A TÁRSADALOMLÉLEKTAN REALITÁSA*

BALOGH TIBOR

Pataki új kötetének első taulmányában felidézi a hazai jelenidejű társadalomlélektan néhány előkészítőjének több fontos megállapítását. Utal *Mérei* értékes műveire, többek között arra a reveláló hatású tanulmányára, amely a következő sorokkal kezdődik: „Új tudományág van kialakulóban: a társadalomlélektan. Kérdésfeltevése ember és társadalom, egyén és közösség összefüggésére vonatkozik. Tárgya az emberek közt fennálló *viszonylatok* minden fajtája: ezért kapcsolódik a szociológiához. De ezeket a viszonylatokat egyes emberekre gyakorolt hatásában vizsgálja: így szükségszerűen kötve marad a pszichológiához."[1] A társadalomlélektannak azt a megszületését, amelyet Mérei konstatál 1947-ben, két évvel később – a politikai gyakorlat sajátos alakulásának eredményeként – e tudományág olyan szomorú kisdedkora követi, amely létének lehetetlenné tett voltára ébreszt; ezek után Pataki jogosan írhatja: a marxista szociálpszichológia *újjászületésének* lehetünk tanúi napjainkban.

Azon megoldáskísérleteket, amelyek a pszichológiát érvényességi körén túl is kompetensnek tüntetik fel, Pataki a *pszichologizálás* antimarxista kategóriájával minősíti. Időszerűnek tartja a szociálpszichológia sajátos tárgyának definiálását: „a szociálpszichológia a személyes (interperszonális) kapcsolatok pszichikus szerkezetének és dinamikájának törvényszerűségeit, valamint az e kapcsolatokat közvetítő és realizáló pszichikus képződmények, mechanizmusok természetét vizsgálja, meghatározott, *konkrét történeti és társadalmi feltételek között*. A vizsgálat természetesen kiterjed e kapcsolatok keletkezésére is." (30.)

Pataki úgy véli, hogy a szociálpszichológia elemi jelensége a társas kölcsönhatás; a nagycsoportok kutatásának legjelentékenyebb hozadéka a csoportok viselkedési irányainak előrejelzése. Elkülöníti a szociális aktus meghatározott szakaszait, behatóan jellemzi a kiscsoportok lényeges jegyeit. Konstatálja a csoportok létszámviszonyainak, általános tipológiájának tisztázatlanságát. Karikírozva írja: némely szociálpszichológiában használatos teszt önmaga hozza létre tulajdon objektumát. Szerinte nem lehet egyazon fogalmi rendszerrel visszaadni a személyiség dinamikáját-evolúcióját és a társadalom dinamikáját-evolúcióját. Megpróbálja elválasztani a pszichológia és a szociológia érvényességi területét: nagycsoportok elemzésének fontos kérdése az egyén csoporttal történő azonosulása. Az azonosulást bonyolító körülmény az egyén öndefiniálása, s az ettől akár gyökeresen eltérő, objektív kritériumokkal közelítő külső szemlélő meghatározása. Könnyen lehet, hogy valaki más osztályhoz, réteghez, etnikai csoporthoz sorolja magát, mint amelynek ténylegesen tagja. (Ez a konfliktus tulajdonképpen a szociális kategorizáció tipikus konfliktusa.) A csoportazonosulás zavara két típusú. Előfordulhat, hogy az egyén nem képes arra, hogy önmagát megfelelő kategóriába illessze; de előfordulhat az is, hogy az egyén nem hajlandó az objektíven megfelelő kategória alkalmazására. Ezen a szinten léphet be a szociológia egy különös (helytelen) rétegződési elmélete, amely szerint az osztálykritériumok egyik leglényegesebb eleme az egyének szubjektív önbesorolása – mindez fontosabb, mint az objektív tényezők.

*Pataki F.: „Társadalomlélektan és társadalmi valóság", Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1977, 363 oldal.

[1] Mérei F.: „Az együttes élmény"; Társadalomlélektani kísérlet gyermekeken, Officina, Budapest é. n., 3.

Fontosnak mondja Pataki a szociálpszichológiai jelenségek egységes – logikailag azonos szerkezetű – értelmezését. A szociálpszichológia tárgyának, jelenségeinek konzekvens, logikailag egységes keretbe foglalt értelmezését többek között azzal igyekszik megkönnyíteni, hogy a pszichológiában alkalmazható újszerű metodikák iránti igényt az elmélet fejlesztésének igénye után (ennek az igénynek a kielégítését követően) tartja realizálhatónak. A tudományos hipotézisek bizonyítását szolgáló metodika eredményességét a következő kijelentés támasztja alá: „a Vigotszkij-iskola által kidolgozott és alkalmazott módszer – az ún. 'kettős stimuláció' – csak abban az elméleti összefüggésben kap igazi értelmet és funkciót, amelyet a személyiség kultúrtörténeti fejlődésének elmélete képvisel". (46.) A tudományos elmélet elsődleges fontosságát *Mead* életművének elemzése is példázhatja. Meadnél még *Vigotszkij* experimentumainál is ritkább a kísérletek-tapasztalatok elméletet hitelesítő kontrollja. Mead (a szerző szerint) a „szociálpszichológia filozófusa". Teoretikus nagyságát egyrészt azáltal tudatosíthatjuk, hogy felismerjük: hatásának növekedése a pszichológiai teóriák viszonylagos hiányának tudható be; másrészt azt is respektálnunk kell, hogy Mead elméleti igényessége az általa bevezetett fogalmak egzaktságát, és ugyanakkor mások által kísérletileg ellenőrizhető érvényességét biztosította.

Pataki szerint Vigotszkij, *Wallon* és Mead tudományos erőfeszítése azonos irányú: „Mindhárman arra törekedtek, hogy szemben a túlnyomóan naturalisztikus alapvetésű, hagyományos genetikus lélektan felfogásával kibontsák és a pszichológia kategóriáiban *konkrétan* kidolgozzák az emberi pszichikum szociális természetének tételezéséből eredő következtetéseket a szocializáció szerkezetére, a pszichikum és az éntudat genezisére és működésére vonatkozóan." (67–68.) Az itt említett jó néhány probléma azonos megközelítése is – pl. a nyelvi szimbólumok Vigotszkij által *autostimuláció*nak, Meadnél pedig *önkondicionálás*nak nevezett jelensége – erősítheti azt az óhajunkat, hogy a *hazai összehasonlító pszichológiai kutatások* tudományos (és egyéb) *feltételeit* igazán *időszerű lenne megteremteni.*

Egy szervezett komparatisztikus kutatás tárhatná fel részletesen pl. azt, hogy a Mead munkásságát felhasználó behaviorista-pragmatikus szemléletű szemiológia ténylegesen milyen logikai konstrukciók által lép túl Meadon. Úgy gondoljuk, hogy a történeti, összehasonlító szempont pszichológián belüli gyakoribb alkalmazása közelíteni tudná a pszichológiát és a filozófiát, illetve a mostaninál összehangoltabbá tudná tenni a kettőt. Ahhoz hasonlóan, ahogyan – többek között – a matematika vagy a biológia filozófiai kérdéseiről beszélhetünk, beszélnünk kellene (a jelenleginél szisztematikusabban) a pszichológia filozófiai kérdéseiről is.

Pataki a polgári csoportértelmezések fogyatékosságait feltárva, többek között a három nagy társadalmi forma *Marx* által vázolt jellemzését idézi. E jellemzés feleelevenítésével a tárgyi közvetítés révén kialakuló függőségi viszonyok és a tisztán személyi viszonyok korlátozottan (csak meghatározott történeti időszakra) érvényes elkülönítésére óhajtja fehívni a figyelmet. Kritikájának ez a mozzanata is azt példázza, hogy a szerző – noha a szociálpszichológia esetében nem tartja célravezetőnek azt az eljárást, amelyet *Lifsic* és *Lukács* alkalmazott Marx és *Engels* esztétikai nézeteinek rekonstrukciójára – nem kételkedik a marxista filozófia bizonyos téziseinek társadalmlélektani alkalmazhatóságában.

Pataki a kiscsoportkutatás elméleti dilemmáinak számbavétele során a kiscsoportkutatás kritikus hangvételű megítélésére példaként említi többek között *Poitou* egy tanulmányát is. Azért érdekes számunkra ez az említés, mert Poitou munkássága tipikus példája a marxizmushoz vonzódó, ám más irányokba is nyitott (a pszichoanalízis felé főként) gondolkodói attitűdnek. Poitou vizsgálódása *Althusser*ével rokonítható.

Poitou azon modelleket bírálja, amelyek szerint a csoport a hasznosság elve alapján, önként vállalt kooperációra társuló egyének által létrehozott alakulat. Pataki interpretációjában Poitou szerint a csoport nélkülözi az ontológiai realitást – szociális képzet; a csoport fogalma inadekvátan jelöli tárgyát: valódi tárgya a kollektív munkás; a munkások kollektivitása pedig annak a kényszerű gazdasági egyesítésnek az eredménye, amelynek során elszigetelt egyének nem általuk szervezett munkafolyamatba lépnek. A csoport kettős artikulációjú – külső és belső rendszer egyszerre: feladatvezérlésű-hierarchikus és szociális-emocionális.

