

VOPROSZI FILOSZOFII, 1964. 6. SZÁM

Vita a természet dialektikájáról mint önálló filozófiai tudományról

Néhány éve, amióta megerősödött a filozófusok és természettudósok kapcsolata, s mind behatóbban tárgyalják a természettudományok filozófiai problémáit, egyre élesebben vetődik fel a Szovjetunióban a filozófia felépítésének, a dialektikus materializmus és a természet dialektikája viszonyának kérdése. Jelentős állásfoglalás volt ebben a vonatkozásban G. V. Platonov és M. N. Rutkevics közös tanulmánya (Voproszi Filozofii 1963/3.), melynek főbb tézisei a következők: A dialektikus materializmus centrális helyet foglal el a marxista filozófiában, a természet, a társadalom és a gondolkodás legáltalánosabb törvényszerűségeit vizsgálja. E három terület általános törvényszerűségeinek feltárása három önálló tudomány, a természet dialektikája (más néven a természettudományok filozófiai problémái), a történelmi materializmus és a dialektikus logika feladata. Mindhárom tudomány a dialektikus materializmus alkalmazása a valóság megfelelő területére, de a dialektikus materializmus kategóriáin kívül saját, önálló kategória rendszerrel is rendelkeznek.

E tanulmány alapján széles körű vita indult meg, a Voproszi Filozofii szerkesztőségébe számos cikk érkezett, közülük néhány az 1964/6. számban meg is jelent. A vita azért is különös figyelmet érdemel, mert a következő filozófiai konferenciának egyik témája lesz.

P. Sz. Zabotin és F. D. Kramar közös hozzászólásukban a fenti tézisekhez csatlakoznak, a természet dialektikájának tárgya szerintük is a dialektikus materializmus törvényeinek specifikus megjelenése a természeti jelenségekben. A dialektikus materializmust a marxista filozófia „magjának” nevezik, s a marxista filozófiát Platonovval és Rutkevicsel megegyező felépítésűnek tartják. A természet dialektikája és az egyes természettudományok kapcsolatát illetően pedig a következőkre

mutatnak rá. A fejlődés során minden tudományban felmerültek általános érvényű, filozófiai problémák, a tudományok képviselői ennek megfelelően maguk is elkezdtek filozófiai kérdésekkel foglalkozni. A tudományok fejlődésének ez a tendenciája a szerzők szerint egyrészt azt mutatja, hogy megérett egy rendszeres, önálló, a természettudomány filozófiai kérdéseivel foglalkozó marxizmuson belüli tudomány kialakulásának a szükségessége, mert a filozófia csak így tudja a természettudományoknak a kutatásaikhoz szükséges segítséget és irányítást megadni. Ugyancsak sürgető szükségszerűséggel veti fel az általánosítás, a szintézis igényét a természettudományok differenciálódásának, a határtudományok kialakulásának, a hatalmas empirikus anyag felgyülemelésének mind jobban érvényesülő tendenciája.

A szerzők azonban egy lépéssel továbbmenve még egy közbeeső láncszemet is létre akarnak hozni a természet dialektikája és a természettudományok között. Szerintük ugyanis a természet dialektikájának az általános kérdéseken túl tovább kell differenciálódnia az élő és az élettelen természet dialektikájára, sőt az utóbbin belül is (pl. a fizika, a kémiai, a geológia dialektikájára). Utalnak arra, hogy a tudományok differenciálódása a fejlődéssel járó progresszív jelenség, s ez alól a marxista filozófia sem vonhatja ki magát, a természet dialektikájának kiválása és ezen belül résztudományok kialakulása ennek a folyamathoz az eredményeként.

Kifejtik, hogy az önálló „természet dialektikája” fordulatot hoz majd a dialektikus materializmusban is, közvetlenül szolgál majd a természettudományok legújabb eredményeinek általánosításához. Ennek eredményeként a természettudományok felfedezései nemcsak illusztrációs anyagul szolgálnak majd, hanem a filozófiai elemzés tárgyává is lesznek. Befejezésül megemlítik, hogy ebbe az irányba mutatnak a természettudományok filozófiai kér-

déseiről tartott módszertani szemináriumok gazdag tapasztalatai is.

