

A filozófia történetileg régebben kialakult egyes kategóriáinak, elveinek felhasználása a későbbi történelmi valóság elemzésekor, olykor a mára vonatkoztatásuk, más és jó szóval filozófiatörténeti aktualizálásuk a társadalomelemzés egyik fontos elméleti segédeszköze. Alkalmas lehet elméletileg és gyakorlatilag hasznos következtetések levonására. A szocializmusra vonatkoztatva például közvetetten gondolati ösztönzést adhat a szocializmus specifikumainak, a szocialista forradalommal a társadalom fejlődésében bekövetkezett ugrás intenzitásfokának, ezzel együtt a történelmi folytonosság értelmének világosabb megfogalmazásához.

S az aktualizálásnak, a régihez való közvetlen kapcsolódásnak nem is szükségképpen feltétele, hogy közvetlen folytonosság, átfejlődés álljon fenn a régi tartalom és az új alkalmazás között. Nagyon is lehetséges, hogy egy-egy olyan elvet, kategóriát, amelyet valaha vagy eleve konzervatív célzattal értelmeztek vagy eredeti tartalma később időszerűségét veszítette, a tartalom elvetése mellett mint formai elvet, mint *formát* új tartalommal továbbra is hasznosítsanak, későbbi korok objektív viszonyaira építve megújítsanak.

Marxista szemszögből persze az aktualizáló törekvés meddő kísérletnek bizonyul, ha az aktualizálásban indokolatlan formai analógiák kapnak helyet, ha az új tartalommal való kitöltés nem a marxista elmélet általános összefüggéseinek felhasználására épül, ha a szocializmus társadalmi-gazdasági valósága és perspektívája nem kapja meg a történelmi értékrendben megillető helyét stb. De kétségtelen, hogy az „aktualizálás” módszere a marxizmustól sem idegen, olyannyira nem, hogy alkalmasint felesleges is példákat felhozni a marxizmus által ilyen értelemben új tartalommal felruházott régi kategóriákra.

Az aktualizálás problematikája nálunk egy nemrégiben megjelent számottevő filozófiatörténeti mű¹ kapcsán került főleg előtérbe. Legfőként pedig az egyén és a társadalom közötti harmóniát realizáló magatartásforma — az ókori görög gondolkodókig visszanyúló — *elvén*ek történelmi vizsgálata kapcsán. Mint tudjuk, Arisztotelész az olyan követendő magatartást, cselekvést állította vizsgálódásai homlokterébe, amelynek értéktartalma mind az adott társadalom, mind az egyén számára pozitív, amely harmonikus egységet juttat érvényre egyén és társadalom között, „harmonikus közvetítést” valósít meg az általános és a partikuláris között. Az arisztotelészi „közép” nem középserűség, hanem egyén és társadalom, szubjektum és objektum olyan sajátos kapcsolata, amelynek során „az egyén nembeli funkciói a legadekvátabban realizálód-

¹ Heller Ágnes: „Az arisztotelési etika és az antik ethos”, Bp. 1966.

hatnak”.² A marxista elemzés egyben felmutatja a nagy görög gondolkodó koncepciójának objektív korlátait, elsősorban azt, hogy egy zárt, jövő nélküli társadalom megmerevedett életfelfogására, erkölcsére vonatkoztatja a „közép”-elvet, s hogy itt az egyén abszolutizált módon „adott szituációban csak egyetlen jót választhat”, míg „a választható rossz lehetősége végtelen”.³ Teljesen nyilvánvaló ugyanakkor, hogy olyan más történelmi szituációban, ahol az egyén már kétségbe vonja a fennálló társadalom és erkölcs értékeit, ott nem az arisztotelészi „középnek” megfelelően fog viselkedni, hanem külön értékrend szerinti mércét alkalmaz magára.

Könyve egy részében Heller Ágnes ezt az Arisztotelésznél középponti szerepet játszó „középerték”-elvet kísérli meg általánosítani, aktualizálni későbbi korokra; kilépve az ókor érzés- és gondolatvilágából, egyetemesebben érvényes társadalomfilozófiai következtetések levonására tesz kísérletet. A próbálkozást elméletileg érdekesnek, módszertanilag jogosnak tartom, habár nem teljesen végigvitt és több részletében vitatható eredményt hoz.⁴ Az egyén cselekedetével érvényre juttatható „egyén—társadalom” harmónia probléma jogosultságát annál inkább elfogadhatjuk Arisztotelésztől, mivel e harmónia társadalmi fundamentuma az antagonisztikus osztálytársadalmakhoz képest a szocializmusban összehasonlíthatatlanul kiszélesedett. A probléma új jelentőségre emelkedett, a társadalom fejlődésével tartalmasabb, perspektivikusabb értelmet nyert.

