenségek mozgástörvényeit ugyanis Hegel csak kis totalitásokra ismeri fel, mert koncepcióját — a munka tárgyasulásának és az önelidegenedésnek az azonosítását — a felismerései nem tudják áttörni.

A *Fenomenológia* ebben az összefüggésben veti fel az erkölcs néhány, fundamentálisnak nevezhető problémáját. Hegel itt is — mint más kérdések fejtegetésénél — a történetiség elvét vallja: az emberi morál fejlődik, nincsen morális befejezettség, csak haladás.<sup>17</sup> Ebben az állandóan előrehaladó mozgásban vizsgálja az egyénnek mint *társadalmi* lénynek erkölcsi fejlődését. Elemzésén végig húzódik az a döntő felismerés, hogy az erkölcs kategóriáit csak társadalmi kategóriákként lehet vizsgálni. Aláhúzza az egyéniség társadalmi meghatározottságának jelentőségét, ezért az egyén magán- és közéleti vonatkozásai közül az utóbbiaknak tulajdonít elsődlegességet.<sup>18</sup>

Az egyén morális tudatában a természeti és a társadalmi elemek ellentmondása él: ez az érzékiség és az ész ellentéte. Hegel azt vizsgálja, hogy ez az ellentmondás — amely-

<sup>13</sup> Uo.

<sup>14</sup> „A tevékeny erő megjelenik mint az a *hatalom*, amelyben feloldódik a valóság; ... ez a hatalom, amelyként a tevékenységben fellép, önmagának másvilága, ... ez ezáltal mint tiszta általános, mint az abszolút hatalom mutatkozik meg. (I. m. 119. o.)

<sup>15</sup> „A valóság tehát egyfélély olyan törvény, amely nyomja az egyes egyediséget, a világ erőszakos rendje, amely ellentmond a szív törvényének, s másrészt egy e rend alatt szenvedő emberiség, amely nem követi a szív törvényét, hanem idegen szükségszerűségnek van alávetve. — Ez a valóság ... nem egyéb, mint az egyéniségnek és igazságának ... meghasonlott viszonya, egy kegyetlen szükségszerűség viszonya, amely agyonnyomja az egyéniséget.” (I. m. 190. o.)

<sup>16</sup> „A fennálló általános ... valamennyinek általános ellenállása és harca egymás ellen, amelyben mindenki érvényesíti saját egyediségét, de egyúttal nem ér el eredményt, mert ez az egyediség ugyanabba az ellenállásba ütközik s a többiekkel kölcsönösen felbomlasztják egymást. Ami tehát nyilvános *rendnek* látszik, az ez az általános harc, amelyben mindenki magához ragadja azt, amit tud, ... s kialakítja a maga egyéni életét, amely éppígy eltűnik mások által”. (I. m. 195. o.)

<sup>17</sup> „Hogy a morális befejezettséget nem veszi komolyan, azt közvetlenül a tudat fejezi ki abban, hogy a *végtelenségbe* tolja ki, azaz soha be nem fejezettségnek vallja. Neki tehát inkább a be-nem-fejezésnek ez a közbeneső állapota az *érvényes*, — olyan állapot, amely azonban mégis legalább *torzbbahaladás* kell, hogy legyen a tökéletesség felé.” (I. m. 319. o.)

<sup>18</sup> „Mivel csak, mint polgár *valóságos és szubsztanciális*, azért az egyes, amint nem polgár és a családhoz tartozik, csak a *nem-valóságos* velőtlen árnyék.” (I. m. 213. o.)

ben az ösztönök és hajlamok formájában, az egyén természeti lényege áll ellentétben az észszel, az egyén társadalmi lényegével — hogyan oldódik fel, milyen a mozgástörvénye. A valóságos morális tudat „megszüntette megőrizi” ezt az ellentmondást azáltal, hogy az egyén a „természeti” vonatkozásait is csak mint társadalmi lény tudja megvalósítani. Az ember ösztönei és hajlamai alá vannak rendelve az észnek, az ember társadalmi lényegének.<sup>19</sup> Tehát az igazi moralitás a társadalmi moralitás.

De az egyéniség közvetlenségében, az egyéni célkitűzésekben ez a társadalmi vonatkozás csak közvetítéseken keresztül jelentkezik. A szubjektum számára úgy tűnik, hogy tevékenysége elsődlegesen saját erőinek „játéka”, önmaga megvalósulásának élvezete. Ez igaz, de csak annyiban, hogy a tevékenység örömmé, az ember erőinek élvezetévé, egyéniségének megvalósulásává csak áltálal válhat, hogy egyéni célkitűzései társadalmilag hasznos célkitűzések; az egyesben kifejezésre jut az általános.<sup>20</sup> Öncélú tevékenységben nem talál az ember örömet; az egyéni célkitűzés akkor morális, ha tükrözi az általános társadalmi célokat.

Az egyén és a társadalom kapcsolata tükröződik a *lelkiismeret* és a kötelesség kategóriáiban. A lelkiismeret elemei: a tudás, a meggyőzés és a mások által való elismertség mozzanata. Ez utóbbi végtelenül fontos, mert — Hegel szerint is — a lelkiismeret nem az egyén önnön ítélőszéke, hanem a lelkiismeret a *társadalmi* ítélőszék.<sup>21</sup> Itt is kifejezésre jut az egyén moralitásának általános érvényűsége; az erkölcs társadalmi meghatározottsága. A lelkiismeret összefonódik a kötelességgel. Az embernek kötelessége lelkiismeretének megfelelően cselekedni. Szerinte az ember akkor tud mások javára tekintettel lenni, ha saját magáról gondoskodik.<sup>22</sup> Itt megint az a gondolat húzódik meg, hogy az egyén igazi érdeke — tevékenységének élvezete — csak úgy valósulhat meg, ha a cselekedeteiben tekintettel van a mások javának kielégítésére. Az ember egyéni tettei csak akkor viselik magukon az erkölcs jegyeit, ha egyben társadalmi mozzanatokot is tartalmaznak. „Senki sem hős a komornyikja előtt — írja Hegel —; de nem azért, mert amaz nem hős, hanem azért, mert emez — komornyik, akivel amannak nem mint hősnak van dolga, hanem mint olyannak, aki eszik, iszik, ruházkodik, általában akinek egyéni szükségletei és képzelei vannak. Így a megítélés számára nincsen olyan cselekedet, amelyben az nem az egyéniség egységét állíthatná szemben a cselekedet általános mozzanatával és nem a moralitás komornyikját játszhatná a cselekvővel szemben.”<sup>23</sup>

Fenti gondolatok csak ízelítőt adnak a Fenomenológia problémagazdagságából, s jelzik azt a még kimerítetlen forrást, ami még a hegeli örökségben rejtőzik. A gondolatok összeállítása irányzatos, nem azonos a hegeli koncepcióval, de nem is ellentétes azzal; ugyanis a szemelvények összeállításában Hegel „forradalmi” oldalára összpontosítottuk a figyelmet, kitzűzött céljainknak megfelelően.

<sup>19</sup> „Ez a természet, amely szerint az ő természete, az *érzékenység*, amely az akarás alakjában, mint *ösztönök* és *hajlamok*, a maga számára sajátos *meghatározott* lényegiséggel bír, vagyis *egyes* céljai vannak, tehát ellentét a tiszta akarral és ennek tiszta céljával ... Az ész és az érzékenység ez ellentétében az ész számára a lény az, hogy az ellentét feloldódik, s *eredményként* a kettő egysége jöjjön létre, amely nem az *eredeti* egység, hogy a kettő egyazon egyénben van, hanem olyan, amely a kettőnek *tudott* ellentétéből fakad, az ilyen egység csak az *igazi* moralitás, mert benne foglaltatik az az ellentét, amely által a személyes én tudat vagy valóságos s valóban személyes én és egyúttal általános valami: vagyis kifejeződik benne az a *közvetítés*, amely, mint látjuk, lényeges a moralitásnak.” (I. m. 310. o.)

<sup>20</sup> „Mivel most nyilvánvaló, hogy *saját* *tevése-vezése*, a *maga* *erőinek* *játékát* tekintti a lényeges dolognak, azért úgy tetszik, hogy a tudat a *maga* *számára*, nem a többiek számára foglalkozik a dolgokkal, s a cselekvéssel csak, mint a *maga*, nem pedig mint a *többiek* cselekvésével törődik, s ezzel a többieket éppígy engedi a *maguk* dolgában érvényesülni. Ámde ismét tévednek ... Neki nem a dolog mint *ez az ő egyes dolog* a fontos, hanem mint *dolog*, mint általános, amely valamennyiért van ... mindenki *dolgára* lesz és kell hogy legyen.” (I. m. 213—4. o.)

<sup>21</sup> „A lelkiismeret nem adta fel a tiszta kötelességet vagy az *elvonat magánvalóságot*, hanem az a lényeges mozzanat, hogy mint *általánosság* viszonylik másokhoz. A tudatok közös eleme, ez pedig az a szubsztancia, amelyben a tettek *állandósága* és *valósága* van; a mások által való *elismertetés* mozzanata ... épp ez, hogy elismert, teszi valósággá a cselekedetet. Elismert és ezáltal valóságos a cselekedet azért, mert a létező valóság közvetlenül kapcsolatos a meggyőződéssel vagy a tudással, vagyis a céljára vonatkozó tudás közvetlenül a létezés eleme, az általános elismerés. Mert a cselekvés *lényege* a kötelesség, a lelkiismeretnek róla való *meggyőződésében* van ... Amit tehát a kötelesség meggyőződéssel teszünk, közvetlenül olyasmik, aminek állandósága és létezése van. Itt tehát már nincs szó arról, hogy a jó szándék nem valósul meg, vagy a jónak rosszul megy a sora; hanem az, amit kötelességnek tudunk, kivételre kerül és megvalósul ...” (I. m. 327. o.)