Pataki módfelett tanulságosnak minősíti Poitou elméleti erőfeszítésének irányát, korrigáló megjegyzést is hozzáfűzve ismertetéséhez. „Jóllehet a szerző általános társadalomelméleti elemzései és főként kritikai fejtegetései figyelmet érdemelnek, az a felfogása, hogy a csoport fogalma mögött a 'kollektív munkás'-on kívül nincs sem-

mifajta *ontológiai realitás*, s a fogalom csupán annak deformált leképzése, aligha elfogadható. Még akkor sem, ha a csoport fogalma meghatározott feltételek között valóban ölthet hamis tudati, ideologikus alakot, s teljesíthet olyan funkciót, mint amelyről a szerző ír. Úgy tűnik, hogy az *ismeretelméleti elemzésmód* némi túlfeszítése és egyoldalúvá tétele, valamint az ontológiai elemzés elhanyagolása miatt éppenséggel 'túlideologizálja' a csoport fogalmát." (136.)

Poitou elképzelésének ismertetését, bírálatát azért is érezzük szükségesnek, mert felfogásával jó néhányan szimpatizálnak (nem megalapozatlan és elutasítandó módon). *Rossignol* és *Houel* –aix-en-provence-i szociálpszichológusok – a csoportképzet imaginárius összetevőit Poitou megállapításaiból kiindulva tárják fel, mintegy továbbírva, továbbfejlesztve Poitou megállapításait. Rossignol és Houel szerint a csoporton belüli kapcsolatok pozitivitásának szükséges feltétele a csoporttagok egyenlősége és egyformasága: ez pedig azáltal konstituálódik, hogy a csoport önmagát egyetlen külső csoporttal szembenállóként tételezi.

Kérdőíves eljárásuk értékelése azt mutatja, „hogy a csoport mint kollektív munkaszervezet képzete közömbös volt a populációnkat alkotó kísérleti személyek számára. Ez arra késztet bennünket, hogy visszatérjünk a valamely ideológiai képződmény keretében funkcionáló képzet elfogadásának problémájára. Úgy véljük, hozzájárultunk annak kimutatásához, hogy egy ilyen ideológiai képződmény elfogadása (elsajátítása) – egy imaginárius struktúra kerülőútja által – feltételez szubjektív szimbolikus állásfoglalásokat. Hozzá kell tennünk, hogy ez szükséges, de nem elégséges feltétel annak meghatározásához, hogy az egyén milyen sajátos ideológiai képződményeket fogad el. Ez főként attól a helytől függ, amelyet a valóságban a társadalmi, a termelési viszonyokban elfoglal, továbbá saját társadalmi praxisától, amelynek a fennálló társadalmi viszonyokkal összhangban álló szabályozásához az ideológia hozzájárul."[2]

Rossignol és Houel jelzett tanulmánya megítélésünk szerint igen figyelemre méltóan találkoztatja a marxi társadalomfelfogást és *Freud, Lacan* emberképét. A tanulmány konklúziójaként említett ideológiai képződményhez való visszatérés, az egyén társadalmi, termelési viszonyokban elfoglalt helyének respektálása összekapcsolódik a szubjektiváció folyamatának leírásával.

E leírás a személyiség ontogenetikus fejlődésének kezdetét – Lacan alapján – úgy jellemzi, hogy a bevezető stádiumot (a gyermek önálló életre képtelen, elégtelen voltát) a tükör-fázis stádiuma váltja fel, amikor is „a totalitás egy ortopéd formája" alakul ki: a gyermeki személyiség megalkotja „azt a szimbolikus matrixot, amelybe az ego egy ősi (elsődleges) formában beleveti magát, mielőtt a másikkal való azonosulásban objektiválódnék és mielőtt a nyelv visszaadná neki a mindenségben betöltött alanyi funkcióját".[3]

Lacan értelmezési stílusa nem pusztán elegáns, hanem elgondolkodtató is. Az a mód pl., ahogyan a nyelv szerepét kitünteti, érzésünk szerint joggal készteti Méreit arra, hogy a gyermeki elméletképzés folyamatának szemiozisát, Lacanra utalva, a kultúra sajátos termékeként szerveződő folyamat érzékeltetése által mutassa be.[4]

Azt hisszük, hogy a pszichológiában *általában* elfogadhatatlan az a felfogás, amelyet *Ferenczi* képviselt: „Még az erdő vadjának is biztosítják azt a tilalmi időt, ami fejlődéséhez okvetlenül szükséges, hogy szabadna hát ezt a kíméleti időt a fiatal tudományoktól megtagadni, és kialakulásukat be sem várva, azonmód a metafizika fegyvereivel támadni rájuk. Minél későbbre hagyjuk a rendalkotást, minél tovább elégszünk meg a tények előítéletnélküli gyűjtésének és azok egymás közti összefüggésének megállapításával, annál több kilátásunk van rá, hogy új és igaz dolgokat találunk."[5]

Noha a marxista szociálpszichológia nálunk most van újjászületőben Pataki szerint, ő (azt hisszük, ez az egyedül helyes eljárás) már most sem tartja elsietettnek bizonyos marxista társada-

[2] Rossignol, C.–Houel, C.: Analyse des composantes imaginaires de la représentation du groupe; „Cahiers de Psychologie", 1976, *19*, 68–69.

[3] Lacant idézi Rossignol, C.–Houel, C.: ua., 57.

[4] Mérei F.: A hamistudati hiedelmek egyik forrása: a gyermeki elméletképzés; „Szociológia", 1976, 507.

[5] Ferenczi S.: Filozófia és pszichoanalízis; „Ideges tünetek keletkezése és eltűnése és egyéb értekezések a pszichoanalízis köréből", Dick Manó, Budapest 1914, 144.

lomelméleti, történetfilozófiai relevanciájú tételek társadalomlélektani relevanciájának vizsgálatát. E vizsgálatból persze ki kell rekeszteni az erőszakos, túlideologizált rendszeralkotás eljárásait.

Pataki kötete a kimondottan teoretikus beállítottságú tanulmányok mellett empirikus anyagot felhasználó, ismertető tanulmányokat is tartalmaz. Természetesen az utóbbiak sem nélkülözik a teoretikus megalapozottság elérésére való törekvést. Ugyanakkor: szerves a kapcsolat az azonos hangvételű, metodikájú írások között is. A Mead-tanulmány egyik megállapítása cseng vissza pl. a társadalmi nagycsoportok értékorientációs kérdéseinek összegzésekor. A szerző szerint Mead pszichológusi attitűdje egyoldalúan intellektualisztikus, a kognitív tényezők nála mintegy felszámolják az affektív szférát. Ez az attitűd általában jellemzi a kulturális vagy szociális antropológiát; e megközelítési mód szubjektivisztikus jellegét igyekszik csökkenteni a kortárs kulturális vagy szociális antropológia néhány képviselője: szétválasztják a kultúra anyagi és konceptuális elemeit; érvelésük szerint „A pszichológiát főként a 'konceptuális' elemeknek kultúra-specifikus létrejötte és működése foglalkoztatja (Triandis, 1964). Bizonyos irányzatok (pl. Whorf, 1956) különleges jelentőséget tulajdonítanak a nyelvi struktúráknak és rendszereknek a valóság észlelésében és megismerésében, s jórészt innen származtatják a kogníció (a megismerés és gondolkodás) különbözőségeit az egyes kultúrákban." (163.)

Az MTA Pszichológiai Intézetének igazgatója által írt kötet hasznos műve annak a magyar marxista szociálpszichológiának, amelynek jó néhány előkészítőjére, jelenkori művelőjére Pataki is hivatkozik. A recenzált mű sokrétűségét a társadalomlélektan elméleteinek és gyakorlatának egy tömbbe illesztése biztosítja. A sokrétűség persze arra is késztethet, hogy az olvasó – ízlésétől, elképzelésétől befolyásolva – kiemeljen egyes tanulmányokat, s hogy a kötet záró, társadalmi vitáinkról szóló írását esszészerűbbnek (s talán esetlegesebbnek) érezze, mint a könyvben szereplő többi tanulmányt.

Pataki új kötetét elsősorban azoknak ajánljuk figyelmébe, akik a társadalom pszichikus, tudati kérdései iránt érdeklődnek, és azoknak, akik a pszichológia filozófiai rendszerezését, tipologizálását véghezvihetőnek vélik.

A NÉMET POLGÁR ERKÖLCSI RENDELTETÉSE*

ÉLES CSABA

1976-ban jelent meg először magyar nyelven Johann Gottlieb Fichte „Bestimmung des Menschen"-je, Kis János fordításában: „Az ember rendeltetése" címmel. Régi adósságot törlesztett ezzel a magyar könyvkiadás. A felszabadulás óta nem jelent meg egyetlen írás sem Fichtétől (1976-ban „Az erkölcstan rendszere" is).

Milyen igény lebeghet célként egy klasszikussá vált művel kapcsolatban a kései recenzens előtt? Úgy véljük, hogy a közhelyektől mentes tisztelgés (egységben a körültekintő kritikával) és a felfedezés szándéka, amelyet a szerénytelenségtől való félelem sem hallgattathat el bennünk. Hiszen csak egy dolog bizonyosodott be végérvényesen: az, hogy „Az ember rendeltetése" felfedezésre érdemes mű; de korántsem fejeződött be a felfedezés a maga teljességében.

Természetesen ugyanezt elmondhatjuk a filozófiatörténet sok más klasszikus művéről is. Ám Fichtét – legalábbis magyar nyelvterületen – bizonyos mértékig exhumálnunk kell, ami nyilvánvalóan nem a jelen recenzió keretein belül fog megtörténni. A beskatulyázásokat igen kedvelő filozófiai félműveltség ugyanis Fichtét hídként aposztrofálja Berkeley és Mach között. A híd-szerepkör nem csekély mértékben elhomályosítja a fichtei életmű morális értékeit (s ezzel együtt filozófiai értékeit is).