Az aktualizálás tudományos eredménye azonban nagyban múlik azon is, hogy az adott kategória, elv esetében mennyiben találjuk el a világtörténetiségre vonatkoztatott „középet”, mennyire tudunk kitörni a filozófiatörténet eredeti kérdésfelvetésének egyoldalúságából, történelmi korlátozottságából. Vajon milyen szélesen vizsgálja Arisztotelész az „egyén—társadalom” harmónia problémáját? Milyen szélesen és milyen mélységig érzékelteti az egyén és a társadalom közötti érdekkapcsolatok bonyolultságát, amelyre aztán reálisan épülhetne annak vizsgálata, hogy az egyén cselekedete mennyiben realizálja a harmóniát? Világos, hogy az érdek fogalma, az érdekkapcsolatok tudományos vizsgálata az ókorban nem megalapozott; Arisztotelésznél a hangsúly a cselekvés irányán, irányultságán van; azon, hogy a cselekedet mennyiben fejezi ki a fenti harmóniát, hogyan találja el az egyén a „középet”. Számunkra azonban világos, hogy a harmóniát többé-kevésbé realizáló cselekedet, az egyén és társadalom számára egyaránt harmonikus „középet” jelentő cselekvési irány

² Uo. 328.

³ Uo. 322.

⁴ Falus Róbert e kísérletet elveti (Egy Arisztotelész-értekezés metodikai tanulságairól; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1969/1); szerinte a szerző az erkölcsnél szűkebb, olyan problémát tesz aktualizáló vizsgálat tárgyává, amely elméletileg kritérium nélküli, történetileg konzervatív, terminológiailag pedig meddő. — Ami a szóvá tett filológiai, irodalomtörténeti pontatlanságokat illeti, ezek természetesen csökkenthetik a könyv egyes részeitnek értékét, torzíthatják főként az Arisztotelész-előfutárokról alkotott képet; az igazság kedvéért azonban meg kell mondani, hogy e filológiai korlátai nem jelentettek Heller számára leküzdhetetlen akadályt az arisztotelészi etika lényeges kérdéseinek sokoldalú elemzésében. Tekintve a hiányos, töredékes forrásanyagokat, egyébként magától értetődőnek tartjuk, ha filozófiatörténészek felhasználják a filológusok, irodalomtörténészek, régészek eredményeit, és ha az ilyen szakkérdésekben járatlan filozófiatörténész e szűkebb szakvitákban nem törekszik feltétlen igazságot tenni. A filozófiatörténész számára e téren az alapos és helyes tájékozódáson fordul meg a dolog (amivel persze nem akarjuk viszont tagadni, hogy a „szűk specialista szintű szakismeretek” hallatlan előnyt jelentenek a filozófus számára).

és eredmény problémáját megalapozottan tanulmányozni anélkül, hogy központi helyre ne állítanánk az érdekek, a (viszonylagos) érdekharmónia kérdését, pusztá óhaj. Más szavakkal, annak elemzése nélkül, hogy a szóban forgó társadalomban egyén és szociális közösség között egyáltalán milyen harmónia lehetséges. Az egyén és társadalom adott (széles) érdekkapcsolata, valamint a társadalmi célok együttes helyes felismerése és ezek alapján a cselekvés irányának abból a szempontból történő elbírálása, hogy az mennyiben realizálja, fejezi ki a harmóniát — e hármas feladat együtt ad komplex problematikát. (Illetve még pontosabban: e viszonyok nem egyszerűen a statikus egyén és a statikus társadalom kölcsönviszonyaiként merülnek csak fel, hanem egymást-önmagukat átalakításuk folyamatában és annak mozzanataként.) Heller azonban e vonatkozásban megmarad az eredeti arisztotelészi kérdésfelvetés határain belül és ebből bizonyos elméleti nehézségek adódnak.