A. V. Sugajlin cikke az előzőkkel egyetértve leszögezi, hogy bár a természettudósok nagy része ösztönös dialektikával közelíti meg a vizsgálandó természeti jelenségeket, ez az ösztönös dialektika azonban, mint korunk több nagy természettudósának példája mutatja, idealistává és metafizikussá torzulhat. A filozófiai és a természettudományok kapcsolatának ezt az akadályát oldandó fel a természet dialektikájának a kidolgozása.

A szerző hangsúlyozza, hogy mivel a filozófusok nem rendelkeznek megfelelő természettudományos ismeretekkel, a természettudományok művelőinek viszont alacsony volt a filozófiai képzettségük, a természet dialektikájának kidolgozása tudománypolitikai, szervezési kérdés is. Felhívja a figyelmet arra, hogy egyes nyugati országokban már folyik ilyen irányú képzés. Angliában pl. maga Heisenberg vezetett speciális tanfolyamot a modern fizika filozófiai problémáiról.

Sugajlin tehát a természettudományok filozófiai problémáiról szóló előadássorozat bevezetését javasolja a megfelelő felsőoktatási intézményekben, amit persze megfelelő kérdések kiképzésének kell megelőznie. Az előadássorozat a természettudományok általános filozófiai problémáit, továbbá az egyes természettudományok filozófiai problémáit tárgyaló részből állna. Ennek kapcsán vitába száll Platonovval és Rutkevicsel, akik az előbbi terület kidolgozását a filozófusok, az utóbbiét a természettudósok feladatának tartják, míg Sugajlin szerint a kettő egységes problémakör, így mindkettőnek a művelésére a filozófusok hivatottak.

Befejezésül megállapítja, hogy a fenti előadássorozatnak tartalmaznia kell: 1. a természet dialektikája tárgyának meghatározását, 2. a természettudomány és társadalom viszonyának elemzését, a természettudományok és a technika fejlődésének perspektíváit s jelentőségét a társadalom fejlődésében, 3. a természettudományos világkép kialakulásának útját és felépítését, ehhez csatlakozni a dialektikus logika egyes problémáinak tárgyalása is, 4. a természettudományok filozófiai problémáit a materializmusnak az idealizmussal és a metafizikával folytatott harca kapcsán.

T. Abdildajev hozzászólása szintén a Platonov–Rutkevics-féle álláspontra helyezkedik. Utal Engels törekvéseire a természet dialektikája kidolgozásában, de nem utal arra, hogy a materialista ontológiának és a természet dialektikájának különálló kidolgozása már a marxizmus klasszikusainak munkásságában megkezdő-

dött, s hogy ez a vonal csak a későbbiekben szakadt meg, amikor a marxizmus egyéb területeivel együtt a természet dialektikája is leegyszerűsítés, vulgarizálás áldozata lett a dogmatizmus szakaszában.

A természet dialektikájának tárgya Abdildajev szerint: 1. a dialektikus materializmus törvényeinek specifikus megjelenése a természeti jelenségekben, 2. a természet fejlődésének általános törvényszerűségei, 3. a dialektikus materializmus kategóriái (pl. rész-egész, tartalom és forma stb.) alkalmazásának sajátosságai a természettudományokban, 4. a természettudományok közös filozófiai és módszertani problémái, 5. a természettudományokhoz kapcsolódó idealista-metafizikus, valamint vallásos nézetek és iskolák bírálata.

