A MUNKA*

LUKÁCS GYÖRGY

Ha ontológiailag ki akarjuk fejteni a társadalmi lét specifikus kategóriáit, azt, hogy miként nőnek ki a korábbi létformákból, miként kapcsolódnak hozzájuk, miként épülnek fel rájuk, miben különböznek tőlük, akkor ezt a kísérletet a munka elemzésével kell megkezdenünk. Természetesen sohasem feledhetjük el, hogy a lét minden fokának, a maga egészében és részleteiben egyaránt, komplex-jellege van, vagyis hogy központi és legdöntőbb kategóriáit is csak a szóbanforgó létszint össz-sajátosságaiba helyezve, ezeknek a sajátosságoknak az összességéből lehet adekvát módon megérteni. Bármilyen felületes pillantást vetünk is a társadalmi létre, kiderül, hogy döntő kategóriái, például a munka, a nyelv, a kooperáció és munkamegosztás kibogozhatatlanul összefonódtak, és hogy a tudat a valósággal és ezért önmagával is új kapcsolatokba kerül stb. Elszigetelten egyik kategória sem ragadható meg kielégítő módon; gondoljunk csak a technika fetisizálására, amit a pozitivizmus „fedezett fel", és amely mélyen befolyásolt némely marxistát (például Buharint), és még ma is nem jelentéktelen szerepet játszik, mégpedig nemcsak a manipuláció manapság oly befolyásos egyetemességének vak istenítőinél, hanem absztrakt-etikus, dogmatikus ellenlábasaiknál is.

A kérdés kibogozásának érdekében ezért Marx két útjának korábban már elemzett módszeréhez kell visszanyúlnunk; az új létkomplexust először elemzően-elvonatkoztatóan taglaljuk, hogy az így nyert alapon ne csak adott és ezért pusztán elképzelt komplexusként foghassuk fel a társadalmi létet, hanem visszatérhessünk (vagy előrenyomulhassunk) valódi totalitásként értelmezett fogalmához. Eközben bizonyos módszertani segítséget nyújtanak nekünk a különböző létezési módok már szintén vizsgált kifejlődési tendenciái. A mai tudomány kezdi konkrétan felderíteni, hogy miként alakult ki a szerves élet a szervetlen természetből, amennyiben kimutatja, hogy bizonyos körülmények (atmoszféra, légnyomás stb.) között létrejöhetnek bizonyos fölöttébb kezdetleges komplexusok, amelyek már tartalmazzák a szerves élet alapvető ismérveinek csíráit. Ezek persze a jelenlegi konkrét körülmények között nem létezhetnek már, csak kísérleti úton állíthatók elő. Az élő szervezetek fejlődéstana pedig megmutatja nekünk, hogy a sajátos szerves reprodukciós kategóriák fokozatosan, fölöttébb ellentmondásosan, sok zsákutca után miként jutnak uralomra az organizmusokban. Jellemző például, hogy a növények összreprodukciójukat — rendszerint, a kivételek itt nem számottevőek — a szervetlen természettel való anyagcsere alapján hajtják végre. Csak az állatvilágnál

* A szerző „Ontológia"-kéziratának egyik fejezete; a fejezet harmadik része a „Magyar Filozófiai Szemle" 1972/2. számában jelenik meg. — *Szerk.*

alakul ki olyan helyzet, hogy ez az anyagcsere tisztán vagy legalábbis túlnyomórészt a szerves élet birodalmában megy végbe, és hogy, megint csak rendszerint, még a szükséges szervetlen anyagot is csupán ilyen közvetítéssel dolgozzák fel. Az evolúció útja abban rejlik, hogy egy életszféra sajátos kategóriái a lehető legnagyobb mértékben eluralkodnak azokon a kategóriákon, amelyek feltétlenül alacsonyabb létszférából merítik egzisztenciájukat és hatékonyságukat.

A társadalmi lét számára a szerves élet (és ennek közvetítésével természetesen a szervetlen világ is) játssza ezt a szerepet. Más összefüggésben felrajzoltunk már a társadalmi létben egy ilyen fejlődési irányt, azt, amit Marx a „természeti korlátok visszaszorításának" nevezett. Itt persze eleve lehetetlen kísérleti úton visszanyúlni azokra az átmenetekre, amelyekben a túlnyomórészt szerves lét már a társadalmiság felé hajlott. Az ilyen átmeneti időszak társadalmi hic et nuncja a társadalmi lét történeti jellegének eredendő irreverzibilitása miatt kísérletileg semmiképp sem rekonstruálható. Közvetlenül és pontosan tehát nem tudhatjuk meg, hogy a szerves lét miként alakult át társadalmivá. A legtöbb, amit elérhetünk, valamilyen post festum megismerés; ehhez alkalmazni kell azt a marxi módszert, amely szerint az ember anatómiája szolgáltatja a kulcsot a majom anatómiájához, vagyis a primitívebb stádium — gondolatilag — rekonstruálható a magasabbrendűből, fejlődési irányából, fejlődési tendenciájából. Maximálisan segíthetik ezt például az ásatások, amelyek megvilágíthatják az anatómiai-fiziológiai és társadalmi (szerszámok stb.) átmenet különböző szakaszait. Az ugrás azonban mégis ugrás marad, és végső soron csak a jelzett gondolati kísérlettel tisztázható fogalmilag.

Állandóan tudnunk kell tehát, hogy valamely létszintről ontológiailag szükséges, ugrásszerű átmenet vezet a másik, minőségileg különböző létszintre. Az első darwinista nemzedéknek az a reménye, hogy megtalálják a majom és az ember között a „missing link"-et, már csak azért sem teljesülhetett be, mert a biológiai ismérvek csak az átmeneti fokokat világíthatják meg, magát az ugrást azonban semmiképp sem. Arra is utaltunk már, hogy bármilyen pontosan írják is le az ember és állat közti pszichofizikai különbségeket, az ugrás ontológiai ténye (és a valódi folyamaté, melyben az ugrás megvalósul) homályban marad, míg nem tudjuk megmagyarázni, miként keletkeztek ezek az emberi tulajdonságok az ember társadalmi létéből. Ezeknek az új összefüggéseknek a lényegét azok a pszichológiai kísérletek sem magyarázzák meg, amelyeket magasrendű állatokon, főként majmokon végeztek. Ilyenkor könnyen megfeledkeznek az ilyen állatok életfeltételeinek mesterséges voltáról. Először is megszűnt létezésük természetes bizonytalansága (a táplálék keresése, a fenyegetettség), másodszor is nem önállóan elkészített, hanem a kísérletező által előállított és csoportosított szerszámokkal dolgoznak stb. Az emberi munka lényege viszont abban áll, hogy először is az életért folytatott harc kellős közepén keletkezik, másodszor is, hogy minden szakasza emberi öntevékenység eredménye. Ezért fölöttébb kritikusan kell szemlélni bizonyos — gyakran nagyon túlbecsült — hasonlóságokat. Az egyetlen valóban tanulságos mozzanat az, hogy a magasabbrendű állatok magatartása nagyfokú rugalmasságról tanúskodik; minőségileg még fejlettebb, különös határeset lehetett az a fajta, amelynél a munkába való átcsapás valóban végbement; a ma létező fajták ebben a tekintetben nyilvánvalóan sokkal alacsonyabb fokon állnak, tőlük nem lehet hidat verni a valódi munkához.

Mivel a társadalmiságnak mint létformának a konkrét komplexusáról be-

szélünk itt, felmerülhet — jogosultan — a kérdés, hogy miért éppen a munkát emeljük ki ebből a komplexusból és miért épp neki tulajdonítunk ilyen kimagasló szerepet a társadalmiság létrejöttének folyamatában, a társadalmi létbe való átcsapásban. A válasz, ontológiai szempontból, egyszerűbb, mint amilyennek első pillantásra látszik: mert e létforma minden más kategóriája lényegileg már tisztán társadalmi jellegű; tulajdonságaik, működési módjaik csak a már kialakult társadalmi létben bontakoznak ki, és bármily kezdetleges módon jelennek is meg, mégis eleve feltételezik, hogy az ugrás megtörtént már. Csak a munkának van, ontológiai lényege szerint, határozott átmeneti jellege: a munka, lényege szerint, kölcsönhatás ember (társadalom) és természet között, mégpedig mind a szervetlen (szerszám, nyersanyag, munkatárgy stb.), mind pedig a szerves természet között; ez a kölcsönhatás meghatározott pontokon persze az imént jelzett sorban is megjelenhet, de főként arra az átmenetre nyomja rá a bélyegét, mely magában a dolgozó emberben megy végbe a pusztán biológiai léttől a társadalmi létig. Marx ezért joggal mondja: „Ezért használati értékek képzőjeként, hasznos munkaként a munka az embernek minden társadalmi formától független létezési feltétele, örök természeti szükségszerűség, amely az ember és a természet közötti anyagcserét, tehát az emberi életet közvetíti."[1] A kezdetekről szólva ne ütközzünk meg a „használati érték" kifejezésen, mint egy már túlzottan gazdasági műszón. Mielőtt a használati érték reflexiós viszonyba került volna a csereértékkel, ami csak viszonylag már sokkal magasabb fokon történhetett meg, a használati érték csupán olyan munkaterméket jelent, amelyet az ember, létezésének újratermelése érdekében, hasznosan alkalmazhat. A munka, mint látni fogjuk, csírájukban tartalmazza mindazokat a meghatározásokat, amelyek a társadalmi lét új sajátosságainak lényegét alkotják. Ezért a munkát a társadalmi lét ősjelenségének, modelljének tekinthetjük; e meghatározások tisztázása ezért máris olyan tiszta képet ad a társadalmi lét lényeges vonásairól, hogy módszertanilag előnyösnek látszik, ha először ezeket a meghatározásokat elemezzük.

Azzal azonban tisztában kell lennünk, hogy az itt feltételezett munka elszigetelt vizsgálatával absztrakciót hajtunk végre; a társadalmiság, az első munkamegosztás, a nyelv stb. a munkából fejlődik ugyan ki, de nem tisztán meghatározható időbeli sorrendben, hanem lényegében egyidejűleg. Itt tehát sajátos absztrakcióval van dolgunk; módszertanilag ez hasonlít azokhoz az absztrakciókhoz, amelyeket részletesen megvizsgáltunk már, amikor Marx „Tőké"-jének gondolati felépítését elemeztük. Első ízben már a második fejezetben, a társadalmi lét újratermelési folyamatának vizsgálatakor is feloldjuk ezt az absztrakciót. Így hát ez a formája, akárcsak Marxnál, itt sem jelenti, hogy az ilyen problémák — átmenetileg persze — teljesen eltűnnek, hanem azt, hogy úgyszólván csak a margón, a láthatáron jelennek meg, és őket megillető, konkrét és totális vizsgálatukra csak a fejtegetés előrehaladottabb fokain kerül sor. Átmenetileg csak annyiban vetül rájuk fény, amennyiben közvetlenül összefüggnek az — elvontan felfogott — munkával, amennyiben ennek közvetlen, ontológiai következményei.

[1] Marx: „Das Kapital", I, 5. Auflage, Hamburg 1903, 9. [Marx és Engels Művei, 23, Budapest 1967, 48.]

1

A MUNKA MINT TELEOLÓGIAI TÉTELEZÉS

Engels érdeme, hogy a munkát az ember emberréválásának középpontjába állította. Ő is megvizsgálta, hogy a biológiai előfeltételek milyen új szerepet játszottak ebben az ugrásban, az állattól az emberig. Arról a differenciálódásról beszél, amely a kéz életfunkcióját már a majmoknál is jellemzi: „Kiváltképp a táplálék leszakítására és megfogására szolgál, amint ez már alacsonyabbrendű emlősöknél is mellső lábaikkal történik. Kezével épít sok majom fészket a fákon, vagy akár, mint a csimpánz, tetőt az ágak között, oltalmul az időjárás ellen. Ezzel ragad husángot védelmül az ellenség ellen, vagy gyümölcsökkel és kövekkel bombázza őket." Engels azonban ugyanilyen határozottan rámutat arra is, hogy az ilyen előkészületek ellenére itt még egy ugrásra is sor kerül, mely már nem a szerves élet körén belül megy végbe, hanem elvileg, minőségileg, ontológiailag túlhaladja ezt. Ebben az értelemben mondja Engels a majom- és az emberkézről: „A csontok és izmok száma és általános elrendeződése megegyezik a kettőnél; de a legalacsonyabb fokon álló vadember keze száz és száz olyan műveletet tud elvégezni, amelyet semmilyen majomkéz nem csinál utána. Soha majomkéz még a legdurvább kőkést sem készítette el."[2] Engels hangsúlyozza itt, hogy ez az átmenet szerfölött lassú folyamat eredménye; e lassúság azonban mit sem változtat ugrásszerű jellegén. Ha józanul és helyesen akarunk ontológiai problémákhoz közeledni, mindig szem előtt kell tartanunk, hogy minden ugrás minőségileg és szerkezetileg megváltoztatja a létet, és bár a kiinduló fokozat tartalmazza a későbbi és magasabbrendű fok bizonyos előfeltételeit és lehetőségeit, ezek egyszerű, egyenesvonalú folyamatossággal nem fejleszthetők ki az előzményekből. Az ugrás lényegét nem az új létforma időben hirtelen vagy fokozatos kialakulása dönti el, hanem az, hogy végbement-e ez a szakítás a fejlődés normális folyamatosságával. Mindjárt rátérünk arra, hogy a munkánál ez az ugrás központi kérdés. Csak azt említjük még meg, hogy Engels itt, joggal, közvetlenül a munkából vezeti le a társadalmiságot és a nyelvet. Ezeket a kérdéseket, tervünknek megfelelően, csak később tárgyalhatjuk. Most csak arra a mozzanatra utalhatunk röviden, hogy az úgynevezett állattársadalmak (és általában az állatvilágban tapasztalható „munkamegosztás" is) biológiailag rögzített differenciálódások, amint ezt a leginkább a „méhek államában" lehet megfigyelni. Ezért akárhogyan jött is létre egy ilyen szervezet, ez önmagából nem rendelkezik már immanens fejlődési lehetőséggel; nem több, mint egy állatfaj különleges alkalmazkodási módja környezetéhez. Minél tökéletesebben működik az így kifejlődött „munkamegosztás", minél szilárdabban gyökeredzik biológiai sajátosságokban, annál inkább ez a helyzet. Viszont az a munkamegosztás, amelyet az emberi társadalomban a munka hoz létre, megalkotja, mint már láttuk, saját újratermelődésének feltételeit, mégpedig olymódon, hogy a mindenkor meglevő állapot egyszerű újratermelése csak a tipikus bővített újratermelés határesete. Ez természetesen nem zárja ki, hogy a fejlődésben zsákutcák is előfordulnak; ezek okait azonban mindig a mindenkori társadalom szerkezete, nem pedig tagjainak biológiai természete határozza meg.

[2] Engels: „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft — Dialektik der Natur" (MEGA Sonderausgabe), Moszkva—Leningrád 1935, 694. [Marx és Engels Művei, **20**, Budapest 1963, 449—450.]

Marx a már adekváttá vált munka lényegéről a következőket mondja: „A munkát olyan formájában tételezzük fel, amelyben kizárólag az ember sajátja. A pók a takácséhoz hasonló műveleteket végez, a méh pedig viaszsejtjeinek felépítésével nem egy emberi építőmestert megszégyenít. De a legrosszabb építőmestert már eleve a legjobb méh fölé helyezi az, hogy a sejtet a fejében már megépítette, mielőtt viaszból megépítené. A munkafolyamat végén olyan eredmény jön létre, amely megkezdésekor a munkás elképzelésében, tehát eszmeileg már megvolt. A munkás nemcsak létrehozza a természeti dolog formaváltozását, hanem egyúttal a természeti dologban megvalósítja célját, amelynek tudatában van, amely törvényként meghatározza cselekvésének útját-módját, s amelynek alá kell rendelnie akaratát."[3] Ezzel Marx megjelölte a munka ontológiailag központi kategóriáját: a munka teleológiai tételezést valósít meg az anyagi léten belül és így új tárgyiasságot hoz létre. Így válik a munka egyrészt minden társadalmi gyakorlat modelljévé, mivel ebben — még ha nagyon szerteágazó közvetítések útján is — mindig teleológiai tételezések valósulnak meg, végső soron anyagi módon. A munkának ezt a modell-jellegét persze, mint később látni fogjuk, nem alkalmazhatjuk sematikusan a társadalomban cselekvő emberre; a lényegbevágó ontológiai rokonság éppen akkor világlik ki, ha figyelembe vesszük a fölöttébb fontos különbségeket, mert éppen ezekben a különbségekben mutatkozik meg, hogy a munka azért szolgálhat modellként más társadalmi-teleológiai tételezések megértéséhez, mert létét tekintve ezek ősformája. Az a puszta tény, hogy a munka teleológiai tételezést valósít meg, minden ember hétköznapi életének elemi ténye, és ezért ez a tény a köznapi beszélgetésektől a gazdaságtanig és a filozófiáig minden gondolkodás kiirthatatlan alkotóelemévé vált. Itt tehát nem az a probléma merül fel, hogy valljuk vagy tagadjuk-e a munka teleológiai jellegét; a tulajdonképpeni probléma inkább abban rejlik, hogy ennek az elemi ténynek a csaknem korlátlan általánosítását — ismételjük: a köznapi élettől a mítoszig, a vallásig és a filozófiáig — igazán kritikai ontológiai vizsgálatnak vessük alá.

Korántsem meglepő tehát, hogy a munka teleológiai jellegét a legvilágosabban olyan erőteljesen a társadalmi létezés felé forduló, nagy gondolkodók értették meg, mint amilyen Arisztotelész és Hegel volt, és hogy szerkezeti elemzéseik csak néhány kiegészítésre szorulnak, és semmiképp sem kell lényegbevágóan helyesbíteni őket ahhoz, hogy ma is érvényesek legyenek. A tulajdonképpeni ontológiai probléma abból fakad, hogy a teleológiai tételezésmódot nem korlátozták — ez Arisztotelészre és Hegelre is áll — a munkára (vagy kibővített, de jogos értelemben az emberi gyakorlatra általában), hanem általános kozmológiai kategóriává emelték, és ezért a filozófia egész történetén végigvonul az okozatiság és a teleológia konkurrenciája, feloldhatatlan ellentmondása. Ismeretes, hogy a szerves élet magával ragadó célszerűsége annyira megigézte Arisztotelészt — akinek gondolkodását tartósan és mélyen befolyásolta a biológia és az orvostudomány —, hogy rendszerében döntő szerepet juttatott a valóság objektív teleológiájának. Ismeretes az is, hogy Hegel, aki a munka teleológiai jellegét még konkrétabban és dialektikusabban fejtette ki, mint Arisztotelész, a történelemnek és ezen keresztül összvilágképének motorjává tette a teleológiát. (E problémák közül néhányra már a Hegel-fejezetben utaltunk.) Így ez az ellentét a filozófia kezdeteitől Leibniz

[3] „Kapital", I, 140. [Marx és Engels Művei, 23, Budapest 1967, 168—169.]

előre-megállapított harmóniájáig végigvonul a gondolkodás és a vallás teljes történetén.

Ha itt a vallásokra utalunk, eljárásunk a teleológiának mint objektív ontológiai kategóriának a természetén alapul. Míg ugyanis az okozatiság az önmagára épülő önmozgás elve, és ezt a jellegét akkor is megőrzi, ha egy oksági sor tudati tevékenységből indul ki, a teleológia lényegét tekintve tételezett kategória: minden teleológiai folyamat célkitűzést és így egy célkitűző tudatot is tartalmaz. A tételezés ezért ebben az összefüggésben nem csupán azt jelenti, hogy valamit a tudatba emelünk, mint más kategóriák, és főként az okozatiság esetében, hanem a tudat a tételezés aktusával valódi folyamatot indít meg; ez éppen a teleológiai folyamat. A tételezésnek tehát itt megszüntethetetlenül ontológiai jellege van. Így a természet és a történelem teleológiai felfogása nemcsak azt jelenti, hogy ezek célszerűek, egy célra irányulnak, hanem azt is, hogy létezésüknek, mozgásuknak mind az összfolyamatot, mind a részleteket tekintve, szükségképpen tudatos okozója van. Elsöprő erejű és primitíven emberi az a szükséglet, amely az ilyen világfelfogásokat életre kelti, nemcsak a XVIII. századi teodiceák nyárspolgári szerzőinél, hanem olyan józan és mély gondolkodóknál is, mint Arisztotelész és Hegel: az a szükséglet, hogy a létezés értelmes legyen, a világ folyásától egészen le — és elsősorban erről van szó — az egyéni élet eseményeiig. Ez a primitív és elsöprő erejű szükséglet tovább él a hétköznapi élet gondolkodásmódjában és érzületében, még azután is, hogy a tudományok fejlődése szétzúzta azt a vallásos ontológiát, amelyben a teleológiai elv gátlástalanul, kozmikusan kiélhette magát. Nemcsak az ateista Niels Lyhne-re gondolunk itt, aki haldokló gyermeke betegágyánál imával akarta befolyásolni az isten által irányított teleológiai folyamatot; ez a beállítottság általában a hétköznapi élet alapvető lelki mozgatóerői közé tartozik. N. Hartmann, a teleológiai gondolkodást elemezve, nagyon helyesen fogalmazza meg ezt a tényállást: „Itt az a tendencia, hogy minden alkalommal megkérdezik, ‚mivégre' kellett ennek éppen így bekövetkeznie. ‚Mivégre történt ez velem?' Vagy: ‚Mivégre kell így szenvednem?' ‚Mivégre kellett olyan korán meghalnia?' Minden eseményél, amely valamiképpen ‚érint' bennünket, kézenfekvő ez a kérdés, még ha csak tanácstalanságot és tehetetlenséget fejez is ki. Az ember hallgatólagosan feltételezi, hogy valamire csak jónak kell lennie; valami értelmet, igazolást akar benne találni. Mintha vitathatatlan volna, hogy mindennek, ami történik, szükségképpen értelme van." És azt is kimutatja, hogy nyelvileg és a gondolkozás kifejezésének felszínén a „mivégre" gyakran „miért"-té változhat át, anélkül, hogy valamiképpen háttérbe szorítaná a lényegileg uralkodó célra irányuló érdeklődést.[4] Az ilyen gondolatok és érzések olyan mélyen gyökeredznek a hétköznapi életben, hogy érthető módon csak igen ritkán szakítanak radikálisan a teleológia uralmával a természetben, az életben stb.; ez a hétköznapi életben oly csökönyösen hatékony vallásos szükséglet nemcsak saját közvetlenül személyes életünkön hagy szembeszökő nyomokat, hanem távolabbi területeken is.

Kantnál világosan megfigyelhetjük ezt a belső ellentmondást. Amikor a szerves életet mint „cél nélküli célszerűség"-et határozta meg, zseniálisan vázolta a lét szerves szférájának ontológiai lényegét. Helyes bírálata szétrombolta elődei teodiceáinak felszínes teleológiáját; ezek már abban is a transzcendens

[4] N. Hartmann: „Teleologisches Denken", Berlin 1951, 13. [Vö. „Teleológiai gondolkodás", Budapest 1970, 61.]

teleológia megvalósulását látták, ha valamely dolog hasznos a másik számára. Kant ilymódon megnyitotta az utat e létszféra helyes megismeréséhez, amenynyiben lehetségesnek látszik, hogy pusztán okozatilag szükségszerű (és ezért egyszersmind véletlen) összefüggésekből új létstruktúrák jönnek létre, és ezek benső mozgalmasságában (alkalmazkodásában, az egyed és a faj újratermelésében) olyan törvényszerűségek érvényesülnek, amelyeket joggal nevezhetünk a szóbanforgó komplexusok szempontjából objektíve célszerűeknek. De Kant eltorlaszolja maga előtt az utat, mely e megállapításoktól a valódi problémához vezet. Közvetlenül módszertanilag úgy teszi ezt, hogy — mint nála szokásos — ismeretelméletileg akarja megoldani az ontológiai kérdéseket. És mivel az objektíve érvényes ismeretről szóló elmélete kizárólag a matematikát és a fizikát tartja szem előtt, arra a következtetésre kell jutnia, hogy saját lángeszű felfedezésének nem lehet ismeretelméleti következménye a szerves élet tudománya számára. Egyik híressé vált megfogalmazásában ezt állítja: „Értelmetlen, hogy az ember akár csak tervezze, vagy remélje, hogy eljön egyszer majd egy Newton, aki célszerűen el nem rendezett természeti törvényekkel akár csak egy fűszál világrajöttét meg tudja magyarázni . . ."[5] E kijelentés nemcsak azért problematikus, mert az evolúció tudománya nem egészen egy évszázaddal később, már első darwini megfogalmazásában, megcáfolta. Engels így ír Marxnak, miután elolvasta Darwint: „A teleológia egyik oldala még nem volt tönkretéve; ez most megtörtént." És Marx, noha fenntartásai vannak Darwin módszerével szemben, megállapítja, hogy Darwin műve „nézeteink természettörténeti alapját tartalmazza".[6]

Kant azon kísérletének, hogy ontológiai kérdéseket ismeretelméletileg vessen fel és válaszoljon meg, további, még fontosabb következménye az, hogy maga az ontológiai probléma végső soron eldöntetlen marad, és a gondolkodás megáll működési területének „kritikailag" meghatározott határán, anélkül, hogy az objektivitás keretei között, pozitív vagy negatív értelemben válaszolhatna a kérdésre. Így éppen az ismeretelmélet hagy nyitva egy ajtót a transzcendens spekulációk, a teleológiai megoldások lehetőségének végső soron történő elismerése előtt, még ha ezt Kant a tudomány területére vonatkozóan nem is ismeri el. Főként a — később Schelling számára döntően fontos — intuitív „intellectus archetypus" koncepciójára gondolunk, amellyel mi emberek nem rendelkezünk ugyan, de amelynek létezése Kant szerint „nem tartalmaz ellentmondást"[7] és amely megoldhatná ezeket a kérdéseket. A kauzalitás és a teleológia problémája ezért szintén a — számunkra — megismerhetetlen magábanvaló dolog formájában jelenik meg. Bármilyen gyakran utasítja is el Kant a teleológia igényeit: ez a tagadás a „mi" ismeretünkre szorítkozik, mert a teleológia is a tudomány igényével lép fel, és ezért, amennyiben tudomány akar lenni, továbbra is alá van vetve az ismeretkritika tekintélyének. Annyiban marad a dolog, hogy a természet megismerésében az oksági és a teleológiai magyarázatok kizárják egymást, és ahol Kant az emberi gyakorlatot vizsgálja, figyelme kizárólag ennek legmagasabbrendű, legfinomabb, társadalmilag legszármazékosabb formájára, a tiszta erkölcsre irányul, amely ezért nála nem az élet (a társadalom) tevékenységeiből nő ki dialektikusan, hanem lényegbe-

[5] Kant: „Kritik der Urteilskraft", 75. §. [Vö. „Az ítélőerő kritikája", Budapest 1966.]
[6] Engels Marxhoz, kb. 1859. dec. 12. és Marx Engelshez, 1860. dec. 19.; MEGA, III, 2, 447, 533.
[7] „Kritik der Urteilskraft", 77. §.

vágó és megszüntethetetlen ellentétben áll ezekkel a tevékenységekkel. Tehát itt is válasz nélkül marad a tulajdonképpeni ontológiai probléma.