Mielőtt ezekre konkrétan rátérnénk, előbb még egy metodikai megjegyzést teszünk. Módszertanilag számolnunk kell azzal, hogy amennyiben a *rab*-szolgáltatással mint az Arisztotelész korában már jövő nélküli társadalommal szembeállítjuk az utána következő összes formációkat, mint egyetlen felbontatlan egészet (benne a szocializmust), akkor az általánosság olyan fókára jutunk, ahol már nehezen körvonalazható, hogy a társadalmak ez utóbbi átfogó csoportjával (mint egységes *egésszel*) milyen kritériumok alapján számolunk. Az általánosítás e szintjén nem domborodik ki az a centrális probléma, hogy az aktualizálási vállalkozás értelemszerűen kisebb feladat a középkor és újkor osztálytársadalmaira, mint az Arisztotelész világától időben legtávolabb eső szocializmusra vonatkoztatva. Az arisztotelészi kategóriák alkalmazása a merőben új társadalmi közeg létrejöttével — habár, mint utaltunk rá, egészen újszerű lehetőséget talál a valóság talajában — egyben itt jár a legnagyobb nehézséggel.

Heller az aktualizálás során a következő általánosított végeredményre jut: „A középérték-elv *feltétlenül* érvényes a munkában, az ember nembeli-általános tevékenységében. *Feltétlenül* érvényes a társadalmi tevékenységben, az ember *különös* tevékenységében. De csak *feltételesen* érvényes az erkölcsben, az ember praxisának *egyéni* vonatkozásában.”⁵ Jóllehet iménti általános következtetéseit egészében osztjuk, egyes részelemzéseit, az említett módszerbeli nehézségekre visszavezetve, bírálat tárgyává tesszük.

Mindenekelőtt azt, hogy Heller a részelemzések során nem érzékelteti világosan: mondanivalójából mit tart érvényesnek a szocializmusra és mit nem. Ez még elemzése legmeggyőzőbb részeiben, a munka — a „közép eltalálása” a munkában — elemzése során is itt-ott tapasztalható. Csakis a munka mechanikus részét teszi vizsgálat tárgyává, a munka elemzésében — mind a munkafolyamat, mind a termék nézőpontjából — a *megszokottságot* tételezi és eltekint a munka önálló, alkotó és a technika felgyorsuló fejlődése által a korábbi évszázadok változásaihoz képest minőségileg új vonásaitól (így többek között a termék gyors erkölcsi kopásától, továbbá az erkölcsi tényező növekvő „termelőerő”-szerepétől stb.), tehát olyan vonásoktól, amelyek nélkülözhetetlenek annak elemzésekor, hogy a munkát végző mai embernek hogyan sikerül a társadalmilag ténylegesen igényelt és az adott egyénre vonatkoztatott „középet” „eltalálnia”.

⁵ Heller 353.

A disztinkció ugyanilyen hiányát tapasztaljuk az új választása kérdésében: „Mikor új erkölcs választása, az új világ választása a tét, akkor a fronézis az újat akaró pátoasz és episztémé alá rendelődik, akkor a tragikus véget valóban a legjobb”⁶ — írja, miután a 241. oldalon már kifejtette, hogy az „ész képességek” értékhierarchiájában Arisztotelésznél az episztémé a legalacsonyabb fokozat, a fronézis pedig ennél jóval értékesebb. Amennyiben Heller fenti — saját maga által kiemelt — tétele igazát a szocialista forradalmár példáján kíséreljük meg ellenőrizni, akkor az értékelés (ill. a követelmény) problematikusnak bizonyul (de talán I. István magyar király esetében sem megvilágító erejű feltevése a fronézis háttérbe szorulását jellemzőnek tekinteni). Pedig hogy mennyire nem önkényesen alkalmaztuk ez esetben Heller tételét, azt számunkra a fenti idézet folytatásával maga igazolja: „De ez csak olyan világban tipikus, melynek nemcsak múltja van, hanem jövője is, olyan világban, melyben a jelenben még benne a múlt és már benne rejlik a szervesen kibontakozó — harcokban realizálódó — jövő.” — Hogy az a társadalmi közeg, amelyben a szocialista forradalmár tevékenykedik, pontosan ilyen, az úgy gondoljuk vitán felüli.