Felhívja a figyelmet arra, hogy a természettudományok fokozódó differenciálódásával megjelenik a szűk specializáció veszélye, amelyet csak általános természettudományos elmélet kidolgozásával lehet elkerülni. Ugyanakkor hangsúlyozza, hogy a természet dialektikájának mint önálló filozófiai tudománynak a tételezése korántsem jelenti a régi természetfilozófia (Naturphilosophie) felelevenítését. A Marx előtti természetfilozófia spekulatív alapon állt, és a világ általános képét, az ismeretek zárt és végleges rendszerét igyekezett megadni. Ezt a véglegesen rögzített rendszert nem a valóság elemzéséből, a természettudományok eredményeire, konkrét anyagára támaszkodva építették ki, hanem absztrakt és spekulatív filozófiai alapelvekből vezették le. Az így kialakított természetfilozófiát a tudományok tudományának tekintették, amely felette áll a természettudományoknak, és megszabja a lehetőségeiket. A XIX. sz. közepe óta azonban a nagy tudományos felfedezések nyomán a természetfilozófia ideje lejárt, ezzel kapcsolatos Engels kísérlete a dialektikus materializmus alapjain álló természet dialektikája létrehozására.

Az eddigi hozzászólásokkal ellentétben V. I. Malcev élesen támadja Platonov és Rutkevics téziseit. Nem ért egyet a marxista filozófia tagolására vonatkozó elképzelésekkel, nevezetesen azzal, hogy azon belül a természet dialektikája önálló tudomány lenne, szerinte a természet dialektikája és a dialektikus materializmus közötti bármely különbségtétel értelmetlen. Nem fogadja el azt, hogy a természet dialektikája éppúgy a dialektikus materializmus törvényeinek – a természetre vonatkozó – konkretizálása lenne, mint ahogyan a dialektikus materializmus az – a társadalom szintjére vonatkozólag. Ervelésének lényege a következő: a társadalmi mozgás a valóságnak a természetinél magasabb szintje,

bonyolultabb mozgásának visszatükrözésére tehát külön tudomány kell, ez a történelmi materializmus; a természeti jelenségek azonban megközelíthetők a dialektikus materializmus keretében is. Utal arra, hogy a társadalmi mozgás dialektikájának feltárása a materializmus kialakulásának utolsó lépése, zárómozzanata, a marxizmus, a történelmi materializmus kidolgozásában, a materializmusnak a történelem területére való átvitelében jelent alapvető fordulatot, ezzel szemben a természeti jelenségek dialektikájának feltárását sokkal kisebb fordulatnak tekinti.

Ebből következik Malcev szerint, hogy míg a történelmi materializmusnak van

saját, a dialektikus materializmusétól különböző kategóriarendszere, addig a természet dialektikájának nincs. Malcev itt egyrészt eltekint attól, hogy a természet dialektikájának sajátos kategóriarendszere éppen azért nem jöhetett létre, mert a két diszciplína még nem differenciálódott, másrészt lebecsüli Platonovnak és Rutkevicsnek az előbbi kidolgozására irányuló erőfeszítéseit.

A vita az eddigi hozzászólásokkal valószínűleg még nem ért véget, kiszélesítése nyilván elmélyülését is jelenti majd.

(á. a.)

VOPROSI FILOSZOFII, 1964. 7. SZÁM

V. N. Cserkovec: A gazdasági törvények tudatos felhasználása a szocialista társadalomban

A szocializmus politikai gazdaságtanának egyik központi módszertani kérdése — s egyben legvitatottabb problémája — a gazdasági fejlődés objektív törvényszerűségeinek felhasználása, azaz az objektív törvény és a tervgazdálkodás tudatos alapelvei közötti viszony. A szerző két szakaszt különböztet meg az emberiség történetében: a gazdasági törvények empirikus megjelenési formáihoz való alkalmazkodást, illetve a tudatos és tudományos felhasználást. Az előbbi az emberi termelés egész történetére jellemző, míg az utóbbi csak a tervgazdálkodás következménye.

Már a termelésbe való fokozott állami beavatkozás, majd az állami monopolkapitalizmus kialakulása megmutatta, hogy a kapitalista termelés hagyományos ösztönös mechanizmusai csütörtökök mondtak: a centralizált nagyipar megköveteli a tervgazdálkodás és a társadalmi ellenőrzés bizonyos formáit. A szocialista gazdaságban a konkurrenciamechanizmust teljesen felváltja a tervgazdálkodás mechanizmusa. Az új törvények jellemzője, hogy tervszerű formát nyernek, azaz eleve feltelezik, hogy megvalósulásuk az emberek tudatos tevékenységén keresztül történik. Ez a szerző szerint feloldja azt a hamis dilemmát, melyet korábban a törvényszerűségek objektivitása és a tudatos megvalósulásuk között kialakítottak.