<sup>22</sup> „Azután meg a kötelesség ama megkülönböztetése az egyénivel és az általánossal szemben az ellentétnek általában természete szerint nem szilárd valami. Ellenkezőleg, amit az *egyes* ember magáért tesz, javára válik a köznek is; minél jobban gondoskodott magáról, annál nagyobb nemcsak az a *lehetőség*, hogy *másoknak* használjon: de maga a *valóság* is csak az, hogy másokkal kapcsolatban legyen és éljen; egyes élvezetének lényegileg az a jelentése, hogy vele másoknak rendelkezésére lőcsása sajátját s hozzásegítse őket élvezetük megszerzéséhez. Az ember azzal, hogy teljesíti kötelességét az egyes, tehát maga iránt, az általános iránti kötelességét is teljesíti. — A kötelességek *mérlegelése* és *összehasonlítása*, amelynek itt volna a helye, csak annak az előnynek a kiszámításához vezetne, amely egy cselekedetből az általánossra háramlanék; de egyrészt ezáltal a moralitás a *beletűzés* szükséges *esetleességtől* válik függővé, másrészt a lelkiismeret lényege épp az, hogy *elvetje* ezt a *kiszámítást* és mérlegelést, s ilyen alapok nélkül magából döntön.” (I. m. 331. o.)

<sup>23</sup> I. m. 341—2. o.

„A történelem az ember igazi természetétörténete.”

(Marx)

A fiatal Marx, már a szocialista perspektíva talaján elismerve a *Fenomenológia* történeti jelentőségét,<sup>24</sup> kritikai megjegyzéseket fűz a mű idealista korlátaihoz. Hegel zsenialitását kivált abban látja, hogy „a munkát mint az ember önmaga teremtésének aktusát” fogja fel. Elismeri, hogy „Hegel a modern nemzetgazdaságtan álláspontján van. A munkát mint lényeket fogja fel, mint az ember saját magát igazoló lényegét” — ugyanakkor kritikai szempontként húzza alá, hogy — „a munkának csak pozitív oldalát látja, nem látja annak negatív oldalát.”<sup>25</sup> Marx „megszüntette megörzi” a hegeli koncepció kiindulását, a pozitív oldalt, azt, hogy az ember lényege a munka, a munkában alakul ki és valósul meg. Ugyanakkor nagy gondot fordít arra, hogy a Hegel által háttérbe szorított negatív oldalt történeti konkrétsággal kifejtse. Mint ahogy erre már több ízben utaltunk, a *Fenomenológiában* az ember önteremtése a szellem birodalmában zajlik le. Már a fiatal Marx mint konkrét társadalmi viszonyok által kiváltott hatást vizsgálja az ember önteremtését, a munka hatását az ember egyéniségének alakulására. Ebben az összefüggésben veti fel és oldja meg az ember önelidegenedésének problematikáját, mondván: a filozófiának, amely a történelem szolgálatában áll, legközelebbi feladata, hogy az ember önmagától való elidegenedését világi formáiban leplezze le. Marx e program megvalósításához lát hozzá, amikor az Ökonómiai-filozófiai kéziratokban kifejti az önelidegenedés specifikus, a tőkés viszonyok hatására létrejövő négy formáját.<sup>26</sup> Marx itt, a munka emberformáló hatásának felismerésétől vezetve, nagyobb hangsúlyt ad az erkölcsi vonatkozásoknak. Hozzá kell tennünk, hogy Marx a tőkés viszonyok között végzett munka erkölcsi vonatkozásait nem általában, az „emberi” egyéniséget érintően vizsgálja, hanem a konkrét osztályhoz tartozó munkás gondolat- és érzelmvilágának, egyénisége kibontakozása lehetőségeinek szempontjából. S arra a következtetésre jut, hogy a tőkés viszonyok között végzett munka eltorzítja az egyéniséget, és sajátos hatással van az egyén erkölcsi életére.

Mint erről az előző fejezetben szó volt, Hegel, az idealizmus korlátaitól szorítva, a *Fenomenológiában* az elidegenedés és az önelidegenedés mozzanatában a tőkés tulajdonviszonyokat sajátosan misztifikált formában tükrözi, feloldva a tulajdonviszonyok specifikumait a munka általános „fizikai” természetében. De már a fiatal Marx a konkrét tőkés tulajdonviszonyokban keresi a választ az elidegenedés kérdéseire, s ezért tudja a hegeli örökséget „megszüntette megörizni”; Marx azt vizsgálja, miért torzítja el a tőkés viszonyok között végzett munka az egyéniséget; vagyis az ember önteremtését mint a kizsákmányoló tulajdonviszonyok által teremtett ellentmondások folyamatát fogja fel. A munka negatív erkölcsi hatása azáltal jön létre, hogy a munkás — a tőkés viszonyok között — nem találja meg munkájának értelmét, mert munkaerejének terméke idegen — tőkés — tulajdonba megy át, s ezáltal rajta, a termék alkotóján, a munkáson mint idegen, ellenséges hatalom uralkodik. Ha a munkás lényege a munka, úgy a tárgyi alakot öltött munkaerőben a munkás *lényege idegenedett el*, s a tőle idegenné vált lényeg ölt testet a rajta uralkodó hatalomban.

<sup>24</sup> „A hegeli Fenomenológiának és végeredményének nagysága... tehát először az, hogy Hegel az ember önmaga-teremtését mint processzust fogja fel, az eltárgyasulás eredményét mint az eltárgyasulás folyamatát, mint külsőlegessé válást, és mint ennek a külsőlegessé válásnak feloldását, hogy tehát a munka lényegét fogja fel, és a tárgyasult embert, az igazi, mert valódi embert mint saját munkájának eredményét ragadja meg.” (Marx: Ökonómiai-filozófiai kéziratok; magyar nyelvű fordítás kéziratából.)

<sup>25</sup> Uo.

<sup>26</sup> A fiatal Marx az *Ökonómiai-filozófiai kéziratokban* a tőkés viszonyok ellentmondásait a jelenség nézőpontjából elemzi. Ezakt módon a Tőkében alapozza meg az elidegenülés elméletét, ahol a tulajdonviszonyokból vezeti le az erkölcsi jelenségeket. A tőkés viszonyok között végzett munka hatására létrejövő elidegenedés négy formája, az *Ökonómiai-filozófiai kéziratok* szerint: 1. a munkástól elidegenedik munkájának terméke, 2. a munkástól elidegenedik a munka folyamata, 3. a munkás elidegenedik önmagától mint embertől, 4. a munkás elidegenedik az emberi nemtől. „1. A munkás viszonya a munkatermékhez mint idegen és fölőtte uralkodó tárgyhoz. Ez a viszony egyben az érzéki világhoz való viszony, a természeti tárgyakhoz mint idegen, vele ellenséges, szembenálló világhoz való viszony. 2. A munka viszonya a termelés aktusához a munkán belül. Ez a viszony a munkás viszonya saját tevékenységéhez mint idegen, hozzá nem tartozó tevékenységhez, a tevékenység mint fájdalom, az erő mint tehetetlenség, a nemzés mint férfitanítás, a munkás saját fizikai és szellemi energiája, saját szellemi élete — mert mi más az élet, mint tevékenység — mint saját maga ellen fordított, tőle független, hozzá nem tartozó tevékenység. Az önmagától való elidegenedés, mint fent a tárgy elidegenedése... Az elidegenült munka az embertől elidegenít. 1. a természetet, 2. saját magát, tevékeny funkcióját, élettevékenységét, és elidegeníti az embertől a fajt, a faj életét az egyéni élet eszközévé teszi számára. Először elidegeníti a faj életét és az egyéni életet, és, másodszor az utóbbit absztrakciójában az első céljává teszi, éppen absztrakt és elidegenült formájában.” (Marx: Ökonómiai-filozófiai kéziratok; magyar nyelvű fordítás kéziratából.)