A helyes válasz itt is, mint az ontológia minden valódi kérdésénél, közvetlenül triviálisnak látszik, úgy hat, mint valamiféle Kolumbus tojása. De ha csak azokat a meghatározásokat vesszük közelebbről szemügyre, amelyeket a munkateleológia marxi megoldása tartalmaz, máris láthatjuk, milyen messzemenő, hamis problémacsoportokat felszámoló, döntő következményeket rejtenek magukban. Marx Darwinnal kapcsolatos állásfoglalásában világosan kitűnik, amit persze gondolkodásának minden ismerője magától értetődőnek tart, hogy a munkán (az emberi gyakorlaton) kívül tagadja minden teleológia létezését. A munkateleológia megismerése tehát Marxnál már azért is messze meghaladja még az olyan nagy előfutárok megoldási kísérleteit is, amilyenek Arisztotelész és Hegel voltak, mert Marx számára a munka nem egy az általában vett teleológia sok megjelenési formája közül, hanem az az egyetlen pont, ahol ontológiailag igazolható a teleológiai tételezés, mint az anyagi valóság reális mozzanata. A valóságnak ez a helyes megismerése egy sereg kérdést tisztáz ontológiailag. Először is a teleológiának az a döntő, reális ismérve, hogy csak tételezésként juthat valósághoz, magától értetődő, valódi alapokat kap: nem kell a marxi meghatározást megismételni ahhoz, hogy belássuk: minden munka lehetetlen volna, ha nem előzné meg egy ilyen tételezés, hogy folyamatának minden szakaszát meghatározza. A munkának ezt a sajátosságát persze Arisztotelész és Hegel is világosan megértette; de mivel ők a szerves világot, a történelem menetét is teleológiailag akarták felfogni, egy szubjektumot kellett mindenütt koholniuk a szükséges tételezés számára (Hegelnél a világszellemet), és így a valóság szükségképpen mítosszá változott át. Azáltal, hogy Marx szabatosan és szigorúan a munkára (a társadalmi gyakorlatra) korlátozta a teleológiát, és minden más létmódból kiiktatta ezt, a teleológia mit sem vesztett jelentőségéből; ellenkezőleg, jelentősége csak növekszik, ha kénytelenek vagyunk belátni, hogy a lét általunk ismert legmagasabbrendű foka, a társadalmi lét, csak a teleológia benne működő valódi hatékonysága révén szerveződhetett meg a maga sajátossága szerint, csak így emelkedhetett ki arról a fokról, a szerves életből, amelyen létezése alapul, és így lehetett új, önálló létezési móddá. Csak akkor beszélhetünk értelmesen a társadalmi létről, ha megértjük, hogy kialakulása, alapjáról való leválása, önállóvá-szerveződése a munkára, vagyis teleológiai tételezések folyamatos megvalósulására épül fel.

Ennek az első mozzanatnak azonban igen messzemenő filozófiai következményei vannak. A filozófia történetéből ismeretes, hogy milyen szellemi harcok dúltak a kauzalitás és a teleológia, mint a valóságnak és mozgásainak kategoriális alapjai között. Minden teleológiai beállítottságú filozófiának a teleológia felsőbbrendűségét kellett hirdetnie a kauzalitással szemben, hogy istenét gondolatilag összhangba hozza a kozmosszal, az ember világával; még ha az isten a világ-órát pusztán felhúzza, és ezzel mozgásba hozza az oksági rendszert, akkor is elkerülhetetlen a teremtőnek és a teremtménynek ilyen hierarchiája és ezzel a teleológiai tételezés prioritása is. Másrészt minden Marx előtti materializmusnak, mely a világ transzcendens természetét tagadta, ezzel egyszersmind tagadnia kellett egy valóban hatékony teleológia lehetőségét is. Láttuk, hogy Kantnak is — persze ismeretelméleti beállítottságú terminológiájával — a kauzalitás és a teleológia összeférhetetlenségéről kellett beszélnie. Ha viszont a teleológiát kizárólag a munkára vonatkozóan

ismerik el valóban hatékony kategóriának, mint ezt Marx tette, akkor ebből elkerülhetetlenül a kauzalitás és a teleológia konkrét, reális és szükségszerű együttélése következik; ellentétek maradnak ugyan, de csak egy egységes valódi folyamaton belül, amelynek mozgalmassága ezeknek az ellentéteknek a kölcsönhatásán alapul, és amely, hogy létrehozza e kölcsönhatást mint valóságot, az okozatiságot is, lényegét egyébként nem érintve, tételezetté változtatja át.

Arisztotelész és Hegel munka-elemzéseiből is egészen világosan kitetszik ez. Arisztotelész a munkában megkülönbözteti a gondolkodás és az előállítás tényezőit. Az előbbi a célt tételezi és megvalósításának eszközeit kutatja fel, az utóbbi pedig megvalósítja a tételezett célt.[8] Ha most N. Hartmann az első tényezőt két aktusra, nevezetesen a célkitűzésre és az eszköz felkutatására bontja fel, akkor helyesen és tanulságosan konkretizálja Arisztotelész úttörő gondolatát, de közvetlenül nem módosítja döntően ennek ontológiai lényegét.[9] Ez ugyanis abban rejlik, hogy egy gondolati terv anyagilag megvalósul, hogy egy kigondolt célkitűzés megváltoztatja az anyagi valóságot, olyan anyagi tényezőt illeszt a valóságba, amely a természethez képest valami minőségileg és radikálisan újat képvisel. Nagyon szemléletesen mutatja ezt Arisztotelész házépítési példája. A ház éppúgy anyagilag létezik, mint a kő, a fa stb., a teleológiai tételezés mégis az elemekhez képest teljesen különböző tárgyiasságot hoz létre. A kő vagy a fa pusztán magábanvaló létéből semmiképp sem „vezethető le" egy ház, bármiképpen visszük is immanensen tovább tulajdonságaikat, a bennük hatékony törvényszerűségeket és erőket. Ehhez az emberi gondolkodás és akarat hatalma szükséges, amely ezeket a tulajdonságokat anyagilag-tényszerűen egy elvileg teljesen új összefüggésben rendezi el. Ennyiben Arisztotelész volt az első, aki ontológiailag felismerte ennek a természet „logikájából" levezethetetlen tárgyiasságnak a sajátosságát. (Már itt látható, hogy a természetteleológia minden idealista formája, a természet, mint isten műve ennek az egyetlen reális modellnak a metafizikai kivetítése. Az Ótestamentum teremtéstörténetében olyan világosan látható ez a modell, hogy az isten — a munka emberi szubjektumához hasonlóan — nemcsak folyvást felülvizsgálja teljesítményét, hanem, szintén a dolgozó emberhez hasonlóan, a megtett munka után ki is piheni magát. Más teremtésmítoszoknál, ha közvetlenül már filozófiai formát öltenek is, éppilyen könnyen felismerhető a földi-emberi munka-modell; gondoljunk még egyszer a világ-órára, amelyet isten húzott fel.)

Mindez azonban nem csökkenti a Hartmann-féle különbségtétel értékét. A két aktusnak, nevezetesen a célkitűzésnek és az eszköz felderítésének szétválasztása fölöttébb fontos a munkafolyamat megértéséhez, és főként annak tisztázásához, hogy mi a munkafolyamat jelentősége a társadalmi lét ontológiájában. És éppen itt mutatkozik meg, milyen elválaszthatatlanul fonódnak össze az önmagukban véve ellentétes, elvontan nézve egymást kizáró kategóriák: a kauzalitás és a teleológia. A tételezett cél megvalósítását szolgáló eszközök felkutatásához ugyanis objektíve ismerni kell azoknak a tárgyiasságoknak és folyamatoknak az okozódását, amelyek mozgásbahozásával megvalósítható a kitűzött cél. A célkitűzés és az eszköz felkutatása annyiban semmi

[8] Aristoteles: „Metaphysik", Z. könyv, 7. fejezet, Berlin 1960, 163. és köv. [Vö. „Metafizika", Eötvös Loránd Tud. Egy. Bölcs. Tud. kara, Budapest 1957.]

[9] „Teleologisches Denken", 68. [Vö. „Teleológiai gondolkodás", 108.]

újat sem hozhat létre itt, amennyiben a természeti valóság mint olyan, szükségképpen ugyanaz marad, ami önmagában véve volt, komplexusok rendszere, amelyeknek törvényszerűsége tökéletesen közönyösen fogad minden emberi törekvést és gondolatot. A felkutatásnak itt kettős szerepe van: egyrészt feltárja, ami az illető tárgyban, magában véve, függetlenül minden tudattól, működik, másrészt új kombinációkat, új működési lehetőségeket fedez fel bennük, amelyeket előbb mozgásba kell hozni, hogy a teleológiailag tételezett cél megvalósítható legyen. A kő magábanvaló létében nem rejlik olyan szándék, sőt, nyoma sincs annak, hogy késkénti vagy bárdként lehetne felhasználni; de ezt a szerszámfunkcióját csak akkor töltheti be, ha objektíve meglevő, magábanvaló tulajdonságai képesek olyan kombinációra, amely ezt lehetővé teszi. Ezt már a legkezdetlegesebb fokon is ontológiailag egyértelműen lehet látni. Ha az ősember felszed egy követ, hogy bárdnak használja, akkor helyesen fel kell ismernie az összefüggést a kő — talán véletlenül kialakult — tulajdonságai és mindenkori konkrét felhasználhatósága között. Csak ebben az esetben hajtja végre a megismerés aktusát, amelyet Arisztotelész és Hartmann elemzett; és minél fejlettebb a munka, annál szembeötlőbb ez a tényállás. Hegel, aki, mint tudjuk, sok zavart okozott a teleológia fogalmának kiterjesztésével, már korán helyesen felismerte a munkának ezt a sajátosságát. 1805—1806-os jénai előadásaiban az áll, „hogy a természet saját tevékenységét, az órarugó rugalmasságát, a szelet, a vizet úgy használják fel, hogy érzéki létezésükben egész mást tegyenek, mint amit tenni akartak, hogy vak tevékenységük célszerűvé, önmaga ellentétévé váljon . . .", és az ember „hagyja, hogy a természet csiszolódjon, nyugodtan szemléli és könnyű fáradsággal kormányozza az egészet . . ."[10] Figyelemreméltó, hogy az ész csele, ez a Hegel történetfilozófiájában később oly fontossá váló fogalom talán itt, a munka elemzésekor merül fel először. Hegel helyesen látja e folyamat mindkét oldalát, egyrészt, hogy a teleológiai tételezés „csak" a természet saját tevékenységét használja ki, másrészt, hogy e tevékenység átalakítása a természetet saját ellentétévé változtatja át. Ez a természeti tevékenység tehát, alapjainak természetontológiai megváltoztatása nélkül, tételezetté alakul át. Hegel ezzel leírta egyik ontológiailag döntő oldalát annak, hogy milyen szerepet játszik a természeti kauzalitás a munkafolyamatban: a természeti tárgyból, a természeti erőkből, benső megváltoztatásuk nélkül, valami teljesen más jön létre; a dolgozó ember tökéletesen új kombinációkba illesztheti be tulajdonságaikat, mozgástörvényeiket, tökéletesen új funkciókat, hatásmódokat adhat nekik. Mivel azonban ez csak a természeti törvények ontológiai megszüntethetetlenségének keretei között mehet végbe, a természeti kategóriák csupán úgy változtathatók meg, hogy — ontológiai értelemben — tételezettekké válnak; tételezettségük közvetíti a meghatározó teleológiai tételezésnek való alávetettségüket, és ezáltal egyúttal az okozatiság és a teleológia tételezett összetartozása egységes egynemű tárggyá, folyamattá stb. válik.

Így tehát a természet és a munka, az eszköz és a cél valami önmagában véve egynemű dolgot eredményez: a munkafolyamatot és végül a munkaterméket. A különneműségek megszüntetésének, a tételezés egyneműségének azonban világosan meghatározott korlátai vannak. Nem térünk még egyszer vissza arra a magától értetődő tényre, hogy az egyneműsítés eleve feltételezi a valóságban nem egynemű okozati összefüggések helyes ismeretét. Ha ezeket a fel-

[10] Hegel: „Jenenser Realphilosophie", Lipcse 1932, II, 198. és köv.

kutatás folyamán elhibázzák, akkor — ontológiai értelemben — egyáltalán nem lehet tételezni őket; akkor a maguk természeti módján hatnak tovább, és a teleológiai tételezés így önmagát szünteti meg, olymódon, hogy megvalósíthatatlan, a természettel szemben szükségképpen tehetetlen tudati ténnyé redukálódik. Itt kézzelfogható a különbség az ontológiai és az ismeretelméleti értelemben vett tételezés között. Ismeretelméletileg egy tárgyat elhibázó tételezés még akkor is tételezés marad, ha a hamisságnak vagy talán csak a tökéletlenségnek az értékítéletét kell is kimondani róla. Az okozatiság ontológiai tételezésének azonban a teleológiai tételezés komplexusában helyesen kell megragadnia tárgyát, különben — ebben az összefüggésben — egyáltalán nem következik be tételezés. Ez a megállapítás azonban, hogy túlfeszítése valótlanságba ne csapjon át, dialektikus korlátozásra szorul. Mivel minden természeti tárgy, minden természeti folyamat a tulajdonságoknak, a külvilággal kapcsolatos kölcsönös vonatkozásoknak intenzív végtelenségét testesíti meg, a most kifejtettek csak az intenzív végtelenségnek azokra a mozzanataira vonatkoznak, amelyek a teleológiai tételezés szempontjából pozitív vagy negatív jelentőséggel bírnak. Ha ennek az intenzív végtelenségnek akár csak megközelítő ismeretére is szükség volna a munkához, ez sohasem fejlődhetett volna ki a természet megfigyelésének kezdetleges fokán (a természet tudatos megismeréséről nem is beszélve). Ez a tényállás nemcsak azért figyelemreméltó, mert a munka korlátlan továbbfejlődésének objektív lehetőségét tartalmazza, hanem azért is, mert világosan kitűnik belőle, hogy egy helyes tételezés, vagyis az olyan tételezés, mely a mindenkori cél számára szükséges oksági mozzanatokat annyira helyesen ragadja meg, amennyire ez a konkrét célkitűzés szempontjából konkrétan szükséges, még olyan esetekben is sikeresen valósítható meg, ahol a természeti tárgyakról, összefüggésekről, folyamatokról stb. kialakult elképzelések mint ismeretek a maguk egészében még tökéletesen tévesek. A konkrét teleológiai tételezés szűkebb területén kötelező helyes ítéletek és a magábanvaló teljes természet megragadásában lehetséges, igen messzemenően téves ítéletek dialektikájának a munka szempontjából nagy a jelentősége — mint ezt később még közelebbről is látni fogjuk.

A cél és eszköz korábban megállapított egyneműsítését azonban még egy másik szempontból is dialektikusan korlátoznunk és így konkretizálnunk kell. Már a célkitűzés kettős társadalmisága is — az, hogy társadalmi szükségletből fakad és ezt hivatott kielégíteni, az eszközök alapjainak természetisége viszont a cél megvalósulása során közvetlenül egy más jellegű környezetbe és tevékenységbe vezeti a gyakorlatot — elvi különneműséget teremt a cél és az eszköz között. A tételezésben rejlő egyneműsítés megszünteti ezt, de közben, mint imént láttuk, fontos problémák merülnek fel, amelyek arra utalnak, hogy az eszközök egyszerű alárendelése a célnak nem olyan egyszerű, mint amilyennek első pillantásra mutatkozik. Sohasem téveszthetjük ugyanis szem elől azt a köznapi tényt, hogy a célkitűzés megvalósíthatósága vagy sikertelensége éppenséggel attól függ, mennyire sikerült az eszköz felkutatásakor a természeti kauzalitást — ontológiai értelemben véve — tételezetté változtatni. A célkitűzés társadalmi-emberi szükségletből fakad; de hogy valódi célkitűzéssé váljon, az eszközök felkutatásának, vagyis a természet megismerésének egy a célkitűzésnek megfelelő, meghatározott fokot kell elérnie; enélkül a célkitűzés pusztán utopisztikus terv marad, ábránd, mint például a röpülés Ikárosztól Leonardo da Vinciig és még sokkal tovább. A munka tehát a társadalmi lét ontológiájának szempontjából éppen azon a területen függ össze a tudományos

gondolkodás kialakulásával és fejlődésével, amelyet az eszközök felkutatásának jelöltünk meg. Utaltunk már az újnak arra az elvére, amely benne rejlik még a legkezdetlegesebb munkateleológiában is. Most hozzáfűzhetjük még ehhez, hogy az újnak ez a szakadatlan létrehozása, ami a munkát, mondhatnánk, a társadalmiság területének kategóriájává avatja, és ami először különíti el tisztán a puszta természetszerűségtől, benne foglaltatik a munkának ebben a keletkezési és fejlődési módjában. Ennek az a következménye, hogy minden egyes konkrét munkafolyamatban a cél kormányozza és szabályozza az eszközt. Ha azonban a társadalmi lét valódi komplexusán belül, történeti folyamatosságukban és fejlődésükben tárgyaljuk a munkafolyamatokat, bizonyos mértékben, ha nem is feltétlenül és totálisan, de a társadalom, az emberiség szempontjából fölöttébb jelentőségteljes módon, visszájára fordul ez a hierarchikus viszony. Mivel a természetnek a munka szempontjából nélkülözhetetlen felkutatása főként az eszközök kidolgozására összpontosul, ezek a legfontosabb társadalmi biztosítékai annak, hogy a munkafolyamatnak, a munkatapasztalatok folyamatosságának és főként továbbfejlődésüknek eredményeit rögzíteni lehessen. Ezért magának a társadalmi létnek a szempontjából az eszközök alapjául szolgáló ismeret kifejlesztése gyakran fontosabb, mint a szükséglet mindenkori kielégítése (célkitűzés). Már Hegel is helyesen ismerte fel ezt az összefüggést. „Logiká"-jában így ír erről: „Az *eszköz* pedig külsődleges közepe a következtetésnek, amely megvalósítja a célt; ezért rajta nyilatkozik meg a célban rejlő ésszerűség mint olyan, hogy *ebben a külsődleges másban* és éppen e külsődlegesség *által* fenntartsa magát. Ennyiben az *eszköz magasabbrendű*, mint a *külső* célszerűség *véges* céljai; — az eke tiszteletre méltóbb, mint közvetlenül az élvezetek, melyeket előkészít, s melyek a célt alkotják. A *szerszám* fennmarad, míg a közvetlen élvezetek elmúlnak és feledésbe merülnek. Az ember szerszámjaiban uralkodik a külső természet felett, bár céljai szerint inkább alá van vetve neki."[11]

Azt hisszük, nem felesleges megismételni ezt a Hegel-fejezetben már idézett gondolatmenetet, mert világosan fejezi ki ennek az összefüggésnek néhány igen fontos mozzanatát. Először is Hegel alapjában véve helyesen azt hangsúlyozza itt, hogy az eszköz tartósabb, mint a közvetlen célok és beteljesülések. A valóságban persze távolról sem olyan merev ez az ellentét, mint ahogy Hegel feltünteti. Az egyes „közvetlen élvezetek" ugyanis valóban „elmúlnak" és „feledésbe merülnek", de ha a társadalmat mint teljességet tekintjük, a szükséglet kielégítését is tartósság és folyamatosság jellemzi. Ha visszaemlékszünk a termelésnek és a fogyasztásnak a Marx-fejezetben kifejtett kölcsönös vonatkozására, akkor beláthatjuk, hogy ez utóbbi nemcsak megmarad és újratermelődik, hanem a termelést is befolyásolja bizonyos mértékig. Ebben a kölcsönhatásban persze, mint láttuk, a termelés mozzanata a döntő (ami a teleológiai tételezésben az eszköznek felel meg), a hegeli szembeállítás azonban, túlzott merevsége miatt, mégis némileg figyelmen kívül hagyja e kölcsönhatás valódi társadalmi jelentőségét. Másodszor is Hegel, ismét joggal, hangsúlyozza az eszközzel kapcsolatban a „külső természet feletti" uralmat, azzal a szintén helytálló dialektikus megszorítással, hogy célkitűzésében az ember mégis alá van vetve a természetnek. Itt a hegeli fejtegetést annyiban kell konkretizálni, hogy noha közvetlenül a természetre vonatkozik ez az

[11] Hegel: „Werke" 5. kötet, Berlin 1841, III. 2, 3, C. [Vö. „A logika tudománya", Budapest 1957, II, 349.]

alávetettség — az ember, mint már kimutattuk, csak olyan célokat tűzhet valóban maga elé, amelyek megvalósításához csakugyan rendelkezik a szükséges eszközökkel —, végső soron igazából társadalmi fejlődésről van itt szó, olyan komplexusról, amelyet Marx az ember, a társadalom természettel folytatott anyagcseréjének jellemez, ahol is vitathatatlanul a társadalmi mozzanatnak kell túlsúlyra jutnia. Ezzel persze az eszköz fölénye még erőteljesebb hangsúlyt kap, mint magánál Hegelnél. E tényállás következtében, harmadszor is, az eszköz, a szerszám a legfontosabb kulcs az emberi fejlődés azon szakaszainak megismeréséhez, amelyekről nincsenek más bizonyságaink. A megismerés e problémája mögött azonban, mint mindig, ontológiai kérdés rejlik. A szerszámokból, amelyeket az ásatások gyakran egy teljesen elsüllyedt időszak csaknem egyedüli dokumentumaiként tárnak a napvilágra, sokkal többet tudhatunk meg az azokat alkalmazó emberek konkrét életéről, mint amennyi közvetlenül bennük látszik rejleni. Ez azért van, mert helyes elemzés esetén a szerszám nemcsak saját keletkezéstörténetét árulhatja el, hanem használóinak életmódjára, sőt világfelfogására is fényt deríthet. Később is foglalkozunk még ilyen problémákkal, most csak a természeti korlátok visszaszorításának társadalmilag fölöttébb általános kérdésére utalunk, amelyet Gordon Childe olyan pontosan írt le, az általa neolit forradalomnak nevezett korszak fazekasságának elemzésekor. Mindenekelőtt arra az elvi különbségre mutatott rá, mint középpontra, amely a fazekasmunka folyamata és a kőből vagy csontból készített szerszámok előállítása között tapasztalható. Ha az ember, mondja Childe, „kő- vagy csontszerszámot állított elő, mindig kötötte az eredeti anyag alakja és nagysága; csak darabokat vehetett el belőle. A fazekasnő tevékenységét nem szűkítik le ilyen megszorítások. Úgy formálhatja meg agyagmasszáját, ahogyan látni szeretné; további részeket illeszthet hozzá, és nem kell félnie attól, hogy az anyag szilárdsága megsínyli ezt." Ezzel egy fontos ponton megmutatkozik a különbség két korszak között, és kitetszik az is, hogy milyen irányban szabadítja meg magát az ember az eredetileg használt természeti anyag által rákényszerített kötöttségtől, és miként ruházza fel használati tárgyait társadalmi szükségleteinek megfelelő jellegzetességgel. Gordon Childe azt is látja, hogy a természeti korlátok visszaszorításának ez a folyamata fokozatosan megy végbe. Az új formát nem köti ugyan már a készen talált anyag, mégis hasonló előfeltételek hívták életre: „Ezért a legrégebbi fazekak nyilvánvalóan jólismert edények utánzatai, amelyeket más anyagokból állítottak elő — tökből, hólyagból, bőrökből és prémekből, kosárfélékből, fűzfonadékokból vagy akár emberi koponyákból."[12]

Negyedszer még azt is hangsúlyozni kell, hogy a természeti tárgyak és folyamatok felkutatása, ami az eszközök megalkotásánál megelőzi az okság tételezését, lényegileg, noha sokáig öntudatlanul, valódi megismerési aktusokból áll és ezzel objektíve a tudomány kezdetét, eredetét tartalmazza. Erre is érvényes Marx felismerése: „Nem tudják, de teszik." Az így kialakult összefüggések nagyon messzire ható következményeivel csak e fejezet későbbi részeiben foglalkozhatunk. Egyelőre csak arra utalhatunk itt, hogy az okozati összefüggések tapasztalása és alkalmazása, vagyis a valódi okozatiság tételezése a munkában minden esetben egy egyedi cél eszközeként szerepel ugyan, de objektíve megvan az a tulajdonsága, hogy másra, közvetlenül teljesen külön-

[12] Gordon Childe: „Man Makes Himself". [Vö. „Az ember önmaga alkotója", Budapest 1968, 77.]

nemű dologra is alkalmazható. Még ha ezt hosszú ideig csak tisztán gyakorlatilag tudták is, ahányszor sikeresen alkalmazták új területre az okozati összefüggéseket, ezzel valójában helyes absztrakciókat hajtottak végre, amelyek objektív benső szerkezete már a tudományos gondolkodás fontos ismérveit foglalja magában. Már a tudomány eddigi története is, noha ezt a problémát ritkán veti fel egészen tudatosan, megmutatja, milyen sok esetben fakadtak fölöttébb elvont, általános törvényszerűségek a gyakorlati szükségleteknek és kielégítésük legcélszerűbb módjának felkutatásából, vagyis abból, hogy a munka során felderítik a legjobb eszközöket. De a történelem ettől eltekintve is szolgáltat néhány példát arra, hogy a munka vívmányai, tovább absztrahálva — és épp az imént utaltunk arra, hogy ilyen általánosításokra szükségképpen sor kerül a munka folyamatában —, a természet immár tisztán tudományos szemléletének alapjaivá nőhetnek. Közismert, hogy például a geometria is így keletkezett. Itt nem foglalkozhatunk behatóbban ezzel a kérdéskomplexummal, csak egy érdekes esetre utalunk, amelyet Bernal említ meg, Needhame speciális kutatásaira támaszkodva, az ókínai asztronómiával kapcsolatban. Eszerint csak a kerék feltalálása után vált lehetségessé, hogy pontosan utánozzák az égbolt körmozgásait a pólusok körül. Úgy látszik, a kínai asztronómia a forgómozgásnak ebből az eszméjéből indult ki. Mindaddig úgy fogták fel a mennybolt világát, mint a mienket.[13] A tudományos beállítottságú gondolkodás és később a különböző természettudományok tehát a munkafolyamat előkészítése és megvalósítása során, az eszköz felkutatásában rejlő önállósulási tendenciákból alakultak ki. Ez természetesen nem úgy megy végbe, hogy valamely új tevékenységi terület egy csapásra létrejön egy másikból, hanem ez a genezis a tudományok egész történetében mindmáig megismétlődik, persze igen különböző formákban. Azokat a modell-elképzeléseket, amelyeken a kozmikus, a fizikai stb. hipotézisek alapulnak, részben a mindenkori hétköznapoknak azok az ontológiai elképzelései határozzák meg — többnyire öntudatlanul —, amelyek ismét szorosan összefüggnek a munka éppen időszerű tapasztalataival, módszereivel, eredményeivel. A tudományok sok nagy fordulata a hétköznapok (a munka) lassanként kialakult, de egy bizonyos fokon gyökeresen, minőségileg újnak látszó világképében gyökerezik. Sok embert megtéveszt ugyan, hogy a jelenlegi helyzetben a már differenciált és nagymértékben szervezett tudományok végeznek előkészítő munkát az ipar számára, de ez az imént leírt helyzet tényszerűségét ontológiailag nem változtatja meg lényegesen; sőt, érdekes volna, ha ontológiailag-kritikailag közelebbről szemügyre vennék azt a befolyást, amelyet ez az előkészítő mechanizmus a tudományra gyakorol.