Ha kimutatást készítenénk arról, hogy Marx és Engels írásaiban hány esetben fordulnak elő az észt még teljes egészében és egyeduralkodóként trónra ültető német polgári filozófusok, akkor bizonyára Hegel, Feuerbach és Kant kerülnének a sor elejére. Marx Fichtével kapcsolatos megjegyzései között akad azonban egy gyöngyszem, s ez így hangzik: Fichte mint „a morál intellektuális hőse".[1] Lenin viszont, amikor a kortárs marxizmus legveszélyesebb, filozófusi

*Fichte, J. G.: „Az ember rendeltetése", Helikon, Budapest 1976, 286 oldal.

[1] Marx: Megjegyzések a legújabb porosz cenzúrautasításról; MEM 1, Kossuth, Budapest 1957, 12. (Kiemelés tőlem – *É. Cs.*)

mezben fellépő ellenségeire, a neopozitivista-szolipszista machistákra mér csapást, joggal mutatja föl az ellenfél klasszikus ősei között Fichtét is. Ennek megfelelően Fichte csak egy (bár alapvető) aspektusból kerül megidézésre: „Az, hogy Berkeley 1710-ben, Fichte 1801-ben (ebben az évben jelent meg Berlinben a „Napnál világosabb híradás a szélesebb közönség számára a legújabb filozófia voltaképpeni lényegéről" c. műve – É. Cs), Avenarius 1891–1894-ben különbözőképpen fejezi ki magát, mit sem változtat a dolog lényegén, vagyis a szubjektív idealizmus alapvető filozófiai vonalán. A világ az én érzetem; az Én 'tételezi' (teremti, létrehozza) a nem Én-t; a dolog feolodhatatlan kapcsolatban van a tudattal; *Én*-ünk és a környezet feloldhatatlan koordinációja nem más, mint az empiriokriticizmus elvi koordinációja; mindez egy és ugyanaz a tétel, ugyanaz az ócska kacat csak kissé tetszetősebb vagy átfestett cégérrel."[2] Az idézett lenini mondatok a különféle ismeretelméleti szubjektivizmusok vitathatatlanul mesteri párhuzamba állítása.

A „Materializmus és empiriokriticizmus" céljából és rendeltetéséből következik, hogy nem kaphatott hangsúlyt a Fichte és Mach mögött álló polgárság ellentétes történelmi szerepe. Fichte szubjektív idealizmusa szeretné német valóságnak tudni a francia forradalmi valóságot; Mach hívei pedig szeretnék szubjekív képzetnek tudni a kapitalizmus válságát (s vele együtt a munkásmozgalmat). Fichte a szubjektív idealizmus segítségével a polgári szabadsághoz véli magát közelebb kerülni (legalábbis bensőleg), míg az impresszionizmus korában a szubjektív idealista világkép a retrográddá vált polgárság biztonságillúziójához ad ismeretelméleti alapot. Fichte esetében a szubjektív idealista ismeretelméleti koncepció egy haladó és mélyen morális tett lehetőségét hivatott bizonyítani, Mach szubjektív idealizmusa viszont egy sokféle formában megnyilvánuló önámítással kapcsolható össze. A „családfát" egyébként maga Fichte is egyértelműen elutasította: Berkeleyt „dogmatikusnak" tartja,[3] a szolipszistákat pedig veréssel javasolja jobb belátásra bírni. (161–162.)

Ezeknek a megjegyzéseinknek pusztán az a célja, hogy az egész Fichte megértése érdekében a lenini analízis mellett építsünk Marx már idézett megjegyzésére és Franz Mehring idevonatkozó cikkeire. A „Filozófia és proletariátus (Fichte)" című, 1914. január 29-én megjelent írásában többek között ezeket olvashatjuk: „Fichte a legbátrabb és legforradalmibb gondolkodó volt a klasszikus filozófusok között, egész ember, akinek hatalmas életművére minden ember csak tisztelettel tekinthet."[4] A következő mondatban feltett kérdésre („De azért megfeledkezhetünk-e arról, hogy Fichtétől bennünket mégis egy világ választ el? "[5]) természetesen több példával alátámasztott nemmel válaszol. Ezeknek a példáknak a felsorolását azonban – hangsúlyozza Mehring – senki ne tekintse Fichte „lejáratásának": „Hiszen a legnagyobb gondolkodó sem tudja kiszakítani magát korának bűvköréből; s ha az ember Fichte korát és életét behatóan tanulmányozza, rá kell jönnie, hogy a műveiben fellelhető látszólagos és valódi ellentmondások szinte feloldódnak az ő nagy és erős jellemének harmóniájában."[6] Bár Mehring fent idézett megállapításai során csak a társadalmi-politikai nézetekre volt tekintettel, mégis elmondhatjuk, hogy implicite megtalálható benne Fichte marxista értékelésének egyik forrása.

Hegel filozófiatörténeti előadásaiban kritikán alulinak tartja az ún. populáris[7] (népszerű, ill. népszerűsítő) filozófusokat és műveket. Arisztokratikus szemléletét Fichtével szemben is következetesen érvényesíti. A fichtei életműben visszavisszatérő népszerűsítő munkákról ezt mondja: „Ezekre a filozófia története nem lehet figyelemmel, bár tartalmuknál fogva a legértékesebbek lehetnek; a tartalmat azonban spekulatív módon kell kifejteni, ez pedig csak korai filozófiai műveiben történik.[8] Hegel igen kategorikus volt ilyen téren, s a spekulatív mód-

[2] Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus; LÖM 18, Kossuth, Budapest 1964, 56–57. (Kiemelés tőlem – *É. Cs.*)

[3] Fichte, J. G.: „Első és második bevezetés a tudománytanba", Debrecen–Gyula 1941, 19.

[4] Mehring, F.: Philosophie und Proletariat (Fichte); „Zur Geschichte der Philosophie", Soziologische Verlaganstalt, Berlin 1931, 88. (Kiemelés tőlem – *É. Cs.*)

[5] Uo.

[6] Uo. 89.

[7] Hegel, G. W. F.: „Előadások a filozófia történetéről", I, Akadémiai K., Budapest 1958, 87.

[8] Hegel, G. W. F.: „Előadások a filozófia történetéről", III, Akadémiai K., Budapest 1960, 432. (Kiemelés tőlem – *É. Cs.*)

szernek (és stílusnak!) ez a szigorú megkövetelése akadályozhatta meg őt, hogy pl. Hobbesról bármi érdemlegeset mondjon – túl a Hegel számára ellenszenves materializmuson.

Hegellel szemben a marxista filozófiatörténet mindig is fontosnak tartotta a „populáris" filozófiákat, ill. nem viseltet negatív előítélettel irányukban. A populáris filozófiák is szervesen hozzátartoznak egy korszak ideológiai körképéhez; sőt nem egy esetben tudományos szempontból is értékesebbek lehetnek, mint a nem-populáris filozófiák (pl. Descartes „Értekezés a módszerről" c. populáris művét jelentékenyebbnek tartjuk, mint a kortárs Suarez nem-populáris skolasztikáját – bár ez a másodvirágzás is integráns része a kor szellemi életének). Még izgalmasabb a populáris filozófia elemzése, ha egy filozófus mintegy maga „fordítja le" vájtfülűeknek írott művét (ill. annak lényeges eszmei tartalmát) közérthető nyelvre. A nyereség: világosabb fogalmazás – egyértelműbb álláspont (pl. Bergsont jobban megértjük a „Bevezetés a metafizikába" c. tanulmányából, mint bármelyik nagyobb műveből).

S végül különös jelentőséggel bírnak a populáris filozófiák sorában Fichte egyes munkái (elsősorban „Az ember rendeltetése"). Itt ugyanis az „erkölcsi cselekvésre rendeltettem" (159.) programjának megvalósulási mozzanatáról van szó, egy olyan filozófiai köztudat kialakításáról, amely intellektuális eszközökkel teremtené meg a polgári szabadságeszménnyel adekvát morált, az pedig idővel az ideális polgári társadalmat. Fichte populáris műveit önérzetesen elhatárolja a szakácskönyv, a tankönyv és a katonai szolgálati szabályzat szintjétől; magát pedig azoktól, akik ellenségesen haszontalannak bélyegzik az eszmények ábrázolását. „A tudás emberének rendeltetéséről" címen tartott előadásainak előszavában így ír: „Csak azt állítjuk, hogy a valóságot az eszmények alapján kell megítélni, s azoknak, akik elég erőt éreznek magukban ehhez, ezen eszményeknek megfelelően meg kell változtatniuk a valóságot."[9] Ez Fichte aktív, tudatformáló „Én"-jének forradalmi-racionális magva, amely természetesen nagyon messze áll attól a párizsi közvéleménytől, amelyben Maximilien Robespierre éles szemmel fedezte fel Voltaire és Rousseau gondolatainak erjesztő hatását.[10] A távolság pontosan annyi, amennyi a gyakorlati és intellektuális cselekvés között áll; s ily módon Fichte feje tetejére állított Robespierre. Robespierre a gyakorlat megváltozásáról a tudat gyors és adekvát megváltozását várja; ezért gondolja komolyan, hogy a nép a forradalmi öntudatból kiindulva megelégszik majd egy morális elégtétellel a burzsoá gazdasággal szemben; s ezért ringatja magát abban az illúzióban, hogy „a jakobinusoknál a nép nemcsak mint hallgatóság, hanem mint kolléga volt jelen".[11] Politikai idealizmusa abban nyilvánul meg, hogy szerinte a párizsi nép az éhes gyomor helyett a forradalmi öntudatra hallgatva megvédi a jakobinus diktatúrát. Robespierre-nél a forradalmi öntudatot még a forradalmi gyakorlat indukálja, de aztán a létviszonyok megváltozása nélkül is őrizze meg hitét és lendületét; Fichténél – s ezért nevezhetjük feje tetejére állított Robespierre-nek – a forradalmi öntudat magamagát indukálja, s nem a gyakorlatból ered.