A munkás nem találja meg a munka folyamatában a *munka* örömét, mert ebben a folyamatban válik munkája *idegen* hatalom tulajdonává, s ez a folyamat teszi a tőkés technika révén — amely a fejlődés szükségszerű láncszeme volt — a munkást „beszélő szerszámmá”, elvonva tőle az *alkotás* örömét. A *munka az ember életörömének fontos területe, boldogságérzetének jelentős forrása*. Mert a munka az ember életerejének egyik próbaköve. Itt méri le erejét, ügyességét, képességeit, szellemi és fizikai vonalon egyaránt, itt valósul meg invenciója, fantáziája, itt derül ki *társadalmi hasznossága* vagy elégtelensége az elismerésen vagy az elítélésen keresztül. De a munka nemcsak az ember életrealizálásának próbaköve, hanem egyben egyéniségének, erkölcsi világának is megvalósítója, csiszoló korongja és alakítója; a munka fejlesztheti és eldurvíthatja, teheti sokoldalúvá vagy egyoldalúvá, fantáziagazdaggá vagy fantáziátlanná, színessé vagy szürkévé egyéniségét. Ha azonban a munka csak a munkás elvetélt vágyainak temetője, ha a munkás nem találja meg munkájának értelmét, nem érzi magát értelmesen cselekvőnek, ha nem érzi magát szabadnak, pusztán kényszerből dolgozik, úgy a munka *nem* életörömének területe, *nem* boldogságérzetének forrása, és ez kihat életének *minden* szférájára. Minden ember vágyik a boldogságra, minden ember igénye a teljes élet lehetőségeinek átélése. Ha azonban az ember előtt élete jelentős boldogságérzetének forrása el van zárva, mert a munkájában nem érzi jól magát, nem érzi, hogy szabadon cselekszik, a veszteséget az életöröm más területein kívánja magát kárpótolni. A munkás a privát életében — az evésben, az ivásban, a szerelemben — átéli a szabad cselekvés élményét, itt leli fel életörömének *egyedüli* területét, boldogságérzetének *egyedüli* forrását, s ezért a privát élet örömeit teszi élete fő céljává. Az ember azonban társadalmi lény, ezért a privát élete is át van szöve a társadalmi élet ezer fonálával. A privát élet és a közelet merev ellentéte következtében meg hasonlít az egyén erkölcsi élete. A táplálkozás és a szerelem, társalmi vonatkozásai miatt, az ember munkája által lényegileg különbözik az élő világ más tagjainak ön- és fajfenntartó tevékenységétől. A „szellemi szépet” a szerelemben a munka adta, a „szellemi szép” a szerelem társadalmi vonatkozása, humán tartalma, mely átszövi az emberi szerelmet a társadalmi élet különböző területeinek emberi vonatkozásaival: közös élmények, közös életcél, az emberi közösség átélése stb. A „testi szép” is magán viseli a „szellemi szép” nyomait. Ha azonban az ember az élet teljességét, a boldogságot nem mint társadalmi lény, hanem mint egyed kizárólag a szerelem természeti vonatkozásaiban keresi, meg hasonlít „a szellemi és a testi szép”, a munkában elembertelenedett ember magában hordja azt a tendenciát, hogy magánéletét, szerelmét is ember-telenné tegye, s a szerelmet a pusztá élvezetre, fajfenntartásra redukálja.<sup>27</sup> A pillanatnyi élvezetekkel „pótolja” az élet teljességének, társadalmi értelmének hiányát. Így rejti magában a munka elidegenedése azt a tendenciát, hogy az egyén magánéletét is ember-telenné változtassa. A munka elidegenedése az emberek erkölcsi életének elszegényedéséhez vezet, eltorzítja az emberek közötti viszonyt. Ez az oka annak, hogy magát és embertársait nem emberi viszonylatokban, hanem csak dologi *funkciókban* ismeri fel. Ahogyan azt az érett Marx a *Tőkében* megfogalmazta: az emberi viszonyok dologi viszonyokká változnak át.

A *Fenomenológia* racionális mondanivalója az ember önteremtéséről, de különösen az önelidegenedés marxi bírálata is érzékeltette, hogy a *munka* nemcsak a társadalom anyagi létfeltételeinek kialakításában játszik létfontosságú szerepet, hanem az ember egyéniségének, *erkölcsi* világának kialakításában is. A munka, a társadalmi viszonyoktól és a társadalom anyagi létfeltételeitől függően, pozitív vagy negatív hatással lehet az ember egyéniségének fejlődésére. Ezért ellentmondásos folyamat az embernek munkával történő önteremtése az osztálytársadalmakban. A fiatal Marx szellemes elemzéséből kitűnik, hogy a tőkés társadalomban a munka a tulajdonviszonyok következtében a dolgozók többségére elembertelenítő hatással van. Ez a megállapítás úgy tűnhet, hogy ellentmond a marxista etika egyik fontos tételének, mely szerint a *munkásosztály erkölcsében* látjuk a szocialista erkölcs forrását — annak az osztálynak az erkölcsében, amelyet leginkább veszélyeztet az elembertelenedés, és legjobban ér a tőkés viszonyok között vég-

<sup>27</sup> „Miből áll a munka külsőlegessé válása? Elsősorban abból, hogy a munka a munkás számára külsőleges, azaz nem lényéhez tartozó, és ennél fogva a munkás nem igényli, hanem tagadja magát a munkájában, nem érzi jól magát, hanem szerszámszerűen, nem fejt ki szabad fizikai és szellemi energiáját, hanem fizikumát tönkresanyarítja és szellemét szétrombolja. Ezért a munkás csak munkáján kívül érzi úgy, hogy magánál van, munkája között önmagán kívül van. Otthonosan érzi magát, ha nem dolgozik, és nem érzi magát otthonosan, amikor dolgozik... Ennek az élménye az, hogy az ember (a munkás) már csak állati funkcióiban, evésben, ivásban, nemzésben, vagy legfeljebb még lakásban, csecsebecsél között stb. érzi, hogy szabadon cselekszik, viszont emberi funkciói gyakorlásakor inkább állatnak érzi magát. Az állat válik az emberivé, az emberi állattá. Bár az evés, ivás, nemzés stb. szintén valdi emberi funkciók. De abban az absztrakcióban, amely ezeket a funkciókat az emberi tevékenység más köréitől elválasztja és végső egyedüli célá teszi, állati funkciók.” (Marx: Ökonómiai-politikai kéziratok: magyar nyelvű fordítás kéziratából.)

zett munka erkölcsromboló hatása. Ez igen érdekes, valóságsszülte ellentmondás, amelyet Marx így fogalmaz meg: Erre az abszolút mélységre kellett tehát az ember lényegének redukálódnia, hogy belső gazdagságát világra hozhassa. Vagyis a tőkés viszonyok között végzett munka demoralizáló tendenciája mellett létrejön e tendencia tagadása is, az emberi élet iránti vágy formájában. Emberiesség éppen ott születik, ahol a legembertelebbek a viszonyok, ahol leginkább hat a tőkés viszonyok demoralizáló tendenciája — a munkásosztály soraiban. A munkás a tőkés viszonyok elembertelenítő hatása ellenére, a tőkés viszonyok között is képes emberileg, erkölcsileg emelkedni. Az emberi emelkedés lehetősége abban rejlik, hogy *a munkás nem érzi jól magát az elidegenedésben*, felháborodik sorsán, lázad a sorsa ellen; az emberi élet iránti vágyában tagadja az elembertelenedett viszonyokat. A munkás ezáltal életcélt, emberi perspektívát kap. Az elembertelenedés tagadásában a munkás „világrahozza” a belső gazdagságát, mert megtalálja életének *társadalmi* értelmét. Az ember érzelmi életének gazdagodása, egyéniségének kiteljesedése függ a társadalomhoz, az emberi közösséghez való kapcsolat minőségétől. Makarenko írja: „A legfontosabb, amit az emberben értékelni szoktunk, az erő és szépség. Az emberben mindkettőt kizárólag a távlatokhoz való viszony típusa alapján határozzuk meg ... Mennél nagyobb a közösség, amelynek távlatai az ember számára egyéni távlatok, annál szebb az ember és annál magasabban áll.”<sup>28</sup> Makarenko itt az egyéniség erkölcsi, szellemi szépségéről, a szépség társadalmi vonatkozásairól szól. A munkás, amikor sorsa ellen küzd, először talán ösztönösen, később tudatosan, egyéni távlatába belefoglalva a legnagyobb közösség távlatait, megtalálja életének erkölcsi értelmét. Az egyén, aki megtalálja életének erkölcsi, társadalmi értelmét, emberi öntudatot nyer; mert egyediségében az általános társadalmi perspektíva megvalósítójává válik. Az elembertelenedett tőkés viszonyok között dolgozó munkás a viszonyok ellen harcolva leli meg öntudatát, ez emeli fel a szocialista jövő, a holnap emberének előharcosává, s e küzdelem során alakul ki a proletáriátus erkölcsé. És ez teszi a proletárerkölcsöt a mi erkölcsünk, a szocialista erkölcs forrásává.

#### A marxista etika a szocialista viszonyok között végzett munka erkölcsi vonatkozásairól

Tallózás a hegeli örökségben, az önelidegenedés marxi bírálatának összegezése — e kérdés bevezetése. S ha az indítás javára tolódtak az arányok, szolgáljon mentségül a múlt filozófiai örökségének gazdagsága, valamint korunk társadalmi gyakorlatának sokrétűsége, amelyet a filozófiai és az etikai általánosítás még nem volt képes utolérni. Komplex feladat a szocialista ember gondolat- és érzelemvilágának munkával való önteremtési folyamatát a szocialista viszonyok útján követni, különösen, amikor ezt az utat már a kommunizmus történelmi közelségének perspektívája hatja át. De talán éppen ez a marxista etika legszebb feladata: „az általános emberi erkölcszhöz”, a kommunista erkölcszhöz vezető mozgástörvényeinek nyomon kísérése és feltárása. Erről az útról, amely a kommunizmushoz vezet, a szocializmus újáról írja Marx: „Nekünk itt nem olyan kommunista társadalommal van dolgunk, amely saját alapján *kifejlődött*, hanem ellenkezőleg, olyan, amely a tőkés társadalomból most *bújik ki*, amely tehát minden tekintetben, gazdaságilag, erkölcsében, szellemében, még magán viseli annak a régi társadalomnak anyajegyét, melynek méhéből származik.”<sup>29</sup> Ez az összefüggés más oldalról is indokolja a múlt örökségének tárgyalását: a szocialista ember önteremtése ugyanis ellentmondásos folyamat. Ezek az ellentmondások tükrözik a régi társadalom „anyajegyeivel” folytatott harcot, amely „anyajegyek” a szocialista társadalmi morál kiteljesedésével, a kommunista ember születésének vajúdása közben semmisülnek meg. E fejezetben megkíséréljük a szocialista ember tudat- és érzelemvilága ellentmondásos fejlődésének, az ellentmondások megoldása felé vezető mozgástörvények néhány vonatkozásának vázlatos felvetését.