A tervgazdálkodás rendszerében a törvényszerűség egyfelől úgy valósul meg, hogy átmegegy az egész társadalom tudatán, a különböző felépítményi formákon, s a tervezés és irányítás különböző szintjein objektiválódik. A népgazdaság tervező és irányító rendszerében együttesen hatnak

gazdasági, politikai és jogi tényezők, az utóbbiak azonban a kommunizmus felé való közeledéssel fokozatosan elhalnak. Másfelől a tervgazdálkodást a szerző úgy fogja fel, mint a társadalmi termelés egészének anarchiája és a tudatos individuális munka közötti ellentét feloldását: a termelés tudatos, célszerű jellege leveti individuális korlátozottságát, s a termelés egészében találja meg mozgásformáját. Utal V. Sz. Nemcsikov véleményére, amely szerint a tervgazdálkodás voluntarista felfogása azonos következményekre vezethet, mint a konkurrenciáé ösztönös mechanizmusa a kapitalista társadalmi viszonyok között: azaz anarchiához. Ezért bukkann fel időnként a szovjet közgazdászok körében az a nézet, hogy a voluntarista tervezést megfelelő spontán automatizmusokkal ki kell zárni. Cserkovec szerint viszont a gazdasági élet bármely területén ösztönösen működő mechanizmusok ellentmondanak a tervgazdálkodásnak. A gazdálkodást ugyanis a megszakíthatóság és folyamatosság egysége jellemzi — azaz adott tervek megvalósulását a korrekciójuk, illetve új tervekkel való felváltásuk követi —, az ösztönös mechanizmusok pedig ezt a folyamatot gátolnák.

A továbbiakban a szerző megállapítja, hogy a gazdasági törvények a felhasználhatóság szempontjából erősen eltérőek, egyeseknek általános metodológiai, másoknak közvetlen gazdasági jelentőségük van. Hatásuk iránya szerint is különbözők lehetnek, egyesek érvényesülését fékezi, mások felgyorsítja a szocialista tervgazdálkodás. Érvényesülésük megtervezése normatívák formájában történik, melyek egy adott szakaszra vonatkoztatva megszabják a gazdasági élet megfelelő területének fejlődési kritériumait és irányát. Ebben a folyamatban — bizonyos korlátok között —

szerepe van az ösztönösségnek is: az ösztönös ingadozás a norma által megszabott keretben a törvényszerű megjelenési formája.

Befejezésül a szerző az értéktörvénynek a szocialista tervgazdálkodás keretei közötti szerepével foglalkozik. Leszögezi,

hogy e funkció — bár a termelés szabályozásában gyökeresen megváltozott — bizonyos formában fenn marad, sőt erősödik is, s így a tervgazdálkodás részévé, a szocializmusban tudatosan felhasznált törvények egyikévé válik. (d. a.)

ELLINIKI ARISZTERA, 1963. 3. SZÁM

J. Imbriotisz: A modern görög kultúra értékeinek kritikája

A szerző a mai görög kultúra állapotának, keresztmetszetének fő elemeivel és tendenciáival foglalkozik, „vizsgálódásának határa magában foglalja a múltat és a jövőt”.

Az egyik ilyen elem a görög antikvitás egyoldalú, felszínes, metafizikus eszményesítése, amellyel Görögországnak a török iga alóli felszabadítása óta mindmáig találkozunk, az adott társadalmi-gazdasági, szellemi állapotokhoz azonban képtelen idomulni, s csak mint „elképráztató, megszédítő ősi hagyaték él tovább, de teremtő cselekvésre nem adhat lendületet”. Az ógörög „csoda” mai megismétlése napjainkban lehetetlen, hiszen egyrészt a mai történelmi szintér nem azonos az ókorival, hanem az egész földre kiterjedt már, másrészt pl. magában foglalná a rabszolgaságot, barbárnak tekintve az összes többi népeket, továbbá a történelem során, saját eredeti tartalmát is többször változtatva, szétválaszthatatlanul keveredett keresztény elemekkel, és e „görög-keresztény” szintézis keresztény oldala is sokszorosan és végletesen — egészen az inkvizícióig — eltorzult. A klasszikus görög kultúra pozitív tartalmainak, eszményeinek életre keltése, korszerűvé átlényegesítése a nép feladata.