Igen találóak azok a szavak, amelyeket Hegel mond közvetlen filozófiatörténeti elődeiről (Kant, Fichte és Schelling): „Ezekben a filozófiákban a forradalom a gondolat formájában van letéve és kimondva . . ."[12] vagy: „Nekünk mindenféle zajlik a fejünkben és a fejünkön; emellett a német fej inkább egészen nyugodtan hordja hálósipkáját, s önmagán belül dolgozik."[13] Ismeretelméleti oldalról Fichte ezt úgy fejezi ki, hogy a filozófia „anticipálja az egész tapasztalatot".[14] Ha Hegel mondhatni premarxista gondolatai mellé odahelyezzük Adelbert von Chamisso Peter Schlemiljének egy érdekes önvallomását 1813-ból – „Életemben már máskor is, s általában a világtörténelem folyamán, igen gyakran esz-

[9] Fichte, J. G.: „Az erkölcstan rendszere", Gondolat, Budapest 1976, 12. (Kiemelés tőlem – *É. Cs.*)

[10] „Robespierre Emlékiratai", Phőnix, Budapest 1944, 22. („Robespierre Emlékiratai" – G. Walter állítása szerint – 1830-ból származó hamisítvány, azonban mint *utánérzés* érdekes és jellemző.)

[11] Uo. 123.

[12] Hegel, G. W. F.: „Előadások a filozófia történetéről", III, 380.

[13] Uo. 392. (Kiemelés tőlem – *É. Cs.*)

[14] Fichte, J. G.: „Első és második bevezetés a tudománytanba", 26.

mény pótolhatta a tettet"[15] –, akkor nagyjában-egészében kikerekedik előttünk a Fichte-korabeli Németország szellemi közérzete.

A XVIII. és XIX. század fordulóján – átfogalmazva Engels híres mondását[16] – az angol gyárak a világ ipari műhelyei, a párizsi utcák a világ forradalmi műhelyei, a német egyetemek a világ szellemi műhelyei. Ez a történelmi helyzetkép is segít előnyösebb megvilágításba helyezni azt a különbséget, amelyet Berkeley és Fichte szubjektív idealizmusa, Cicero és Fichte populáris filozófiája között tettünk.

Kinek szánta Fichte „Az ember rendeltetése" c. könyvét? A legilletékesebb erre így válaszol: „Könyvem tehát nem a hivatásos filozófusoknak szól, s ezek semmit sem fognak benne találni, amit a szerző ne adott volna már elő más írásaiban." (5.) A továbbiakban pedig arról beszél, hogy az olvasó azonosuljon az „Én"-nel, mert ez minden egyes befogadónak közös, helyesen gondolkodó eszmei előképe. (6.) A szerző nem törekszik lezárt filozófiai tudatok megformálására. A filozófiai önművelődést olyan racionálisan és rugalmasan fogalmazza meg, hogy ez talán mai filozófia oktatásunk egyik didaktikai elve is lehetne: „Ha már szilárdan és világosan megragadtad a gondolatot, fejezd ki, ahogy akarod, s olyan változatosan, ahogy csak akarod, biztos lehetsz benne, hogy mindig jól fogod kifejezni magad." (81.) A későbbiekben Fichte már így beszél a Szellem képében, figyelmesnek és tanulékonynak tételezett olvasójához: „Jól megértettél, vagy helyesebben jól megértetted önmagadat." (108.) Mintha ezt mondaná a Szellem: megértettél, vagyis megértetted önmagadat mint osztályegyént, úton vagy a magábanvalóságból a magáértvalóságba.

Bármelyik műve felől közeledünk is Fichtéhez, az alapkoncepció felvázolása mindig elengedhetetlen feltétele marad a sajátosságok megmutatásának. Sokszor leírták már: Fichte egyenlő egy konzekvens Kanttal. Fichte szerint: „rendszerem nem más, mint a Kanté. Vagyis: a tárgynak ugyanazt a nézetét tartalmazza, eljárásában azonban egészen független a kanti ábrázolástól."[17] Más helyen pedig kantibbnak tartja magát Kantnál, amikor saját rendszere töredékeinek minősíti első filozófiai lépései istápolójának műveit.[18]

Bár Hegel végső soron dualistának tartja Fichtét is, lelkesen üdvözli annak monista programját,[19] ami eredetileg úgy bukkan fel, hogy az egyetlen alaptétel a tudományosság első számú kritériuma.[20] Ez az egyetlen kiindulópont hol az Én, hol a Cselekvés, hol pedig a Szabadság – de a Fichte-művek egybevetésekor kiviláglik, hogy ezek a kulcsszavak egymás szinonimáiként értendők. Ha e fogalmakat párokba állítjuk, akkor új rétegei tárulnak fel Fichte koncepciójának.

Az Én egyenlő a Cselekvéssel: az embert a cselekvés teszi emberré. Az Én „magába visszatérő cselekvés",[21] ill. „eredetileg csak cselekvés".[22] Konkrétabban: egy feltörekvő osztály csak a cselekvés útján emancipálhatja magát a társadalomban. Ám mint Lukács György kimutatta, a klasszikus német polgári filozófia csak az egyéni praxist ismerte,[23] s ennek az egyéni praxisnak Fichte a legnagyobb, legihletettebb költője. Az Én egyenlő a Szabadsággal: a belülről forradalmárrá vált filozófus a szabadság modellje. „Tehát tenni is csak akkor tehetem magam azzá, amivé tennem kell, ha bizonyos tekintetben már az vagyok, ami még nem vagyok – ez a szabadság fogalmának fölöttébb ijesztő s első látszatra teljesen képtelen tartalma; kettős létnek kellene megilletnie, oly módon, hogy az első magában foglalná a második meghatározásának alapját." (48.) A szabadság biztosítéka Fichténél az önmagát szabadnak gondoló ember, a szabadságon alapuló állam „elérhető, mert vagyok". (187.) A fichtei Én-ben megvalósítandó, ill. megvalósuló szabadság résztétele egyszerre foglal magában egy irracioná-

[15] Adelbert von Chamisso: „Peter Schlemil különös története", Helikon, Budapest 1961, 122–123. (Kiemelés tőlem – *É. Cs.*)

[16] Engels: A munkásosztály helyzete Angliában; MEM 2, Kossuth, Budapest 1958, 235.

[17] Fichte, J. G.: „Első és második bevezetés a tudománytanba", 4.

[18] Uo. 49.

[19] Hegel, G. F. W.: „Előadások a filozófia történetéről", III, 434.

[20] Fichte, J. G.: „A tudománytan, vagy az úgynevezett filozófia fogalmáról", Debrecen–Gyula 1941, 90.

[21] Fichte, J. G.: „Első és második bevezetés a tudománytanba", 36.

[22] Uo. 62.

[23] Lukács György: Moses Hess és az idealista dialektika problémái; „Utam Marxhoz", I, Magvető, Budapest 1971, 502.

lis és egy racionális magot. A résztétel legszélsőségesebb negatív konzekvenciája az önlefegyverző illuzionizmus, a résztétel legszélsőségesebb pozitív konzekvenciája, hogy a tudatos forradalmárt nem a közvetlen forradalmi, hanem a preforradalmi vagy ellenforradalmi helyzet termeli ki. A probléma az, hogy Fichte a forradalmi szándék, a szabadságra való vágy teleologikus jellegét szubjektív idealista módon fogalmazza meg. Ám hangsúlyoztuk, hogy Fichte nem a Berkeley-féle „őrült zongora"[24] kategóriájába tartozik. Nem arról van szó, hogy Fichte öninduk ciós szabadságának nincs semmiféle külső determinációja; inkább arról van szó, hogy az ellentmondásos német viszonyok termelnek ki Fichtében egy racionális és egy irracionális magot. „Nem azért vagyok az – írja Fichte –, aki vagyok, mert ezt gondolom vagy akarom; nem is azért gondolom vagy akarom ezt, mert ez vagyok, hanem vagyok és gondolkodom – mindkettő csak úgy, a másiktól függetlenül; de egy magasabb alapon mindkettő összhangban van a másikkal." (29.) (Kiem. tőlem – *É. Cs.*) Egy marxistánál a modell nem szurrogátum; szükségszerűen megelőzi a valóságot és szükségszerűen kisebb értékű a valóságnál: a forradalmár költő „tudatos jövőbe lát / s megszerkeszti magában, mint ti / majd kint, a harmóniát".[25] Hegel „A szellem fenomenológiája" c., 1807-ben megjelent művének előszavában ezt írja: „az igaznak természete az, hogy akkor érvényesül, amikor elérkezett az ideje, és hogy csak akkor jelenik meg, ha ez az idő elérkezett . . . "[26] Mélyen dialektikus gondolat ez – idealista köntösben – az eszmék és események mozgásának kapcsolatáról. Úgy látjuk, hogy Fichte 1800-ban nem tudott eljutni e felismerésig. De a két mű megjelenése közötti hét év nem ugyanolyan jelentőségű, mint mondjuk a korai feudalizmus bármelyik hét esztendeje. A cselekedni vágyó Fichte így beszél: „csupán szemlélni az események változását . . . ez a létezés elviselhetetlen a számomra". (52.) Fichte a cselekvés lehetőségét és kényszerét érzi (és érezteti): Németország a napóleoni beavatkozás küszöbén áll; míg 1806. október 14-én bekövetkezett a Németországra nézve korszakos jelentőségű fordulat. Fichte türelmetlenségének problematikusságát új oldalról világítja meg Lukács György Lassalle-kritikája. 1925-ben írott recenziójában így jellemzi a kalandorságtól sem mentes munkásvezért: „helyesbítette Hegelt Fichtével, mert aktivizmusának a hegeli szükségszerűség nem felelt meg".[27] Majd így jellemzi magát Fichtét: „Amennyire forradalmibb tehát Fichte érzülete a Hegelénél, annyira meg is marad pusztán utopikus érzületnek, míg Hegelnek sikerült beépítenie kategóriarendszerébe a jelen belső társadalmi struktúráját (önmagán túlmutató tendenciáit is beleértve). Vagyis: a hegeli kategóriák logikai-metodikai egymásrakövetkezésükben sokkal jobban függnek a valóságos fejlődés egymásutániságától, mint Fichte kategóriái."[28]