Nézzük továbbá a társadalmi tevékenységről mondottakat — továbbra is szem előtt tartva a szocializmus mint sajátos „különös” követelte disztinkciót. Mint fentebb idéztük, Heller a középérték-elvek a munka analógiájára itt is feltétlen érvényűnek tekinti. Jóllehet helyesen állapítja meg, hogy a társadalmi tevékenység esetében „egymást sokszorosán keresztező, átfedő emberi viszonyokkal van dolgunk. S ebben a sokszoros összefüggésben, átfedésben nagyon is lehetséges, hogy a ránk vonatkoztatott közép, azaz az adott pillanatban lehetséges legjobb lépés nem egyetlen”,⁷ — a társadalmi tevékenységről általa elmondottak ezt mégis kevésbé támasztják alá. Vajon mi az az objektív viszonyítási alap, amelyre a társadalmi tevékenység vizsgálatakor a „közép” vonatkozik? Heller erre legáltalánosabban helyes választ ad, azt ti. hogy ami „legadekvátábban realizálja egy adott osztály (réteg) érdekeit”; — hogy mégis mennyi szükséges meggondolás adódik, mielőtt akárcsak egy fokkal is konkrétan vizsgálódunk, azt lemérhetjük annak tanulságán, ahogyan Heller a közösségi tudatot e gondolatkörbe bevonja, kimutatva, hogy „a 'Mi'-tudat az az azonos reláció, melyre a társadalmi cselekvésben a közép vonatkozik”, hogy a közép „a 'Mi'-tudatra vonatkoztatott közép”.⁸ Mi az, ami itt szinte követeli az egyéb meggondolásokat? A társadalmi tevékenységnek valóban elemi előfeltétele a „Mi”-tudat, azonban a rávonatkoztatás közel sem egyértelmű logikai művelet. A „Mi”-tudat egyszerű tételezése mit sem visz előre az eredeti problémában az esetben, ha eltekintünk érdek és tudat sokoldalú kölcsönviszonyától. Ugyanis a „Mi”-tudat tényleges tartalma lehet igaz és lehet hamis gondolattartalom; lehet az objektív osztályérdek fel nem ismerése, hamis érdekek kergetése stb. Világos, hogy a tudományosan megfogalmazott helyes célkitűzés korántsem szükségszerűen esik egybe az egyik vagy másik embercsoport „Mi”-tudatával, sőt szükségszerűen eltérhet tőle. A problémát csak bonyolítja az a jól ismert körülmény, hogy mivel minden társadalmi célkitűzést tömegek, osztályok hajtanak végre, ezért a céloknak nemcsak azok objektív érdekeivel, hanem tudati szintjükkel is — meghatározott értelemben — összhangban kell lenniük. Továbbá, mivel a szocializmus dinamikusan változó,

⁶ Uo. 346.

⁷ Uo. 339.

⁸ Uo. 338.

fejlődő társadalom és az „adott pillanatban lehetséges legjobb lépés” vonatkoztatási alapját (mindenki számára és állandóan) a *meglevőnek és újnak* dialektikus egysége képezi, s ez a tény a szűkebb vagy szélesebb „Mi”-tudat részleges konzervatív tartalmát is szükségszerűen felszínre hozza. Az érdekek történelmi jellege itt kiküszöbölhetetlenül belejátszik a kérdésbe. A munkásosztály *érdekei* egyebekben abban is különböznek minden eddigi hatalmon levő osztályétól, hogy a változással, társadalmi haladással korlátok nélkül minden időben adekvátak. E nyitottság a fejlődés előtt nyilván egyik fő vizsgálati szempontja kell legyen az egyén és a társadalom közötti harmónia problémájának. A közösségi képességek, tulajdonságok, feladatok alkotó elsajátítása — amely olyan folyamat, ahol az „elsajátítás folyamatában a társadalmi célok egyéni motívummá, belső szubjektív szükségletté válnak”⁹ — a szocializmusban magában foglalja a társadalom magasabb fokra emelésének igenlését. Enélkül nem beszélhetünk alkotó elsajátításról. Tehát semmiképp sem maradhatunk meg egy elvont „Mi”-tudatnál e harmónia vizsgálatakor, s egyáltalában a társadalmi tudat — ha nem tagadjuk is aktív szerepét és nem korlátozzuk is valamiféle csak-tükröző funkcióra — a társadalmi tevékenység vizsgálatának nem szolgálhat végső objektív alapjául, még a saját belső vonatkozásaira szorító vizsgálat esetében sem, mert ehhez nem alkot eléggé zárt, öntörvényű szférát.