A probléma felvetése már előljáróban több kérdés tisztázását feltételezi. Disztinválálni kell a munkához való viszonynak az etika rendszerében elfoglalt helye, valamint a munkának az ember és az emberi nem gondolat- és érzelemvilágának, erkölcsiségének kialakulásában, fejlődésében betöltött szerepe között, továbbá fel kell vetni az etika terminológiai problematikáját, ami, lényegében, az előző kérdéssel, az etika „rendszerani” kérdéseivel van kapcsolatban. A különböző szférák differenciált kezelése perdöntően fontos egyrészt ahhoz, hogy az etika és az egyén erkölcsiségének jelenségeit, törvényeit, normáit és kategóriáit egzaktt módon vizsgáljuk, másrészt ahhoz, hogy az egyén erkölcsi fejlőd-

<sup>28</sup> Makarenko Művei V. k. 70. o.

<sup>29</sup> Marx—Engels V. M. II. k. 16. o.

désének törvényszerűségeit megfogalmazzuk. Ez a megkülönböztetés egyben lehetőséget teremt az erkölcs követelményrendszere és az erkölcsi fejlődés folyamata összefüggéseinek tudatos felismeréséhez.

Először talán az etika „rendsztani” kérdéseiről. A Marxista etika fundamentális kérdéseinek tisztázása és megfogalmazása mellett az etika „rendsztani” megalapozása nyitott kérdés. Az SZKP XX. kongresszusának gondolatokat felszabadító hatása — az azóta kialakult termékeny vitákban és megszületett alkotó marxista munkákban — e téren is érezteti hatását. E megújulás egyik állomása a Szovjetunió Tudományos Akadémiája Filozófiai Intézetének 1959 márciusában tartott tudományos ülésszaka, melynek tárgya a marxista etika kérdései voltak. A megoldandó feladatok felsorolása között szerepelnek a marxista etika „rendsztani” kérdései is.

Az egyik felszólaló, B. T. Jefimov aláhúzza, hogy „... a marxista—leninista etika néhány problémája még nem kielégítő módon szerepel irodalmunkban. Másrészt mind a mai napig ’nézeteltérés’ van az egyik legfontosabb elméleti probléma megoldásában, az etikai fogalmak osztályozása terén. Cikkeinkben és broszúráinkban sűrűn felcserélik a morál legfontosabb alapelveit annak normáival, az etikai kategóriákkal, különböző erkölcsi tulajdonságokkal.”<sup>30</sup> Az etikai irodalomban leginkább az erkölcs „alapelveinek” meghatározásával találkozunk. De itt is „nézeteltérésekkel” találkozhatunk az egyes „alapelvek” rangsorolásában. A leggyakrabban a munkához való viszonyt és a kollektívizmust teszik elsődleges helyre. Az a gyakorlat, amely a kollektívizmust, a munkához való viszonyt, a humanizmust, a hazafiságot stb. mint az erkölcs alapelveit írja le, megreked a jelenségeket felsoroló szinten még akkor is, ha az egyes alapelvek között rangsorbeli különbséget tesz. Így ugyanis csak a jelenségek egymásmellettségét észlelhetjük, de nem tárhatjuk fel a törvények, normák, kategóriák egymás közötti összefüggését, minőségi különbségét, a belső kapcsolatokat, a közvetítések bonyolult láncolatát.

Nézzük konkrétan a munkához való viszony és a kollektívizmus problémakörét. Ha a munkához való viszonyt és a kollektívizmust egyformán az erkölcs alapelveinek tartjuk, lehetetlen a közöttük levő belső lényegi vonatkozások, közvetítések, minőségi kapcsolatok és különbségek feltárása. A kollektívizmus ugyanis a marxista etika rendszerében az erkölcs *jellegét* fejezi ki, mert a *szocialista erkölcs közösségi erkölcs*. A munkához való szocialista viszony pedig követelmény, az etika rendszertani meghatározása szerint erkölcsi *norma*. A két problémakör összefüggésében ez azt jelenti, hogy az erkölcs közösségi jellegének a munkához való szocialista viszony erkölcsi normájára meghatározó szerepe van, más szóval a közösségi jelleg primátusa a domináns. Ez a viszonya az erkölcs közösségi jellegének az erkölcs más normáihoz is. Erkölcsünk közösségi jellege kifejezésre jut a szocialista erkölcs minden normájában, így, a többi között, a munkához való szocialista viszony normája is tükrözi. Azt a meghatározásunkat, hogy a szocialista erkölcs jellege szerint közösségi erkölcs, a munkához való szocialista viszony fejlődési folyamatának elemzése során szeretnénk bizonyítani. Ugyancsak e meghatározás alapján próbáljuk a munkához való szocialista viszony erkölcsi normáját megfogalmazni.

A munkához való szocialista viszony erkölcsi normáját a következőkben fogalmazzhatjuk meg. A munkához való szocialista viszonyt az egyén nézőpontjából a munka öröme fejezi ki, amely magában foglalja az alkotó munkának a *közösségi* munkában való átélését, a munka *társadalmi hasznosságának* felismerését. Ennyit a probléma felvetéséhez az etika „rendsztani” aspektusából.

Komplex probléma annak a vizsgálata, hogy a szocialista viszonyok között végzett munka hogyan hat az egyén szocialista tudat- és érzelmvilágának alakulására és fejlődésére. Alá kell húznunk azt a tényt, hogy a munka *önmagában* még szocialista viszonyok között sem „nevel”, és a munkához való szocialista viszony sem alakul ki spontán. A munkához való szocialista viszony kialakulása *folyamat*, melynek társadalmi és pedagógiai feltételei vannak. A társadalmi feltételek között alapvető szerepe van a társadalmi viszonyoknak, az anyagi-műszaki színvonalnak. A pedagógiai feltételeken értendő a társadalom *széles* értelemben vett nevelő és az iskolai nevelő munka szűkebb értelemben vett pedagógiai hatása.

A szocialista forradalom megteremtette a munkához való szocialista viszony kialakulásának társadalmi feltételét. Az ember felszabadulásával *felszabadult a munka*. Az „idegen ellenséges hatalomnak” végzett munka negatív pszichikai és demoralizáló erkölcsi hatása helyett a felszabadult munka megteremti a pszichikai *feltételeket* az egyéniség morális kibontakozásához és a munkához való szocialista viszony kialakulásához. A szocialista társadalmi viszonyok által teremtett lehetőségek megvalósulása bonyolult kölcsönhatásban áll az egyént érintő népgazdasági, politikai és pedagógiai hatásokkal. Nem véletlen,

<sup>30</sup> A marxista—leninista etika kérdései. Pedagógiai Tudományos Intézet kiad., 1961. 220. o.

hogy a Szovjetunió Kommunista Pártja programjában a népgazdasági és politikai célkitűzések mellett komoly helyet foglal el a „nevelés a munkában”. E részben szó van arról, hogy: „A párt *nevelő munka középpontjába* (kiemelés tőlem. K. K.) állítja azt a feladatot, hogy a társadalom valamennyi tagjában kialakítsa a munkához való szocialista viszonyt.”<sup>31</sup>

Bennünket most az a probléma érdekel, hogy a szocialista viszonyok között végzett munka, a munkához való szocialista viszony erkölcsi követelménye megadja-e a lehetőséget az egyéniség kibontakozásához; hogy a szocialista viszonyok között végzett munkának milyen erkölcsi vonatkozásai vannak.

Az egyén szempontjából a munkához való szocialista viszony kialakulása, a munka pozitív erkölcsi hatása vonatkozásában a *munka öröme* az *érzete a perdöntő*. Az örömpszichikai érzélem, minden egészséges ember lelki életének eleme. Erkölcsi érzületté azzal válik, hogy az egyén a *munkában* átéli az örömet. A munka öröme az *érzete önmagában* még nem kifejezése a munkához való szocialista viszonyoknak, de elidegeníthetetlen eleme. Ezért a munka öröme az *érzete* a szocialista ember életörömeinek fontos területe. Hozzá tartozik a szocialista társadalom által igényelt élet teljességének átéléséhez. A munka örömeinek kiváltói lehetnek: az alkotó munka, az eredményesség, a munka társadalmi hasznossága és elismertsége stb.