Már a munka eddigi, még távolról sem teljes leírása is azt mutatja, hogy a munkával minőségileg új kategória jelent meg a társadalmi lét ontológiájában, a szervetlen és a szerves élet korábbi létformáihoz képest. Ilyen újdonság a megvalósulás, mint a teleológiai tételezés adekvát, elgondolt és akart eredménye. A természetben csak valóságok vannak és mindenkori konkrét formáik szakadatlan változása, egy mindenkori máslét. A társadalmi lét sajátosságát csak a marxi munka-elmélet alapozza meg, mely a munkát a teleológiailag előidézett létező egyedül egzisztáló formájának fogja fel. Ha ugyanis a teleológia általános uralmának különféle idealista vagy vallásos elméletei helytállóak volnának, akkor, ha végiggondolnánk a dolgot, egyáltalán nem létezne ez a

[13] J. D. Bernal: „Science in History", London 1957, 84.

különbség. Minden kő, minden légy éppúgy az isten, a világszellem stb. „munkájának" megvalósulása volna, mint azok az imént ismertetett megvalósulások, amelyek az emberek teleológiai tételezésének eredményei. Ezzel következésképpen eltűnne a társadalom és természet közti döntő ontológiai különbség. Amikor az idealista filozófusok mégis dualizmusra törekszenek, akkor főként az emberek — látszólag — tisztán szellemi, az anyagi valóságtól — látszólag — teljesen elvált tudati funkcióit állítják szembe a pusztán anyagi lét világával. Nem csoda, hogy eközben az ember tulajdonképpeni tevékenységének területe, anyagcseréje a természettel, amelyből származik, és amelyet gyakorlata, főként a munka révén fokozatosan uralma alá hajt, a rövidebbet húzza, hogy az egyedül igazinak felfogott emberi tevékenységet ontológiailag úgy tüntetik fel, mint ami készen pottyant le az égből, „időfölötti", „időtlen", nem a lét, hanem a Legyen világa. (Nemsokára rátérünk arra, hogy miként keletkezett valójában a Legyen a munkateleológiából.) E koncepció olyan nyilvánvalóan mond ellent az újkori tudomány ontológiai eredményeinek, hogy nem kell részletesen foglalkoznunk vele. Próbáljuk meg például ontológiailag összhangba hozni az egzisztencializmus „belevetettség"-ét az ember keletkezésének tudományos felfogásával. A megvalósulás viszont megteremti mind a genetikai kötöttséget, mind az ontológiailag lényeges különbséget és ellentétet: az embernek mint természeti lénynek a tevékenysége, a szervetlen és szerves lét alapján, belőlük kinőve, létrehozza a lét sajátosan új, bonyolultabb és összetettebb fokát, a társadalmi létet. (Ezt a tényállást nem módosítja lényegesen, hogy néhány jelentős gondolkodó már az ókorban elmélkedett a gyakorlatnak és az új — gyakorlatban történő — megvalósításának sajátosságán, és éleselméjűen fel is ismerte a gyakorlat néhány meghatározását.)

A megvalósulás mint az új létforma kategóriája egyúttal fontos következménnyel jár: az emberi tudat a munkával, ontológiai értelemben, megszűnik epifenomenon lenni. Az állatok tudata, és főként a magasabbrendűeké, vitathatatlan ténynek látszik ugyan, de ez mégis csak biológiai részmozzanat, mely biológiai törvények szerint lezajló újratermelési folyamatukat szolgálja. Ez nemcsak a filogenetikus újratermelésnél van így; itt magától értetődő és nyilvánvaló, hogy ez — olyan törvények alapján, amelyeket ma még nem ismerünk tudományosan, csak ontológiai tényként kell tudomásul vennünk — mindenféle tudati járulék nélkül megy végbe, de így van ez az ontogenetikus újratermelési folyamat esetében is. Ez utóbbit annyiban kezdjük áttekinteni, amennyiben érteni kezdjük az állati tudatot, mint a biológiai differenciálódásnak, a szervezetek növekvő komplexitásának termékét. A kezdetleges szervezetek túlnyomórészt biofizikai és biokémiai törvényszerűségek alapján tartják fenn kölcsönös vonatkozásaikat környezetükkel. Minél magasabbrendű, minél bonyolultabb egy állati szervezet, annál inkább szüksége van finomabb, differenciáltabb szervekre, hogy megőrizhesse kölcsönös vonatkozását környezetével, hogy újratermelhesse önmagát. Ezt a fejlődést itt még vázlatosan sem fejthetjük ki (és nem is tartjuk erre illetékesnek magunkat), csak arra utalunk, hogy az állati tudat fokozatos fejlődése a biofizikai és biokémiai reagálásmódoktól az idegek által közvetített ingereken és reflexeken át az elért legmagasabb fokig mindig a biológiai újratermelés keretei között marad. Igaz, hogy egyre rugalmasabban reagálnak a környezetre és esetleges változásaira; ez nagyon világosan látszik bizonyos háziállatoknál vagy majomkísérleteknél. De ne feledjük el, amire már utaltunk, hogy itt egyrészt egy normálisan soha meg-nem-levő biztonságos környezet jön létre az állatok számára, másrészt,

hogy sohasem tőlük, hanem mindig az emberektől indul ki a kezdeményezés, irányítás, a „szerszámok" előteremtése stb. Az állati tudat a természetben sohasem haladja meg a biológiai létezés és újratermelés jobb szolgálatát, és ezért — ontológiailag nézve — a szerves lét epifenomenonja.

Csak a munkában, a célnak és eszközeinek tételezésében jut el odáig a tudat, egy önmaga által irányított aktusnak, a teleológiai tételezésnek az útján, hogy ne csupán alkalmazkodjék környezetéhez — mint azok az állatok is, amelyek objektíve akaratlanul megváltoztatják tevékenységükkel a természetet —, hanem olyan változásokat idézzen elő, amelyekre a természet magától képtelen lenne. Mivel tehát a megvalósulás természetet átformáló, újraformáló elvvé vált, a tudat, mely ehhez impulzust és irányt adott, ontológiailag nem maradhat epifenomenon. Ez a megállapítás választja el egymástól a dialektikus és a mechanikus materializmust. Ez ugyanis csak a természetet és törvényszerűségeit ismeri el objektív valóságnak. Marx ismert Feuerbach-téziseiben nagyon határozottan különíti el az új materializmust a régitől, a dialektikust a mechanikustól: „Minden eddigi materializmusnak (Feuerbach materializmusát is beleszámítva) az a fő fogyatékossága, hogy a tárgyat, a valóságot, érzékelhetőséget csak az *objektum vagy a szemlélet* formájában fogja fel; nem pedig mint *érzéki-emberi tevékenységet, gyakorlatot;* nem szubjektívan. Ezért a *tevékeny* oldalt elvontan a materializmussal ellentétben az idealizmus — amely természetesen nem ismeri a valóságos, érzéki tevékenységet mint olyant — fejtette ki. Feuerbach a gondolati objektumoktól valóban megkülönböztetett, érzéki objektumokat akar: de magát az emberi tevékenységet nem fogja fel *tárgyi* tevékenységnek." És a továbbiakban világosan kimondja, hogy a gondolkodás valósága, a tudat immár nem epifenomenális jellege csak a gyakorlatban fedezhető fel és bizonyítható: „Az olyan gondolkodás valóságáról vagy nem-valóságáról folytatott vita, amely el van szigetelve a gyakorlattól — tisztára *skolasztikus* kérdés."[14] Teljességgel megfelel e marxi megállapítások szellemének, hogy a munkát a gyakorlat ősformájának írtuk le; sok évtizeddel később Engels is éppen a munkában látta az emberréválás döntő motorját. Állításunk mind ez ideig csak deklaráció, persze olyan, amelynek már helytálló kimondása is tartalmazza, sőt megvilágítja a tárgy-komplexus néhány döntő meghatározását. De természetesen ez az igazság mint olyan csak akkor igazolható és bizonyítható, ha a lehető legteljesebben fejtjük ki. Már ezen a kezdeti fokon is megállapításunk helyességét tanúsítja az a puszta tény, hogy a valóság világába megvalósulások (az emberi gyakorlat munkában kivívott eredményei) lépnek be, mint a természetből le nem vezethető, új tárgyiassági formák, amelyek azonban mégis, éppen mint ilyenek, ugyanúgy valóságok, mint a természet termékei.

Ebben a fejezetben és a következőkben még sokat beszélünk a tudat konkrét megjelenési és megnyilvánulási módjairól és már nem epifenomenális jellegének konkrét létmódjáról. Most csak az alapproblémát jelezhetjük — egyelőre fölöttébb elvont módon. Két olyan egymáshoz képest önmagában véve különnemű művelet elválaszthatatlan összetartozásáról van itt szó, amelyeknek új ontológiai kapcsolata adja mégis a munka tulajdonképpeni komplexusát, és amelyek, mint látni fogjuk, a társadalmi gyakorlat, sőt általában a társadalmi lét ontológiai alapzatát alkotják. A két szóbanforgó különnemű művelet: egyrészt a számba jövő valóság lehető legpontosabb visszatükrözése, másrészt

[14] MEGA, I, 5, 533. és köv. [Marx és Engels Művei, **3**, Budapest 1960, 7.]

azoknak az okozati láncolatoknak ehhez kapcsolódó tételezése, amelyek, mint tudjuk, nélkülözhetetlenek a teleológiai tételezés megvalósításához. A jelenségnek ez az első leírása megmutatja majd, hogy a valóság e két egymástól különnemű szemléletmódja, mind külön-külön, mind pedig elkerülhetetlen kapcsolatukban, a társadalmi lét ontológiai sajátosságának alapját alkotja. Ha most a visszatükrözéssel kezdjük elemzésünket, akkor rögtön elválnak egymástól az objektumok, amelyek a szubjektumtól függetlenül léteznek, és a szubjektumok, amelyek tudati aktusokkal, többé-kevésbé helyes megközelítésben, leképezik, saját szellemi tulajdonukká tehetik ezeket az objektumokat. A szubjektumnak és az objektumnak ez a tudatossá vált szétválasztása a munkafolyamat szükségszerű terméke, és egyúttal a specifikus emberi létezési mód alapja. Ha a szubjektum, a tudatban elkülönülve a tárgyi világtól, nem volna képes arra, hogy ezt szemlélje és magában való létében reprodukálja, akkor sohasem kerülhetne sor célkitűzésre, amely pedig még a legkezdetlegesebb munkának is alapja. Természetesen az állatok is kiépítenek egyfajta — mindig bonyolultabbá váló, végül valamiféle tudattal közvetített — viszonyt a környezetükkel. Mivel azonban ez mégis megmarad a biológia körében, sohasem válhat úgy széjjel és állhat úgy szembe egymással náluk a szubjektum és az objektum, mint az embereknél. Arra reagálnak nagy biztonsággal, ami megszokott életkörükben számukra hasznos vagy veszélyes. Olvastam például, hogy bizonyos fajtájú ázsiai vadlibák nemcsak általában a ragadozómadarakat ismerték fel messziről, hanem különféle fajaikat is pontosan megkülönböztették egymástól, és különféleképpen reagáltak rájuk. Ebből azonban semmiképp sem következik, hogy az emberhez hasonlóan fogalmilag is megkülönböztették egymástól ezeket a fajtákat. Nagyon kérdéses, hogy ha ezeket a ragadozómadarakat teljesen más viszonyok között, például közelről, nyugvó állapotban mutatták volna meg nekik, akkor egyáltalán azonosították volna-e távoli képükkel és a fenyegető veszéllyel. Ha az emberi tudat kategóriáit akarnánk az állatvilágra alkalmazni, ami mindig önkényes eljárás, akkor azt mondhatnánk, hogy a legfejlettebb állatok legjobb esetben képzeteket tudnak kialakítani környezetük legfontosabb mozzanatairól, de fogalmakat soha. Persze a „képzet" szót is fenntartással használhatjuk csak, mert ahol már kialakult a fogalmi világ, ott ez visszahat a szemléletre és a képzetre. Eredetileg ez a változás is a munka behatására ment végbe. Gehlen például helyesen mutat rá arra, hogy az emberi szemléletben az érzékek bizonyos munkamegosztása következik be, hogy az ember tisztán vizuálisan is észlelheti a dolgok olyan tulajdonságait, amelyeket mint biológiai lény csak tapintással foghatott fel.[15]

Későbbi összefüggésekben még sok mindent el kell mondanunk a munka által megszabott emberi fejlődés további következményeiről. Itt annak megállapítására kell szorítkoznunk, a munka-okozta új alapstruktúra megvilágítása érdekében, hogy a valóság visszatükrözésében, mint a munka céljának és eszközének előfeltételében, az ember elválik, leválik a környezetéről, eltávolodik tőle, ami tisztán megnyilvánul a szubjektum és az objektum szembenállásában. A valóság visszatükröződésében a képmás leválik a leképezett valóságról és önálló „valósággá" csapódik le a tudatban. Azért használtuk az idézőjelet, mert a valóság csupán reprodukálódik a tudatban; új tárgyiassági forma keletkezik, de nem valóság, és — éppen ontológiailag — a reprodukált valóság

[15] A. Gehlen: „Der Mensch", Bonn 1950, 43, 67.

nem hasonlíthat, és még kevésbé lehet azonos azzal, amit reprodukál. Ellenkezőleg, ontológiailag a társadalmi lét két különnemű mozzanattá válik szét, amelyek a lét szempontjából nemcsak különneműek, hanem éppenséggel ellentétek is: az egyik a lét, a másik a lét visszatükröződése a tudatban.

Ez a kettősség a társadalmi lét alapvető ténye. A lét korábbi fokai ehhez képest szigorúan egységesek. Ezt az alapvető kettősséget sohasem szüntetheti meg teljesen, hogy a visszatükröződést szakadatlanul és elkerülhetetlenül a létre vonatkoztatják, és hogy ez hat rá már a munkában is, nem beszélve a távolabbi közvetítésekről (amelyeket csak később tárgyalhatunk), sem az, hogy a visszatükröződést a tárgy határozza meg. Ezzel a kettősséggel lép ki az ember az állatvilágból. Amikor Pavlov leírta a második jelzőrendszert, mely csak az ember sajátja, helyesen állapította meg, hogy kizárólag ez a rendszer távolodhat el a valóságtól, és téveszthet utat. Ez csak azért lehetséges, mert a visszatükröződés a tudattól független, intenzíven mindig végtelen, teljes tárgyra irányul, ezt magábanvaló létében akarja megragadni, és éppen az ehhez szükséges, önmaga által kitűzött távolság következtében vallhat kudarcot. Ez persze nemcsak a visszatükröződés kezdeti szakaszaira vonatkozik. Amikor már kialakultak a valóság megragadásának olyan önmagukban egynemű és zárt segédkonstrukciói, mint a matematika, a geometria, a logika stb., akkor is változatlanul megmarad a tévedésnek ez a lehetősége, amelyet az eltávolodás okozott; bizonyos primitív tévedési lehetőségek — viszonylag — kiiktatódnak ugyan, de bonyolultabbak lépnek a helyükbe, éppen a nagyobb távolságot teremtő közvetítő rendszerek miatt. Másrészt e távolságteremtésből és objektiválódásból az következik, hogy a képmások sohasem lehetnek a valóság kvázi-fotografikus, mechanikusan hű másolatai. Mindig a célkitűzések, tehát, genetikusan szólva, az élet társadalmi reprodukciója, eredetileg a munka határozza meg őket. „Az esztétikum sajátossága" című művemben a hétköznapi gondolkodást elemezve utaltam a visszatükröződésnek erre a konkrét teleológiai beállítottságára. Azt mondhatnánk, hogy éppen ebben rejlik termékenységének, újra törő szakadatlan felfedező tendenciájának forrása, míg az imént vázolt objektiváció ellentétes irányban gyakorol helyesbítő hatást. Az eredmény tehát, mint komplexusok esetében mindig, az ellentétek kölcsönhatásából adódik.

Ezzel azonban még nem tettük meg a döntő lépést a visszatükröződés és a valóság ontológiai viszonyának megértése felé. A visszatükröződés itt sajátos, ellentmondásos pozíciót foglal el. Egyrészt minden lét szigorú ellentéte, tehát — éppen mert visszatükröződés — nem lét; másrészt és ugyanakkor a társadalmi létben új tárgyiasságok létrejöttét, e lét azonos vagy magasabbszintű reprodukcióját mozdítja elő. Ez a valóságot visszatükröző tudatnak bizonyos lehetőség-jelleget kölcsönöz. Ezt a problémát érintette N. Hartmann is, amikor Arisztotelésznek és a megarai iskolának a vitáját tárgyalta. Arisztotelész azon a nézeten van, hogy egy építőmester lehetősége (*δύναμις*) szerint akkor is építész, ha éppen nem épít, Hartmann viszont a munkanélküliekre utal, akiknél megnyilvánul e lehetőség ténylegesen semmis jellege, nevezetesen az, hogy nem dolgozhat. Hartmann példája nagyon tanulságos, mert megmutatja, hogy egyoldalú és leszűkített elképzeléseinek bűvkörében milyen figyelmetlenül halad el a tényleges probléma mellett. Vitathatatlan ugyanis, hogy mélyreható társadalmi válság esetén sok munkásnak csakugyan nincs lehetősége arra, hogy dolgozzon; de éppolyan vitathatatlan — és ezért sejlik olyan mély igazság az arisztotelészi dünamisz-koncepcióban —, hogy kedvező konjunkturális

fordulat esetén ismét mindenkor folytathatja régi munkáját. Ez a sajátossága, a társadalmi lét ontológiájának szempontjából, hogy volna másképp meghatározható, mint hogy neveltetése, pályafutása, tapasztalatai stb. következtében a munkanélküli is — dünamisza szerint — munkás marad? Ebből nem következik, amitől Hartmann fél, a „lehetőség kísértet-léte", mert a munkanélküli (azzal együtt, hogy valójában lehetetlen munkát találnia), éppúgy létező, potenciális munkás, mint abban az esetben, ha törekvései valóra válnak és munkát talál. Azt kell megérteni, hogy Arisztotelész, aki szélesebben és mélyebben, egyetemesen és sokoldalúan a valóság teljességének filozófiai megragadására törekedett, olyan jelenségeket vett észre, amelyekkel Hartmann, logikai-ismeretelméleti előítéletei és elfogultságai miatt, tanácstalanul áll szemben, noha helyesen ismer fel bizonyos problémákat. Ezen a tényen nem változtat lényegesen, hogy Arisztotelésznél gyakran zavarosan hat a lehetőségnek ez a kategóriája, mert hamis nézeteket táplál a nem-társadalmi valóságnak és a társadalom egészének teleológiai jellegéről; csak arra kell vigyázni, hogy az ontológiailag valóságost meg tudjuk különböztetni a nem-teleológiai jellegű létformákba való puszta belevetítésektől. Azt lehetne persze mondani, hogy a megszerzett képességek valamely munka elvégzésére éppúgy a munkanélküli munkás tulajdonságai maradnak, mint bármely más létezők olyan egyéb tulajdonságai, amelyek például a szervetlen természetben gyakran nagyon hosszú időn keresztül nem válnak ténylegesen hatékonyakká. Korábban utaltunk már a tulajdonság és a lehetőség összefüggésére. Ez talán elegendő volna Hartmann megcáfolásához, de ahhoz nem, hogy felfogjuk annak az itt megnyilvánuló lehetőségnek a specifikumát, amelyre Arisztotelész dünamisz-koncepciója céloz. A kapcsolódási pontot érdekes módon éppen Hartmannnál találhatjuk meg. A biológiai lét elemzésekor utal arra, hogy egy organizmus alkalmazkodási képessége — Hartmann kifejezésével élve — a labilitásától függ. Nem változtat a dolgon, hogy Hartmann e kérdés tárgyalásakor nem érinti a lehetőség problémáját. Az organizmusoknak ezt a jellegzetességét természetesen tulajdonságuknak is nevezhetjük, és ezzel a lehetőség problémáját itt is elintézettnek nyilváníthatnánk. Ezzel azonban csak megkerülnénk jelenlegi problémánk magvát. Egyre megy, hogy ez a labilitás jelenleg még nem előre ismerhető fel, hanem csak utólag állapítható meg, mert az a kérdés, hogy valami — ontológiai értelemben — megismerhető-e, csöppet sem befolyásolja azt, hogy ebből a szempontból létezik-e. (Két esemény egyidejűségének ontológiai realitása nem függ attól, hogy tudjuk-e mérni ezt az egyidejűséget.)

Kérdésfeltevésünk úgy válaszolt erre az ontológiai problémára, hogy a lehetőség, éppen ontológiai szempontból, magában véve nem lét, tehát nem „kísértet-lét", hanem egész egyszerűen nem-lét. És mégis kétségkívül ez az okozati sorok tételezésének döntő előfeltétele, mégpedig ontológiai és nem ismeretelméleti értelemben. Arisztotelész dünamisz-koncepciója az így létrejött ontológiai paradoxont akarja dialektikus racionalitással megvilágítani. Arisztotelész helyesen ismeri fel a teleológiai tételezés ontológiai jellegét, amikor lényegét a dünamisz-koncepcióval szétválaszthatatlanul összekapcsolja, ezzel a meghatározással: a képesség (dünamisz) „tehetség arra, hogy valamit jól vagy egy döntésnek megfelelően hajtsunk végre", és ezt a meghatározást nemsokára így konkretizálja: „Mert a befolyásoltnak a forrás következtében, amely befolyásolja, elismerjük azt a képességét, hogy befolyásoltatik — mégpedig olykor olyan forrás következtében, amely csak általában, tetszés szerint hat

rá, olykor azonban olyan forrás következtében, amely nemcsak tetszés szerint hat rá, hanem javít rajta. — A képesség továbbá tehetség arra, hogy valamit jól vagy egy döntésnek megfelelően hajtsunk végre; mert olyan emberekről, akik csak általában tudnak járni vagy beszélni, de ezt nem jól vagy nem egy szándéknak megfelelően teszik, azt szoktuk mondani, hogy nem tudnak beszélni vagy járni."[16] Arisztotelész világosan látja e helyzet egész ontológiai paradoxonát; megállapítja, „hogy a megvalósítás lényegéből kifolyólag korábbi, mint a tehetség" és nagyon határozottan mutat rá az itt található modalitás-problémára: „Minden képesség egymásnak ellentmondó dolgok egyidejű képessége; mert ami nem képes létezni, az egyáltalán nem létezhet; de ami képes létezni, az mindig képes arra is, hogy ne valósuljon meg. Ami tehát képes arra, hogy legyen, az éppúgy képes arra, hogy legyen, mint arra, hogy ne legyen; ugyanaz a dolog tehát képes arra, hogy legyen, és egyúttal képes arra is, hogy ne legyen."[17]

A terméketlen skolasztika útvesztőjébe vezetne, ha most azt követelnénk Arisztotelésztől, hogy „vezesse le" kényszerítő logikával a „szükségszerűséget" az általa oly jól vázolt tényállásból. Ez ilyen vegytisztán ontológiai kérdés esetében elvileg lehetetlen. Bizonyos kuszaságok és ezek következtében látszatlevezetések keletkeznek Arisztotelésznél minden olyan alkalommal, amikor ezeket a helyes felismeréseit ki akarja tágítani, az emberi gyakorlaton túlra. A munka jelensége a maga egyedülálló voltában, mint egy újonnan kialakult létfok dinamikus-komplex központi kategóriája tisztán elemezhető formában áll előttünk, ahogy már Arisztotelész előtt is állt, most csak az a feladat, hogy ezt a dinamikus szerkezetet megfelelő ontológiai elemzéssel, mint komplexust tárjuk fel és ilymódon — a marxi modell alapján, amely szerint az ember anatómiája adja meg a kulcsot a majom anatómiájához — legalább az idevezető elvont-kategoriális utat tudjuk megvilágítani. Fölöttébb valószínűnek látszik, hogy a biológiailag legfejlettebb állatok labilitása, amelyet Hartmann is jelentőségének megfelelően tárgyalt, bizonyos alapot nyújthatott ehhez. Az emberrel állandó és meghitt kapcsolatban álló háziállatok fejlődése mutatja, milyen nagy lehetőségek rejtőzhetnek ebben a labilitásban. Egyúttal azonban le kell szögezni: ez a labilitás csak általános alapja lehet annak, hogy e jelenség legfejlettebb formája eljut a valódi emberi lét alapjaihoz, olyan ugrással, mely a legprimitívebb, az állati létből éppen kibontakozó ember tételező tevékenységében következik be. Az ugrást tehát csak post festum lehet megértetni, még ha jelentős gondolati előretörések, mint az arisztotelészi dünamisz-fogalomban rejlő lehetőségnek ez az új formája, sok mindent tisztáz is vele kapcsolatban.