A modern görög kultúra egy másik eleme az a demokratikus mozgalom volt,

amely a nemzeti nyelvért, a népi kultúráért küzdött. E liberális polgári mozgalomnak — bár nem vállalkozott a valóság teljes és helyes elemzésére, s a gazdasági problémákat az uralkodó osztály nézőpontjából szemlélte — voltak elvitathatatlan érdemei. A munkásosztály megjelenésével azonban elveszítette haladó társadalmi-politikai résztartalmait is, tevékenysége pusztán a nyelvészeti kérdésekre korlátozódott. E mozgalom haladó örökségét is a dolgozó nép veszi át, de kiegészítve, továbbfejlesztve, a mai problémákra konkretizálva.

Igen fontos eleme a mai görög kultúrának a görögség anyagi-gazdasági és szellemi életébe egyaránt széles körben behatolt európai kultúra és civilizáció. Pozitív oldalai mellett természetesen behatoltak a negatív vonások is. Terjednek egy üres Európa-kultusz szimptomái, a felszínesnek komikus majmolása, de ez a jelenség a tragikum határait is súrolja, fenyegetve a görögség létét, hiszen itt elsősorban nem eszményekről, hanem idegen érdekeknek az érvényesülését szolgáló gyakorlatról van szó.

A görög nép kulturális szempontból is legfontosabb feladata azoknak az objektív feltételeknek — gazdasági-politikai-társadalmi viszonyoknak — a megteremtése, amelyek között e kultúrelemek haladó, életképes vonásait új szintézisbe foglalva össze az egész kultúrát továbbfejlesztheti.

(m. p.)

LA PENSÉE, 1964. ÁPRILIS

J. Chesneaux: Az ázsiai termelési mód

Az ázsiai termelési mód vizsgálatát napjainkban főleg az un. „elmaradott országok” fejlődési problémái teszik időszzerűvé. De közrejátszik a marxizmus belső megújulási folyamata is, a küzdelem egy olyan, sokáig uralkodó szemlélet ellen, amely egyetlen, kizárólagos „menetrendet” szab ki a történelemnek, és azokról a társa-

dalmi alakulatokról, amelyek ebbe nem illeszthetők bele, egyszerűen nem vesz tudomást.

Az ázsiai termelési mód kategóriájának létjogosultságát először Plehanov vonta kétségbe. Közismert, hogy az orosz fejlődéssel kapcsolatban ez a kérdés vita tárgya volt Lenin és Plehanov között, de eddig még nem került sor Lenin nézeteinek összefüggő elemzésére.

1920–25 között, amikor a Kommunista Internacionálé a kínai forradalom problémájával foglalkozott, a kérdés ismét napirendre került. A feladat ekkor főleg az volt, hogy dokumentálják egy sajátos ázsiai termelési forma fennállását — de a kínai forradalom időleges veresége, valamint Sztálin szakítása a párton belüli ellenzékkel a kutatások megmerevedéséhez vezetett. Az 1931-ben Leningrádban megtartott történész-konferencia óta a szovjet tudósok álláspontja az volt, hogy önálló ázsiai termelési módról nem beszélhetünk. A kínai történészek véleménye máig is ez. Szerintük Kína az európai országokhoz hasonlóan a „klasszikus” — rabszolgatartó, feudális — termelési módokat járta végig.