Ahogy a „középérték-elvnek” a társadalmi tevékenységben való érvényesítése szempontjából kevésnek, kiszakítottan elvontnak találtuk a „Mi”-tudat taglalását, úgyszintén hiányosnak tartjuk a végső következtetés szempontjából azt, amit Heller az egyénről mond. Egyrészt a társadalmi tevékenységről helyesen állapítja meg, hogy „az ember nemcsak önmaga, hanem, *‘mimaga’* számára választ, azt keresi, hogy mit kell tennie az adott osztálynak, rétegnek, nemzetnek az adott helyzetben”.¹⁰ Az egyén azonban nála eleve a tiszta tudatosság, a tiszta *belátás* szintjén jelenik meg, csak annyiban kerül tekintetbe, hogy „mikor egy ember tudatosan társadalmi célt tűz ki maga elé, akkor Én-je — ebből a vonatkozásból szemlélve — Mi-vé változik”.¹¹ Ami önmagában rendjén lenne; de amiről itt szó van, az éppen annak a vizsgálata, hogy a társadalmi tevékenységben mennyiben érvényes — az egyén és a közösség számára egyaránt pozitív értéktartalmat kifejező — „középérték-elv”. És ennek helyes megválaszolásához az egyénről szólva nem elég az ő „belátásával” kezdeni és végezni a vizsgálatot, hanem elsőrendűen eldöntendő kérdés az adott társadalomban az egyén—közösség érdekkapcsolata, az egyén önmegvalósulási lehetősége stb. A társadalmi tevékenység esetében akárcsak az erkölcsnél, itt keresendő az egyén—közösség harmónia objektív alapja (az egyén oldaláról nézve is).

Ha a társadalmi tevékenység taglalásakor számításba vesszük az egyénre (mind a döntésére, mind a cselekvésére) kiható lényeges összefüggéseket, azt ti. hogy a változó és ellentmondásos világban tevékenykedő egyénnek, miközben egyidőben makro- és mikro-közösségek tagja, ugyanakkor áttekintési lehetősége, egyéni tudati fejlettsége, színezettsége és nem utolsósorban a társadalomban abszolút értelemben elfoglalt helye eltérő (azaz azt, hogy a társadalmi tevékenységben is mindig a *konkrét* ember tevékenykedik), akkor az

⁹ Farkas Endre: „Szabadság és egyéniség”, Bp. 1968, 206.

¹⁰ Heller 334.

¹¹ Uo. 333.

egyén részéről problematikusabbnak, viszonylagosabbnak fog tűnni a „ránk vonatkoztatott közép” „feltétlen érvényessége”. Ha valóban túl akarunk lépni az arisztotelészi *abszolút értelmezésen*, a választható „egyetlen jó” gondolatán, akkor — az „általános és partikuláris közötti” harmonikus közvetítés aktuális tartalmát kutatva — nem kell mellőznünk, sőt hasznosan bevonhatjuk a vizsgálatba az olyan körülményeket, mint amilyen a társadalmi, az osztály-, a csoport-, az egyéni érdekek egybeesése és viszonylagos ellentmondásossága a szocializmusban. Ha a társadalmi tevékenységben vizsgált egyén cselekvésének reális alapjait, társadalmi eredetű konkrét motiváltságát kiküszöböljük a vizsgálatból, akkor a „Mi”-tudat pusztá tételezésénél valóban alig tudunk többet mondani a közösségi tudatról.

Összegezve az elmondottakat, úgy látjuk, hogy a valóság e „konkrét” bonyolultságának bevonásával továbbvihetővé válnék a „középérték-elv” aktualizálása és egyben kézzelfoghatóbbá is az aktualitása.

*

Az adott társadalom követelményeivel összhangban cselekvő egyén történelmi értékelése során érthetően nagy helyet kap a cselekedeteiben a „középtől” eltérő, az adott társadalmi rend szempontjából szélsőséget képviselő (Heller szóhasználatában a csak „moralitása” alapján cselekvő) egyén filozófiai vizsgálata is. E kérdésben szintén sok tisztázatlanság van, amelyek részben Heller helyenkénti formális általánosításáiból, formális analógiáiból,¹² de általánosabban is a magyar filozófiai-etikai terminológia szegénységéből és egyben zűrzavarából fakadnak.