A visszatükröződéstől mint a nemlét különös formájától az okozati összefüggések tételezésének tevékeny és produktív létéig vezető átmenet fejlett formája az arisztotelészi dünamisznak, amelyet a munkafolyamatban végrehajtandó tételezések alternatív jellegének határozhatunk meg. Ez a jelleg először a munka céljának tételezésekor bukkan napvilágra. A legkönnyebben ezt a legkezdetlegesebb munkafolyamatok vizsgálatakor állapíthatjuk meg. Ha az ősember egy kőhalomból kiválaszt egy követ, amely céljaira alkalmasnak látszik, és a többit otthagyja a földön, akkor világos, hogy itt válasz-

[16] „Metaphysik", △ könyv 12. fejezet.
[17] Uo. ⊙ könyv 8. fejezet.

tással, alternatívával van dolgunk; mégpedig éppen abban az értelemben, hogy a kő, mint a szervetlen természet magában való tárgya, semmilyen módon nem volt előre megformálva arra a célra, hogy e tételezés eszköze legyen. Természetesen a fű sem azért nő, hogy a szarvasmarhák lelegeljék, és ezek sem azért látnak napvilágot, hogy a ragadozók táplálkozásához a húst szolgáltassák. De mindkét esetben a táplálkozó állatok biológiailag kötődnek ahhoz a fajta táplálékhoz, amely magatartásukat biológiai szükségszerűséggel meghatározza. Ez egyértelműen meghatározza itt megnyilatkozó tudatukat is: az epifenomenon sohasem alternatíva. Az eszközül választott követ azonban olyan tudati tevékenység választja ki, amelynek nincs már biológiai jellege. A megfigyelésnek és tapasztalásnak, vagyis a visszatükrözésnek és tudatszerű feldolgozásának révén az ember felismeri a kő bizonyos tulajdonságait, amelyek alkalmassá vagy alkalmatlanná teszik azt a tervezett tevékenység számára. Egy kő kiválasztásának kívülről nézve fölöttébb egyszerű és egységes aktusa belső szerkezetét tekintve igen bonyolult és ellentmondásos. Ugyanis két, egymásra heterogén módon vonatkozó alternatíváról van itt szó. Először: helyesen vagy tévesen választotta-e az ember a követ kitűzött célja szempontjából? Másodszor: helyesen vagy tévesen tűzte ki célját, vagyis valóban alkalmas eszköz-e általában a kő e célkitűzés számára? Könnyen belátható, hogy mindkét alternatíva csak a valóság visszatükröződésének dinamikusan működő és dinamikusan feldolgozott rendszeréből (tehát magukban véve nem létező aktusok rendszeréből) emelkedhet ki. De éppilyen nyilvánvaló az is, hogy csak ha a léttel nem bíró visszatükröződés eredményei ilyen alternatív szerkezetű gyakorlattá sűrűsödnek össze, akkor válhat a természeti létező a társadalmi lét keretei közt létező valamivé, például késsé vagy baltává, tehát e létező teljesen és gyökeresen új tárgyiassági formájává. A kőnek ugyanis a maga természeti létezésében és így létében semmi köze sincs a késhez vagy a baltához.

Az alternatívának ez a sajátossága még szemléletesebben domborodik ki valamivel fejlettebb fokon, amikor nemcsak kiválasztják és munkaeszköznek használják a követ, hanem további feldolgozási folyamatnak vetik alá, hogy jobb munkaeszköz legyen. Itt, ahol a munka még szorosabb értelemben valósul meg, még nyilvánvalóbban tárul fel az alternatíva valódi lényege: nem egyszeri döntés, hanem folyamat, új és új alternatívák szakadatlan időbeli lánca. Bármilyen futólagos pillantást vetünk egy tetszés szerinti — esetleg mégoly kezdetleges — munkafolyamatra, látnunk kell, hogy ez sohasem valamely célkitűzés pusztán mechanikus keresztülvitele. A természetben az okozati láncolat „magától" pereg le, saját benső természeti szükségszerűsége: a „ha . . . akkor" törvénye szerint. A munkában viszont, mint láttuk, nemcsak a célt tételezik teleologikusan, hanem tételezett kauzalitássá kell átalakulnia az okozati láncolatnak is, mely a célt megvalósítja. A munkaeszköz és a munkatárgy ugyanis magukban véve egyaránt természeti kauzalitásnak alávetett természeti dolgok, amelyek csak a teleológiai tételezésben, e tételezés által juthatnak társadalmilag létező tételezettséghez a munkafolyamat során, noha természeti tárgyak maradnak. Ezért a munkafolyamat részleteinél folyamatosan megismétlődik ez az alternatíva: a köszörülés, a csiszolás stb. folyamatában minden mozdulatot helyesen kell eltervezni (a valóság helyes visszatükröződésének alapján), helyesen kell célra irányítani, manuálisan végrehajtani. Ha ez nem következik be, akkor a tételezett okozatiság minden pillanatban beszünteti hatékonyságát, és a kő ismét egyszerű, természeti okozatiságnak alá-

vetett, természeti létezővé válik, amelynek semmi köze többé a munkaeszközhöz vagy a munkatárgyhoz. Az alternatíva tehát egy helyes vagy téves tevékenység között támad, hogy olyan kategóriákat hozzon létre, amelyek csak a munkafolyamatban válnak a valóság formáivá.

A hibák természetesen nagyon különféle árnyalatúak lehetnek, nevezetesen vagy kijavíthatók a következő művelettel, illetve műveletekkel, ami ismét új alternatívákat vezet be a döntések már vázolt láncolatába — és itt további változatok iktathatók be, aszerint, hogy könnyen vagy nehezen, egy művelettel vagy műveletek sorával hajtható-e végre a helyesbítés —, vagy az elkövetett hiba meghiúsítja az egész munkát. Az alternatívák tehát a munkafolyamatban nem egyformák, nem egyenrangúak. Churchill a társadalmi gyakorlat sokkal bonyolultabb eseteiről szellemesen azt mondta, hogy valamely döntés a „következmények időszakába" vezetheti az embert; ez mint minden társadalmi gyakorlat szerkezeti ismérve már a legkezdetlegesebb munkában is felmerül. A munkafolyamatnak mint alternatívák láncolatának ezt az ontológiai szerkezetét nem homályosíthatja el, hogy a fejlődés során, bizonyára már viszonylag alacsony fejlettségi fokokon, a munkafolyamat egyes alternatívái a begyakorlás és a megszokás révén feltételes reflexekké válnak és ezért a tudat szempontjából „öntudatlanul" hajthatók végre. Nem foglalkozhatunk itt behatóan a feltételes reflexek sajátosságával és funkciójával — bonyolultabb fokokon, mind magában a munkában, mind pedig a társadalmi gyakorlat összes többi területén például a rutin ellentmondásosságának formájában mutatkoznak meg —, csak azt kell megállapítani, hogy eredetileg minden feltételes reflex alternatív döntés tárgya volt, mégpedig mind az emberiség fejlődése során, mind pedig minden egyénnél, hiszen ezek a feltételes reflexek csak tanulással, begyakorlással stb. alakíthatók ki, és e folyamat éppen az alternatívák láncolatával kezdődik.

Tehát az alternatíva, mely maga is tudati művelet, az a közvetítő kategória, amelynek segítségével a valóság visszatükrözése valamiféle létező tételezésének motorjává válik. Hangsúlyozni kell itt, hogy ez a létező a munkában mindig természeti, és ezt a természeti jellegét sohasem lehet teljesen megszüntetni. Bármekkora is a munkafolyamatban az okozatiságok teleológiai tételezésének átformáló hatása, a természeti korlát csak visszaszorítható, de teljesen nem szüntethető meg; ez éppúgy vonatkozik az atomreaktorra, mint a kőbaltára. Ugyanis, hogy itt csak egyetlen felmerülő lehetőséget említsünk meg, a természeti okozatiságokat alávetik ugyan a munkában tételezetteknek, de hatásuk nem szűnik meg teljesen, hiszen minden természeti tárgy magában foglalja a tulajdonságoknak mint lehetőségeknek intenzív végtelenségét. Mivel hatékonyságuk teljesen heterogén kapcsolatban van a teleológiai tételezéssel, sok esetben a teleológiai tételezéssel ellentétes, sőt olykor ezt szétromboló következményekkel jár. (A vas rozsdásodása stb.) Ebből az következik, hogy az alternatívának a mindenkori munkafolyamat befejezése után is működésben kell maradnia, mint felügyeletnek, ellenőrzésnek, javító munkálatoknak stb., hogy az ilyen megelőző tételezések szükségképpen állandóan szaporítják a célkitűzésben és megvalósításában rejlő alternatívákat. A munka fejlődése ezért nagyban hozzájárul ahhoz, hogy az emberi gyakorlatnak, az ember önmagával és környezetével kapcsolatos magatartásának alternatív jellege mind erőteljesebben az alternatív döntésekre épüljön fel. Tehát az állatiság legyőzése az emberréválást ugrásszerűen előidéző munka révén és a tudat tisztán biológiailag determinált epifenomenális jellegének legyőzése a munka

fejlődése révén feltartóztathatatlanul fokozódik, és mindenen eluralkodó egyetemlegességre jut. Itt is látható, hogy az új létformák csak fokozatosan bontakozhatnak ki saját szférájuk valóban uralkodó egyetemleges meghatározásaivá. Az ugrásszerű átmenet idején, és még utána is sokáig állandóan versengenek az alacsonyabb létformákkal, amelyekből származtak és amelyek — megszüntethetetlenül — anyagi alapjukat alkotják, akkor is, amikor átformálódási folyamatuk már nagyon magas szintet ért el.

Innen visszapillantva méltányolhatjuk csak teljes horderejének megfelelően az Arisztotelész-felfedezte dünamiszt, mint a lehetőség új formáját. Mert a célt és megvalósításának eszközét megalapozó tételezés a fejlődés során mind határozottabban egy sajátos, rögzített alakot ölt, amely azt az illúziót kelthetné, mintha már magában véve társadalmilag létezne. Gondoljunk csak egy modern gyárra. A modellt (a teleológiai tételezést) *egy* gyakran nagyon nagy létszámú kollektíva dolgozza ki, vitatja meg, kalkulálja stb., még mielőtt magában a termelésben megvalósulhatna. Noha ilymódon sok ember anyagi egzisztenciája alapul az ilyen modellek kidolgozásán, és noha a modellalkotás folyamatának jelentős anyagi bázisa szokott lenni (hivatalok, intézmények stb.), a modell mégis — arisztotelészi értelemben — lehetőség marad, amelyet éppúgy csak a végrehajtásra vonatkozó, alternatívákon nyugvó döntés, és maga a végrehajtás válthat valóra, mint az ősembernek azt a döntését, hogy ezt vagy azt a követ választja-e ki balta vagy fejsze céljára. Sőt a döntés alternatív jellege, mely a teleológiai tételezés megvalósítását tűzi ki célul, még bonyolultabbá válik, és ez még erőteljesebben hangsúlyozza jelentőségét, mint ugrást a lehetőségtől a valósághoz. Gondoljuk csak meg, hogy az ősember számára az alternatíva tárgya még csak az általában vett közvetlen használhatóság volt, a termelés vagyis a gazdaság társadalmiságának fejlődésével viszont mind szétágazóbb, differenciáltabb alakot öltenek az alternatívák. Már a technika fejlődésének is az a következménye, hogy a modell terve szükségképpen alternatívák láncolatának eredménye, de a technika mégoly magas fejlődési foka (egy sor tudománnyal való aláducolása) sem lehet az alternatívák eldöntésének egyedüli alapja. Az így kidolgozott technikai optimum ugyanis korántsem esik egybe magától a gazdasági optimummal. A gazdaság és a technika szétválaszthatatlanul együtt létezik ugyan a munka fejlődésében, szakadatlan kölcsönhatásban vannak egymással, ez azonban nem szünteti meg különneműségüket, amely, mint láttuk, a cél és az eszköz ellentmondásos dialektikájában nyilvánul meg, sőt, gyakran még fokozza is ellentmondásosságukat. Ennek a különneműségnek — bonyodalmaival itt nem foglalkozhatunk — az a következménye, hogy a munka mind magasabbrendű, mind társadalmibb megvalósulása érdekében megalkotta ugyan segédeszközként a tudományt, de kölcsönös vonatkozásuk mindig csak egyenlőtlen fejlődésben bontakozhatott ki.

Ha most egy ilyen tervet ontológiailag veszünk szemügyre, akkor tisztán áthatjuk, hogy rendelkezik az arisztotelészi lehetőség, a képesség ismérveivel: „Ami tehát képes arra, hogy legyen, az éppúgy képes arra, hogy legyen, mint arra, hogy ne legyen." Marx pontosan Arisztotelész szellemében mondja, hogy a munkaeszköz a munkafolyamat során „a puszta lehetőségből szintén valóságba fordult át".[18] Bármilyen bonyolult legyen is, és bármennyire helyes visszatükrözések alapján készül is el egy terv, ha elutasítják, akkor nemlétező

[18] Marx: „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie", Moszkva 1939—41, 208.

marad, még ha magában rejti is annak lehetőségét, hogy létezővé váljon. Továbbra is érvényes tehát, hogy a képesség létezővé való átváltoztatását csak annak az embernek (vagy kollektívának) az alternatívája eszközölheti ki, aki hivatott arra, hogy az anyagi megvalósulás folyamatát munkával beindítsa. Ez nemcsak a valóraválás ilyen lehetőségének felső határát húzza meg, hanem az alsó határt is, amely meghatározza, hogy mikor és mennyiben válhat a valóság megvalósulásra törő tudatszerű visszatükröződése ilyen értelmű lehetőséggé. A lehetőségnek ezt a határát semmiképp sem lehet a közvetlen racionalitásban elért gondolati szintre, egzaktságra, eredetiségre stb. visszavezetni. Egy munkacélkitűzés tervének szellemi mozzanatai természetesen, végső soron, fontos szerepet játszanak az alternatíva eldöntésében, de a gazdasági ráció fetisizálására vezetne, ha ebben látnánk egyedül a lehetőség valóraválásának motorját a munka területén. Az ilyen ráció mítosz, akárcsak az a feltételezés, hogy a már vázolt alternatívák az elvont tiszta szabadság szintjén alakulnának ki. Mindkét esetben ragaszkodni kell ahhoz, hogy a munkaalternatívák mindig konkrét körülmények között törnek döntésre, és ismét egyre megy, hogy egy kőbalta vagy egy olyan autó modelljének elkészítéséről van-e szó, amelyet aztán százezer példányban állítanak elő. Ennek először is az a következménye, hogy a racionalitás arra a konkrét szükségletre támaszkodik, amelyet minden egyedi terméknek ki kell elégítenie. Így hát e szükséglet kielégítését, következésképp a róla kialakított elképzeléseket is determináló tényezők határozzák meg a terv szerkezetét, a szempontok kiválasztását és csoportosítását, és a megvalósítás okozati viszonyainak helyes visszatükrözésére tett kísérletet is; a meghatározás tehát végső soron a tervezett megvalósítás egyediségére épül fel. Racionalitása tehát sohasem abszolút, hanem csak — mint a megvalósítási kísérleteknél általában — egy „ha . . . akkor"-összefüggés konkrét racionalitása. Egy alternatíva csak úgy lehetséges, hogy ha ilyen kereteken belül léteznek ilyesforma kapcsolatok: az alternatíva — e konkrét komplexuson belül — feltételezi, hogy az egyes lépések szükségszerűen egymásból következnek. Azt lehetne persze ez ellen felhozni, hogy mivel az alternatíva és a predetermináció logikusan kizárja egymást, az előbbinek a döntés szabadságán kell ontológiailag alapulnia. Ez bizonyos mértékig, de csak bizonyos mértékig igaz is. De hogy ezt valóban megértsük, szem előtt kell tartanunk, hogy az alternatíva minden oldalról nézve csak konkrét lehet: egy konkrét ember (vagy embercsoport) döntése egy konkrét célkitűzés megvalósításának legjobb konkrét feltételeiről. Ebből következik, hogy a munkában minden alternatíva (és az alternatívák láncolata) sohasem általában a valóságra vonatkozik; utak közti konkrét választás ez, melynek célját (végső soron a szükséglet kielégítését) nem a döntést hozó személy alakította ki, hanem a társadalmi lét, amelyben ez a személy él és működik. A szubjektum csak ebből a tőle függetlenül létező létkomplexusból tehet célkitűzése, alternatívája tárgyává bizonyos, e létkomplexus által meghatározott lehetőségeket. És épp ilyen könnyű belátni azt is, hogy a döntés mozgásterét szintén ez a létkomplexus szabta meg; magától értetődik persze, hogy a helyes visszatükröződés szélessége, tágassága, mélysége stb. fontos szerepet játszik itt, de ez mit sem változtat azon, hogy a teleológiai tételezésen belüli okozati sorok tételezését is — közvetlenül vagy közvetve — végső soron a társadalmi lét határozta meg.

Természetesen ez nem érinti azt a tényt, hogy a teleológiai tételezésre vonatkozó mindenkori konkrét döntés sohasem vezethető le teljesen, kényszerítő

szükségszerűséggel a korábbi feltételekből. Másrészt viszont meg kell állapítani, hogy ha nem a mindenkori egyes teleológiai tételezéseket vesszük szemügyre, hanem e műveletek összességét és kölcsönös vonatkozásait a mindenkori társadalomban, akkor elkerülhetetlenül tendenciális hasonlóságokat, konvergenciákat, típusokat stb. állapítunk meg köztük. A teljességen belül e konvergáló, illetve divergáló tendenciák aránya mutatja a teleológiai tételezések imént jelzett konkrét mozgásterének realitását. Az a valóságos társadalmi folyamat, amelyből mind a célkitűzés, mind pedig az eszközök megtalálása és alkalmazása fakad, határozza meg éppen a lehetséges kérdések és feleletek, a ténylegesen megvalósítható alternatívák konkrétan körülhatárolt mozgásterét. A meghatározó tényezők a mindenkori totalitásban még konkrétabb és szilárdabb körvonalakkal mutatkoznak meg, mint az elszigetelten szemlélt egyedi tételezések esetében. Ezzel azonban az alternatívának csak egyik oldalát vázoltuk. A mindenkori mozgástér mégoly világosan körülhatárolt leírása sem szüntetheti meg azt a tényt, hogy az alternatíva aktusa tartalmazza a döntés, a választás mozzanatát, és hogy az emberi tudat e döntés „helye" és szerve; éppen ez az ontológiailag valóságos funkció emeli ki ezt a tudatot a teljesen biológiai meghatározottságú állati tudatformák epifenomenalitásából.

Ezért bizonyos értelemben beszélhetnénk itt annak a szabadságnak az ontológiai csírájáról, amely az emberről és a társadalomról folyó filozófiai vitákban olyan nagy szerepet játszott és játszik még ma is. De a szabadság ontológiai kialakulásának sajátosságát, amely a munkafolyamaton belüli alternatívában jelentkezett először, még világosabban kell konkretizálni, hogy kiküszöbölhessük a félreértéseket. Ha ugyanis a munkát eredeti sajátosságának megfelelően, használati értékek létrehozójának fogjuk fel, az ember (társadalom) és a természet közti anyagcsere „örök" formájának, mely a társadalmi formák változásában is mindig megmarad, akkor nyilvánvaló, hogy az alternatíva jellegét meghatározó szándék a természeti tárgyak megváltoztatására tör, még ha társadalmi szükségletek váltották is ki. Eddigi fejtegetéseinkben arra törekedtünk, hogy megragadjuk a munkának ezt az eredeti sajátosságát, és a későbbi elemzések számára tartsuk fenn fejlettebb, bonyolultabb formáit, amelyek már a csereértéknek és a használati értékkel való kölcsönös vonatkozásainak társadalmi-gazdasági tételezésénél felmerülnek. Természetesen nehéz az elvontságnak ezt a szintjét marxi értelemben mindenütt következetesen fenntartani, anélkül, hogy egyes elemzések során ne érintsünk olyan tényeket, amelyek már feltételezik a mindenkori társadalom által meghatározott, konkrétabb körülményeket. Ez történt, amikor imént a technikai és gazdasági optimum különneműségéről beszéltünk; csak azért kockáztattuk meg ott a létkör ilyen kiterjesztését, hogy konkrét példával — úgyszólván mint horizontot — jelezzük, milyen bonyolult mozzanatok játszhatnak közre a lehetőség valósággá-változtatása során. Most azonban a munkáról kizárólag a szó legszűkebb értelmében, ősformájában beszélhetünk, mint az ember és a természet közti anyagcsere szervéről, mert csak így mutathatjuk fel azokat a kategóriákat, amelyek ebből az ősformából ontológiai szükségszerűséggel fakadnak, és amelyek ezért a munkát az általában vett társadalmi gyakorlat modelljévé avatják. Jövendő vizsgálatok feladata lesz, hogy feltárják, először főként az etikában, azokat a bonyodalmakat, megszorításokat stb., amelyek a kibontakozott totalitásában megragadott társadalom talajából nőnek ki.

Ilyen értelmezésben a munka ontológiailag kettős arculatú: egyrészt ebből az általánosságából kiviláglik, hogy a gyakorlatot csak egy szubjektum teleo-

lógiai tételezése teszi lehetővé, de ez a tételezés magában foglalja a természet kauzális folyamatainak mint önmagukban vett tételezéseknek a megismerését és tételezését. Másrészt ebben óriási túlsúlyban van a kölcsönös viszony ember és természet között, és ezért a tételezés elemzésekor jogunk van arra, hogy csak az ebből fakadó kategóriákat vegyük tekintetbe. Nemsokára látni fogjuk, hogy a munkának a szubjektumában előidézett változásait is e viszonynak az a különössége jellemzi, amely az újonnan létrejött kategóriák sajátosságát uralja, úgyhogy más igen fontos változások, amelyek a szubjektumban mennek végbe, már fejlettebb, társadalmi szempontból magasabb szakaszok termékei, amelyeknek eredeti formája persze szükségképpen a puszta munkában találja meg ontológiai előfeltételét. Láttuk, hogy éppen az alternatíva az a döntő új kategória, amelytől a lehetőség a valóságba csap át. Mi hát ennek a lényeges ontológiai tartalma? Első pillanatban talán meglepőnek hangzik, ha ennél, mint döntő mozzanatnál túlnyomórészt megismerésszerű jellegét hangsúlyozzuk. A teleológiai tételezésre az első ösztönzést magától értetődően a szükséglet kielégítésére törő akarat adja. Ez azonban még az állati és az emberi élet közös vonása. Az utak csak akkor válnak szét, amikor a szükséglet és kielégítése közé beiktatódik a munka, a teleológiai tételezés. Már ebben a tényben is, amely a munkára való első ösztönzést tartalmazza, világosan kifejeződik túlnyomórészt ismeretszerű jellege, mert kétségkívül a tudatos magatartás győzelmét jelenti a biológiailag ösztönszerű magatartás spontaneitásával szemben, ha a munka mint közvetítés a szükséglet és közvetlen kielégítése közé iktatódik.

Még világosabban látható ez, ha a közvetítés a munka alternatíváinak láncolatában valósul meg. A dolgozónak szükségképpen sikerre kell törekednie. Ezt azonban csak akkor érheti el, ha mind a célkitűzésben, mind pedig eszközei kiválasztásában szakadatlanul azon iparkodik, hogy objektív, magábanvaló létében ragadjon meg mindent, ami összefügg a munkával, és magatartását a magábanvaló célnak és eszközeinek megfelelően alakítsa ki. Ez nemcsak az objektív visszatükrözésre való törekvést jelenti, hanem azt is, hogy a dolgozó ki akar kapcsolni minden olyan pusztán ösztönös, érzelmi stb. tényezőt, amely az objektív felismerésben zavarhatná. Éppen így kerekedik a tudat az ösztönök fölé, az ismeretszerű a pusztán emocionális reagálás fölé. Ezzel természetesen nem akarjuk azt mondani, hogy az ősember kialakuló munkája a mai tudat formái között játszódott le. A tudatformák bizonyára annyira különböznek egymástól minőségileg, hogy amazt még csak rekonstruálni sem tudjuk. Mégis, mint már láttuk, a munka objektív, létszerű előfeltételei közé tartozik, hogy csak a valóság helyes, tudattól független visszatükrözése valósíthatja meg a célkitűzéssel szemben közönyös, különnemű természeti kauzalitásokat, csak ez változtathatja át őket tételezett, a teleológiai tételezést szolgáló okozatiságokká. A munka konkrét alternatívái tehát a cél meghatározásában és keresztülvitelében egyaránt végső soron mindenekelőtt a helyesség és a tévesség közti választást foglalják magukban. Ez adja ontológiai lényegüket, azt a hatalmukat, hogy az arisztotelészi dünamiszt mindenkor konkrétan valósítsák meg. A munka-alternatíváknak ez az elsődleges ismeretszerűsége tehát megszüntethetetlen tény, ez a munka ontológiai éppígyléte; így hát ettől ontológiailag egészen függetlenül felismerhető, hogy ez eredetileg és talán még hosszú ideig mely tudatformák közt realizálódott.