A mai marxisták előtt kettős feladat áll: rendszeres képet kell nyújtaniuk Marx nézeteiről, és elemezniük kell az „ázsiai” országok konkrét történelmi problémáit. Marx cikkei és tanulmányai — elsősorban „A tőkés termelés előtti tulajdonformák” — alapján az ázsiai termelési módot úgy határozhatjuk meg, mint faluközösségek termelő tevékenységét, amely egy centralizált államhatalomnak van alárendelve. Az állam egyrészt szervezi, irányítja, másrészt kizsákmányolja a termelőket.

A falusi termelést Marx a magántulajdon hiányával, a földművelés és kézművesség differenciálatlan egységével, a fogyasztás és termelés autarchiájával jellemzi. Ezzel kapcsolatban egy sor kérdés tisztázásra vár: milyen a föld elosztásának tényleges mechanizmusa, milyen mértékben különül el a kézművesség a mezőgazdaságtól, meddig terjed a faluközösség autarchiája stb. Hasonlóképpen konkrét feltárásra szorul az állam gazdasági szerepének kérdése. Kétségtelen, hogy az ázsiai termelési mód esetében Marx az államot tekintette — éppen úgy, ahogy az antik társadalomban a rabszolgatartót, vagy a feudalizmusban a hűbérurat — a termelés irányítójának. Úgy látszik, hogy funkcióját elsősorban a csatornázási munkák irányításában látta, de az állami irányítás egész rendszerét nem fejtette ki. Ez ma annál is fontosabb lenne, mert a tudományos kutatások időközben kétségessé tették, vajon valóban akkora szerepe volt-e a csatornázásnak az „ázsiai” társadalmakban, mint ahogy Marx gondolta. Azt is fel kellene tárnunk, mennyire különült el az államapparátus a faluközösségektől, nem létezett-e közöttük közvetítés, mint a régi Vietnámban, ahol a községi előljáró egyben az apparátusnak is tagja volt.

Az a tény, hogy az ázsiai termelési mód nem ismert földmagántulajdont, egészen sajátosan alakította az osztályviszonyo-

kat. Marx szavaival ez az „általánosított rabszolgaság” állapota volt, vagyis olyan tulajdonforma, amely az egész lakosságot alávetette az államnak. Így az osztályviszonyok a lakosság és az állam, illetve az államapparátus közötti ellentmondásban kristályosodtak ki. De a hivatlanokok személy szerint nem voltak a lakosság teljhatalmú urai, csak mint az állam képviselői rendelkeztek hatalommal. A valódi kizsákmányoló az állam mint egész volt. Mivel azonban az állam nemcsak mint kizsákmányoló lépett fel, hanem úgy is, mint a társadalmi munka megszervezője, a lakosság és az állam közötti antagonizmus kiegészült az egymásrautaltság, egység jegyével.

A termelési és tulajdonviszonyoknak ez a rendszere magyarázza az „ázsiai stagnálás” jelenségét. Ma különösen fontos tisztázni, hogy ez a megmerevedés csak kívülről felrobbantható sajátossága-e az ázsiai termelési módnak, vagy pedig léteznek-e olyan belső erők, amelyek a fejlődés motorjává lehetnek? Le kell azonban szögezni, hogy társadalmak keletkezése és pusztulása az ázsiai termelési módon belül nem jelent fejlődést. Fejlődésről csak akkor beszélünk, ha ezek a társadalmak az ázsiai termelési módból egy magasabb alakulatba lépnek át. Meg kell tehát találnunk azt a belső ellentmondást, amely az ázsiai termelési módon túlvészethet. Kézenfekvő és gyakori eljárás a faluközösségek és az állam közötti ellentmondásra hivatkozni. Itt valóban szembeszökő jelenséggel van dolgunk: a keleti országok történetén végighúzódnak a faluközösségek lázadásai. De ez az ellentmondás nem nyerhet megoldást magasabb rendű, tehát magánkisajátításra alapuló termelési módban, mert mindkét pólusán a közösségi tulajdon valamilyen formája áll. Magántulajdonon épülő társadalmi rend csakis magán- és kollektív tulajdon közötti küzdelemből jöhet létre. Meg kell tehát vizsgálni, hogy létezhetett-e olyan erő a közösségeken belül, amely elég erős ahhoz, hogy szétrobbantsa a primitív közösségi szervezetet. Talán ez volt az eset Kínában — noha a történészek többsége (Tőkei is) azon az állásponton van, hogy Kínában nem jött létre valódi feudalizmus, hanem az ázsiai termelési mód egészen a kapitalizmus XIX. századi betöréséig fennmaradt.