A harmadik résztétel, ill. kategóriapárosítás: a szabadság egyenlő a cselekvéssel. Mivel Fichte cselekvésen intellektuális cselekvést ért, éppen ez utal arra, hogy – ha ellentmondásosan is – bizonyos fokig tudomásul vette a hegeli szükségszerűséget. Természetesen cselekvésprogramjának intellektuális síkra való helyezése nem szünteti meg, csupán tompítja voluntarizmusát. (Egyébként Fichtét éppen forradalmár-voluntarizmusának intellektuális módja vihette Mainz helyett Berlinbe. Mainzban csak lojális bonapartista polgártárs lehetett volna, ha aktívan politizál; Berlinben viszont beszédeket intézhetett a német nemzethez!) A szabadság tudatos szellemi aktus, (87.) a szabadság a legmorálisabb dolog. (194.) Mivel mind a gondolkodás, mind a cselekvés az ember sajátja, a cselekvést csak a gondolkodás határozhatja meg. „Itt – írja Fichte –, legalábbis célomnak puszta elgondolásában, már előbb az vagyok, ami utóbb, s ami ezen elgondolás következtében, akarás és cselekvés által valóban leszek; előbb mint gondolkodó vagyok az, amivé később, a gondolkodás, mint cselekvő válok. Magam alakítom önmagamat: lét met gondolkodásom által, gondolkodásomat közvetlenül a gondolkodás által." (48–49.) (Kiem. tőlem – *É. Cs.*) Fichte, a morál intellektuális hőse, előbb elgondolja, hogy szabadnak gondolja magát; majd az intellektuális cselekvés útján megvalósítja ezt a szabadságot.

[24] Diderot, D.: „Válogatott filozófiai művei", Akadémiai, Budapest 1951, 224.
[25] „József Attila Összes Versei", Szépirodalmi, Budapest 1966, 389.
[26] Hegel, G. W. F.: „A szellem fenomenológiája", Akadémiai, Budapest 1973, 45.
[27] Lukács György: Lassalle leveleinek új kiadása; „Utam Marxhoz", I, 477.
[28] Uo. 472.

Amíg a német polgárság magábanvaló (ti. „még ki nem fejlődött", „még ki nem bontakozott" 42.)[29] osztály, amíg ellenállása és felháborodása pusztán morális ellenállás és felháborodás (amint ezt Schiller „Ármány és szerelem" c. drámája szépen példázza); addig ennek az osztálynak legérzékenyebb tagja, a filozófus, a mélyben ébredező erőket saját belső énjének üzeneteiként magyarázhatja. Általános értelemben ezt így fogalmazza meg Fichte: „nem azért érzek éhséget, mert előttem van az étel, hanem valami azért lesz étellé számomra, mert éhséget érzek". (166.) Fogalmazzuk át ezt az idézetet: Nem azért érzek vágyat a polgári szabadság iránt, mert előttem van 1789 példája; hanem 1789 azért lett példa számomra, mert vágyat érzek a polgári szabadság iránt. Ez a példa is arra a fontos tanulságra enged következtetni, hogy a klasszikus német polgári filozófiának még a leghaladóbb eredményeit is a francia és a német valóság mindig együttesen határozta meg. Folytatva az előző gondolatot, az ételről és éhségről szóló példázat a mechanikus teleológiai gondolkodás szubjektív idealista kritikája. Fichtének igaza van abban, hogy az ember nem lesz mindig éhes, valahányszor ételt észlel (és nem fog minden esetben forradalmi vágyat érezni, valahányszor forradalom hírét hallja); s abban is, hogy, az ember a külvilág ingereit – alkatától, állapotától, műveltségétől, egyéniségének harmóniájától stb. függően – módosítja. Szubjektív idealista alapállásából következik azonban korlátja: figyelmen kívül hagyja vágy és objektum sajátos téridőbeli kapcsolatát.

Fichténél az Én és Nem-Én viszonya mögött a „Recht zur Revolution" (a forradalomhoz való jog) ismeretelméleti és lételméleti megalapozása rejlik. A német polgárságnak megváltoztathatónak kell látnia a megváltoztathatatlannak hitt német viszonyokat; s mivel ennek a német polgárságnak a legforradalmibb eleme a filozófus, – így a megváltoztatásnak is intellektuális síkon, a forradalmi gondolkodással egyidőben kell végbemennie. A Szellem képében nagyon praktikusan és egyértelműen fogalmazza meg ezt Fichte: „Többé nem fogsz reszketni olyan szükségszerűségtől, mely csak a te gondolkodásodban létezik . . . " (124.) Fichte szubjektív idealizmusa éppen úgy előlegezi a nekünkvaló világot, mint a vallás előlegezi az emberi lényeg fantasztikus megvalósulását. Kiindulópontul szolgáló diagnózisa így hangzik: „A közvetlen öntudatban szabad lényként jelenek meg önmagam előtt, de ha az egész természetnek utánagondolok, azt találom, hogy a szabadság teljességgel lehetetlen, s a közvetlen öntudatot alá kell rendelni az egész természet fölötti elmélkedésnek, mert hiszen magát azt is ebből kell magyarázni." (34.) Fichte első aktusa az, hogy saját Én-jén belül a Tiszta Én-t teszi meghatározóvá az Empirikus Én fölött: az Öntudat (Selbstbewusstsein) vagy Akarat terrorja ez a Tudat (Bewusstsein) fölött. „Az öntudat – állapítja meg Marx – az embernek önmagával való egyenlősége a tiszta gondolkodásban."[30] Fichte programja az, hogy ez az egyenlőség a valóságban is bekövetkezzék. „Szabadon megalkotott célfogalom alapján – írja felhevülten – szabadon akarok akarni, s ennek az akaratnak kell, mint végső alapnak – bármifajta magasabb, meghatározott alap közvetítése nélkül – előbb a testemet, azon keresztül pedig a környező világot mozgatnia és alakítania." (46.) Ismeretelméleti szempontból már árnyaltabb a viszony: „Nem igaz ugyan, hogy a tiszta Én a Nem-Én terméke: ez a tétel transzcendentális materializmust fejezne ki, ami teljességgel észellenes; de bizonyosan igaz . . . hogy az Én önmagáról csak empirikus meghatározásaiban tud és tudhat, ezek viszont szükségképpen feltételeznek valamit az Énen kívül."[31]

A mikromodell (Én – Tiszta Én – Empirikus Én) kulcsa a makromodellben (Társadalmi tudat – Filozófusok – Társadalmi valóság) van. Nem a lét fogja motiválni a sokaság forradalmi köztudatát (hiszen az még éretlen); hanem a filozófusok (ill. populáris műveik), a polgárság külön testet öltött lelkiismerete és öntudata. A társadalmi tudat Fichténél „a világegyetem kiteljesedett tudata," (38.) „gondolkodó természet" (28.); a filozófusok pedig természetesen Fichte tanítványai, a fichteánusok.

A második aktus tehát a társadalmi tudat fichtei szellemben való átformálása. „Csak az szabad, aki maga körül mindent szabaddá akar tenni . . " – írja „Az erkölcstan rendszeré"-ben. Hogy a szabad ember felszabadító tevékenysége hogyan valósul meg a gyakorlatban, azt „A tudás emberé-

[29] Lenin: Filozófiai füzetek; LÖM 29, Kossuth, Budapest 1972, 188.
[30] Marx és Engels: A szent család; MEM 2, Kossuth, Budapest 1958, 38. (Kiemelés tőlem – *É. Cs.*)
[31] Fichte, J. G.: „Az erkölcstan rendszere", 16.

nek rendeltetésé"-ről szóló előadásaiban fejti ki Fichte. Az ember társadalmi rendeltetése eszerint egyetlen szubjektummá válása a tökéletes embereknek (ez azonban elérhetetlen); ill. az ehhez az állapothoz való közeledés (elérhető stádium: a tökéletes emberek egyesülése).[32] A szóban forgó műben ezt így fogalmazza meg: „Nemünk rendeltetése hogy egységes, önmagát minden részében keresztül-kasul ismerő s mindenütt egyformán kiművelt testté egyesüljön." (177.) Abban a társadalmi tudatot újjáalakító kommunikációban, amely a tudás embere és a polgár között folyik, az ezzel a kommunikációval együtt alakuló-formálódó kultúra biztosítja az adás és a vétel gördülékenységét. Egyfelől létezik tehát a hálósipkáját nyugodtan fején viselő impotens német polgárság; másfelől ennek gondolkodó része: a filozófusok. A viszony egyoldalú; de Fichte nem lehetne feje tetejére állított Robespierre, s a korabeli német társadalom n é m e t társadalom, ha a kölcsönhatás számításba lett volna véve.