A dolgozó szubjektumnak ez az átváltozása — az ember tulajdonképpeni emberréválása — a munka ezen objektív éppígylétének szükségszerű, létszerű

következménye. Munka-meghatározásában, amelynek szövegét már részletesen idéztük, Marx is beszél arról a döntő befolyásról, amelyet a munka az emberi szubjektumra gyakorol. Kimutatja, hogy az ember, miközben a természetet befolyásolja, megváltoztatja, „egyúttal megváltoztatja saját természetét. Kifejleszti a benne szunnyadó képességeket, és saját uralma alá hajtja erői játékát."[19] Ez mindenekelőtt azt jelenti, amiről már a munka objektív elemzésekor beszélnünk kellett, hogy a tudat a pusztán biológiai ösztönélet fölé kerekedik. Ennek a szubjektum oldaláról az a következménye, hogy ez az uralom mindig megújulóan folyamatos, mégpedig oly módon, hogy ez a folyamatosság minden egyes munkamozdulatban új problémaként, új alternatívaként merül fel, és minden alkalommal a helyes belátásnak kell győznie a pusztán ösztönszerű fölött, ha azt akarjuk, hogy a munka sikerüljön. Mert ahogy a kő természeti léte tökéletesen különnemű késként vagy baltaként való használatától, és csak a helyesen felismert okozati sorok tételezése változtathatja így meg, ugyanez a helyzet az ember eredetileg biológiai-ösztönös mozdulataival stb. is. Ezeket magának az embernek külön kell kigondolnia a mindenkori munka elvégzése érdekében, és önmagával, a benne lakozó puszta ösztönélettel szemben vívott állandó harcban kell végrehajtania. Az arisztoteleszi dünamisz (Marx a logika-történész Prantl által is választott „képesség" (Potenz) műszót használja) itt is kategoriális kifejezése ennek az átmenetnek. Amit Marx itt képességnek nevez, az végső soron ugyanaz, mint amit N. Hartmann a magasabbrendű állatok biológiai létében rejlő labilitásnak mond; nagy rugalmasság ez az alkalmazkodásban, szükség esetén gyökeresen megváltozott körülmények között. Bizonyára ez volt valamely fejlett állat emberré való átváltozásának biológiai alapja. Foglyul ejtett magasabbrendű állatoknál és háziállatoknál is megfigyelhetjük ezt. Csakhogy ez a rugalmas magatartás, a képességeknek ez az aktuálissá-válása itt is tisztán biológiai marad, mivel az állatokkal szemben támasztott követelmények kívülről, emberi parancsra lépnek fel, új környezetként, e szó legtágabb értelmében, így hát a tudat itt is szükségképpen epifenomenon marad. A munka azonban, mint már hangsúlyoztuk, ugrás ebben a fejlődésben. Az alkalmazkodás nemcsak az ösztönösségből megy át a tudatosságba, hanem önállóan választott és megalkotott körülmények közt is megy végbe, és nem természeti környezetben bontakozik ki.

Ezért az „alkalmazkodás" a dolgozó embernél bensőleg nem stabil és statikus, mint más élőlények esetében, amelyek rendszerint hasonlóan reagálnak a változatlan környezetre, és nem is kívülről irányított, mint a háziállatoké. Az a mozzanat, hogy önmaguk alkotják meg, nemcsak magát a környezetet változtatja meg, és ezt sem csak közvetlenül anyagilag, hanem úgy is, ahogyan a környezet az emberekre anyagilag visszahat; így például a munka következtében a tenger, amely kezdetben mozgáshatárt jelentett, mind intenzívebb összekötő eszközzé vált. De ezen túlmenően — és természetesen ilyen funkcióváltozásokat okozva — a munkának ez a szerkezeti sajátossága visszahat a dolgozó szubjektumra is. Ha helyesen akarjuk megérteni a benne végbemenő változásokat, akkor abból a már vázolt objektív helyzetből kell kiindulnunk, hogy ez a szubjektum kezdeményezi a célkitűzést, a visszatükrözött okozati sorok tételezettekké való átváltoztatását, és mindezeknek a tételezéseknek a munkafolyamatban történő megvalósítását. Tehát a szubjektum egész sor

[19] „Kapital", I, 140. [Marx és Engels Művei, **23**, 168.]

elméleti és gyakorlati tételezést hajt végre itt. Ha egy szubjektum műveleteiként akarjuk felfogni ezeket, akkor az bennük a közös, hogy a közvetlenül, ösztönösen megragadhatót a minden tételezéssel szükségképpen velejáró távolságteremtés következtében mindig tudati műveletek pótolják vagy legalábbis kormányozzák. Ne vezessen itt bennünket félre az a látszat, hogy a begyakorolt munkában a legtöbb műveletnek nincs már közvetlenül tudatos jellege. „Ösztönösségük", „öntudatlanságuk" azon alapul, hogy tudatosan létrejött mozgások rögzített feltételes reflexekké alakultak át. Ezek főként nem ebben különböznek a magasabbrendű állatok ösztönös megnyilatkozásaitól, hanem abban, hogy a tudatosságnak ez a megszűnése mindig felmondható és visszavonható. Felhalmozott munkatapasztalatok rögzítették, új munkatapasztalatok pedig mindenkor pótolhatják őket, olyanokkal, amelyek szintén visszavonhatók. A munkatapasztalatok felhalmozódása tehát egyszerre szünteti és őrzi meg a begyakorlott mozdulatokat, amelyek ezért, még ha feltételes reflexekké rögzítődtek is, minden esetben a távolságot teremtő, célt és eszközt meghatározó, a megvalósítást ellenőrző és helyesbítő tételezésből erednek.

Ennek a távolságteremtésnek további fontos következménye, hogy a dolgozó ember indulatainak tudatos kordábantartására kényszerül. Ha fáradt is, folytatja munkáját, amennyiben a munka megszakítása kárt okoz; félelem foghatja el, például vadászaton, mégis kitart a helyén, és felveszi a harcot erős és veszélyes állatokkal stb. (Még egyszer hangsúlyozzuk itt, hogy most egy használati értékéért folytatott munkát feltételezünk, ami bizonyára a munka kezdeti formája volt. Ezt az eredeti magatartást csak a sokkal bonyolultabb osztálytársadalmakban keresztezik más indítékok, amelyek a társadalmi létből fakadnak, például a munka szabotálása. De alapirányként itt is megmarad a tudatosság uralma az ösztönösség felett.) Magától értetődik, hogy ezzel olyan magatartási módok jelentkeznek az emberi életben, amelyek az ember tulajdonképpeni emberi léte számára egyenesen döntőkké válnak. Közismert, hogy az ösztönök, indulatok stb. fölötti uralom a civilizáltság alapproblémája, a szokástól és a hagyománytól az etika legmagasabbrendű formáiig. A magasabb fokok problémáit csak később, igazán megfelelően csak magában az etikában tárgyalhatjuk, de a társadalmi lét ontológiája szempontjából döntően fontos, hogy már a legkezdetlegesebb munkában is felmerülnek, mégpedig az indulatok stb. tudatos megfékezésének tisztán kirajzolódó formájában. Gyakran jellemezték az embert szerszámkészítő állatnak. Ez helyes is, de a meghatározást azzal kell kiegészíteni, hogy a szerszámok készítésével és használatával szükségképpen, a sikeres munka nélkülözhetetlen előfeltételeként együtt jár, amiről az imént beszéltünk: hogy az ember megtanul önmagán uralkodni. Ez is a már vázolt ugrás mozzanata, amellyel az ember kilép a pusztán állati létezésből. Bár a háziállatoknál látszólag hasonló jelenségek bukkannak fel, például amikor a vadászkutyák előhozzák a zsákmányt, de — még egyszer hangsúlyoznunk kell — az ilyen szokások csak az emberekkel való érintkezés során alakulhattak ki, az ember kényszerítette ezeket az állatokra, az ember viszont önmaga számára uralkodik önmagán, ami szükséges előfeltétele annak, hogy megvalósítsa a munkában önmaga által kitűzött céljait. Ebben az értelemben is érvényes tehát a munkára, hogy vele teremti meg az ember önmagát mint embert. Mint biológiai lény az ember a természeti fejlődés terméke. Amikor megvalósítja önmagát, akkor önmagában is visszaszorítja — noha persze sohasem tünteti el, haladja meg teljesen — a természeti korlátokat, és ezzel belép az új, önmaga által alapított szférába: a társadalmi létbe.

2

A MUNKA MINT A TÁRSADALMI GYAKORLAT MODELLJE

Utolsó fejtegetéseink megmutatták, hogy olyan problémák, amelyek az emberi fejlődés magasabb fokozatain igen általános, anyagtalanított, finom és elvont alakot öltenek, és ezért később a filozófia főtémái lesznek, legáltalánosabb, de legdöntőbb meghatározásaikban már a munkafolyamat tételezéseiben is megtalálhatók. Ezért azt hisszük, jogunk van arra, hogy a munkában minden társadalmi gyakorlat, minden tevékeny társadalmi magatartás modelljét lássuk. Mivel a következőkben az a szándékunk, hogy a munkának ezt a sajátosságát fölöttébb bonyolult és derivált kategóriákkal való viszonylataiban fejtsük ki, tovább kell konkretizálnunk a feltételezett munka jellegét érintő fenntartásainkat, amelyeknek már hangot adtunk. Azt mondtuk, hogy először csak úgy beszélünk a munkáról, mint ami hasznos tárgyakat, használati tárgyakat állít elő. Modell-elképzelésünk még nem tartalmazza azokat az új funkciókat (a csereérték problémáit), amelyeket a munka csak a tulajdonképpeni társadalmi termelés létrejöttével kap meg; ezeket csak a következő fejezetben tárgyalhatjuk behatóan.

De még fontosabb, ha már most utalunk arra, hogy mi különbözteti meg az ilyen értelemben vett munkát a társadalmi gyakorlat fejlettebb formáitól. A munka ebben az eredeti értelemben egy folyamatot foglal magában az emberi tevékenység és a természet között: műveletei a természeti tárgyak használati értékekké való átalakítását tűzik ki célul. A társadalmi gyakorlat későbbi, fejlettebb formáiban ezenkívül inkább előtérbe kerül a többi emberekre gyakorolt hatás, amely végső soron — persze csak végső soron — arra törekszik, hogy használati értékek termelését közvetítse. Az ontológiai-szerkezeti alapot itt is a teleológiai tételezések és az általuk mozgásba hozott tételezett okozati sorok alkotják. De a teleológiai tételezés lényeges tartalma most már — egészen általánosan, egészen elvontan — kísérlet arra, hogy más embert (vagy embercsoportot) konkrét teleológiai tételezések végrehajtására bírjon. Ez a probléma rögtön felmerül, mihelyt a munka már annyira társadalmivá vált, hogy több ember együttműködésén nyugszik; ezúttal még függetlenül attól, hogy felmerül-e már a csereérték problémája, vagy pedig még csak használati értékekre irányul az együttműködés. Ezért a teleológiai tételezésnek ez a második formája, aholis a kitűzött cél közvetlenül más emberek célkitűzése, már nagyon kezdetleges fokon jelentkezhet. Gondoljunk az őskorszakbeli vadászatra. Az űzött állat nagysága, ereje, veszélyessége szükségessé tette egy embercsoport együttműködését. Ez azonban csak akkor lehetett sikeres, ha a résztvevők felosztották egymás közt a tennivalókat. (Hajtók és vadászok.) Az itt valóban bekövetkező teleológiai tételezéseknek tehát a közvetlen munka szempontjából másodlagos jellegük van; ezeket szükségképpen olyan teleológiai tételezés előzte meg, amely meghatározta a most már konkrét és valóságos, természeti tárgyra irányuló egyedi tételezések jellegét, szerepét, funkcióját stb. E másodlagos célkitűzés tárgya tehát már nem tisztán természeti, hanem egy embercsoport tudata; a célkitűzés közvetlenül már nem valamely természeti tárgy megváltoztatására törekszik, hanem egy teleológiai tételezés megvalósítására, amely persze már természeti tárgyakra irányul; az eszközök szintén nem közvetlenül természeti tárgyakat befolyásolnak, hanem más embereknél akarnak ilyen befolyást elérni.

Ilyen másodlagos teleológiai tételezések már sokkal közelebb állnak fejlettebb fokok társadalmi gyakorlatához, mint az a munka, amelyet itt feltételezünk. Beható elemzésre csak később kerülhet sor, de a különbséget már itt kellett jeleznünk. Egyrészt azért, mert már az első pillantás, amelyet a munkának erre a magasabb társadalmi szintjére vetünk, megmutatja, hogy a munka, az eddig tárgyalt értelemben, a későbbinek megszüntethetetlen, valódi alapja, teleológiai tételezések esetleg igen szétágazó közvetítő láncolatának végcélja, másrészt mert szintén első pillanatra látszik, hogy az eredeti munkának szükségképpen önmagából, a saját dialektikájában kell kibontakoztatnia az ilyen bonyolultabb formákat. Ez a kettős összefüggés arra utal, hogy egyidejű azonosság és nem-azonosság forog fenn a munka különböző fokain, távoli, megsokszorozott és bonyolult közvetítések esetében is.

Láttuk már, hogy a tudatosan végrehajtott teleológiai tételezés távolságot teremt a valóság visszatükröződésében, és hogy csak ezzel a távolságteremtéssel jön létre a tulajdonképpeni szubjektum—objektum-viszony. Mindkettő egyidejűleg magában foglalja, hogy a valóság jelenségeit már fogalmilag ragadják meg és megfelelően ki is fejezik a beszéd segítségével. Ha az ilyen nagyon bonyolult és összetett kölcsönhatások genezisét mind létrejöttében, mind pedig további fejlődésében ontológiailag helyesen akarjuk megérteni, akkor abból kell kiindulnunk, hogy mindenütt, ahol a lét igazi változásaival kerülünk szembe, a mindenkori komplexus totális összefüggése előrébbvaló, mint egyes elemei. Ezeket csak az illető létkomplexuson belül, mindenkori konkrét együttműködésükből érthetjük meg, viszont hiábavaló fáradság volna, ha magát a létkomplexust elemeiből akarnánk gondolati konstrukcióval életre kelteni. Olyan problémákra lyukadnánk ki, mint az az elriasztó skolasztikus példa, hogy előbb volt-e — ontológiailag — a tyúk, mint a tojás. Ezt a kérdést ma csaknem viccnek foghatnánk fel, de gondoljunk arra, hogy jottányival sincs közelebb a valósághoz, és ezért nem is ésszerűbb annak a felvetése sem, hogy a szó keletkezett-e a fogalomból vagy megfordítva. Ugyanis a szó és a fogalom, a nyelv és a fogalmi gondolkodás összefüggő elemei egy komplexusnak: a társadalmi létnek, és igazi lényegüket csak ennek ontológiai elemzéséből, e komplexuson belül betöltött valódi funkcióik megismerésének segítségével lehet megérteni. Természetesen egy létező komplexuson belül lejátszódó kölcsönhatások minden ilyen rendszerében és minden kölcsönhatás esetében van egy elsődleges mozzanat. Ez a jellegzetesség tisztán ontológiai viszonylatban jön létre, függetlenül minden értékhierarchiától: ilyen kölcsönös vonatkozásoknál az egyes mozzanatok vagy kölcsönösen feltételezik egymást, mint a szó és fogalom imént felhozott esetében, ahol egyik sem lehet meg a másik nélkül, vagy olyan feltételhez-kötöttség alakul ki, hogy az egyik mozzanat a másik létrejöttének előfeltétele, és ez a viszony nem fordítható meg. Ez a munka viszonya a komplexusnak: a társadalmi létnek a többi oldalaihoz. A nyelvet vagy a fogalmi gondolkodást minden további nélkül le lehet genetikusan vezetni a munkából, mivel a munkafolyamat végrehajtása követelményeket támaszt a dolgozó szubjektummal szemben, amelyeknek csak úgy tehet eleget, ha egyidejűleg átépíti a nyelv és a fogalmi gondolkodás terén addig megszerzett képességeit, viszont a nyelv és a gondolkodás ontológiailag nem érthető meg sem az őket megelőző munkakövetelmények nélkül, sem úgy, mintha ők volnának a munkafolyamat létrejöttének feltételei. Magától értetődik, hogy ha a munka szükségletei egyszer már kialakították a nyelvet és a fogalmi gondolkodást, akkor szükségképpen szakadatlan, feloldhatatlan köl-

csönhatásban fejlődnek, és az a tény, hogy a munka alkotja továbbra is az elsődleges mozzanatot, semmiképp sem szünteti meg, ellenkezőleg, erősíti és intenzívebbé teszi e kölcsönhatások permanens jellegét. Ebből szükségszerűen következik, hogy egy ilyen komplexuson belül a munka szakadatlanul befolyásolja a nyelvet és a fogalmi gondolkodást és vice versa.

Csak ha így fogjuk fel az ontológiai genezist, mint konkrétan strukturált komplexusok keletkezését, akkor derülhet fény arra a tényre is, hogy miként lehet ez a genezis ugrás (a szerves létből a társadalmiba) és egyúttal sokezer éves, hosszadalmas folyamat is. Az ugrás akkor vált láthatóvá, amikor a lét új sajátossága, bármilyen kezdetleges, egyedi műveletekben, ténylegesen megvalósult. De ezután fölöttébb hosszadalmas, többnyire ellentmondásos és egyenlőtlen fejlődésre van szükség, míg az új létkategóriák extenzíven és intenzíven annyira megnövekednek, hogy a lét új foka határozottan és önmagára alapozva megszerveződhet. Mint már láttuk, az ilyen fejlődések lényeges vonása abban áll, hogy a lét új fokára specifikusan jellemző kategóriák az új komplexusokban mind nagyobb túlsúlyra jutnak az alacsonyabb fokok rovására, amelyek persze anyagilag továbbra is létezésük alapjaiul szolgálnak. Így viszonyul a szerves természet a szervetlenhez, és a társadalmi lét a természet mindkét létfokához. A lét valamely fokára eredendően jellemző kategóriák mindig növekvő differenciálódásuk révén bontakoznak ki, olymódon, hogy ezzel együtt egy létmód mindenkori komplexusán belül fokozódó mértékben — persze mindig csak viszonylagosan — önállósulnak.

A társadalmi lét esetében ez a visszatükröződés formáinál látható a legvilágosabban. Az a tény, hogy csak — a mindenkori konkrét munkával összefüggésben — a munka célja szempontjából tekintetbe jövő okozati viszonylatok tárgyilag helyes visszatükrözése teheti ezeket a viszonylatokat tételezettekké, amire feltétlenül szükség van, nemcsak a visszatükrözési műveletek állandó ellenőrzésének és tökéletesítésének irányában hat, hanem általánosításukat is előidézi. Mivel valamely konkrét munka tapasztalatai hasznosíthatók egy másiknál, lassanként — viszonylagosan — önállókká válnak, vagyis általánosítva rögzítenek bizonyos megfigyeléseket, amelyek ezután nem kizárólag és közvetlenül valamely konkrét elintéznivalóra vonatkoznak, hanem mint természeti folyamatokkal kapcsolatos megfigyelések, bizonyos általánosítást tartalmaznak. Az ilyen általánosítások a jövőbeli tudományok csírái, és e tudományoknak, mint például a geometriának vagy az aritmetikának a kezdetei elvesznek a távoli múltban. Már nagyon kezdeti általánosítások is, anélkül, hogy az emberek világosan tudták volna ezt, magukban foglalják a későbbi, valóban önállósult tudományok döntő elveit. Így a dezantropomorfizálás elvét, vagyis az olyan meghatározások elvonatkoztató mellőzését, amelyek elválaszthatatlanul kötődnek a környezettel (és magával az emberrel) kapcsolatos emberi reakciókhoz. Az aritmetika és a geometria legkezdetlegesebb koncepciói is tartalmazzák már implicite ezeket az elveket; persze függetlenül attól, hogy az őket kigondoló és felhasználó emberek megértették-e valódi lényegüket. Az ilyen fogalmaknak mágikus és mitikus elképzelésekkel kialakított csökönyös kapcsolata, mely nagyon mélyen belenyúlik a történelmi időkbe, megmutatja, hogy miként keveredhet az emberek tudatában, végső soron szakadatlanul, és a gyakorlat mind magasabbrendű formáit létrehozva, a célszerűen szükséges cselekvés, ennek helyes gondolati előkészítése és keresztülvitele olyan téves elképzelésekkel, amelyeket nemlétező dolgokról, mint valóságokról alkottak. Ez bizonyítja, hogy a feladatokról, a világról, magáról

a szubjektumról kialakított tudat az emberek egzisztenciájának (és ezzel a nembeli lét egzisztenciájának) újratermeléséből nő ki, mint ennek nélkülözhetetlen eszköze; mind kiterjedtebbé, mind önállóbbá válik ugyan, de bármilyen távoli közvetítésekkel, végső soron mégis megszüntethetetlenül az ember újratermelésének eszköze marad.

A hamis tudat itt érintett problémájáról és időnként oly termékeny viszonylagos helyességéről csak későbbi összefüggésekben beszélhetünk kielégítő módon. Ezek a fejtegetések csak ahhoz a paradox viszonyhoz vezettek, ahol az emberek — munkában, munka számára, munka által kialakított — tudata beavatkozik önmagát újratermelő tevékenységébe. Úgy is kifejezhetnénk ezt, hogy a külső és belső világ visszatükrözésének az emberi tudatban elért önállósága a munka létrejöttének és továbbfejlődésének elengedhetetlen feltétele. A tudomány, az elmélet mint eredeti teleológiai-kauzális munkatételezések öntevékennyé és önállóvá vált alakja azonban még legfejlettebb fokán sem vetkőzheti le teljesen, hogy végső soron kötve van eredetéhez. Későbbi fejtegetéseink megmutatják majd, hogy az emberiség szükségleteinek kielégítéséhez való kötöttségét sohasem veszthette el, bármilyen bonyolultakká és szétágazókká váltak is e kötöttséget biztosító közvetítések. A kötöttségnek és önállósulásnak ebben a kettős viszonyában szintén fontos probléma tükröződik, amelyet az elmélkedésnek, az emberiség tudatának és öntudatának a történelem folyamán szakadatlanul újra fel kellett vetnie és amelyre mindig választ kellett találnia: ez az elmélet és a gyakorlat problémája. E kérdéskomplexumhoz csak akkor találhatjuk meg a helyes kiindulópontot, ha visszatérünk a teleológia és az okozatiság már eddig is gyakran érintett problémájához.

Amíg a lét valódi folyamatát a természetben és a történelemben teleológiailag fogták fel, aholis az okozatiságnak csak azt a szerepet tulajdoníthatták, hogy a „végcélt" megvalósítsa, szükségképpen az elméletet, az elmélkedést tartották az emberi magatartás legmagasabbrendű formájának. Ameddig ugyanis a valóság teleológiai jellegében látták az objektív valóság lényegének megingathatatlan alapját, addig az ember ezzel csak elmélkedő viszonyt építhetett ki; az ember csak úgy érthette meg a saját élet-problémáit mind közvetlenül, mind a legfinomabban közvetett értelemben, ha ilyen magatartást alakított ki a valósággal. Az emberi gyakorlat teleológiailag tételezett jellegét viszonylag hamar felismerték ugyan; de mivel az ebből adódó konkrét tevékenységek mégis a természet és a társadalom teleológiailag megragadott totalitásába torkolltak, a kozmikus teleológia elmélkedő megragadásának ez a filozófiai, etikai, vallásos stb. szupremáciája mégis érvényben maradt. Itt még csak nem is jelezhetjük azokat a szellemi harcokat, amelyeket ez a világszemlélet kirobbantott. Csak mellékesen jegyezzük meg, hogy az elmélkedés hierarchikus csúcshelyzetét többnyire még azok a filozófiák is megőrzik, amelyek a kozmológiában már felvették a harcot a teleológia uralma ellen. Ennek oka első pillantásra paradoxnak látszik: az ember lassabban fosztja meg külvilágát az istenektől, mint teleológiai-teodiceaszerű sajátosságaitól. Ehhez járul, hogy a gondolkodói szenvedély, mely le akarja leplezni a vallásosan koholt szubjektummal dolgozó objektív teleológiát, gyakran teljesen száműzné a teleológiát, ami gátolja a gyakorlat (a munka) konkrét megértését. A gyakorlatot csak a klasszikus német filozófiában kezdik súlyának megfelelően értékelni. Marx már idézett első Feuerbach tételében így bírálja a régi materializmust: „Ezért a *tevékeny* oldalt elvontan a materializmussal ellentétben az idealizmus . . . fejtette ki."

Ez a szembeállítás, mely az „elvontan" határozóval már itt tartalmazza az idealizmus kritikáját is, abban a szemrehányásban konkretizálódik, hogy az idealizmus „természetesen nem ismeri a valóságos, érzéki tevékenységet mint olyant".[20] Tudjuk: Marx a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban Hegel „Fenomenológiá"-járól szólva a német idealizmusnak, és főként Hegelnek éppen erre az érdemére és korlátjára összpontosította bírálatát.