A kérdést megközelíthetjük ha a munka örömeinek két komponensénél: az alkotó munkánál és a munka társadalmi hasznosságánál tovább időzünk. E két problémakört a tulajdonviszonyok nézőpontjából szoktuk leggyakrabban felvetni, hiszen szocialista tulajdonviszonyok teremtik meg az alkotó munka egyre szélesebb lehetőségeit, s a tulajdonviszonyaink vetik fel minőségileg új formában a munka társadalmi hasznosságát. Kevesebb szó esik arról az érdekes összefüggésről, amely a tulajdonviszonyok hatására létrejövő technikai fejlettségi szint és az alkotó munka lehetősége és formája között fennáll. Pontosabban, foglalkoztatja ez az etikai szerzőket, de csak két fontos vonatkozását szokták érinteni. Az egyik érintett vonatkozás a kiindulás, az, hogy a szocializmusban a megváltozott társadalmi viszonyok a technikai fejlődést előrelendítik. E fejlődés eredményei a dolgozók szolgálatában állnak, megteremtve a munkához való szocialista viszony *gazdasági feltételeit*. A másik kérdés, amellyel bővebben foglalkozik az etikai irodalom, a perspektíva kérdése, az automatizálás, a fizikai és a szellemi munka közötti ellentmondás feloldásának mozgástörvényei. E mozgástörvények kutatásánál a közbelső szakasz, jelen helyzetünk problematikája kissé háttérbe szorul. Arról keveset beszélünk, hogy szocialista technikánk a tőkés viszonyok béklyóitól felszabadulva hatalmas fejlődésnek indult, s jelenleg, az automatizálást megelőző szakaszban, a munkás egyéni munkáját mind kisebb részműveletekre bontja. Pedig ez a fejlődési szakasz azért hangsúlyos, mert bizonyos konzekvenciái vannak a dolgozó erkölcsi fejlődését érintően. Így most már *nemcsak a szocialista tulajdonviszonyok nézőpontjából, hanem a szocialista tulajdonviszonyok hatására létrejövő technikai fejlődés szintjéből is fel kell vetni az alkotó munka új, a szocialista viszonyok között való átélésének problematikáját*.

A technikai fejlődés alacsonyabb fokán, a még a szocialista viszonyok között is továbbbélő kézműiparban a munkás egyéni munkájában *közvetlenül* átéli az alkotás örömét. A kész termékben realizálhatja egyéni invencióit. A kézműiparban az *egyéni* munkával létrehozott kész termékben megvalósuló egyéni invenció, alkotó munka sajátosan *individualista* érzélemvilágot fejez ki. A polgári társadalom hajnalán azonban a mester átélte a munkában és a munka folyamatában az alkotás örömét, élvezte erőit. Gondoljunk pl. Romain Rolland, Colas Breugnonjára. A tőkés viszonyok fejlődése az individualizmust a végsőkig kielezi, ugyanakkor a gyáron belüli munkamegosztással a termék elkészítését „közösségi” munkává teszi. Ennek a közösségi munkának közössége csak a *közösen* végzett munkát jelenti, amelyben az individualizmus elsorvasztja az individuumot, a munkást „beszélő szerszámmá” változtatja. A tőkés viszonyok ugyanis elzárják a lehetőséget annak, hogy a munkás a *közösen* végzett munkában *közvetve* átélhesse az alkotás élményét. A szocialista viszonyok megteremtik a *feltételeit* annak, hogy a munkás az alkotás örömét *közvetve* — a *közösség* munkájában — átélhesse. Filozófiai terminológiával élve: a polgári társadalom hajnalának vívmányát, az alkotó munkának közvetlen átélését tagadják a tőkés viszonyok, a szocialista tulajdonviszonyok „megszüntetve megőrzik” az alkotás élményét azzal, hogy a közvetlen átélést a közvetítések láncolatával oldják fel. Az alkotás örömeinek átélése a közösség munkájának gyümölcsében felveti az individualista és a közösségi szemlélet problematikáját. Már itt jelezni kell, hogy a közösségi szemlélet, a közösségi ember nem munkáján kívül, hanem munkájának végzése közben alakul ki.

<sup>31</sup> Szovjetunió Kommunista Pártjának Programja (Tervezet). Népszabadság, 1961. VIII. 6., melléklet, 14. o.

Tehát az alkotó munka jellegének az új, szocialista viszonyok között való átélési formája: a munkás az alkotás élményét a *közösség* munkájának folyamatában és gyümölcsében átélje. Ez perdöntő a munka erkölcsi hatása szempontjából.

Utaltunk arra, hogy a közösségi ember gondolat- és érzelmvilága a munkában alakul, formálódik. Azt is alá kell húznunk, hogy ez nem spontán történik, és hogy a fejlődésnek *formálódni* jellege van. A közösségi szemlélet kialakításához a munkást a munkában *érdekelletté* kell tenni. A munkás a szocializmus viszonyai között a munkában kétféleképpen lehet érdekelt: emberileg és anyagilag. Az anyagi érdekelttség a szocializmus építésének elengedhetetlen ösztönző ereje. Itt szükséges visszautalni Marx aforisztikus megjegyzésére, amelyben aláhúzza, hogy a szocializmus a kommunizmusnak alsó szakasza, olyan „kommunizmus”, amely még nem saját alapján fejlődött ki. Így az erkölcsi ösztönzők mellett az anyagi ösztönzőknek komoly szerep jut. Ehhez kapcsolódik az a lenini tétel, amely szerint a szocializmus építésében az anyagi érdekelttség elvét kell érvényesítenünk. Az anyagi érdekelttség elvét az SZKP XX., különösen pedig a XXII. kongresszusa megerősítette, leszögezve, hogy érvényességi köre a kommunizmus anyagi alapjainak lerakására is kiterjed. Hangsúlyozni kell azonban, hogy az anyagi érdekelttség a kommunizmus építésének, de még a szocializmus építésének sem kizárólagos ösztönző ereje. Nem helyes, és nem is beszélhetünk a munkához való szocialista viszonyról sem, ha a munkás *emberileg* nem érdekelt a munkában, még akkor sem, ha az anyagi ösztönzés kimagasló teljesítményekhez vezet. S itt van a szocialista ember gondolat- és érzelmvilága, erkölcsisége munkában való önteremtési folyamatának egyik fontos ellentmondása: az anyagi és az emberi érdekelttség együttes hatása. Az ellentmondás két pólusa, két oldala a szocialista viszonyok sajátos ellentmondásainak tükröződése. Kifejezi a szocialista elosztási viszonyokat, hogy „mindenki munkája szerint...” s a tulajdonviszonyokat. Ennek az ellentmondásnak mozgástörvénye, hogy a szocializmus viszonyainak kiteljesedésével, a kommunizmus alapjainak lerakása idején mindinkább az emberi érdekelttség, az erkölcsi ösztönzők dominálnak, majd kizárólagossá válnak. Kétségtelen, hogy már a munkához való szocialista viszonyban is az emberi érdekeltséget kell az ellentmondás fő oldalának tartanunk. Feltétlenül szükséges a munkához való szocialista viszony kialakításához, hogy a dolgozó ne pusztán „a boríték örömét” érezze, hanem a végzett munkában is leljen örömet.

A munkásnak a munkában való érdekeltté tételének *fokozatai* vannak. Első fokozatnak tarthatjuk az anyagi érdekelttség elsődleges szerepét. Az anyagi érdekelttség elsődleges szerepe nemcsak az egyén nézőpontjából kiindulás, hanem a népgazdaság oldaláról is. Az erkölcsi ösztönzők fejlődésének ugyanis anyagi feltételei is vannak. Mármost az anyagi érdekelttség teremti meg a szocializmus építésének bizonyos fejlettségi fokán az anyagi feltételeit az emberi érdekelttség, az erkölcsi ösztönzők megerősödésének, ami — visszahatva a termelésre — gyorsítja az általános fejlődést. A következő szint, amikor a munkás munkájának *társadalmi hasznát* átérzi, ez már lépés a közösségi érzés felé. Az egyéni munka társadalmi jelentőségének felismerése is *folymat* jellegű, több állomása van. A munkásnak ismernie kell munkája szerepét és hasznát a brigád közösségétől a gyári közösségig. Nemcsak formálisan, hanem gyakorlatilag is, értve ezen, hogy ismernie kell: hogyan függ össze munkája a késztermék előállításának folyamatával. A munka adjon ösztönzést az egyéni kezdeményezésre, és teremtsen lehetőséget ennek a közösségi munkában való megvalósulására. Az egész folyamatot át kell hassa a munka társadalmi hasznosságának, „nevelői” tudatosítása. A társadalmi hasznosság — az „erkölcsi” elismerésén túl —, a szocializmus elve alapján, kifejezésre jut az anyagiakban is. Ez még csak az üzemi érdekelttség, az üzemi közösség kialakulásának nyers, vázlatos kifejtése. Az üzemi közösséget, pedagógiai nyelven, „elsődleges” közösségnek nevezhetjük. Ebben az elsődleges közösségben érzékeli a munkás a közösség munkájának és, ezen belül, egyéni munkájának társadalmi hasznát. Ebben a közösségben válik a munkás munkája *közösségi* munkává. Az emberi érdekelttség újabb állomása, amikor a munkás az alkotás örömét a közösség munkájának folyamatában átéli. A továbblépés az üzemi, az elsődleges közösségtől a népgazdasági szemlélet kialakítása, a közösségi érzésvilág teljes kibontakozása. Ennek elemei az üzemi közösségen belül az egyéni munkák társadalmi hasznosságának, valamint az üzemi és a társadalmi érdek harmóniájának érzékelése és tudatosítása. Alá kell húzni a fejlődés *folymat* jellegét, valamint azt, hogy ennek komoly népgazdasági, tehát objektív és személyi feltételei vannak. A személyi feltételek között a munkás szakmai műveltségének emelése mellett az általános művelődési szint emelkedése első helyen áll. Hangsúlyozni kell azt is, hogy az egész folyamat csak tendenciaként érvényesül, de ellentétes tendenciák is hatnak: különböző érdekek átmeneti konfliktusa, meglevő bürokratikus tendenciák stb.