Ha egyfelől igaz az, hogy Fichte szubjektív idealista gondolkodó, s intellektuális jellegű voluntarizmusát, korán jött forradalmi türelmetlenségét a német és az európai történelmi-társadalmi viszonyok ellentmondásossága magyarázza; akkor minden valószínűség szerint igaznak kell lennie annak is, hogy a materializmussal szemben nem teista (mint Berkeleynek) és nem ismeretelméleti (mint Machnak) természetű fenntartásai vannak. A mechanikus materializmus fatalista determinizmusa (amelynek legtisztább, holbachi megjelenési formájával szemben „Az ember rendeltetése" első részében kételkedik) teljesen leláncolja az embert a természetben és a társadalomban. Ez a filozófia Fichte szemében a forradalmi cselekvés lehetőségének teljes tagadása; politikai szempontból opportunista és destruktív, mert kihúzza a talajt az Én (azaz a haladó polgári individuum) lába alól. Vulgarizált formájában az élvhajhász és szolgalelkű hüllő-emberek világnézete; akik ádáz és képmutató ellenségei mindenfajta m o r á l i s idealizmusnak.

Hogy Fichte szubjektív idealizmusának mennyire a szabad polgári állam utáni vágy az egyik fő oka; az többek között abból is kiviláglik, amikor az uralkodó osztály fokozódó elnyomásában látja a forradalom kirobbanásának okát, (179.) amikor bebizonyítja a szabad államok közötti világbéke reális lehetőségét, (180–182.) valamint a forradalmi háború jogosságát. (182.) Ezek már profétikus mondatok, s vannak olyan materialisták, mint az „Utópia" (Morus), az „Új Atlantis" (F. Bacon) és „A Napváros" (Campanella) egyes kitételei. Fichte, amint nagyon otthonosan belépett képzeletbeli szabad, polgári és főként „zártkereskedő" államába; már ki is lépett a szubjektív idealizmus tartóoszlopai közül. A maradvány csupán annyi, hogy Fichte a világért nem mint szabad-érzéki világért, hanem mint szabad-morális világért tevékenykedik. (199.)

Mindezek Az ember rendeltetése harmadik részében („Hit") kerülnek megfogalmazásra. Itt ismerjük meg Fichte igazi álláspontját, itt világosodik meg az első két rész általános filozófiai alapvetése. A tudás (a második rész címe is) önmagában elégtelen, torzóban maradt, cél nélküli tudás; tulajdonképpen csak a hamis tudás nemtudása, (134.) egyszóval negatív tudás. A hit az, amely az igazi tudást, a pozitív tudást nyújtja; a hit megerősíti, érvényesülni engedi, megkoronázza és határozott morális céllal bíró pályára vezérli a tudást. Ezért mondja azt Fichte, hogy a hit „vonzódás a realitáshoz", (150.) a tiszta Én akarati elhatározása; egyszóval nem vallásos, hanem forradalmi h i t a szabadság államának eljövetelében. Mivel tudás címén egy szubjektív idealista ismeretelmélet fogalmazódott meg, a tudásnak a fenti értelemben vett hit alá rendelése újabb bizonyíték a Fichte-féle szubjektív idealizmus citoyen jellege mellett.

Fichte objektív idealista, citoyen morálja szerint a világ az ember kötelességeinek „objektuma és szférája". (159.) A szubjektív idealizmus feladása a morál területén azzal a következménnyel jár, hogy Fichte fegyverszünetet köt a burzsoá vulgármaterializmussal – mondván, hogy a morális világ fogalma nélkül s e n k i számára sem létezik az érzéki világ, mert ha „kötelességeire gondolva nem fogja is át a világot, bizonyosan átfogja, amikor jogait követeli". (160–161.) Ám ez egyáltalán nem jelenti a morál idealista koncepciójának feladását. Érdekes, hogy az etika terén Kant és Fichte között még jelentéktelenebbé válik az a különbség, ami általános filozófiai kérdésekben megvolt.

Fichte szubjektív idealizmusa nem a tárgyi valóságnak, hanem a tudatnak a t á r g y i v a l ó s á g t ó l f ü g g e t l e n preformációja az öntudat által. Mit jelent ezután a szubjektív idealizmus feladása a hit (vagy lelkiismeret) vezérletével a morál területén? „Kénytelen vagyok hinni a

[32] Uo. 32.

realitásában annak, ami fenyegeti érzéki egzisztenciámat vagy ami nélkül egzisztenciám nem tartható fönn. Ehhez járul a lelkiismeret, amennyiben egyszerre szentesíti és korlátozza e természeti ösztönt." (158.) Mit jelent a szentesítő szerepkör? Először: ha nem hiszek a kenyér realitásában, nem hihetek tiszta Énem (és kételyem, tudásom, hitem stb.) realitásában. Másodszor: ha nem hiszek embertársaim létében, nem hiszek „hitem", lelkiismeretem, filozófiám morális küldetésében; vagyis lemondok önmagam, a tudósok (tanítványaim), egyáltalán az ember rendeltetéséről. S végül harmadszor: ha nem hiszek a magántulajdon realitásában, lemondok a szabad polgári állam ideájáról.

Végigolvasva „Az ember rendeltetése" c. könyvet, úgy véljük, hogy ez az írás (jobb híján) sokat adott a fichtei koncepció mélyebb és árnyaltabb megértéséhez. „Az ember rendeltetése" kitűnően megkomponált mű: a Kétely a tézis, a Tudás az antitézis, a Hit a szintézis. Összegezve: Fichte filozófiája (általában is, s „Az ember rendeltetése" is) a torzó német polgári fejlődés forradalmi, bár úgyszintén torzó elmélete. A voluntarizmus tragédiája teljesedik be Fichtén: Filozófiája ott a legtorzabb, ahol éppen a teljesség érdekében munkálkodik („Tudás"-fejezet). Ahol pedig kitör ebből a rendszerből („Hit"-fejezet), akkor kerül legközelebb az emberi totalitáshoz. Proféciánus humanizmus ez, az antihumánus világ ismeretelméleti elvetése árán, amelynek visszavétele Fichténél csak a morális-intellektuális cselekvésben történhet meg.

ERKÖLCS ÉS JOG KAPCSOLATÁNAK KÉRDÉSÉHEZ*

– RECENZIÓ ÜRÜGYÉN –

ERDŐS FERENC

Sajnálatos módon etikai irodalmunk nagy átlagában az erkölcs és a jog kapcsolatának kérdése igen kevés terjedelmű és marginális helyet foglal el: az etikairodalom művelői általánosságban megelégszenek a legalitás és moralitás lehetséges konfliktusának és olykori egybeesésének, valamint az erkölcsi és a jogi normák egy-két hasonló és különböző lényegi vonásának leszögezésével. Az előző témával főleg a „klasszikus beállítódású" – az etikatörténet hagyományosabb problémáival foglalkozó –, az utóbbival pedig a „modernebb" – az etikai pozitivizmus, illetve a deontológia hatása alá került – szerzők foglalkoznak. A probléma lebecsülése azért tekinthető károsnak, mert a téma részletesebb feldolgozása, az erkölcs és a jog fogalmi dialektikájának és még inkább gyakorlati, szükségszerű összefüggéseinek a feltárása-átgondolása igen gyümölcsöző tevékenység mind az etika, mind a jog oldaláról; e kapcsolat lényegének a megragadása ugyanis fényt derít a viszonyban szereplő jelenségek belső specifikus sajátosságaira is. Úgy is fogalmazhatnánk: aki meg akarja ismerni a jog lényegét, annak az erkölccsel is tisztában kell lennie, és fordítva, az erkölcs belső struktúrájának a megismeréséhez a jog szerkezete szolgáltathat fontos adalékokat. Ha mármost e fontosság ellenére a téma lebecsülésével találkozunk, annak nyilván nyomós okai vannak. Anélkül, hogy ezek részletesebb felsorolásába és elemzésében elmerülnénk, egyetlenegy lehetséges oknak a felmutatására vállalkozunk. Ez pedig a következő. Etikusaink körében nyíltan vagy látensen, tudatosan vagy spontánul van egy kitapintható averzió a „kodifikációval", a „kodifikálhatósággal" szemben. E nézet szerint a szocialista-kommunista erkölcs normái nem rendezhetők, nem szerkeszthetők és nem hozhatók nyilvánosságra valamiféle erkölcsi kódex formájában, mert ez az etika rendszerének meghamisítására, megmerevítésére vezetne. E véleményben számos igaz elem húzódik meg: az erkölcs dinamikus-dialektikus struktúrája, egyénre irányultsága valóban jobban viseli el például a művészi megformálást-megfogalmazást, mint a deduktív pontokba szedést. A probléma abból keletkezik, ha valaki emiatt általában elítéli a kodifikációt, amely bizonyos határok között a jognak például nélkülözhetetlen eleme; s így a kodifikáció lebecsüléséből automatikusan a jognak – az erkölcs eme dialektikus ellentétpárjának – a lebecsülése is következik. E semmi

*Katonáné dr. Soltész Márta: „Személyiség és jog", Fejezetek a jogelmélet köréből, KJK., 1972.

esetre sem tudatos és átgondolt vélekedés teszi érthetővé – többek között –, hogy a jog és az erkölcs kapcsolatának irodalma a jog oldaláról sokkal gazdagabb, gondolatébresztőbb, mint az etika művelőinek tolla alól kikerülő. A jogfilozófusok és jogszociológusok munkái egymással – és gyakran visszhangtalanul az etikusokkal is – vitatkozva az erkölcs és a jog kapcsolatának számtalan kérdését vetik fel és oldják meg. Jelentős teljesítmény e művek sorában Katonáné dr. Soltész Márta „Személyiség és jog" című munkája.