Ezzel Marx világosan körvonalazta álláspontját mind a régi materializmussal, mind pedig az idealizmussal szemben: az elmélet és gyakorlat problémájának megoldása megköveteli, hogy a gyakorlatnak arra a valóságos és anyagi megjelenésmódjára nyúljunk vissza, ahol világosan és egyértelműen előtérbe kerülnek alapvető ontológiai meghatározásai. Ontológiailag itt a teleológia és az okozatiság viszonya a döntő. Az emberi gondolkodás, az emberi világkép fejlődése szempontjából nemcsak azért úttörő az a kérdésfeltevés, amely a munkát e vita középpontjába helyezi, mert a teljes lét folyamából kritikailag eltávolít mindenféle teleológiai belevetítést, és a munkát (a társadalmi gyakorlatot) az egyetlen létkomplexusnak fogja fel, amelyben a teleológiai tételezésnek hitelesen valóságos, a valóságot megváltoztató szerep jut, hanem mert ezen az alapon, de általánosítva, és ezzel az általánosítással egy ontológiailag alapvető tényállás puszta megállapításán túlhaladva, meghatározza a filozófiailag egyedül helyes viszonyt a teleológia és a kauzalitás között. E viszony lényegét a munka dinamikus szerkezetének elemzésekor kifejtettük már: a teleológia és a kauzalitás nem egymást kizáró elvek a folyamatok lefolyásában, a dolgok létezésében és ígylétében, mint ahogy ez eddig minden ismeretelméleti vagy logikai elemzésből következett, hanem olyan különnemű elvek, amelyek azonban ellentmondásosságuk ellenére csak együtt, szétválasztha-tatlan dinamikus koegzisztenciában alkotják bizonyos mozgáskomplexusok ontológiai alapját, mégpedig olyanokét, amelyek csak a társadalmi lét birodalmában lehetségesek ontológiailag, és amelyek működése egyúttal megadja e létfok fő jellegzetességét.

A munka iménti elemzésében e kategoriális mozgásmeghatározások másik fölöttébb fontos jellegzetességét is megállapíthattuk már: a teleológia lényegéhez tartozik, hogy valóságosan csak tételezve működhet. Ezért, hogy létét ontológiailag konkrétan vázolhassuk, ha valamely folyamatot indokoltan teleológiai folyamatnak akarunk jellemezni, a tételező szubjektum létét is ontológiailag kétségbevonhatatlanul kell bizonyítanunk. A kauzalitás viszont egyaránt működhet tételezett és nem-tételezett módon. A helyes elemzés tehát nemcsak e két létmód pontos megkülönböztetését követeli meg, hanem azt is, hogy a tételezettség meghatározását megszabadítsuk minden filozófiai kétértelműségtől. Ugyanis nagyon befolyásos bölcseletekben — elég Hegelére utalni — elmosódik és ezért eltűnik a különbség az okozatiság pusztán ismeretelméleti és anyagilag valóságos, létszerű tételezései között. Ha korábbi elemzéseink alapján arra helyezzük a súlyt, hogy kizárólag egy anyagilag-létszerűen tételezett kauzalitás létezhet együtt a már vázolt módon a mindig tételezett teleológiával, akkor a kauzalitás pusztán ismeretszerű tételezésének jelentőségét — a specifikus ismeretelméleti vagy logikai tételezés ennek további elvonatkoztatása, tehát itt nem jön tekintetbe — korántsem becsültük le. Ellenkezőleg. Korábbi fejtegetéseink világosan megmutatták, hogy a konkrét okozati sorok létszerű tételezése feltételezi ezek ismeretét, vagyis azt, hogy e

[20] MEGA, I, 5, 533. [Marx és Engels Művei, 3, 7.]

tételezést előzetes ismeretek alapján hajtsák végre. Csak azt nem szabad szem elől tévesztenünk, hogy ezzel a tételezéssel csupán egy lehetőséget érhetünk el az arisztotelészi dünamisz értelmében, és hogy az eshetőség megvalósítása külön művelet, mely feltételezi ugyan a tételezést, de a különnemű másság viszonyában van vele; ez a művelet éppen a döntés, mely az alternatívából fakad.

A teleológia és a kauzalitás ontológiai együttélésének a dolgozó (gyakorlati) ember magatartásában, és csakis itt, létszerűen az a következménye, hogy az elmélet és a gyakorlat társadalmi lényegüket tekintve szükségképpen egy és ugyanazon társadalmi létkomplexus mozzanatai, így hát csak e kölcsönös viszonyból kiindulva lehet őket adekvát módon megérteni. A munka mint modell éppen itt szolgálhat a legtöbb felvilágosítással. Első hallásra ez talán kicsit furcsán hangzik, mert a legnyilvánvalóbban éppen a munka beállítottsága teleológiai, a kitűzött cél megvalósításához fűzött érdek itt jelentkezik a legáthatóbban. Mégis a munka, a munka műveletei, melyek tételezettekké változtatják át a spontán okozatiságot, éppen mert itt még kizárólag az embernek és a természetnek, nem pedig az embernek és az embernek, az embernek és a társadalomnak a kölcsönös vonatkozásáról van szó, zavartalanabbul őrzik meg a műveletek tisztán megismerésszerű jellegét, mint a magasabbrendű aktusok, ahol a tények visszatükrözésébe már elkerülhetetlenül belejátszanak a társadalmi érdekek is. Az okozatiság tételezési aktusai a munkában a legtisztább formában az igaz és a téves értékellentétére irányulnak, mert — mint már korábban kimutattuk —, ha a magában véve létező okozatiságot a tételezés folyamatában félreértjük, elkerülhetetlenül meghiúsul az egész munkafolyamat. Ezzel szemben nyilvánvaló, hogy az okozatiság minden olyan tételezésében, ahol a közvetlenül kitűzött cél az emberek tételező tudatának megváltoztatása, a társadalmi érdekeltség, amelyet minden célkitűzés — természetesen az egyszerű munkáé is — tartalmaz, okvetlenül befolyásolja a megvalósításhoz szükséges okozati sorok tételezését is. Annál is inkább, mert magánál a munkánál az okozati sorok tételezése olyan tárgyakra és folyamatokra vonatkozik, amelyek tételezettségükben teljesen közönyös magatartást tanúsítanak a teleológiai céllal szemben, míg azok a tételezések, amelyek arra törekszenek, hogy az emberek döntsenek bizonyos alternatívákban, olyan anyagban válnak hatékonnyá, amely magától spontánul alternatív döntések irányába tör. A tételezésnek ez a módja tehát az ember ezen tudati tendenciáinak megváltoztatására, erősítésére vagy gyöngítésére törekszik, ezért nem egy magában véve közönyös anyagban, hanem egy kedvező vagy kedvezőtlen, tendenciálisan eleve célkitűzésekre törő anyagban dolgozik. Még ha az emberek esetleg közönyt tanúsítanak is az ilyen célzatú befolyásolással szemben, ez a közöny a természeti anyag imént említett közönyéhez csak a szóhasználatban hasonlít. A természet esetében a közöny csak metafora, mely az emberi célkitűzésekkel szemben tanúsított folytonos, megváltoztathatatlan, teljességgel semleges különneműségét jelzi, míg az emberek közönye ilyen szándékokkal szemben bizonyos körülmények közt megváltoztatható, konkrét társadalmi és egyéni okokra visszavezethető meghatározott magatartási mód.

A magasabbrendű, társadalmibb okozatiságok tételezéseinél ezért a teleológiai célkitűzés elkerülhetetlenül és befolyást gyakorlón benyomul az okozatiság szellemi reprodukcióiba és tételezéseibe. Még ha ez az utóbbi művelet tudományként, a társadalmi élet — viszonylag — önálló tényezőjeként szerveződik is meg, ontológiai szempontból illúzió azt hinni, hogy társadalmilag tökéletesen elfogulatlanul adhatók vissza az itt uralkodó okozati láncolatok és

ezek közvetítésével a természeti okozatiságok, és hogy itt az ember és a természet közvetlen és kizárólagos szembeállításának tisztább formáját lehet elérni, mint magában a munkában. Természetesen itt a szóbanforgó természeti okozatiságokat sokkal pontosabban, szélesebb körben, mélyebben, tökéletesebben lehet megismerni, mint az önmagára utalt munka esetében. Ez magától értetődik, de nem dönti el jelenlegi problémánkat. Azon fordul meg a dolog, hogy ez a megismerés terén végbement haladás megszünteti az ember és a természet kizárólagos szembenállását, és ehhez rögtön hozzá kell fűznünk, hogy ez is lényegében a haladás irányába mutat. A munkában ugyanis az ember a természet azon részletének magábanvaló létével szembesül, amely közvetlen kapcsolatban áll a munka céljával. Ha ezek az ismeretek az általánosítás magasabb szintjére emelkednek, ami már az önállósulás felé fejlődő tudomány kezdeteikor megtörténik, akkor a természet visszatükröződésébe fel kell venni az ember társadalmiságával kapcsolatos ontológiai célzatú kategóriákat is. Ezt persze nem szabad vulgáris-közvetlen értelemben felfogni. Először is minden teleológiai tételezés végső soron társadalmi meghatározottságú, a munka esetében ezt nagyon pregnánsan a szükséglet végzi el, amelynek következményekkel terhes befolyásától egyetlen tudomány sem lehet mentes. Ez azonban még nem vezetne döntő különbségre. Másodszor azonban a tudomány az összefüggések általánosítását állítja dezantropomorfizáló visszatükröződése középpontjába. Láttuk, hogy ez már nem tartozik közvetlenül a munka ontológiai lényegéhez, és főként nem tartozik a geneziséhez, itt csupán az a fontos, hogy helyesen ragadjanak meg egy konkrét természeti jelenséget, amennyiben ennek sajátossága szükségszerű kapcsolatban van a munka teleológiailag kitűzött céljával. Még ha a dolgozó a közvetettebb összefüggésekről a legtévesebb elképzeléseket táplálja is, a közvetlen összefüggések helyes visszatükrözése esetén ez nem zavarhatja meg a munkafolyamat sikerét. (A kezdetleges munka viszonya a mágiához.)

Mihelyt azonban a visszatükröződés általánosításokra tör — mindegy, milyen tudatosan történik ez —, szükségképpen felmerülnek egy általános ontológia problémái is. És amennyire ezek, ami a természetet illeti, hamisítatlan magábanvalóságukban tökéletesen különböznek a társadalomtól és szükségleteitől, teljesen semlegesen viszonyulnak hozzájuk, annyira nem lehet közönyös a már vizsgált, közvetettebb értelemben a tudatba emelt ontológia, a társadalmi gyakorlat számára. Az elmélet és gyakorlat szoros kapcsolatának az a szükségszerű következménye, hogy ez utóbbi konkrét társadalmi megjelenési formáit nagyon messzemenőkig befolyásolják azok az ontológiai elképzelések is, amelyeket az ember a természetről alakított ki. A tudomány, ha csakugyan a valóság adekvát megragadására törekszik, nem kerülheti meg ezeket az ontológiai kérdésfeltevéseket; ezen a szinten úgy látszik egyre megy, hogy ez tudatosan vagy öntudatlanul foglalkozik-e velük, hogy a kérdések és válaszok helyesek vagy tévesek-e, tagadják-e annak lehetőségét, hogy az ilyen kérdésekre adható-e ésszerű válasz vagy sem, mert a társadalmi életben még ez a tagadás is valamilyen ontológiai hatást fejt ki. És mivel a társadalmi gyakorlat mindig ontológiai elképzelések szellemi környezetében játszódik le, akár a hétköznapi életről, akár tudományos elméletek létköréről van szó, az imént jelzett tényállás a társadalom szempontjából alapvető marad. Az athéni „Azebeia"-perektől Galilein vagy Darwinon keresztül a relativitáselméletig szükségképpen befolyásolja ez a tényállás a társadalmi létet. Itt a munkának mint a társadalmi gyakorlat modelljének dialektikus jellege éppen

abban nyilvánul meg, hogy a gyakorlat fejlettebb formái sok mindenben eltérnek magától a munkától. Korábban már vázoltuk az ilyen közvetett bonyodalmak egy másik formáját, mely persze sokszorosan kapcsolódik a most tárgyalt formához. Mindkét elemzés azt mutatja, hogy a munka azon komplexusok alapvető és ezért legegyszerűbb és legegyértelműbb formája, amelyeknek dinamikus összessége adja a társadalmi gyakorlat sajátosságát. Éppen ezért újból és újból utalni kell arra, hogy a munka sajátos jellemvonásai nem vihetők át csak úgy a társadalmi gyakorlat bonyolultabb formáira. Az azonosság és nem-azonosság ismételten kimutatott azonosságának szerkezeti formái, úgy véljük, arra nyúlnak vissza, hogy maga a munka anyagilag megvalósítja az ember és a természet anyagcseréjének gyökeresen új viszonylatát, a társadalmi gyakorlat többi, bonyolultabb formáinak túlnyomó többsége számára viszont ez az anyagcsere, az ember társadalomban végbemenő újratermelésének alapja, már megszüntethetetlen előfeltétel. E bonyolult formák valódi természetével csak a következő fejezetekben foglalkozhatunk; kimerítő elemzésükre az etikában kerülhet sor.

Mielőtt azonban rátérnénk az elmélet és a gyakorlat viszonyának — ismét hangsúlyozzuk: ideiglenes, bevezető — tárgyalására, hasznosnak látszik, ha még egy pillantást vetünk visszafelé, a munka létrejöttének ontológiai feltételeire. A szervetlen természetben egyáltalán nem fordul elő tevékenység. A szerves természetben alapjában véve csak az keltheti a tevékenység látszatát, hogy az újratermelési folyamat a szerves természet legfejlettebb fokain kölcsönhatásokat idéz elő az organizmus és a környezet között, amelyeket közvetlenül valamilyen tudat irányít. De ezek még a legmagasabb fokon is (mindig szabadon élő állatokról beszélünk) pusztán biológiai reakciók a környezetnek azokra a jelenségeire, amelyek a szóbanforgó állatok közvetlen létezése szempontjából fontosak; ezért semmiféle szubjektum—objektumviszonylatot nem idézhetnek elő. Ehhez arra a távolságteremtésre van szükség, amelyet már vázoltunk. Az objektum csak akkor válhat a tudat tárgyává, ha ez olyankor is meg akarja ragadni, amikor a mozgásokat hordozó szervezetet semmilyen közvetlen érdek nem fűzi a tárgyhoz. Másrészt a szubjektumot csak az teszi szubjektummá, hogy ha ilymódon módosítja a külvilág tárgyaival kapcsolatos beállítottságát. Ebből látható, hogy a teleológiai célnak és megvalósítása okozatilag működő eszközeinek tételezése olyan tudati aktusok eredménye, amelyek nem hajthatók végre egymástól függetlenül. A teleológia és a tételezett kauzalitás szétválaszthatatlan összetartozása a munka elvégzésének ebben a komplexusában tükröződik és valósul meg.

A munkának ez az ős-struktúrája, hogy így fejezzük ki magunkat, kiegészül még azzal, hogy a tételezett okozati sorok megvalósítása adja meg tételezésük helyes vagy hibás voltának kritériumát. Világos tehát, hogy a munkában, önmagáért véve, a gyakorlat szolgáltatja az elmélet számára a feltétlen kritériumot. Amennyire kétségbevonhatatlan ez általánosságban, éspedig nemcsak a szűkebb értelemben vett munka szempontjából, hanem minden olyan, hasonló, de bonyolultabb tevékenység esetében is, ahol az emberi gyakorlat kizárólag a természettel áll szemben (gondoljunk például a természettudományi kísérletekre), annyira konkretizálásra szorul, mihelyt a szóbanforgó tevékenység túllépi azt a szűkebb anyagi alapot, amely a munkát (és az elszigetelten vett kísérletet is) jellemzi, vagyis mihelyt egy konkrét komplexus elméletileg tételezett okozatiságát be kell illeszteni a valóság általános összefüggésébe, gondolatilag reprodukált magábanvaló létébe. Ez azonban már a

kísérletben is megtörténik, még ha eleinte eltekintünk is elméleti kiértékelésétől. Minden kísérletet valamely általánosítás érdekében hajtanak végre. A kísérlet teleológiailag mozgásba hozza anyagok, erők stb. bizonyos csoportosulását, amelyek meghatározott kölcsönhatásaiból — a különnemű, tehát a keresett kölcsönös vonatkozások szempontjából véletlen körülményektől lehetőleg eltekintve — meg akarják állapítani, hogy valamely hipotetikusan tételezett okozati viszony megfelel-e a valóságnak, vagyis hogy a jövőbeli gyakorlat szempontjából felfogható-e helyesen tételezettnek. Eközben feltétlenül érvényben maradnak azok a kritériumok, amelyek magában a munkában mutatkoztak meg, sőt közvetlenül még tisztább formában jelentkeznek: a kísérlet éppolyan egyértelműen dönthet a helyes és a téves között, mint maga a munka, és ezt az általánosítás magasabb szintjén, a szóbanforgó jelenségkomplexusra jellemző mennyiségi-dologi összefüggések matematikai megfogalmazásában hajtja végre. Ha mármost eredményét a munkafolyamat tökéletesítésére használják fel, akkor itt nem válik problematikussá a gyakorlat mint az elmélet kritériuma. Bonyolódik a kérdés, ha az így elért ismeretet magának a megismerésnek a kitágítására használják fel. Ebben az esetben ugyanis nemcsak arról van szó, hogy vajon egy meghatározott, konkrét okozati összefüggés képes-e ösztönözni egy szintén konkrét és meghatározott helyzetben valamely meghatározott és konkrét teleológiai tételezést, hanem arról is, hogy természetismeretünk általában kibővül és elmélyül. Ilyen esetekben nem elegendő már egy anyagi összefüggés mennyiségi oldalainak pusztán matematikai megragadása, ellenkezőleg, a jelenséget anyagi léte valódi sajátosságában kell megérteni és így megértett lényegét összhangba kell hozni a többi, tudományosan már rögzített létmódokkal. Közvetlenül ez annyit jelent, hogy a kísérlet eredményének matematikai megfogalmazását ki kell egészíteni és tökéletesíteni kell fizikai, kémiai vagy biológiai stb. értelmezésével. Ez azonban — az érdekeltek akaratától függetlenül — szükségszerűen ontológiai értelmezésbe megy át. A matematikai képletek ugyanis ebben a tekintetben többértelműek; a speciális relativitáselmélet einsteini megfogalmazása és az úgynevezett Lorenz-féle transzformáció formulája tisztán matematikailag egyenértékűek egymással — a helyességükről folytatott vita feltételez egy másik vitát a fizikai világkép teljességéről, tehát szükségképpen ontológiai területre csap át.

Ez az egyszerű igazság állandó harci területet jelöl ki a tudomány történetében. Az emberek összes ontológiai elképzelését — ismét mindegy, mennyire tudatosan — messzemenőkig társadalmi tényezők befolyásolják, és egyre megy, hogy ebben a hétköznapi élet, a vallásos hit stb. komponensei vannak-e túlsúlyban. Ezek az elképzelések nagymértékben befolyásolják az emberek társadalmi gyakorlatát, gyakran éppenséggel társadalmi hatalommá sűrűsödnek össze; csak a marxi disszertáció Molochra vonatkozó fejtegetéseire emlékeztetünk.[21] Ez olykor nyílt ütközetekre vezet a tudományosan objektív megalapozottságú és a pusztán társadalmi létben gyökeredző ontológiai koncepciók között. Bizonyos körülmények közt — és ez jellemző korunkra — ez az ellentét maguknak a tudományoknak a módszerébe is behatol. Erre azért nyílik lehetőség, mert az újonnan megismert összefüggések gyakorlatilag kiértékelhetők az ontológiai döntések felfüggesztése esetén is. Ezt már Galilei idejében világosan felismerte Bellarmin bíboros a kopernikuszi asztronómiá-

[21] MEGA, I, 1/1, 80. és köv.

val és ennek a teológiai ontológiával ellentétes jellegével kapcsolatban. A modern pozitivizmusban Duhem nyíltan síkraszállt a bellarmini felfogás „tudományos fölénye" mellett,[22] és ugyanilyen módon értelmezte Poincaré a kopernikuszi felfedezés módszertani lényegét: „Kényelmesebb azt feltételezni, hogy a föld forog, mert így sokkal egyszerűbb nyelven fejezhetők ki a csillagászati törvények."[23] Ez a tendencia a neopozitivizmus klasszikusainál éri el a legfejlettebb formáját, amennyiben „metafizikának", tudománytalannak bélyegeznek és ezért elutasítanak minden létre való hivatkozást ontológiai értelemben, és egyes-egyedül a fokozott gyakorlati alkalmazhatóságot tartják a tudományos igazság kritériumának.

Így hát mélyen a jelenlegi társadalmi létben gyökeredzik az az ellentét, amely benne rejlik minden munkafolyamatban és az ezt irányító tudatban: egyik póluson található a lét helyes megismerése az okozati tételezés tudományos továbbfejlődése révén, a másikon megelégszenek azzal, hogy a konkrétan megismert okozati összefüggéseket gyakorlatilag manipulálják. Fölöttébb felszínes eljárás volna ugyanis, ha a munkában jelentkező ellentmondásnak azt a megoldását, hogy a gyakorlat az elmélet számára kritérium-jelleggel bír, egyszerűen ismeretelméleti, formállogikai vagy tudományelméleti felfogásokra vezetnénk vissza. Az ontológiai kérdésfeltevések és válaszok lényegüket tekintve sohasem sorolhatók be ezek közé. Hosszú időn át a természeti ismeretek kezdetlegessége, a természet fölötti uralom korlátai nagy szerepet játszottak ugyan abban, hogy a gyakorlat mint kritérium egy hamis tudat korlátozott vagy eltorzult formáiban jelentkezett. De a hamis tudat konkrét formáit, és főként befolyását, terjedelmét, hatalmát stb. mindig társadalmi viszonyok határozták meg, természetesen a szűk ontológiai látkörrel kölcsönhatásban. Ma, amikor a tudományok tárgyi fejlődésfoka objektíve lehetővé tenne egy helyes ontológiát, még világosabban látható, hogy a tudománynak és szellemi befolyásának terén tapasztalható hamis ontológiai tudat az uralkodó társadalmi szükségletekre épül fel. Hogy csak a legfontosabb példát vegyük: a mai kapitalizmusban mindenekelőtt a gazdasági manipuláció vált az újratermelés egyik döntő tényezőjévé, és ebből a középpontból kiindulva kiterjedt a társadalmi gyakorlat minden területére. Ezt a tendenciát — nyíltan vagy burkoltan — vallásos oldalról is támogatják. Általában bekövetkezett, amit Bellarmin évszázadokkal ezelőtt el akart titkolni: a vallások ontológiai alapjai összeomlottak. A vallások teológiailag rögzített ontológiai dogmái mindinkább széttörnek, elillannak, és helyükbe egy a mai kapitalizmus lényegében gyökeredző, tudatszerűen többnyire szubjektív veretű vallásos szükséglet lép. Ennek megalapozásához nagyban hozzájárul a tudományokban alkalmazott manipulációs módszer, mivel lerombolja a kritikai érzéket a valódi lét iránt, és így szabaddá teszi az utat egy szubjektív gyökerű vallásos szükséglet számára, továbbá mivel a modern, neopozitivista módon befolyásolt tudományok bizonyos elméletei, például a térről és az időről, a kozmoszról stb., megkönnyítik a gondolati megbékélést a vallások elhalványuló ontológiai kategóriáival. Jellemző, hogy — noha a vezető természettudósok itt az előkelő pozitivista-tudományos semlegesség álláspontjára szoktak helyezkedni — akadnak olyan nagynevű és érdemes tudósok, akik egyenesen arra tesznek kísérletet, hogy

[22] P. Duhem: „Essai sur la nature de la théorie physique de Platon à Galilée", Paris 1908, 77. és köv., 129. és köv.

[23] J. Poincaré: „Wissenschaft und Hypothese", Lipcse 1906, 118.

a legújabb természettudományok ilyen értelmezéseit kibékítsék a modern vallásos szükségletekkel.

Iménti fejtegetéseink tartalmaznak bizonyos ismétléseket. Azért van ez, mert egészen konkrétan meg akartuk mutatni itt, amit már szintén jeleztünk korábban, hogy problematikus dolog a gyakorlatot közvetlenül, kritikátlanul, abszolút módon az elmélet kritériumává nyilvánítani. Amilyen bizonyossággal érvényesül ez a kritérium magában a munkában és — részben — a kísérletben, annyira be kell iktatni minden bonyolultabb esetben a tudatos ontológiai bírálatot, hogy ne veszélyeztessük a gyakorlat kritérium-funkciójának alapvető helyességét. Bebizonyult ugyanis, amiről már szintén gyakran beszéltünk és még beszélni fogunk, hogy mind a hétköznapi élet „intentio rectá"-jában mind a tudományban és a filozófiában olyan helyzeteket és irányzatokat teremthet a társadalmi fejlődés, amelyek a valódi lét megragadásától elvezetik eltérítik ezt az „intentio rectá"-t. Az ezért szükségszerűvé vált ontológiai bírálatnak tehát feltétlenül konkrétnak kell lennie, a mindenkori társadalmi teljességre kell felépülnie és e felé is kell orientálódnia. Feltétlenül tévútra vezetne, ha feltételeznénk, hogy a tudomány minden esetben ontológiailag-kritikailag helyesen korrigálhatná a hétköznapi gondolkodást, vagy a filozófia a tudományokat, vagy pedig megfordítva, a hétköznapi gondolkodás eljátszhatná a tudománnyal és a filozófiával szemben a molière-i szakácsnő szerepét. A társadalom egyenlőtlen fejlődésének szellemi következményei olyan erősek és sokrétűek, hogy e problémakör megközelítése során minden séma csak messzebbre vezetne bennünket a léttől. Az ontológiai bírálatnak tehát a társadalom differenciált — osztályszerűen konkrétan differenciált — egészére, és az így kialakult magatartásmódok kölcsönös vonatkozásaira kell irányulnia. Csak így alkalmazható helyesen a gyakorlatnak, mint az elmélet kritériumának működése, amely minden szellemi fejlődés, minden társadalmi gyakorlat számára döntően fontos.