Ebben az összefüggésben beszélhetünk a *munka örömeinek szocialista tartalmáról*, mondhatjuk, hogy a munka öröme — az egyén szempontjából — a munkához való szo-

cialista viszony kifejezése, amely öröm magában foglalja az alkotó munkának a *közösségi munkában való átélését*, a munka társadalmi hasznának a felismerését. A munka örömeinek ilyen átélése során alakul az egyén közösségi érzelmvilága. Az etika rendszertani kérdéseinél utaltunk arra, hogy a szocialista erkölcs közösségi erkölcs, ezt bizonyítottuk — bizonyos megszorítással, mert a problémakört nem teljes gazdagságában vizsgáltuk — a munkához való szocialista viszony erkölcsi normájának elemzésénél. A munkához való szocialista viszony erkölcsi normáját és ennek kialakulási folyamatát két vonatkozásban — a tulajdonviszonyok következtében lehetővé vált technikai fejlődés, valamint munkában való érdekeltség tétel ellentmondásának vonatkozásában — elemeztük.

A technika problematikájának felvetéséhez még annyit, hogy a „modern” technika korszaka — sokak véleménye szerint — magában hordja az elembertelenedés tendenciáját, a humánus elszegényedését. Hegel kérdésfelvetése, a fiatal Marx világos elemzése is bizonyítja, hogy az elembertelenedés gyökerei nem a munka technikai szintjéből táplálkoznak, hanem a tulajdonviszonyokból. A munka technikája fejlődésének tendenciájában immanens módon az emberi felemelkedés gazdasági és — bizonyos módon — emberi lehetőségei teremtnének meg. Éppen a szocialista tulajdonviszonyok talaján történő technikai fejlődés teremti meg a munkához való szocialista viszony gazdasági feltételeit. S a szocialista tulajdonviszonyok teszik lehetővé, a gazdasági feltételek alapján, a közösségi ember gondolat- és érzelmvilágának kialakulását, ami történelmi lépés az emberi nem fejlődésében az élet teljességének átéléséhez. A szocialista viszonyok azonban még ebből a szempontból is átmeneti viszonyok. Az élet teljessége, az egyéniség gazdag lehetőségei, a közösségi élet sok vonatkozása a kommunista társadalomban realizálódik.

A kommunista társadalom nemzedékünk elérhető valósága. Ezért a munkához való szocialista viszonyt még ebből a szempontból is fel kell vetnünk. A kommunizmus megvalósulásának objektív feltétele az anyagi-műszaki bázis megteremtése, szubjektív feltétele, hogy az embernek a munka életszükségletévé váljék. A munka életszükségletté, természetes tevékenységgé a felszabadult munka öröme keresztül válik. Ezért húztuk alá azokat a mozzanatokat, amelyek a munka örömet közösségi örömmé változtatják, a szocialista ember életörömeinek területévé teszik. A munkához való szocialista viszony emberi érdekeltségét kíséri és ösztönzi az anyagi érdekeltség. A szocialista viszonyok következtetes kibontakozása folyamán, a népgazdasági feltételek megteremtésével mind inkább előtérbe kerül a dolgozó emberi érdekeltsége, így a munka öröme — a munkához való szocialista viszony kifejezője az egyén nézőpontjából — amely magában foglalja az alkotó munkának a közösségi munkában való átélését, a munka társadalmi hasznának felismerését: *cstrája* a munkához való kommunista viszonyoknak. S egyben a közösségi ember önteremtésének folyamata.

Katona Katalin

## A történelmi folyamat megismerésének logikája\*

A modern történeti kutatások egyre nagyobb mértékben igénylik a speciális logikai módszerek kidolgozását, olyan fogások és módok feltárását, amelyek általánosítják a *fejlődési folyamat* tudományos reprodukálásának tapasztalatait, az objektum történeti visszatükrözésében jelentkező sajátosságokat. A bonyolult rendszerek (társadalmi, gazdasági viszonyok, a kozmikus rendszerek) fejlődési folyamatának megismerése csak a dialektikus materializmus megjelenésével helyezkedhetett tudományos alapokra, mert csak a dialektikus módszer és fogások segítségével lehet behatolni az összetett folyamatok látszatokkal takart lényegébe.

A Szovjetunióban mind több kutató foglalkozik a történeti kutatás módszertani alapelveinek kidolgozásával. Ezt tükrözte a logika és a tudományok módszer-

tani problémáinak szentelt 1960-as összefoglaló értekezés, ahol kibontakoztak az olyan törekvések körvonalai, amelyek a megismerés tartalmi részének logikai analizisre irányulnak. Grusin már az itt tartott előadásában is felvetette, a recenziónk tárgyát képező könyvben pedig széleskörűen és mélyrehatóan igyekszik megválaszolni a történelmi folyamat visszatükrözésének logikai problémáit: azt, hogy mit értünk a „folyamat”, a „folyamat mozgató ereje”, a „folyamat tényezői” és a „tényezők kölcsönhatása” stb. terminusokon? Mindezek — a szerző által megjelölt — kérdések a rendszerkutatás problematikájával és a dialektikus logika alkalmazásával kapcsolatosak, ezért a történelmi kutatások logikájával foglalkozók feladata: feltárni a bonyolult szervezettégű és egész-jellegű jelenségek fej-

\* Б. А. Грушин: Очерки логики исторического исследования. Москва, 1961.

lődési folyamata visszatükrözésének módjait és módszereit.

A könyv kiindulópontja a *fejlődési folyamat kategóriájának* elemzése. Grusin szerint a következő fejlődési típusokról beszélhetünk:

1. *Elementáris folyamatok*: a) az elemek és b) az összefüggések keletkezése, c) az összefüggések belső és d) az összefüggések rendszeren belüli változása.

2. *Összetett folyamatok*: mindig rész-folyamatokból állnak, ezek alkotják a fejlődési folyamat belső feltételeit, míg a konkrét történelmi feltételeket az összetett folyamat megjelenési formáját meghatározó tényezők.

Minden fejlődési folyamatnak két szükségzerű mozzanata van: az idő és a struktúra. Grusin helyesen mutat rá, hogy idő nélkül a fejlődési folyamat elképzelhetetlen. Természetesen az idő és a fejlődés nem azonosítható, mert az idő csak egyszerű különbség, kevesebb a változásnál, amely a fejlődési folyamat belső összetevőinek, kapcsolatainak mozgása. Viszont a változás kevesebb, mint a fejlődés, amely a struktúra mozgása, változása. Míg a változás csak az összetevők helyét vagy szerepét változtatja, addig a fejlődés az összetevőket átalakítja vagy teljesen megszüntetve hoz létre új belső felépítést.

A struktúrát mennyiségi, elhelyezkedési és kapcsolódási aspektusból kell vizsgálni. A struktúra logikai figurációi az elemek száma, egyenlő vagy egyenlőtlen értéke és helye szerint változnak. „Az objektum állapota” fogalom megalkotásának a struktúraformák megismerése képezi az alapját. Ezek szerint az objektum állapota nem más mint a tevékenységhez szükséges tényezők komplexuma. E tényezők közel együttes változásainak megfelelően beszélünk az objektum állapotairól vagy, más szóval, a fejlődés különböző szakaszairól, stádiumairól. Természetesen, egy-egy állapot vagy részfolyamat alapján még nem nyerhetünk képet a rendszer fejlődési struktúrájáról. Ezek a struktúrának meghatározott minőségeit mutatják. Az objektum történelmi állapotainak sora (egymásutánja) és az állapotok kölcsönös függése egymástól alkotja a fejlődési folyamatot, a „kiinduló állapot”-tól az „eredményállapot”-ig.

A történeti kutatásnak a fejlődési folyamat reprodukálása során először is — a széttagolatlan objektumból kiindulva — meg kell állapítania a *külső* összetevők szinkronikus és polikronikus sorait, tényezőit (ezek egy nem rendszerezett empirikus történetet vetítenek elénk). Tovább haladva, megállapítja a *belső* összetevők szinkronikus és polikronikus

sorát; ez az elemzés egy nem rendszerezett struktúrát, illetve genetikus sort eredményez. Rendszerezett sorokra úgy teszünk szert, hogy a szinkronikus (strukturális) viszonyokat a horizontális, a polikronikus sorokat pedig a vertikális sajátosságok segítségével tárjuk fel. Ezzel megállapítjuk a genetikus és a strukturális sorok belső összefüggéseit is, de nem egyszerűen az állapot struktúráját tárjuk fel, hanem a fejlődési folyamat struktúráját.

A genezis és a struktúra reális tartalmának megállapítása ad lehetőséget kölcsönös viszonyaik és egyúttal az objektum egészének hű visszatükrözésére. Ezért az egész megismerési folyamatra igen döntő lehet a) a kiindulás helyes kiválasztása a polikronikus és a szinkronikus sorban, b) a kiinduló folyamat összetevőinek helyes rekonstrukciója, c) az állapotok oksági kapcsolatainak helyes felállítása, ami megadja a kutatás parafrázisait. Mindezek ismeretében képességet nyerünk az objektum egészének elsődleges, kezdeti megfogalmazására és kutatására.