A szerző radikálisan szakított a koncepciótlan méricskélés és összehasonlítgatás perspektívátlan és meddő módszerével. Két lényeges szempont bevezetésével oldotta meg feladatát. Az egyik, amint könyvének címe („Személyiség és jog") is mutatja, az erkölcs és a jog kapcsolatának problémáját nem elvontan, a formális logikai oldalról közelítette meg, hanem egy – mind a jog, mind az erkölcs számára lényeges – tartalmi problémára, a személyiség általános, közös kategóriája elemzésének rendelte alá; a másik pedig ezzel szoros kapcsolatban a történetiség mozzanatának következetes érvényesítése az analízis során. A jelen recenzió, amint címe kifejezetten utal rá, nem tartja feladatának annak bemutatását, mi mindennel járult hozzá a szerző a marxista személyiségelmélet irodalmának gazdagításához – e sokirányú elemzések értékelő ismertetése bele se férne egyetlen recenzió keretébe –, célunk mindössze a mű harmadik, utolsó és egyben leghosszabb fejezetének feltárása. Itt elemzi ugyanis a szerző summázva az előző két fejezet eredményeit, az erkölcs és a jog kapcsolatát.

Kiindulási alap a társadalom és az egyén viszonya. E viszony lényege – amint az a marxi szövegekből kielemezhető – a determináció, mégpedig dialektikus materialista értelemben véve, azaz a társadalom determinálja az egyént, aki nem passzív, hanem társadalmi viszonyainak kiépítésével visszahat a társadalomra. A determinációs viszony kezdőpólusán a társadalom áll: az egyének ugyan mindig magukból indulnak ki, azonban meghatározott feltételek közt, s a feltételek termelték őket. (266.) A társadalom elvárásrendszerével determinálja az egyént. (267.) Az egyén és társadalom determinációs viszonya objektív, mert jóllehet mindig egyének közötti viszonyokban fejeződik ki – nem függ az egyének tudatától és akaratától. (272.) Ez az objektív viszony azonban tükröződik az egyének tudatában, így kapjuk meg az egyén és társadalom viszonyának szubjektív oldalát. E szubjektív oldal központi fogalma az érdek. Az érdek rendkívül dialektikus kategória, egyrészt ugyanis tartalmazza „az önmagára vonatkozás és a másra való vonatkozás egységének" hegeli viszonymozzanatát, másrészt – amint Lick József és más marxista szerzők is hangsúlyozzák – „a szükséglet kielégítésére irányuló s a szükséglet jellege, valamint a társadalmi viszonyok (elsősorban a termelési viszonyok és a munkamegosztás) által objektíve, történelmileg meghatározott tevékenységmód, amely magába foglalja a szükséglet kielégítésének feltételeit és eszközeit is" – az objektivitás és a szubjektivitás egysége (272.) „Az érdeknek az emberi tevékenységre – magatartásra – kiható motivációs szerepe folytán a társadalmi viszony az egyénnek más egyénhez – a társadalomhoz –, egyben azonban önmagához való tudatos-emocionális vonatkozása is, következésképpen tartalmazza az egyénnek önmagára, a társadalomra és a másik egyénre való reflexióját is, érdekei több-kevesebb fontossággal való kivetítését is e kapcsolatra. Az osztálytársadalom viszonyai közt az érdekek szembenállása következtében az egyének társadalmi viszonyaikat szükségszerűen egoisztikusan létesítik; az osztályok érdekei közt feszülő kibékíthetetlen ellentmondásnál fogva pedig az egyének egymáshoz való viszonyulása az együttélést végsőkig feldúló, a társadalmat felemésztő harchoz vezetne. Ennek az antagonizmusnak a leküzdését, a szembenálló osztályok egyénei közötti harc megfékezését, korlátozását, az elnyomott osztályok egyéneinek féken tartását célozza az állam a maga erőszakszerveivel." (275.) „Az állam", a „rend" korlátait az uralkodó osztály létfeltételeit s ezeknek a létfeltételeknek fenntartását célzó jogi normákkal magatartásszabályokkal állítja az egyének elé. Az erkölcsi szabályok, s az azok érvényesülését elősegítő vallás (a maga egyházi intézményeivel) ugyancsak a rend korlátai közt igyekeztek tartani az osztálytársadalmakban az érdekellentéteket, befolyásolni igyekeztek az egyéneknek egymáshoz és az összességhez való viszonyulását. E befolyásolás legfőbb eszköze az erkölcsi nevelés (fejlettebb társadalmakban a megfelelő jogtudat kialakítása is), továbbá a közvélemény kényszerítő ereje, amely a társadalmi elvárások tiszteletbentartására készteti az egyéneket, részint a társadalmi viszonyok, összefüggések ideologikus magyarázatával – meggyőzéssel –, részint a nemkívánatos magatartások következményeképp alkalmazott erőszak kilátásba

helyezésével, alkalmasint – főleg az általános megelőzés, a visszatartás céljából – a kilátásba helyezett büntetés, megtorlás alkalmazásával is... Így az egyénekben – túlnyomó részükben – kialakul egy, a rend feltételeinek többé-kevésbé megfelelő viszonyulás a társadalmi elvárásokhoz, ennek közvetítésével az összességhez és más egyénekhez is." (276.)

„A társadalomnak az egyénhez való viszonyulása elsősorban két, e vonatkozásban nem teljesen egybeeső normarendszerben fejeződik ki: a jogban és az erkölcsben." (278.) A probléma ezekután nem az, hogy felszínesen rögzítsük az erkölcs és a jog empirikusan is észlelhető formális különbségeit, hogy ti. a jog ultima ratiója az állami kényszer, az erkölcsé pedig az etikai közvélemény, a jog külső, az erkölcs belső, egy adott társadalomban egyetlen érvényes jog lehet, ellenben többféle osztályerkölcs stb. – hanem azt kell megértenünk, hogy miért van szükség kétféle normarendszerre, kétféle magatartási követelményre. E kérdést különösen élesen exponálja a szerző, amikor leszögezi: „Álláspontunk szerint az általános feltételek tulajdonképpen egységes magatartási követelményekben, normákban kell hogy kifejeződjenek. A mindenkori termelőerők fejlettségi fokának megfelelő termelési mód közepette kialakuló objektív anyagi-gazdasági viszonyok hordozóiknak, az egyéneknek e viszonyok közt szükségszerű, adekvát magatartását igénylik, azaz előfeltételezik az egyének közötti interperszonális kapcsolatoknak, egyedi viszonyoknak a termelési viszonyok struktúrája által szükségelt alakulását. Ez a tény fejeződik ki a társadalmi normák e követelményeket kifejezésre juttató és lényegében egységes rendszereiben..." (281.) Honnan adódik tehát, hogy az egységes általános létfeltételek kétféle magatartási követelményrendszerben tükröződnek? A válasz történeti-társadalmi tényekkel és az ezeket általánosító marxi szövegekkel egyaránt dokumentálható: az osztálytársadalmakban élő egyén a magántulajdon miatt sajátosan kettős arculattal rendelkezik – egyrészt burzsoá, másrészt citoyen. A magántulajdonos burzsoá joga lényegében az önzés joga, az önérdek szükségszerű és kíméletlen érvényesítésének a joga, annak a joga, hogy a burzsoá lényegében másra való tekintet nélkül, akár antiszociálisan és antihumánusan használhatja saját tulajdonát. Ez a jog atomokra bontja a társadalmat – tulajdonképpen centrifugális erő. Ha a társadalom fenn akar maradni, szüksége van egy centripetális erőre is, mozgósítania kell tehát az egyén citoyen részét, társadalmi mozzanatot kell belevinni a burzsoá tevékenységébe. Erre szolgálnak az erkölcsi követelmények, melyek az egoizmussal szemben az altruizmust, a kollektivitást erősítik. A jog centrifugális és az erkölcs centripetális jellege azonban történetileg meghatározottan relatív: „Egoizmus és altruizmus osztálytársadalmakban szükségszerű antinómiájának a kapitalizmus, a magántulajdon uralmának megszüntetésével megszűnik a gazdasági alapja: az osztályantagonizmus és a magántulajdonosi érdekek szembenállása. A termelési eszközök társadalmi és a fogyasztási-használati javak személyi, egyéni tulajdonának alapján új elosztási viszonyok és ezzel együtt új értékstruktúra alakul ki: a közösségi érdek, mint a javak szüntelen fejlesztésének érdeke, elvileg egybeesik az egyéneknek személyi javaik (anyagi és más egyéb javaik, értékeik) növeléséhez fűződő érdekükkel, mert egymással egyenes arányban vannak: az egyik növekedésének a másik növekedése az előfeltétele. Ez az objektív érdekstruktúra az, amely a marxizmus klasszikusai szerint túlhaladottá teszi az egoizmus és az altruizmus – az egyénnel csupán önmagára, illetőleg csupán a közösségre való reflektáltsága – történelmileg szükségszerű ellentétét és azokat a formákat, amelyekben ez megnyilvánult." (292.) Mindebből következően megváltozik a jog és az erkölcs viszonya is a kommunista társadalomban, de már a kapitalizmusból a kommunizmusba való átmenet idején a proletárforradalom győzelme után is. Ebben az átmeneti korban ugyan a joggal, amely itt is még polgári jog, mert az egyenértékek cseréjét tételezi, egy darab kapitalizmust csempészett Marx a szocializmusba, de ez szükségszerű, hiszen az új, az osztály nélküli társadalom felépítése nem a semmiből indul, hanem azokon a gazdasági, társadalmi és emberi alapokon, melyeket a kapitalizmus teremtett az emberiség történetében. Azonban a jog a szocializmus építésének a viszonyai között többé már nem egyszerűen az önzést szolgálja, hanem épp annak legyőzését, kordában tartását, megfékezését segíti elő. Ilyen történelmi helyzetben az erkölcs és a jog relatív ellentétének eddig is létező, de többnyire csak látensen létező jellemvonásai kerülnek felszínre, nevezetesen a statikus jelleg és a dinamikus jelleg ellentéte. A jog statikus jellege abból származik, hogy a *van*-t tükrözi, a társadalom objektív struktúráját, a társadalom által elért szabadságfok *valóságát*. Ez a valóság azonban két vonatkozásban is rendelkezik a lehetőség és a valóság dialektikájával. Egyrészt a társadalomban élő

egyének számára az össztársadalmilag elért szabadságfok csak lehetőség, melyet minden egyén konkrét cselekvések sorozatával válthat valósággá. Pl. a társadalom a politikai szabadságjogokat csak biztosítani tudja, de arra senkit sem kényszeríthet, hogy valóban éljen is ezekkel a szabadságjogokkal. Másrészt minden valóságos eredmény, a fejlődés minden egyes elért lépcsőfoka potenciálisan tartalmazza a továbbfejlődés mozzanatait. A szocialista jog igyekszik megragadni a fejlődésnek ezt a dinamizmusát, de szükségszerű korlátai miatt ez a törekvés csak részlegesen sikerülhet, e lehetőség és valóság dinamikáját a maga totalitásában csak az erkölcs tudja tükrözni. Így az erkölcs dinamikusabb, forradalmibb normarendszer a jognál.