Idáig az új vagy új módon funkcionáló kategóriák (tételezett okozatiság) új komplexusának létrejöttét túlnyomórészt az objektív munkafolyamat oldaláról szemléltük. De azt is feltétlenül meg kell vizsgálnunk, hogy a szubjektum magatartásmódjában milyen ontológiai változásokat idéz elő ez az ugrás a biológiai lét szférájából a társadalmi létbe. Itt is elkerülhetetlenül a teleológia és a tételezett okozatiság ontológiai együtteséből kell kiindulnunk, mert a szubjektumban kialakuló új jellegzetesség e kategoriális konstelláció szükségszerű eredménye. Ha most abból indulunk ki, hogy a szubjektum döntő cselekedete a teleológiai tételezés és ennek megvalósítása, akkor rögtön szembeötlik, hogy e műveletek kategoriálisan döntő mozzanata már tartalmazza a Legyen által meghatározott gyakorlat jelentkezését. Minden egyes megvalósításra szánt cselekvésnek már csak azért is szükségképpen a Legyen a közvetlenül meghatározó mozzanata, mert a megvalósítás minden lépését az determinálja, hogy elősegíti-e, és ha igen, akkor mennyiben segíti elő a cél elérését. A determináció iránya a következőképpen fordul meg: a normális biológiai, okozati meghatározottságban, az embernél csakúgy, mint az állatnál, okozati folyamat megy végbe, amelyben szükségképpen folyvást a múlt határozza meg a jelent. Az élőlényeknek a megváltozott környezethez való alkalmazkodása is okozati szükségszerűséggel megy végbe, amennyiben azokat a tulajdonságokat, amelyeket a szervezetben múltja termelt ki, az ilyen változás megőrzi vagy szétrombolja. A célkitűzés, mint láttuk, megfordítja ezt a magatartást: a cél (a tudatban) előbb van jelen, mint megvalósítása, és az ehhez

vezető folyamat során minden lépést, minden mozdulatot a célkitűzés (a jövő) irányít. A tételezett okozatiság értelme, innen nézve, abban rejlik, hogy úgy választja ki, hozza mozgásba, hagyja mozogni stb. az okozati tagokat, okozati sorokat stb., hogy ezzel ösztönözze a kezdetben elhatározott cél megvalósítását. Még ahol, Hegel szavaival élve, a természet a munkafolyamatban pusztán „ledolgozza magát", ott sem okozatilag spontán, hanem teleológiailag irányított folyamatról van szó, melynek fejlődése éppen a spontán folyamatok ilyen teleológiai irányításának javításából, konkretizálásából és differenciálásából áll. (A tűznek, a víznek és egyéb természeti erőknek a felhasználása a munka céljaira.) A szubjektum szempontjából a cél Legyen-je irányítja ezt a bizonyosnak tételezett jövő oldaláról determinált cselekvést.

Óvakodnunk kell itt is attól, hogy olyan kategóriákat vetítsünk bele a Legyen-nek ebbe az ősformájába, amelyek csak fejlettebb fokokon jelentkezhetnek. Ez csak, mint különösképpen a kantianizmus esetében történt, fetisizáló módon eltorzíthatja az eredeti Legyen-t, ami a fejlettebb formák megértését is kedvezőtlenül befolyásolja. A Legyen első jelentkezésekor elég egyszerű a tényállás: hiszen az okozatiság tételezése éppen abban áll, hogy olyan okozati láncolatokat, okozati viszonylatokat ismernek meg, amelyek megfelelő kiválasztás, befolyásolás stb. esetében meg tudják valósítani a kitűzött célt, és maga a munkafolyamat azt jelenti, hogy a cél megvalósítása érdekében ilymódon befolyásolják a konkrét okozati viszonylatokat. Láttuk, hogy eközben szükségképpen az alternatívák szakadatlan láncolata jön létre, és itt a helyes döntést minden esetben a jövő, a megvalósítandó cél határozza meg. Az okozatiság helyes megismerését, helyes tételezését csak akkor érthetjük meg, ha belátjuk, hogy ezt a cél határozza meg; valamely helyes megfigyelés és felhasználása, amely, mondjuk, egy kő csiszolásakor fölöttébb célszerű, a reszelés esetében elronthatja az egész munkát. A valóság helyes visszatükröződése természetesen a helyesen működő Legyen elkerülhetetlen előfeltétele; de ez a helyes visszatükröződés csak akkor lehet hatékony, ha valóban ösztönzi annak megvalósítását, aminek lennie kell. Itt nem csupán általában a helyes visszatükröződésen, a valósággal kapcsolatos megfelelő reagáláson múlik minden, hanem valamely elhatározás helyes vagy téves volta, tehát a munkafolyamatban felmerülő alternatívák eldöntése minden esetben kizárólag a célból, a munkafolyamat megvalósításából kiindulva ítélhető meg. Tehát itt is a Legyen és a visszatükröződés (a teleológia és a tételezett okozatiság) közti megszüntethetetlen kölcsönhatásról van szó, aholis a Legyen tölti be az elsődleges mozzanat funkcióját. A korábbi formákról való leválás, a társadalmi lét autochtonná-válása éppen azoknak a kategóriáknak a túlsúlyra jutásában fejeződik ki, amelyekben megnyilvánul e létmód új, fejlettebb jellege az alapjukul szolgáló létmódokhoz képest.

Ismételten utaltunk már arra, hogy az ilyen ugrások az egyik létszintről egy magasabbra igen nagy időszakot követelnek, és hogy valamely létmód kifejlődése specifikus kategóriáinak fokozatos — ellentmondásos, egyenlőtlen — eluralkodását jelenti. Minden kategória ontológiai történetében látható és bebizonyítható a tulajdonképpenivé-válás ilyen folyamata. Az idealista gondolkodás végső soron módszertanilag azért képtelen még a legegyszerűbb és legnyilvánvalóbb ontológiai viszonylatok megértésére is, mert megelégszik azzal, hogy a kategóriák legfejlettebb, legátszellemítettebb, legfinomabb megjelenésmódjait ismeretelméletileg vagy logikailag elemezze, és eközben nemcsak elhanyagolja, sőt tökéletesen semmibe veszi valódi eredetük ontológiailag

iránymutató problémakomplexumait, hanem még azt a hibát is elköveti, hogy a társadalmi gyakorlatnak a társadalom természettel folytatott anyagcseréje szempontjából kizárólag távoli formáival foglalkozik, és nemcsak nem veszi tudomásul azokat a bonyolult közvetítéseket, amelyek a távoli formákat az ősformákkal összekötik, hanem éppenséggel ellentéteket konstruál köztük. Így e kérdések idealista feldolgozásainak túlnyomó többségében csaknem teljesen eltűnik a társadalmi lét sajátossága, ehelyett a Legyen (az érték) mesterkélten gyökértelenített szféráját konstruálják meg, és ezt szembeállítják az emberek — állítólag — pusztán természeti létével, noha ez objektíve ontológiailag mindig éppoly társadalmi, mint amaz. A vulgáris materializmus erre úgy reagál, hogy egyszerűen semmibe veszi a Legyen-nek a társadalmi létben betöltött szerepét, és az egész szférát a tiszta természeti szükségszerűség modellje szerint próbálja megérteni; ez még inkább összekuszálja ezt a problémakört, és a jelenségeket mindkét póluson tartalmilag és módszertanilag persze ellentétesen, de tárgyilag összetartozó módon fetisizálja.

A Legyen ilyen fetisizálását a legvilágosabban Kantnál figyelhetjük meg. A kanti filozófia csak a morál legmagasabbrendű formáinak viszonylatában vizsgálja az emberi gyakorlatot. (Természetesen csak az etikában tárgyalhatjuk, hogy mennyiben zavarja és merevíti meg „felülről" Kant fejtegetéseit, hogy nem tesz különbséget a morál és az etika között.) Itt az a döntő, hogy nézeteinek korlátait „alulról", a társadalmi genezis teljes hiányának oldaláról vizsgáljuk meg. Mint minden következetes idealista filozófia esetében, Kantnál is létrejön az ész önállósító fetisizálása. Az ilyen világképekben a szükségszerűség, ismeretelméletileg is, elveszti „ha . . . akkor" jellegét, amely pedig egyedül tudná konkretizálni; egyenesen abszolútumként jelenik meg. A rációnak ez az abszolutizálása érthető módon a morálban jelenik meg a legtúlzottabb formában. A Legyen ezzel — szubjektív és objektív értelemben — elszakad az emberek konkrét alternatíváitól; ezek a morális ráció ilyen abszolutizálásának fényében inkább abszolút, tehát az emberek viszonylatában transzcendens törvények megfelelő vagy meg-nem-felelő megtestesülései. Kant ezt mondja: „A gyakorlati filozófiában nem annak okaival kell foglalkoznunk, ami *történik*, hanem annak törvényeivel, aminek *történnie kell*, még ha nem is történik meg soha."[24] Az imperatívusz, mely létrehozza az emberekben a Legyen-vonatkozásokat, ezzel transzcendens-abszolút (kriptoteológiai) elvvé válik. Jellegét az határozza meg, hogy „olyan szabály, melyet a cselekvés objektív kényszerét kifejező Legyen állít fel", mégpedig egy olyan lényre (vagyis az emberre) vonatkozóan, „akinél az ész nem egészen egyedül határozza meg az akaratot". Így hát az emberi egzisztencia, amelyet csakugyan nem kizárólag a kanti önállósított ész határoz meg, valódi ontológiai lényegét tekintve csupán az általános érvényű imperatívusz kozmikusan (teológiailag) kialakult különös eseteként jelenik meg. Kant igen élesen el is határolja az imperatívusz objektivitását, minden „értelmes lényre" kiterjedő érvényességét az ember társadalmi gyakorlatától, amelyet mi a Legyen egyedül valóságos területének tartunk. Nem tagadja ugyan kifejezetten, hogy az itt létrejövő, a cselekvést befolyásoló — az imperatívusz abszolút objektivitásával ellentétes — szubjektív maximák szintén hathatnak a Legyen valamilyen fajtájaként, de ezek pusztán „gyakorlati" előírások, és nem „törvények", mégpedig azért, „mert hiányzik belőlük a szükségszerűség, amely, ha gyakorlativá akar

[24] Kant: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", Phil. Bibl. Lipcse 1906, 51.

lenni, szükségképpen független a patologikus, tehát az akaratra véletlenül rátapadó feltételektől".[25] Így hát az emberek valamennyi konkrét tulajdonsága, törekvése stb. Kant szerint patologikus, mert csak véletlenül tapadnak a — szintén fetisizált — elvont akarathoz. Itt nem bírálhatjuk behatóan ezt a morált. Jelenleg csak a társadalmi lét ontológiája, és ezen belül a Legyen ontológiai jellege foglalkoztat bennünket. Ezért megelégszünk ezekkel a gyér jelzésekkel, amelyek azonban jelenlegi céljaink számára kielégítően világítják meg Kant alapvető álláspontját. Csak utalunk még Kantnak arra a meggyőződésére, ami szintén e morál kriptoteológiai jellegét mutatja, hogy ő ezen a minden társadalmi-emberi meghatározástól elvonatkoztató módon, abszolút, törvényteremtő érvénnyel tud válaszolni az emberek leghétköznapibb morális alternatíváira. Arra a meglehetősen ismertté vált döntésére gondolunk, hogy miért nem szabad letéteket elsikkasztani; ezt a fejtegetését Hegel már a jénai korszakában élesen és helyesen bírálta. Mivel az ifjú Hegelről írott könyvemben részletesen foglalkoztam ezzel a bírálattal,[26] itt csak utalok rá.

Ismét nem véletlen, hogy a Legyen-nek e kanti felfogása ellen éppen Hegel lépett fel olyan határozottan. Persze az ő felfogása sem problémátlan. Gondolkodásában két különböző tendencia áll közvetlenül szemben egymással. Egyrészt jogosultan elutasítja a Legyen kanti fogalmát transzcendens túlfeszítettsége miatt. Ez azonban gyakran egy pusztán elvont, egyoldalú oppozícióra vezet. Ez látható „Jogfilozófiá"-jában, ahol a kanti formális érzület-morál benső problematikusságával és kétértelműségével az erkölcsiség területén egy tartalmi etikát próbál szembeállítani. Itt a Legyen-t kizárólag a moralitás megjelenésmódjának, „a Legyen vagy a követelmény" álláspontjának, olyan tevékenységnek fogja fel, „amely még nem juthat el semmilyen *mi van*-ig". Ezt csak az erkölcsiség, az emberi egzisztencia beteljesült társadalmisága érheti el, ahol ezért ez a kanti Legyen-fogalom elveszti értelmét és érvényét.[27] Hegel álláspontjának téves volta összefügg polémiája jellegével. Bírálja ugyan a kanti Legyen-tan szűkösségét és korlátozottságát, de közben ő sem haladja meg pozitív módon e szűkösséget és korlátozottságot. Amilyen helyesen mutatja ki a kanti tiszta erkölcs benső problematikusságát, olyan hibásan állítja vele szembe az erkölcsiséget mint beteljesült társadalmiságot, ahol a gyakorlatnak a moralitásban megnyilvánuló Legyen-jellegét az erkölcsiség megszünteti.

Az „Enciklopédiá"-ban, ahol Hegel elfogulatlanul, Kant-ellenes polémiájától függetlenül tárgyalja ezt a kérdéskomplexust, sokkal közelebb kerül az igazi ontológiai problémához, noha itt is megterheli néhány idealista előítélet. A szubjektív szellemről szóló szakaszban, a gyakorlati érzésnek mint a szubjektív szellem egyik fejlődési szakaszának vizsgálatakor a következőképpen határozza meg a Legyen-t: „A gyakorlati érzés tartalmazza a *Legyen*-t, önmeghatározását mint *önmagában* létezőt, egy olyan létező egyediségre *vonatkoztatva*, amely csak akkor érvényes, ha megfelel ama önmeghatározásnak." Hegel itt teljesen helyesen ismeri fel, hogy a Legyen az emberi létezés egyik elemi, kezdeti és eredeti kategóriája. Furcsa, hogy noha alapvetően helyesen ismeri fel a munka teleológiai jellegét, a Legyen viszonyát a munkához mégsem veszi figyelembe. Ehelyett jellegzetesen idealista, elítélő megjegyzések

[25] „Kritik der praktischen Vernunft", Phil. Bibl., Lipcse 1906, 24. és köv. [Vö. „A gyakorlati ész kritikája", Budapest 1922.]

[26] G. Lukács: „Der junge Hegel"; „Werke", **8**, 3. kiadás, Neuwied—Berlin 1967, 369. és köv.

[27] „Rechtsphilosophie", 108. § és pótlás.

következnek e Legyen-nek a kellemessel és kellemetlennel kapcsolatos viszonyáról, aholis nem mulasztja el, hogy ezeket leszólja mint „szubjektív és felszínes" érzéseket. Ez azonban nem gátolja meg annak megsejtésében, hogy ennek a Legyen-nek az emberi létezés egész birodalmát meghatározó jelentősége van. Ezt mondja: „Az okozza a bajt, ha a lét és a *Legyen* nem felel meg egymásnak", és kiegészítésképp hozzáfűzi: „E Legyen-nek sok a jelentése, sőt végtelenül sok, mivel a véletlen *célok* is a Legyen formáját öltik fel."[28] A Legyen fogalmának ez a kiterjesztése annál is becsesebb, mivel Hegel kifejezetten az emberi (a társadalmi) létre korlátozza érvényességét, és tagadja, hogy bármiféle Legyen létezik a természetben. Bármilyen felemásak is az ilyen fejtegetések, hatalmas lépéssel haladják meg a korszak és a következő korok szubjektív idealizmusát. Nemsokára láthatjuk, hogy Hegel ezekkel a problémákkal kapcsolatban alkalomadtán még szabadabb álláspontot is el tud foglalni.

Ha helyesen akarjuk megérteni a Legyen-nek a munka teleológiai lényegéből fakadó, és mint hisszük, kétségbevonhatatlan eredetét, akkor ismét emlékeztetnünk kell arra, amit a munkáról mint minden társadalmi gyakorlat modelljéről már mondtunk: hogy a modell és későbbi, sokkal bonyolultabb változatai között az azonosság és nem-azonosság azonosságának viszonya forog fenn. A Legyen ontológiai lényege a munkában a dolgozó szubjektumra irányul ugyan, és nemcsak a munkához, hanem önmagához, mint a munkafolyamat szubjektumához való viszonyát is meghatározza. Ez azonban, mint már nyomatékosan hangsúlyoztuk, olyan folyamat, mely az ember és a természet közt zajlik le, ez az ember és a természet anyagcseréjének ontológiai alapja. A cél, a tárgy, az eszközök ilyen jellege a szubjektív magatartás lényegét is meghatározza; mégpedig annyiban, hogy a szubjektum oldaláról is csak a legszigorúbb objektivitás alapján végrehajtott munka lehet sikeres, és ezért a szubjektivitásnak ebben a folyamatban termékenyen szolgáló szerepet kell játszania. A szubjektum tulajdonságai (megfigyelő képesség, ügyesség, szorgalom, szívósság stb.) természetesen extenzíven és intenzíven egyaránt döntő mértékben befolyásolják a munkafolyamatot. De az ember összes, ilyenkor mozgósított képességei lényegében kifelé irányulnak, arra törekszenek, hogy a munka segítségével ténylegesen uralmuk alá hajtsák, anyagilag átformálják a természeti tárgyat. Amennyiben — és ez elkerülhetetlen — a Legyen a szubjektum benső életének bizonyos oldalaihoz is folyamodik, követelményei mégis azt célozzák, hogy az ember benső változásai lendítsék elő az anyagcserét a természettel. Az emberek önuralmát, amely szükségképpen először a munkában a Legyen hatásaként bukkan fel, saját spontán hajlamainak, szokásainak stb. fokozódó megismerését e folyamat objektivitása szabályozza és irányítja, ez az objektivitás azonban lényegében a munka tárgyának, eszközeinek stb. természeti létezésén alapul. Ha meg akarjuk érteni, hogy a Legyen miként befolyásolja és módosítja a munkában a szubjektumot, akkor ebből az objektivitásból mint szabályozóból kell kiindulni. Ennek az a következménye, hogy a munka szempontjából elsődlegesen a dolgozó tényleges magatartása a döntő; ezt nem feltétlenül befolyásolja mindaz, ami közben magában a szubjektumban játszódik le. Láttuk persze, hogy a Legyen a munka során olyan emberi tulajdonságokat támaszt és serkent, amelyek később a gyakorlat fejlettebb formái számára döntőkké válnak; elég ha az indulatok megfékezé-

[28] Hegel: „Enzyklopädie", 472. §. [Vö. „Enciklopédia", III. rész, Budapest 1965.]

sére emlékeztetünk. Itt azonban a szubjektumnak ezek a változásai nem, vagy legalábbis nem közvetlenül érintik totalitását mint személyt; a munkában akkor is kitűnően működhetnek, ha a szubjektum életének egyéb vonatkozásait nem befolyásolják. Mindenesetre lényegbevágó lehetőségeik vannak erre, de ezek csak lehetőségek.

Mihelyt, mint láttuk, más emberek befolyásolásának teleológiai célja megvalósítandó teleológiai tételezésekké válik, a tételező szubjektivitása minőségileg más szerephez jut, és az emberek társadalmi viszonyainak fejlődése végül oda vezet, hogy a szubjektum önátalakítása is Legyen-szerű teleológiai tételezések közvetlen tárgya lesz. Ezek a tételezések természetesen nemcsak abban különböznek a Legyen munkafolyamatban meglelt formáitól, hogy bonyolultabbak, hanem, éppen ezért, minőségileg is mások. Későbbi fejezetekben és főként magában az etikában elemezhetjük ezt behatóbban. De ezek az alapvető minőségi különbségek mégsem homályosíthatják el azt az alapvetően közös tényállást, hogy valamennyien a Legyen vonatkozásai, olyan műveletek, amelyekben nem a múlt határozza meg spontán okozatiságával a jelent, hanem inkább a teleológiailag tételezett jövőbeli feladat az erre irányuló gyakorlat meghatározó elve.

A régi materializmus szellemileg kompromittálta az „alulról" vezető utat, mivel a fejlettebb szerkezetű, bonyolultabb jelenségeket közvetlenül az alacsonyabbrendűekből akarta származtatni, mintha egyszerű termékek volnának. (Moleschott hírhedt levezetése szerint a gondolkodás az agy kémiájából fakad, tehát tiszta természeti termék.) A Marx által alapított új materializmus az emberi létezés természeti alapját megszüntethetetlennek tekinti ugyan, de ez számára csak eggyel több indíték arra, hogy a természet és társadalom ontológiai szétválásának folyamatából fakadó kategóriák specifikus társadalmiságát éppen a maga társadalmiságában tisztázza. Ezért olyan fontos a munkában tapasztalható Legyen problémájánál a munkának az a funkciója, hogy megvalósítja az anyagcserét a természet és a társadalom között. Ezen a viszonyon alapul mind általában a Legyen-nek a szükséglet-kielégítés emberi-társadalmi módjából való létrejötte, mind pedig sajátos természete, különös minősége és mindazok a lét-meghatározta korlátai, amelyeket ez a Legyen, mint valóságos viszonylatok formája és kifejezése alakított ki és határozott meg. Az azonosság és nemazonosság ilyen egyidejűségének felismerése azonban nem elegendő a helyzet teljes megismeréséhez. Éppolyan hibás volna, ha a munkafolyamatban működő Legyen-ből mintegy logikailag akarnák levezetni bonyolultabb formáit, mint amennyire téves az idealista filozófiában a szembeállítás dualizmusa. A Legyen a munkafolyamatban, mint láttuk, máris a legkülönfélébb objektív és szubjektív lehetőségeket tartalmazza. A mindenkori, konkrét társadalmi fejlődéstől függ, hogy közülük melyek és miként válnak társadalmi valóságokká, és, mint szintén tudjuk, e fejlődést a maga konkrét meghatározásaiban csak utólag érthetjük meg adekvát módon.

A Legyen-nek mint a társadalmi lét kategóriájának problémájával elválaszthatatlanul összefügg az érték problémája. Mert ahogy a Legyen mint a szubjektív gyakorlat meghatározó tényezője csak azért játszhatja a munkafolyamatban ezt a specifikus meghatározó szerepét, mert az ember számára értékes, amire törekszik, úgy az érték sem valósulhat meg az ilyen folyamatban, ha nem képes arra, hogy megvalósítása Legyen-jét a dolgozó emberben a gyakorlat vezérfonalává tegye. E bensőséges összetartozás ellenére, mely első pilla-

natra csaknem az azonosság benyomását kelti, az érték mégis külön tárgyalást igényel. Hiszen a két kategória azért tartozik olyan bensőségesen együvé, mert ugyanannak a közös komplexusnak a mozzanatai. És mivel az érték túlnyomórészt a célkitűzést befolyásolja és a megvalósított termék megítélésének elve, míg a Legyen inkább magának a folyamatnak a szabályozója, sok mindenben különböznek is, mint a társadalmi lét kategóriái, ami persze nem szünteti meg, ellenkezőleg, konkretizálja összetartozásukat. Ha abból indulunk ki, hogy az érték a mindenkori munka végtermékét értékesnek vagy értéktelennek minősíti, akkor rögtön felmerül a kérdés: ez a minősítés objektív vagy pusztán szubjektív? Vajon az érték valamely dolog objektív tulajdonsága, amelyet a szubjektum értékelő aktusa — helyesen vagy helytelenül — csupán felismer, vagy pedig éppenséggel az ilyen értékelések eredményeképpen születik meg az érték?

Az értéket bizonyára nem vonhatjuk ki közvetlenül valamely tárgy természetadta tulajdonságaiból. Ez rögtön kitűnik az érték minden magasabbrendű formájából. Egyáltalán nem kell itt olyan „szellemiesített" értékekre gondolnunk, mint amilyenek az esztétikai vagy etikai értékek, Marx már az emberek gazdasági érintkezésének kezdetével, a csereérték kialakulásával kapcsolatban megállapítja, mint annak idején kimutattuk, hogy ez lényegileg nem természeti jellegű: „Eddig még egyetlen vegyész sem fedezett fel a gyöngyben vagy a gyémántban csereértéket."[29] Jelenleg persze még csak az érték elementáris megjelenési módjával, a használati értékkel van dolgunk, amelyet megszüntethetetlen kötöttségek fűznek a természeti létezéshez. Az teszi használati értékké, hogy az ember élete szempontjából hasznos. Mivel itt a pusztán természeti létből a társadalmi létbe való átmenetről van szó, lehetségesek — mint Marx kimutatja — olyan határesetek, ahol valamely használati érték nem a munka terméke. „Ez az eset" — mondja Marx —, „amikor hasznát az ember számára nem a munka közvetíti. Ilyen a levegő, a szűzföld, a természetes rétek, a vadon növő fa stb."[30] A levegő kivételével, amely csakugyan határeset, minden más tárgy azért értékes, mert egy későbbi hasznos munka alapja, munkatermékek létrehozásának lehetősége. (Utaltunk már arra, hogy a természeti termékek gyűjtögetését is a munka kezdeti formájának tekintjük; jellegének pontos vizsgálata rögtön megmutatja, hogy a gyűjtögetésben is csírájukban jelen vannak a munka összes objektív és szubjektív kategóriái.) Ezért nem térünk el az igazságtól, ha ezekben az általános fejtegetésekben a használati értékeket, a javakat a munka konkrét termékeinek fogjuk fel. Ennek az a következménye, hogy a használati értékben objektív társadalmi tárgyiassági formát fedezhetünk fel. Társadalmiassága a munkán alapul: a használati értékek túlnyomó többségét a munka, a természeti tárgyaknak, körülményeiknek, működésüknek a megváltoztatása hozta létre, és ez a folyamat, mint a természeti korlátok visszaszorítása, szélességében és mélységében egyaránt mindinkább kibontakozik a munka fejlődésével és társadalmiasodásával. (Ma a levegőnek a szállodák, szanatóriumok stb. jóvoltából még csereértéke is van.)