Heller a moralistáról azt írja, hogy a „tettében megnyilvánuló általános nem reális társadalmi-általános, hanem eszmei-általános”.¹³ Ez — legalábbis ha a szavakat közkeletű értelmükben értjük — kifejezetten zavaró megállapítás, mert ennek alapján a korán jött forradalmárnak is moralistának kellene lennie, hisz a forradalom konkrét feltételei hiányában az új társadalomnak csak az elvont, eszmei-általános feltételei lévén meg, ez fejeződik ki tetteiben. De a korán jött forradalmárokat mégsem szoktuk és nem szeretnők moralistának elkönyvelni. Világos, hogy Heller sem szeretné, s a moralistát ugyane lapon a következőképpen írja körül: „Moralitás alapján cselekvőnek azt az embert fogjuk nevezni, aki abban a tudatban állítja szembe saját, kivételes, egyedi, erkölcsi követeléseit az *egész* világgal (tehát minden létező erkölccsel és csoporttal), hogy egyedül az ő értékei jogosak és érvényesek.” Aligha ebben áll azonban a lényeges sajátság; mert teljesen lényegtelen az, hogy valaki magáról azt hiszi-e, hogy egyedül neki van igaza (vagy esetleg néhány más ember igazát is

¹² Falus az említett cikkében bírálja Heller moralitás-koncepcióját is, szerinte „a könyvben összemosódik a moralitás és a szélsőséges magatartás értelmezése” (126), továbbá „az értékelési kritérium elvont és bizonytalan megfogalmazása meggátolja a korán jött forradalmár és a moralista (vö. 346) világos, következetes, egyértelmű megkülönböztetését” (uo.). Szemben a fentebb tárgyalt „középérték”-problémával, ahol eleve nem tudtuk elfogadni Falus kiindulópontját, e kérdésben számos ponton osztjuk nézeteit. Ha eltúloztak is olyan következtetései, hogy Heller feladja igényét az objektív etikára, vagy hogy „a moralitás jellemzésében tartalommal változtatja a formát (az elszigeteltséget, a moralista szembekerülését a világgal)” (127), olyan bíráló megjegyzéseknek szerintünk is van bizonyos jogosultságuk, hogy a moralitás fejtegetésekor Heller „következetlen a társadalmi gyakorlatnak — mint egyedül objektív kritériumnak — az alkalmazásában” (127).

¹³ Heller 347.

elismeri), egyáltalán nem ez dönti el, hogy valaki moralista-e, vagy az utókor esetleg korán jött forradalmárnak ismeri el. A történelem éppen ezeket az „ő értékeit” teszi mérlegre, és nekünk is ezt kell tennünk. Nem azt tartjuk moralistának, aki saját erkölcsi követeléseiről ezt vagy azt *hiszi*, hanem azok közül *egyesekeket*, akik a fennállóval szemben hirdetnek ugyan valamit, de sem eszmei általános (elvont) módon, sem világtörténelmileg, sem pedig a konkrét lehetőségeket tekintve nem képviselnek előremutatót. Azért mondjuk, hogy *egyesekeket*, mert az e megszorítás után megmaradók még mindig heterogén csoportot képeznek, amelyet nem akarunk egészében moralistának nevezni, benne reménytelen fantaszták, politikai kalandorok, messiást várók, remeték stb. A magunk részéről ez utóbbi heterogén körből azokat az idealista társadalomfelfogásúakat tekintjük moralistának, akik — a gazdasági-társadalmi-politikai realitást tagadva vagy negligálva — morális okkal, móddal és céllal akarják megváltoztatni az emberiséget, a morált helyezve mindenek fölé. A fenti sokféle típust egyedül azon formális alapon sorolhatjuk egyetlen egységbe, hogy a mindenkor adott társadalommal szemben *valamilyen szélsőséget* képviselnek. A mi részünkről azonban az etikai állásfoglalás nem e tény konstataálásával kezdődik, hanem azzal, *ahogy* e szélsőséges eseteket értelmezzük, osztályozzuk, eszmeileg-érzelmileg stb. értékeljük. Heller erre a további felbontásra — amely pedig folyt volna a koncepciójából — nem fordított elég gondot, itt nem volt következetes.¹⁴

¹⁴ És ezért alakulhatott ki Falusnak az a túlzó következtetése, hogy Heller feladja igényét az objektív etikára.