Természetesen az erkölcs nem minden rétege rendelkezik ezzel a dinamikus-forradalmi sajátossággal. A szokáserkölcs, azaz az erkölcsi viszonyok egyszerű reprodukciója, a környezet normáinak gondolattalan ismétlése igen sok retrográd elemet tartalmazhat. Az erkölcs mélyebb rétegei, az „igazi" erkölcs szférája az a norma- és követelményrendszer, amely az egyént önmaga és környezete szakadatlan „bővített újratermelésére", megújításra, fejlesztésre, a szabadság egyre nagyobb fokainak elsajátítására, azaz önmaga és a természet feletti egyre nagyobb uralomra készteti. A statikus jelleg és a dinamizmus ellentéte ismét csak relatív, amennyiben a dinamikus fejlődés eredményeként új normák és magatartási sémák válnak stabillá, amelyek további dinamizmus alapjai és hordozói lesznek. Ebben a folyamatban derül ki, hogy nemcsak a jognak „van szüksége" az erkölcsre – s így helyénvalónak tűnik az a hegeli „Jogfilozófiá"-ban is előforduló fogás, megközelítési mód, amely a jogi norma korlátaiból következtet az erkölcsre (286.) –, hanem fordítva, az erkölcs sem tud „meglenni" a jogi norma nélkül, minden meghatározott iránnyal rendelkező fejlődési folyamatnak ugyanis szüksége van objektivált, külsődlegesen is rögzített fix pontokra. A szerző meggyőződése szerint az erkölcs és a jog ilyen értelmű kapcsolata annyira erős, hogy kimondható: a jogi tulajdonképpen az erkölcsből származik.

Az erkölcs és a jog dialektikus egységének és dialektikus különbségeinek ilyen feltárása után bátran levonhatunk néhány következtetést a moralitás és a legalitás lehetséges konfliktusának klasszikus témáját illetően. Így mindenekelőtt azt, hogy a történeti szituációnak megfelelően változik a moralitás és legalitás lehetséges konfliktusainak száma és az intenzitása. A polgári társadalomban, ahol a jog – mint már fentebb említettük – lényegében az önzés joga, látensen tulajdonképpen mindig fennáll ez a konfliktus, amely manifesztté akkor válik, ha a résztvevők tudatában olykor a felismerés szintjére emelkedik. A szocializmusban viszont csak extrém esetben és teljesen részlegesen következhet be a legalitás és a moralitás összecsapása.

Az erkölcs és a jog sokrétű ellentmondásos kapcsolatainak megragadása jelentős hozzászólás ahhoz a vitához, amely napjainkban a nemzetközi munkásmozgalmon belül folyik a forradalmi vagy reformális politika követését illetően. A reformista irányzat hívei a jogrendet védik, a legalitást védik. Érvelésük szerint a jogrend bármilyen megdöntése csak káoszhoz vezet, melyben értelmetlenül pusztulhatnak társadalmi értékek. E véleményben – túl azon, hogy a proletárforradalom eredményeként létrejövő proletárállam, a proletárdiktatúra legalitását, legális jellegét negligálja – a jogi norma mellett ható másik regulátor, az erkölcs szerepének teljes lebecsülése rejlik. Holott nyilvánvaló, hogy amikor a proletariátus a burzsoázia hatalmát védő államgépezet és a kizsákmányolást biztosító magántulajdon jogának szétzúzására tör, a polgári társadalom tudományos természetrajzának és a jövő szocialista társadalom mérnökien pontos tervének ismerete mellett rendelkezik azokkal az erkölcsi normákkal is, amelyek a hatalom megszerzésének átmeneti időszakában szabályozhatják nemcsak az osztályhoz tartozó egyének magatartását, hanem mindazoknak a cselekvését is befolyásolhatják, akik a régi rend visszaállításában objektíve nem érdekeltek. Ez annál is inkább így van, mert a forradalom létrejöttének objektív és szubjektív feltételei között nem kis szerepet játszik az a hatalmas erkölcsi felháborodás, amely a régi rend bűnei miatt keletkezik a tömegekben, s amely erkölcsi felháborodásába a vezető szerepet játszó proletár erkölcs mellett minden elnyomott és kizsákmányolt társadalmi osztály és réteg erkölcse belejátszik. Ebben a szituációban a proletariátus és az elnyomott osztályok erkölcse kettős funkciót tölt be. Egyrészt a forradalmi elmélet mellett, és azzal tudatos összhangban, képviselik az újat, a jövő társadalom csíráit, másrészt a burzsoá jogrend összeomlásának (gyakran hetekig, hónapokig tartó) történelmi pillanataiban a megszakítottság mellett ezek az erkölcsi normák képviselik a folytonosság mozzanatát a társadalom életében, amennyiben képesek igazi

értékek átmentésére egyik társadalmi rendből a másikba, s így megakadályozzák azt, hogy az új proletártársadalom kénytelen legyen a „kőkorszaktól" mindent elölről kezdeni. Jól szemlélteti ezt a szituációt Gorkij egy remek karcolata (Gorkij Művei. Visszaemlékezések, elbeszélések 1913–1926, 554. skk.), amely a forradalmi Petrográd utcáit és lakóit vetíti elénk a nagy történelmi események napjaiban. Az egyik képen megjelenik egy fegyvertelen öreg kertész, aki haragosan, öklét rázva zavarja meg a pázsiton elnyúló katonák pihenését. S az állig felfegyverzett, mogorva hadfik, akik megjártak már egy-két frontot, s nem egykönnyen ijednek meg bárkitől, és akik már semmiféle tiszt úr parancsára nem hallgatnak, morogva bár, de engedelmesen odébbállnak, mert tudják, forradalom ide, forradalom oda, az öreg kertész munkáját becsülni kell, embertelen dolog lenne feleslegesen kárt okozni.

S van még egy problémakör, amelyet a szerző intenciói alapján érdemes végiggondolni. Arról a történelmi helyzetről van szó, amikor majd az állam és vele együtt a jog elhal. Nyilván nem napjaink témája ez, de perspektivikusan elméletileg fel kell rá készülni. Az is könnyen belátható, hogy elsősorban nem a jog, hanem az etika teoretikusainak kell ezt a problémát megoldásra előkészíteni, hiszen az erkölcs lesz az a normarendszer, amely a jogot „túléli". A szerző felhívja a figyelmet arra, hogy elsősorban a jog és az erkölcs közötti képződmények azok, amelyek e szempontból különös érdeklődésre tarthatnak számot. Így mindenekelőtt rámutat arra a német jogfilozófiai irodalomban felmerülő problémára, hogy a politikai pártok által kidolgozott programok normatívak-e, avagy sem. A forradalmi munkásosztály élcsapatának, a kommunista pártnak az esetében ez a normativitás mindenféleképpen fennáll.

A kommunista pártok programjai ugyanis – szemben a reformista és a polgári pártok programjaival, amelyek többnyire csak a tömegek félrevezetésére szolgálnak a különböző választási hadjáratokban – tudományos alapokon nyugvó stratégia és taktika, amelynek megvalósítása megfelelő viselkedés- és magatartásforma kialakítását követeli a párt tagjaitól. A pártprogram normativitása azonban valóban olyan specifikus sajátosságokkal rendelkezik, amelyek részben a joggal, részben pedig az erkölccsel közösek. A pártprogram kialakításában elvileg valamenynyi párttag részt vehet, és a program vitája alkalmat ad a meggyőzésre és a meggyőződés kialakítására – ilyenformán a pártprogram minden párttag számára belső üggyé válik, melyet önként, saját elhatározásából követ. Ezek a sajátosságok megegyeznek az erkölcs jellemzőivel. Másfelől viszont a párt saját programjának a végrehajtását külsődlegesen is megköveteli tagjaitól, és a pártfegyelem megszegőivel szemben szankciókat léptet életbe, és így e normarendszer hasonlóvá válik a joghoz. Mindez természetesen nemcsak a pártprogramra, hanem a párt szervezeti szabályzatára is áll, amely evidensebben normatív jellegű, mint a pártprogram, és amelynek normativitása szintén átmenet a jog és az erkölcs között. Ezek az átmeneti formák azért nagy jelentőségűek, mert míg a jog és az erkölcs minden belső egységük ellenére lényegében külön normarendszerek, melyeknek külön autonóm fejlődési lehetőségük is van, és amelyek külsődlegesen is viszonyulhatnak egymáshoz, addig a pártprogram és a szervezeti szabályzat normativitása egyazon rendszerbe egyesíti a statikát és a dinamizmust, a külsőt és a belsőt, a tartalmat és a formát, a továbbfejlődés valóságát és lehetőségét.