Végül fel kell tárnunk azt is, melyek azok az országok, ahol az ázsiai termelési mód valóban uralkodott, és nyomai ma is észlelhetők. A szerző szerint elsősorban olyan országok sorolhatók ide, mint Kína, Irán, India és Vietnám. Az sincs kizárva, hogy mielőtt a klasszikus rabszolgatartó államok létrejöttek volna, Európában is fenn-

állt az ázsiai forma. (Talán a krétai kultúra is ilyen típusú volt.) Nem szabad azonban abba a hibába esnünk, hogy mindazokra a formációkra, melyek a „hagyományos” termelési módok egyike alá sem sorolha-

tók, ráüssük az „ázsiai” bélyeget. Ez csak a dogmatizmus újabb változata lenne.

(k. j.)

REVUE PHILOSOPHIQUE, 1964. 1. SZÁM

V. Goldschmidt: Természeti állapot és „szerződés” Hegel filozófiájában

A természeti állapot és az emberek közötti szerződés gondolatát Hegel az angol és francia felvilágosítóktól vette át, elsősorban Hobbes és Rousseau gondolatvilágából. De az az értelmezés, amelyet ennek a történelmi fikciónak adott, természetesen tülemelkedik a felvilágosodás látóhatárán.

Számára a természeti állapot nem volt „paradicsomi lét”, a jog és szabadság állapota: az ilyen nézeteket úgy tekintette, mint az ember *fogalmának és létének*, a végnek és a kezdetnek összezavarását. A természeti állapot, ez a csak magánvalóan emberi lét Hegelnél nem lehetett más, mint a közvetlen-természeti vágy, az egység, az „elmerült öntudat” foka. De éppen ezért nem tekinthető az „igazságtalanság, jogtalanság” állapotának sem: ezek a kategóriák szerinte a szellem fejlődésének magasabb stádiumából lettek egy alacsonyabb szintre visszavetítve.

A természeti állapot nem ismer önálló személyiséget, így az emberek közötti harcot itt az önkény, a véletlen dönti el, nem pedig személyes képességek. Ez az általános értéktelenség (Wertlosigkeit) állapota, ebben gyökerezik, hogy a „természeti” népek semmiféle fejlődésre nem képesek, nem jutnak el ugyanis ahhoz az igazsághoz, hogy „az élet általában csak annyiban rendelkezik értékkel, amennyiben az emberben magában megvan egy felsőbb érték” (Történelemlélemtudomány). A természeti állapot tehát egy történelemelőtti korhoz tartozik.

Goldschmidt szerint Hegelnél az igazi történelem csak akkor kezdődhet meg, amikor az emberek már nem ilyen véletlenszerű harcokat vívnak egymás között, hanem *személyiségük* elismertetésért harcolnak. Kétségtelen, hogy most is az erőszak viszonyaival van dolgunk, de ez az erőszak, az ember fogalmához viszonyítva, mégsem olyan „abszolút és teljes jogtalanság”, mint amely a természeti állapotban uralkodott. Anélkül, hogy a „jog alapja” volna, „szükség szerű és legitim” átmenetet képez a jog lépcsőfokához. A rabszolgaság, amely ebből a küzdelemből megszű-

letik, ugyan „magán- és magáért-valóan... igazságtalanság, mert az ember lényege a szabadság — de előbb meg kell érnie a szabadságra (uo.). Ezáltal nyer az átmenet történelmi igazolást.