A fejlődési folyamat egészére való áttérés megköveteli a különféle történeti állapotok összehasonlítását, az általános tényezők kiemelését, ami az azonosítás kezdetén még csak strukturális analízist jelent, de az állapotok kapcsolatainak vizsgálata megismertet bennünket a genetikus azonosságokkal is. Ez a módszer — írja Grusin — nem jelent általánosítást, mert a kutatás e szakaszban nem hoz létre új absztrakciókat. Ezért az azonosítást ki kell egészíteni az állapotok elkülönítésével, vagyis specifikumaik feltárásával. A sajátos formák vizsgálata vezet el a fejlődési folyamatok különböző típusainak reprodukálásához, az ellentmondások és az ellentmondó oldalak — a fejlődési folyamat mozgató erőinek — szétválasztásához. Lényeges követelmény itt a kutató számára, hogy a különös formák előtérben állása ne halványítsa el a vizsgálat fő célját, az általános törvények szerepének kimutatását. A sajátos formák azonosításának és elkülönítésének alapja az objektum strukturális és genetikus analízisének egysége.

A történeti analízis mint a genetikus sor feltárása kimutatja a fejlődési folyamat folyamatosságát a kiinduló állapottól az eredményig, míg az elméleti analízis mint a strukturális sorok feltárása a fejlődési periódusok különbségeit, az általános mechanizmustól való eltéréseiket vetíti elénk. Ilyenképp a folyamat mechanizmusának feltárása, formája szerint, két fajta lehet: a) elméleti és b) történeti. Marx a tőke keletkezését mindkét formában kifejtette,

és — bár a két forma lényeges eltéréseket mutat — azonos eredményekre jutott. Az elméleti kifejtés során a kutatót az objektum szemléletének logikai sorrendje vezeti, a történeti kifejtés során pedig a valóságos kapcsolódás időrendje.

A reprodukálási módszerekből látható, hogy a visszatükrözés formája nem független a folyamat típusától (keletkezés, differenciálódás, funkcionális átalakulás), a folyamat bonyolultságától és a kutatás feladataitól. A kutatás genetikus és strukturális módszereinek formái a folyamat bonyolultságától függően változnak. A logika feladata abban áll, hogy ne csak a két módszert, de speciális formáikat is differenciálisan dolgozza ki, mert a rendszer egésze fejlődésének konkrét bemutatása csakis a részletekbe való behatolás útján képzelhető el. Reális és lényegbevágó általános képet csak az e speciális formák által feltárt eredmények szintézise adhat. Maguk a módszerek külsődlegeseek, csak a lényeg feltárására alkalmas fogások egy-egy csoportját képviselik. A kutatási rendszer struktúráját a vizsgálat célja és az elinduláskor rendelkezésre álló anyag határozza meg. A különböző kutatások közös módszerei és fogásai a tárgyak bizonyos fokú hasonlóságából erednek, pl. a csillagrendszerek története és a Föld geológiai története vizsgálatában vannak hasonlóságok, mint ahogyan minden történeti kutatásban vannak.

A szerző által leírt speciális fogások figyelembevétele és az általános módszerekkel, törvényekkel való egységesítésük nemcsak az egész rendszer általában vett fejlődési mechanizmusának, hanem a végső cél elérésének, ti. az eredményállapot sokoldalú feltárásának is az alapja. Minden módszer csak valamilyen rendszerhez kapcsolva válik ténylegesen kutatási móddá; a történeti és a logikai módszer csakis történeti rendszerhez kapcsolva, csakis a rendszer fejlődésének történeti folyamatához kapcsolva lehet kutatási mód.

Grusin könyve igen figyelemre méltó és érdekes kísérlet a történeti kutatások sajátosságainak vizsgálata terén. Igyekszik az ilyen jellegű vizsgálatok empirikus kereteit túlhaladó módszerek bemutatására, hogy a kutató, ezek segítségével, a felszínről a dolgok lényegébe hatolhasson. A szerző törekvése: az elméleti-módszertani problémák iránt felkelteni az érdeklődést — sikeresnek mondható, sőt könyve az egyetemi, történeti és filozófia oktatásban is eredményesen felhasználható, mert nem a dialektikus módszer általános sémáit adja, hanem a különös alkalmazási módot, a történeti anyagban belül.

Tudományos felhasználása már sokkal vitathatóbb. Bár úttörő jellegénél fogva gondolatébresztő és további kutatások kiinduló pontjául szolgálhat, mégis, minden erénye mellett, komoly fogyatékoságai vannak. Jelölési módja, szimbolikája igen szaggatottá teszi a kifejtés folyamatosságát, befolyásolja a tanulmány érthetőségét, nem egyszerűsíti az analízist — csupán rövidíti a kifejtést.

A szerző konklúzióként igyekszik elkülöníteni a történeti és a logikai kategóriákat, mint objektív és mint megismerési viszonyt. A tárgyalás folyamán a kettő mégis keveredik, nem különül el megfelelően az objektív, mint a megismerés alapja, ezért is nem kerül sor a, objektív genezisz és struktúra elemzésére. A szerző ennek ismeretét adottnak veszi, pedig a probléma bonyolultsága és vitatottsága megkövetelné, hogy ebből (ti. az objektív törvényekből és sajátosságokból) induljon ki. Ez jelenti az alapot, amelyhez idomulnia kell a speciális kutatási módszereknek. Ha az objektív bázis figyelmen kívül marad, a speciális logikára vonatkozó nézetek spekulatív jellegűvé válnak. Ez a veszély megvan Grusin tanulmányában máshol is. Amikor a történeti kutatások logikai módjait mindvégig a tökémarxi elemzésével illusztrálja, lényegében figyelmen kívül hagyja, hogy a történeti és a logikai egységen nyugvó elméleti kifejtés nem azonos a történeti és a logikai egységen nyugvó genetikus sorral. Figyelmen kívül hagyja, hogy Marx e gondolatai a kifejtés logikája szerint íródtak, már rendezett és absztrakt tényezők. Más a kifejtés és más a kutatás logikája. Így a példákból csak visszafelé következtethetett, hogyan is kutatott Marx? Ez is érdekes. De a könyvben kitűzött célok elérésére alkalmas módszerek bemutatásához a történeti tudományok *mai* problémáiból vett illusztrációkra lenne szükség. A valóság tényeiből kell feltárni a módszertant, nem pedig az elképzeléseinkhez kell példákat keresnünk. Tanulmánya elején Grusin is helyes módszert követ, de aztán felhagy vele. Kár volt, mert úgy véljük, hogy eredményei — de még inkább kiindulásai — helyesek, a kifejtései azonban nem eléggé megalapozottak.

A könyv hibái az úttörő munka fogyatékoságai, amelyeket azonban a fent kifejtett erények és eredmények sokszorosán felülmúlnak, és a könyvet igen gazdag és rendszerezett kutatási alappá teszik a részletekben elmélyedők számára.

Balogh József

## A tudományos ateizmus alapjai\*

Hosszú idő után 1961-ben összefoglaló, marxista kézikönyv jelent meg a tudományos ateizmus kérdéseiről. Szerzői szovjet filozófusok és történészek, a céljukat az előszóban így körvonalazták: „sok év után először, egy könyvben... fejteni ki a tudományos ateizmus alapvető problémáit”, úgy hogy „szerepeljenek benne azok a legaktuálisabb kérdések, amelyeket az ateista propaganda kifejtéséhez feltétlenül ismerni kell” és „tankönyvnek is felhasználható legyen”.

A könyv három részből áll. Első részében, mely a „Vallás, ateizmus, tudomány” címet viseli, a szerzők, polemizálva a polgári tudomány különféle álláspontjaival, rámutatnak arra, hogy a vallás fogalmát csak a materialista történelemfelfogás alapján lehet helyesen meghatározni. A burzsoá etnográfia és más tudományágak lelkiismeretes képviselői ugyan e nélkül is érhetnek el bizonyos sikereket a valláskutatásban, de eredményeiket csak nyersanyagként lehet felhasználni.

A mű szerzői az ateizmus meghatározásánál elsősorban annak a materializmust kifejtő pozitív jellegét emelik ki, továbbá, hogy az ateizmus szükségszerűen kapcsolódik össze a materializmussal, hogy a vallás és az ateizmus harca történetileg az idealizmus és a materializmus összecsapása. Az ateizmus tudományossága, következetessége döntően attól függ, mennyire következetes, tudományos az a materializmus, melyből táplálkozik. A szerzők így elhatárolják magukat attól a helytelen, ahisztorikus felfogástól, hogy az ősember is ateista volt, és előkészítik a marxista ateizmus minőségileg új vonásainak megértését is, ti. hogy „a marxista ateizmus nemcsak leleplezi a vallásos világnézet helytelenségét, hanem szembeállítja vele a valóban tudományos világképet — a természet és a társadalom fejlődésének tudományos magyarázatát”. (50. oldal)

Az ateizmus történeti formáit ismeretve hangsúlyozzák, hogy az ateizmust sem logikailag, sem történetileg nem lehet önmagából magyarázni, hanem elsősorban az objektív determináló tényezők közül — a termelőerők és termelési viszonyok fejlettségéből, az osztályharc színvonalából — kell kiindulni. De feltétlenül figyelembe kell venni az ateizmus konkrét történeti formájának és a korabeli tudománynak a kapcsolatát, a vallás belső helyzetét és az ellenséges támadásoknak az ateizmust fejlesztő hatását is.