A felvilágosítók ezt az átmenetet általában úgy magyarázták, hogy valamennyi személy szerződést köt egymás között (társadalmi szerződés), vagy a köznép köt szerződést az uralkodóval (behódolási szerződés). Hegel a szerződés minden formáját összegegyeztetetetlennek tartja az állam lényegével: „Az állam természete nem nyugszik szerződéses viszonyon, akár mindenki mindenkivel kötött szerződése, akár mindenkinek a fejedelemséggel és a kormányzattal kötött szerződése eredményének tekintsük.” (Jogfilozófia). A szerződéselemletek közös hibája abban rejlik, hogy összekeverik a *fogalmat* a *kezdettel*: igaz, hogy az állam lényege az akarat (és Hegel Rousseau nagy érdemének tartja, hogy ezt felfedte), de ez nem azért van, mintha valamikor különös akaratok szövetségére léptek volna egymással. Valójában a szerződéskötés szabadságával csakis az *államban* élő ember rendelkezik, ezért az államot semmiféle szerződés nem előzheti meg.

Más kérdés, hogy a szerződés melyik formája áll közelebb az állam hegeli fogalmához — kétségtelen, hogy a társadalmi szerződés. Hegel a behódolási szerződést mint teljes lemondást az egyén szuverenitásáról Rousseau-val teljesen megegyező módon bírálja. A behódolási szerződés nem tesz különbséget a személy elidegeníthetetlen tulajdona (pl. a saját teste) és elidegeníthető tulajdona (mindazon tárgyak, melyeknek birtokába jut) között, ezért a rabszolgaság fokának felel meg.

De éppen ezért a történelem *tényleges* lefolyását a behódolási szerződés közelíti meg jobban. A társadalmi szerződés gondolatára ugyanis, közelebb lévén az állam fogalmához, sokkal nagyobb mértékben igaz, hogy a lényegét vetíti vissza a kezdeti helyzetre.

Az afejlődési fokot, amely a természeti állapotot felváltja, az Enciklopédiában Hegel két alapvonással jellemzi: egyrészt a szűk-

ségelek kölcsönösen összefüggő rendszerével, másrészt „magáértvalóan-egyedi létet” az úr pólusán és az „általános öntudathoz való átmenettel” a szolga pólusán, aki az úr szolgálatában „megsemmisítisaját különös akaratát”. A szerző szerint Hegel hasonló vonásokkal ruházza fel a Jogfilozófiában a „polgári társadalom” szféráját. Az a szféra tehát, mely az egyének harcából létrejön, nem volna más, mint a „polgári társadalom”. Genezisének ismerete most már hozzásegíthet ahhoz hogy új

oldaláról közelíthessük meg ezt a hegeli problémakört.

A cikk befejező része módszertani kérdésekkel foglalkozik. A szerző itt az immansz filozófiatörténeti módszer kizárólagos létjogosultságát igyekszik kimutatni; ezen az alapon — a többi között — Marxot is belemagyarázással vádolja. Ezt azonban erősen deklaratív módon teszi, alig kapcsolódva a tanulmány érdemi részéhez.

(k. j.)

E szám szerzői:

Vereckei Lajos, a Pécsi Orvostudományi Egyetem Marxizmus-leninizmus tanszékének tanársegéde és Élettani Intézetének tudományos munkatársa,
Vas Ida az MTA Filozófiai Intézetének tudományos segédmunkartársa,
Heller Ágnes, az MTA Szociológiai Csoportjának tudományos munkatársa,
S. Morawski, a varsói egyetem filozófia kara esztétikai tanszékének tanára,
Korom Mihály docens, a Szegedi József Attila Tudományegyetem Tudományos Szocializmus tanszékének vezetője,
S. Molnár Edit, a pszichológiai tudományok kandidátusa (Magyar Rádió),
Bóna Ervin, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Kovács László, a Debreceni Orvostudományi Egyetem Marxizmus-leninizmus tanszékének docense,
Rudas János pszichológus,
Pelle József, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Könyvtárának tudományos munkatársa,
Sós Vilmos, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Bence György, egyetemi hallgató,
Vajda Mihály, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Garai László, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Dévényi Róbert dramaturg,
Garai Károlyné, a Mosonmagyaróvári Agrártudományi Főiskola Marxizmus-leninizmus tanszékének adjunktusa,
Farkas János, az MTA tudományos gyakornoka az MTA Filozófiai Intézetében.