Foglalkozik a könyv a természettudomány teológiától való elszakadásának megtermékenyítő hatásával, aláhúzza a természettudomány vallásra mért csapásainak a jelentőségét, kitér a dialektikus materializmus elméletével és módszerével rendelkező természettudósok eredményeire. Kifejti a vallás és a tudomány közötti állandóan mélyülő ellentét tartalmát, hangsúlyozva, hogy korunkban a vallás védekezés helyetben van a tudománnyal szemben, és kénytelen meghamisításához folyamodni, hogy a tudománnyal való összhangját megkísérelje bizonyítani. De a könyv nem értelmetlenül szűken a vallás és a tudomány harcát — kiterjeszti az elemzést a társadalmi életre is, mert „a vallás mai védelmezői a tanításaikkal szembeni legnagyobb veszélyt éppen a társadalmi élet materialista magyarázatában látják”, és mert „az egyházak szociális demagógiájának minden formája lényegében elsősorban a marxizmus ellen irányul”. (100. o.)

A második rész — „A vallás keletkezése és fejlődése. A vallási tanítások kritikája” — részletesen elemzi a vallások ismeretelméleti gyökereit, genetikus folyamatait, társadalmi-természeti okait, történeti és osztályjellegű változásait keletkezésüktől napjainkig. Legrészletesebben a kereszténységet taglalja, történelmi összefüggéseiben ismerteti a kereszténység minőségileg új vonásait és társadalmi funkcióját, kifejti a kereszténység különböző formáinak politikai tartalmát a kapitalizmusban, e formák lényegileg alárendelt, de az ateista propaganda szempontjából fontos különbségeit, és a kereszténység különböző formáinak viszonyát a munkásmozgalomhoz.

A harmadik rész („A kommunizmus építése a Szovjetunióban és a vallásos maradványok leküzdése”) részletesen foglalkozik a proletárpárt, a szocialista állam és a vallás viszonyával, ismerteti a párt stratégiáját és taktikáját a vallás elleni küzdelemben. A könyv hangsúlyozza, hogy vallási maradványokról csak a valóságos világ fantasztikus, torz visszatükröződését determináló tényezők megszüntével lehet beszélni. Ezeket csak a szocializmus felépítése és megszilárdulása szünteti meg. A szocializmus felépítése után a Szovjetunióban a vallásos érzéseket tápláló objektív társadalmi tényezők eltűntek, de a nemzetközi helyzet még elősegíti a vallásos nézetek megmaradását.

\*Основы научного атеизма (ред. колл.: И. П. Цамерян и др.). Москва, Госполитиздат, 1961, стр. 454.

A szerzők a vallási maradványok kauzális elemzéséből következtetnek az alkalmazandó ateista propaganda tartalmára, formájára és helyes módszerére is. Fontos tudni azt, hogy milyen társadalmi rétegről, milyen anyagi körülmények között élő emberekről, milyen vallási formáról és a vallás melyik elemének maradványairól van szó. Az ateista propaganda csak akkor lehet eredményes, ha a természetéről és a társadalomról szóló materialista nézet tudományos alapjait alaposan feltárja, ha közérthető, ha rendszeres, nem pedig csak kampányszerű. Ezzel kapcsolatban a szerzők nagy súlyt helyeznek arra, hogy a vallás-erkölcs és a kommunista erkölcs egymással szemben álló elveit ismertessék.

A mű értékét, használhatóságát bizonyítja, hogy az első kiadás igen gyorsan elkelt. A könyv nagy segítséget nyújt az ateista propagandamunkában, színvonalának emelésében. Számos olyan kérdést vet fel és válaszol meg, amelyek a vallással még nem szakító, de a kommunista társadalom építésében részt vevő embereket érdeklik, így pl. azzal, hogy volt-e progresszív szerepe a vallásnak a tudományok és a társadalom fejlesztésében. Különösen jó az a fejezet, amelyben a katolicizmusnak az imperializmusban játszott szerepét ismerteti. Kiemeli, hogy e korban a katolicizmus társadalmi szerepének kritériuma a Szovjetunióhoz való viszony. Nagy és érdekes történelmi anyagot mutatja be, hogy a pápák mindig a Szovjetunió elleni harc ideológiai előkészítői voltak, és ugyanakkor a legjobb kapcsolatok alakultak ki, pl. Mussolini és a pápa, vagy a német vezető fasiszták és Pacelli bíboros — a későbbi pápa — között.

A könyv érdemei mellett azonban szólni kell néhány hibáról, következtetlenségről is. Így pl., bár a könyv szerzői a tudományos ateizmus minőségileg új vonásainak sorában hangsúlyozzák, hogy a vallásos felfogással szemben ki kell fejeteni a tudományos világképet, ez a könyvből elmaradt. Legalább a legfontosabb kérdések tárgyalásánál a természettudományos anyag világnézeti elemzése és néhány fontos társadalmi törvényszerűség szélesebb és mélyebb kifejtése erősítené a mű hatékonyságát. Nemcsak azt kellene pontosabban körvonalazni, hogy mi a tudományos ateizmus tárgya, hanem az ezzel összefüggő kérdéseket is: hogyan fedi problémaköre a marxista filozófiát, hogyan kapcsolódik a természettudomány eredményeihez, mi legyen a súlypontja: a vallástörténeti vagy a filozófiai anyag.

A recenziált könyv nem etikai segéd-eszköz, nem feladata a kommunista erk-

ölcs fő problematikájának kifejtése, ezért csupán a vallás-erkölcsnek a kommunizmus-hoz való viszonyát szándékozik ismertetni. Kiemeli, hogy a „vallás-erkölcs fő célja mindenféle elnyomás, és embernek ember által való kizsákmányolás alapuló társadalmi rend védelme” (405. o.). Meggyőzően mutatja be, hogy a szocializmus viszonyai között „a vallásos maradványok, lényegükönél fogva, az emberekben olyan erkölcsi tulajdonságokat alakítanak ki, amelyek nem elősegítik, hanem fékezik a kommunista építést” (412. o.), hogy a vallások a szocializmusban is „állandóan azt hirdetik, hogy minden e világi dolog hiábavalóság”, hogy a közösségtől elszigetelődésre nevelnek, mert „a vallás-erkölcs — koncentrált individualizmus és egoizmus”. (413. o.) Egy nagyon fontos dolog azonban hiányzik itt, nevezetesen: a vallás-erkölcsi maradványok osztályszempontból való szembeállítás a kommunista erkölccsel.

A vallás társadalmi gyökereinek kérdése a másik olyan probléma, amelynek tárgyalásánál bizonyos hiányosság érződik. A könyv szerzői egyenletlenül tárgyalják a vallás társadalmi gyökereinek konkrét formáit. Sokoldalúan elemzik a vallás keletkezésének általános társadalmi gyökereit, meggyőzően mutatják be szerepüket a szocializmus építése időszakában. De, sajnos, elnagyolt, nem eléggé alaposan elemzett részeket is találunk: különösen kereszténység keletkezése és a katolikus és a pravoszláv egyház szétválása okainak a taglalásánál. A könyv szerzői ugyan Marx értékeléséből indultak ki, ti. hogy „a kereszténységet az antik világrendszer teljes csődjé előzte meg... a kereszténység ennek a csődnek volt egyszerű kifejeződése” (Marx — Engels: „A vallásról”, 74. o.), de nem törekedtek arra, hogy a válság teljes, a társadalom minden fontos területére kiterjedő elemzését elvégezzék. A gazdasági élet csődjét politikai válság is kíséri, az ideológiai élet is válságban van, és ennek fő megnyilvánulása éppen a kereszténység megjelenése. A rabszolgatartó társadalom válságának mind e három oldalát elemezni kellene ahhoz, hogy a kereszténység keletkezéséről valóban sokoldalú és teljes képet nyerhessünk. A könyv itt a hangsúlyt az ideológiára helyezi, kevés és nem eléggé meggyőző a legfontosabb — a gazdasági és a politikai — oldalról adott kép. Teljesen hiányzik a gazdasági, a politikai helyzet és az egyházszakadás összefüggésének kifejtése. Az olvasó könnyen olyan következtetést vonhat le, mintha az egyházszakadás okai kizárólag dogmatikai különbségek lettek volna.

Az elmondott fogyatékok az azonban

eltörpülnek a könyv értékei mellett. Széles ismereteket nyújtó, az ateista propagandát jelentősen elősegítő könyv kerül az olvasó kezébe; a vallásos nézeteket színvonalasan és szenvedélyesen cáfolják a szerzők. A vallásos nézeteket mélyen, sokoldalúan bírálják, nem tartják lényegtelennek a dogmatikai különbségek ismertetését, és ezzel sokat segítenek a hatékony ateista propaganda megalapozásában. A könyv szerzői kollektívája sok tudóst egyesített: I. D.

Camerjan vezetésével 23 történész és filozófus vett részt a könyv megírásában. A szerzői kollektíva nagy létszámának pozitívuma, hogy egy-egy részt az adott terület specialistája írhatott meg, de negatív hatása is érződik; a könyv stílusa egyenetlen, az elemzés módszerei különbözőek, elég gyakoriak az ismétlések, átfedések. E hibákat a könyv újabb kiadásaiiban gondosabb szerkesztői munkával el kell majd kerülni.

*Kovács Klára*