Így a használati értékek, a javak társadalmi tárgyiassági formát öltenek, amely csak abban különbözik a többi gazdasági kategóriától, hogy mint a társadalom természettel folytatott anyagcseréjének objektivációja az összes

[29] „Kapital", **I**, 49. és köv. [Marx és Engels Művei, **23**, 85.]
[30] Uo. 7. [**23**, 46.]

társadalmi formációra, valamennyi gazdasági rendszerre jellemző, és így — általánosságában nézve — nincs alávetve történelmi változásnak; közben persze szakadatlanul változnak konkrét megjelenési formái, ugyanazon a formáción belül is. Másodszor is a használati érték e keretek között objektív. Eltekintve attól, hogy a munka társadalmiasságának fejlődésével egyre nő azoknak a használati értékeknek a száma, amelyek csak közvetve szolgálják a szükséglet kielégítését — ne felejtsük el, hogy ha egy kapitalista gépet vásárol, használati értékét akarja megszerezni —, a hasznosság, amely egy tárgyat használati értékké tesz, a munka kezdeti szakaszában is igen pontosan megállapítható. Ezt az objektivitást nem szünteti meg, hogy ennek a hasznosságnak teleológiai jellege van, ez csak meghatározott konkrét célok szempontjából hasznos. A használati érték tehát nem szubjektív, értékelő műveletek egyszerű eredménye, hanem ezek csak tudatosítják a használati értékek objektív hasznosságát, helyes vagy téves voltuk a használati érték objektív természetében rejlik, és nem megfordítva.

Első pillantásra kissé paradoxnak látszik, hogy a hasznosság a dolgok tulajdonsága. A természet egyáltalán nem ismeri ezt a kategóriát, pusztán a mássáválás okozatilag meghatározott folytatólagos folyamatát. Csak a teodiceákban fordulhatnak elő olyan otromba meghatározások, hogy például a nyúl „hasznos", mert a róka tápláléka stb. A hasznosság ugyanis csak valamely teleológiai tételezésre vonatkoztatva határozhatja meg egy tárgy létmódját, csak ebben a viszonyban tartozik, mint létező dolognak a lényegéhez, hogy hasznos vagy haszontalan legyen. Ezért a filozófiában nemcsak a munka ontológiai szerepét kellett megérteni, hanem a társadalmi létnek mint új és önálló létmód megalkotásában betöltött funkcióját is, hogy valóságnak megfelelő kérdésfeltevéshez jussunk. Ezért módszertanilag könnyen érthető, hogy olyan világképek, amelyek az össz-valóság állítólagos teleológiai jellegéből indultak ki, a természeti és társadalmi tárgyak jellegzetességét arra vezették vissza, hogy a világ transzcendens teremtője alkotta meg őket, és ennek objektivitásával próbálták e tárgyak jellegzetességét megindokolni. Ágoston például ezt mondja a dolgokról: „Vannak, mert Te teremtetted meg őket, de nincsenek, mert nem olyanok mint Te. Mert csak az valóságos, ami nem változik." A dolgok léte tehát azzal fejezi ki érték-jellegét, hogy isten alkotta őket, míg pusztulásuk képviseli nem-létező mozzanatukat. Ebben az értelemben „minden, ami létezik, jó", a rossz, a gonosz „nem valóságos dolog".[31] Természetesen ez csak különös esete annak, hogy miként indokolják meg kozmikus-teológiai módon a dolgok, és velük és általuk az értékek objektivitását. Nem foglalkozhatunk itt az ilyen álláspontok egymástól nagyon eltérő változataival, csak azt állapítjuk meg, hogy az objektivitást itt is a munkából — persze teremtéssé történő transzcendens önállósításából — vezetik le. Ebből azonban az következik, hogy egyrészt, még kifejezettebben, mint az általános idealista világképek esetében, a bonyolult, átszellemiesítettebb értékek többé-kevésbé éles ellentétbe kerülnek az anyagi, a földi értékekkel, és az előbbiek tételezési módjától függ, hogy ezeket egyszerűen alájuk rendelik vagy — aszkétikusan — elvetik őket. Az etikában látni fogjuk, hogy minden ilyen értékelés mögött a társadalmi viszonyok valódi ellentmondásai rejlenek, de itt még nem bocsátkozhatunk az ilyen problémakomplexusok részleteibe.

[31] „Die Bekenntnisse des heiligen Augustin", VII. könyv 11—12. fejezet, München é. n. 215. és köv. [Vö. „Szent Ágoston Vallomásai", Budapest 1944, 2, 92—94.]

Mindenesetre itt egy — persze transzcendens módon eltorzított — objektivista válasz születik az érték és a javak problémáira. E válasz transzcendens-teológiai megalapozása miatt érthető, hogy a reneszánsszal létrejött vallásellenes világnézeti álláspont a szubjektív értékelés műveletére helyezte a súlyt. Hobbes ezt mondja: „Az ember vonzalmának minden tárgyát *jónak* nevezi, *gonosznak* hív mindent, amit utál vagy gyűlöl, *rossznak* pedig azt, amit megvet. A jó, a gonosz és a rossz kifejezéseket tehát arra vonatkoztatva kell érteni, aki használja őket; mert semmi sem önmaga által jó, gonosz vagy rossz, és a meghatározás alapja nem maguknak a dolgoknak a természetében rejlik, hanem szükségképpen attól függ, aki . . . használja őket."[32] Spinoza is nagyon hasonlóan fogalmaz: „Ami a jót és a rosszat illeti, ezek a kifejezések semmi pozitívat sem jelölnek meg a dolgokban, ha ugyanis a dolgokat magukban véve vizsgáljuk . . . Mert egy és ugyanazon dolog ugyanabban az időben lehet jó és rossz és közömbös is."[33] Ezek az értékfelfogás teológiai transzcendenciája ellen irányuló jelentős ellenzéki mozgalmak a felvilágosodásban érik el filozófiai csúcspontjukat; gazdaságilag először a XVIII. század fiziokratái és angol közgazdászai próbálták megalapozni őket; legkövetkezetesebben, de egyúttal leglaposabban és legszellemtelenebbül pedig Bentham.[34]

A két véglet vizsgálata azért tanulságos ontológiai kérdésfelvetésünk szempontjából, mert mindkettő értéktelennek vagy lényegtelennek bélyegzi a társadalmilag reális értékrendszereket, és csak a kifinomultan szellemi, illetve közvetlenül anyagi értékekben találja meg az érték autochton érvényességét. Ezen a tényálláson mit sem változtat, hogy mindkét rendszer szintén elveti az azonos szintű, de ellentétes tartalmú értékeket, mint például Ágoston a manicheizmust. Ugyanis mindkét véglet arra törekszik, hogy tagadja az értéknek mint a társadalmi lét valódi tényezőjének végső egységességét, mely független a társadalmi fejlődés során bekövetkező fölöttébb jelentős minőségi, szerkezeti változásoktól. E két véglettel szemben csak a dialektikus módszer kínálhatja a tertium datur-t. Ugyanis csak ez tisztázhatja, hogy egy új létmód ontológiai eredete már tartalmazza e létmód döntő kategóriáit — kialakulása ezért ugrás a fejlődésben —, de ezek kezdetben csak magukban véve vannak jelen, és a magábanvaló szükségképpen mindig hosszadalmas, egyenlőtlen és ellentmondásos történelmi folyamat során bontakozik ki magáértvalóvá. A magábanvaló megszüntetése (Aufhebung), melyet magáértvalóvá történő átalakulása hajt végre, a megsemmisítés, a megőrzés és a magasabb-szintre-valóemelés formális, logikailag egymást látszólag kizáró, bonyolult meghatározásait tartalmazza. Ezért az érték primitív és fejlett formáinak összehasonlításakor is ragaszkodni kell a megszüntetésnek ehhez a bonyolult jellegéhez. Tévedett a felvilágosodás, amikor — gyakran szofisztikusan, gyakran, kegyes kifejezéssel élve, arca verejtékével — azon fáradozott, hogy a legmagasabbrendű erényeket a puszta hasznosságból vezesse le. Ezt közvetlenül nem lehet megtenni, ami nem jelenti azt, hogy a megszüntetés dialektikus elve itt nem játszik szerepet. Hegel, aki, mint láttuk, gyakran esett áldozatul idealista előítéleteknek, már „A szellem fenomenológiájá"-ban megkísérelte, hogy a felvilágosodásnak a hasznosságról mint alapvető értékről vallott tanában objektíve benne

[32] Hobbes: „Leviathan", 11. fejezet, Zürich—Lipcse 1936, 95. [Vö. „Leviathán", Budapest 1970, 85.]

[33] Spinoza: „Ethik", LV. rész, Előszó, Phil. Bibl., Lipcse, é. n. 174. és köv. [Vö. „Etika", Budapest 1952, 256. és köv.]

[34] Vö. MEGA, I, 5, 386. és következők.

rejlő ellentmondásosságot saját dialektikája tudatos ellentmondás-tanának alapjává tegye. Ez az ontológiailag egészséges törekvés sohasem ment nála teljesen veszendőbe. Filozófiatörténetében például rátér a sztoikusok hasznosság-felfogására, és józan bírálattal megmutatja, milyen hamis „előkelőséggel" utasítja el ezeket a kategóriákat az idealizmus, és miként lehet és kell mégis megőriznie magát a hasznosságnak — mint megszüntetett mozzanatnak — a gyakorlat magasabbrendű értékformáiban. Hegel ezt mondja itt: „Ami a hasznosságot illeti, a morálnak nem kell olyan ridegen ellene szegülnie; ugyanis minden jó cselekvés valójában hasznos is, vagyis valósága van, valami jót hoz létre. A jó cselekvés, amely nem hasznos, nem cselekvés, nincs valósága. A jó magábanvaló haszontalansága a jónak mint valóságnélküliségnek az absztrakciója. Nemcsak meg szabad, hanem meg is kell szerezni a hasznosság tudatát; mert igaz, hogy hasznos tudni a jót. A hasznosság nem más, mint tudni, mit teszünk, mint tudatosan cselekedni."[35]

Az érték ontológiai eredeténél tehát abból kell kiindulnunk, hogy a munka, vagyis a használati értékek (javak) termelése során a szükséglet kielégítése szempontjából való használhatóság vagy használhatatlanság alternatíváját mint a hasznosság problémáját, mint a társadalmi lét aktív elemét tételezik. Ha tehát az érték objektivitásának kérdéséhez közeledünk, akkor rögtön láthatjuk, hogy az érték tartalmazza a helyes teleológiai tételezés igenlését, jobban mondva: a teleológiai tételezés helyessége — a helyes megvalósítás esetében — a mindenkori érték mindenkori konkrét realizálását jelenti. A konkrétságot nyomatékosan hangsúlyozni kell az értékviszonyban. Az értékek idealista fetisizálásának elemei közé tartozik ugyanis objektivitásuk absztrakt eltúlzása a ráció már tárgyalt eltúlzásának mintájára. Az érték esetében is hangsúlyoznunk kell társadalmi-ontológiai „ha . . . akkor"-jellegét; egy kés akkor értékes, ha jól vág stb. Az az általánosítás, hogy az előállított tárgy csak annyiban értékes, amennyiben helyesen, a lehető legjobban tudja szolgálni a szükséglet kielégítését, nem emeli a „ha . . . akkor"-nak ezt a szerkezetét elvont-absztrakt szférába, csupán a törvényszerűségre irányuló absztrakción belül fogja fel ezt a viszonyt. Ebben az értelemben vitathatatlanul objektív az érték, mely a munkában használati értéket újratermelő folyamatként jelenik meg. Nemcsak azért van ez így, mert a termék mérhető a teleológiai tételezésen, hanem ez maga is kimutathatóan és bizonyíthatóan objektíve létezik és érvényes a szükséglet kielégítéséhez való „ha . . . akkor"-viszonyában. Itt tehát szó sem lehet arról, hogy az értékelések mint egyedi tételezések konstituálnák az értéket mint olyant. Ellenkezőleg. A folyamatban megjelenő, a folyamatnak társadalmi tárgyiasságot kölcsönző érték dönt afelől, hogy vajon a teleológiai tételezésben és megvalósításában jelentkező alternatíva megfelelt-e az értéknek, tehát helyes, értékes volt-e.

Természetesen a helyzet itt, mint már korábban a Legyen esetében, sokkal egyszerűbb és egyértelműbb, mint a bonyolultabb formáknál, amelyek már nem kizárólag a társadalom természettel folytatott anyagcseréjének szférájához tartoznak, hanem inkább, e szférát mint alapot folyton feltételezve, egy társadalmivá vált világban működnek. Ezt a kérdéskomplexust is csak későbbi összefüggésekben tárgyalhatjuk megfelelő módon; itt csak egy példát választunk, hogy módszertanilag megmutassuk az újonnan kialakult közvetítések

[35] Hegel: „Geschichte der Philosophie", II, Glockner kiadás, XVIII, 456. és köv [Vö. „Előadások a filozófia történetéről", Budapest 1959, II, 297. és köv.]

és megvalósítások jellegét és irányát. Nézzük legáltalánosabb formájában azt, amit Marx „az áruk metamorfózisának" nevez, az áruk egyszerű vételét és eladását. Ahhoz, hogy csereérték és pénz alapján egyáltalán lehetséges legyen az árucsere, társadalmi munkamegosztásra van szükség. De, mondja Marx, az árutulajdonos „Munkáját a munka társadalmi megosztása ugyanolyan egyoldalúvá teszi, mint amilyen sokoldalúvá teszi szükségleteit." A munkamegosztásnak ez az elementáris és ellentmondásos következménye olyan helyzetet teremt, amelyben a tárgyilag összetartozó műveletek, a vétel és az eladás gyakorlatilag szétválnak egymástól, egymáshoz képest önállókká, egymással szemben véletlenszerűekké válnak, „senkinek sem kell azonnal vásárolnia, amiért ő maga eladott" — mondja Marx. Láthatjuk tehát: „Az, hogy az önállóan egymással szemben fellépő folyamatok belső egységet alkotnak, éppannyira azt is jelenti, hogy belső egységük külső ellentétekben mozog." És Marx ezen a helyen arra is rámutat, hogy ezek a formák magukban foglalják „a válságok lehetőségét, de csakis a lehetőségüket".[36] (Valóságuk persze olyan viszonyokat követel, amelyek még csak nem is létezhetnek az egyszerű áruforgalom szintjén.)

Már e csekély számú, de persze fontos mozzanatból is kitetszik, hogy mennyivel bonyolultabb a valóságos, mindig társadalmibbá váló gazdasági folyamat, mint az egyszerű munka, a használati értékek közvetlen termelése. Ez azonban korántsem zárja ki az itt létrejött értékek objektivitását. A legbonyolultabb gazdaság is alternatív formákban jelentkező egyedi teleológiai tételezéseknek és szintén alternatív megvalósításaiknak eredménye. Persze az általuk létrehozott okozati láncolatok összmozgása, közvetlen és közvetett kölcsönhatásai révén társadalmi mozgást eredményez, melynek végső meghatározásai előrehaladó totalitássá összegeződnek. Ezt azonban a tételező és alternatívan döntő gazdasági szubjektumok egy bizonyos foktól kezdve nem foghatják fel olyan közvetlenül, hogy döntéseik teljes bizonyossággal az érték szerint orientálódjanak, mint a használati értékeket alkotó, egyszerű munka esetében. Sőt, az emberek a legtöbb esetben saját döntéseik következményeit sem igen tudják helyesen kiszámítani. Hogyan alkothatnák meg akkor érték-tételezéseik a gazdasági értéket? Maga az érték azonban mégis objektíve jelen van és éppen objektivitása határozza meg — ha objektíve nem is adekvát bizonyossággal, szubjektíve pedig nem adekvát tudattal — az értékre irányuló, egyedi teleológiai tételezéseket is.

Részben már a Marx-fejezetben jeleztük, és később még többször visszatérünk arra a kérdésre, hogy miként termel ki magából értékeket a mind bonyolultabbá váló társadalmi munkamegosztás. Itt csak arra utalunk, hogy a csereérték által közvetített és mozgásba hozott munkamegosztás az idő jobb kihasználásának segítségével kitermeli az idő fölötti uralom elvét. „Gazdálkodás az idővel — mondja Marx — ebben rejlik végül minden gazdaság. A társadalomnak éppúgy célszerűen kell beosztania az idejét, hogy össz-szükségletének megfelelően termeljen, mint ahogy az egyénnek is helyesen kell beosztania idejét, hogy megfelelő arányban szerezzen ismereteket, vagy hogy kielégítse a tevékenységével szemben támasztott különféle igényeket. Gazdálkodás az idővel, valamint a munkaidőnek a termelés különböző ágazataiban való tervszerű elosztása — ez marad tehát a közösségi termelés alapján is az első gazdasági törvény."[37] Marx itt mint a társadalmi termelés törvényéről beszél

[36] „Kapital", I, 70, 77, 78. [Marx és Engels Művei, **23**, 105, 111, 112.]
[37] „Grundrisse", 89.

erről. Joggal teszi ezt, mert a különböző jelenségek okozati hatásai ilyen törvénnyé összegeződnek, és így meghatározóan hatnak vissza az egyedi aktusokra, és az egyénnek, ha nem akar elpusztulni, alkalmazkodnia kell ehhez a törvényhez.

Az idővel való gazdálkodás azonban egyúttal értékviszonyt is jelent. Már az egyszerű munka is, amely csak használati értékre törekszik, alávetette a természetet az ember által az embernek, részint olymódon, hogy szükségleteinek megfelelően formálja át, részint úgy, hogy saját pusztán természeti ösztönei és indulatai fölébe kerekedik, és ennek segítségével kialakítja specifikus emberi képességeit. A gazdasági törvényszerűségnek az időmegtakarításra való objektív irányulása közvetlenül a társadalom mindenkori optimális munkamegosztását juttatja érvényre, tehát mindenkor a mind tisztábbá váló társadalmiság magasabb szintjére emeli a társadalmi létet. Ez a mozgás tehát objektív, független attól, ahogy az érdekeltek felfogják, lépés afelé, hogy a társadalmi kategóriák kezdeti magábanvaló létükből egy mind gazdagabban meghatározott, mind hatékonyabb magáértvaló létté fejlődjenek át. De a kibontakozott, önmagához megérkezett társadalmiság magáértvaló létének adekvát megtestesülése maga az ember. Nem az általában vett elszigetelt ember elvont, soha és sehol sem létező bálványképe, hanem a konkrét társadalmi gyakorlatában megnyilvánuló ember, aki tetteivel, tetteiben megtestesíti, valóra váltja az emberiséget. Marx mindig tisztán látta ezt az összefüggést a gazdaság és a között, amit a gazdasági élet magában az emberben idéz elő. Gondolatilag közvetlenül az idővel való gazdálkodásról mint gazdasági értékelvről szóló imént idézett helyhez kapcsolódva ezt írja: „A valódi gazdaság . . . a munkaidő megtakarításában van; . . . ez a megtakarítás azonban a termelőerő fejlődésével azonos. Tehát semmiképp sem *lemondás az élvezetről*, hanem a termeléshez szükséges erő és képességek fejlesztése, és ezért azoknak a képességeknek a fejlesztése is, amelyek az élvezet eszközei. Az élvezés képessége ugyanennek feltétele, tehát első eszköze, és ez a képesség egy egyéni hajlam, egyéni termelőerő fejlődése. A munkaidő-megtakarítás a szabad idő növelését jelenti, vagyis az egyén teljes fejlődését szolgáló időét, mely mint a legnagyobb termelőerő ismét visszahat a munka termelőerejére."[38] Csak az utolsó fejezetben foglalkozhatunk behatóan azokkal a konkrét problémákkal, főként a szabad idő és a munka termelőereje közti viszonnyal, amelyeket Marx itt felvet.

Magát Marxot ezúttal elsősorban nem az itt felmerülő egyedi problémák érdeklik, hanem az objektív gazdasági fejlődésnek és az ember fejlődésének általánosan szükségszerű, elválaszthatatlan összefüggése. A gazdasági gyakorlatot az emberek hajtják végre, alternatív műveletekben, e gyakorlat totalitása azonban objektív dinamikus komplexus, amelynek törvényei, minden egyes ember akarását meghaladva, az emberrel objektív társadalmi valóságaként, a valóságra jellemző ridegséggel állnak szemben, de objektíve előrehaladó dialektikájukban mind magasabb fokon produkálják és reprodukálják a társadalmi embert; pontosabban: egyaránt produkálják és reprodukálják azokat a viszonylatokat, amelyek lehetővé teszik az ember továbbfejlődését, és magában az emberben azokat a képességeket, amelyek az ilyen lehetőségeket megvalósítják. Ezért folytathatja így Marx imént idézett meghatározásait: „Ha nagyjában és egészében vesszük szemügyre a polgári társadalmat, akkor

[38] Uo. 599.

a társadalmi termelőfolyamat végső eredményeként mindig maga a társadalom jelenik meg, vagyis maga az ember a maga társadalmi viszonylataiban. Mindaz, aminek szilárd a formája, például a termék stb., csak mozzanatként, múlékony mozzanatként jelenik meg ebben a mozgásban. Maga a közvetlen termelőfolyamat is csak mozzanatként jelenik meg itt. A folyamat feltételei és tárgyiasulásai is szintúgy ennek mozzanatai, és csak az egyének jelennek meg ennek szubjektumaiként, mégpedig egymáshoz való viszonylataikban, amelyeket éppúgy újratermelnek, mint újonnan termelnek. Állandóan mozgásban vannak, amelyben éppúgy megújulnak, ahogyan megújítják a gazdaság világát, amelyet ők teremtenek meg."[39] Érdekes összevetni ezt a fejtegetést a korábban már idézett hegeli felfogással, mely hangsúlyozza, hogy a munkaeszközök a munka objektíve tartós mozzanatai, ellentétben a szükséglet mindenkori kielégítésével, amelyet ezek tettek lehetővé. A két kijelentés szembeszökő ellentéte azonban csak látszólagos. Hegel, magát a munka aktusát elemezve, hangsúlyozza, hogy a szerszám a társadalmi fejlődés szempontjából tartósan hatékony mozzanat, döntően fontos közvetítési kategória, amelynek következtében a munka egyedi aktusa meghaladja egyediségét, és amely e műveletet a társadalmi folyamatosság mozzanatává emeli. Hegel tehát elsők közt jelzi, hogyan válhat a társadalmi újratermelés mozzanatává a munka aktusa. Ezzel szemben Marx a gazdasági fejlődést kibontakozott dinamikus totalitásában veszi szemügyre, és itt az ember szükségképpen az összfolyamat kezdeteként és végeként, kezdeményezőjeként és végeredményeként jelenik meg, és noha gyakran — és egyediségében mindig — elmerülni látszik ennek az összfolyamatnak az áramában, de dacolva minden mégoly indokolt látszattal, ő e folyamat valódi lényege.

A gazdasági érték objektivitása a munkának mint a társadalom és az ember közti anyagcserének a lényegén alapul, de értékjellegének objektív valósága messze túlmutat ezen az elementáris összefüggésen. Már a munka ősformája is, mely a hasznosságot mint terméke értékét tételezi, noha közvetlenül a szükséglet kielégítésére vonatkozik, de az őt elvégző emberben olyan folyamatot indít meg, mely objektíve — mindegy milyen mérvű tudatossággal — az ember valódi továbbfejlesztésére irányul. A gazdasági érték minőségileg magasabbrendű, mint az az érték, mely a használati értéket előállító, egyszerű tevékenységgel már immanensen adva volt. Ellentmondásos kettős mozgás alakul ki itt: egyrészt az érték hasznosság-jellege egyetemessé fokozódik, eluralkodik az egész emberi életen, és ezzel egyidőben a hasznosság mind elvontabbá válik, azáltal, hogy a mindig közvetített, általánossággá emelt, magában ellentmondásos csereérték az emberek egymás közti társadalmi érintkezésében átveszi a vezető szerepet. Sohasem szabad persze szem elől téveszteni, hogy a csereérték érvényrejutása mindig alapjaként feltételezi a használati értéket. Az új tehát a keletkezéskor már meglevő eredeti meghatározások ellentmondásos, dialektikus kibontakozása, nem pedig egyszerű elvont tagadásuk. Másrészt maga ez a fejlődés, mely a kapitalizmushoz és szocializmushoz hasonló, valóban társadalmi formációk megalkotására vezetett, önmagában, fölöttébb jelentékenyen és gyümölcsözőn ellentmondásos: a termelés kibontakozott társadalmisága a gazdaság immanensen önmagát mozgató, önmagában zárt rendszerét hozza létre, amelyben valódi gyakorlat csak úgy lehetséges, ha immanens gazdasági célkitűzésekre és eszközkutatásokra törekszik. A „homo oeconomicus" műszó megszületése korántsem véletlen és nem is puszta félre-

[39] Uo. 600.

értés; pontosan és szemléletesen fejezi ki az embernek a társadalmivá vált termelés világában közvetlenül szükségszerű magatartását. Persze csak közvetlen magatartását fejezi ki. Hiszen mind a Marx-fejezetben, mind pedig jelenlegi fejtegetéseink során meg kellett állapítanunk, hogy nincs olyan gazdasági művelet — az eredeti munkától a tisztán társadalmi termelésig —, amelynek alapját egyúttal ne a benne ontológiailag immanens emberréválási intenció alkotná, a szó legtágabb értelmében, vagyis az eredettől a kibontakozásig. A gazdasági szférának ez az ontológiai jellege megvilágítja e szféra viszonyát az emberi gyakorlat más területeihez. Mint más összefüggésekben már ismételten láttuk, a gazdaságnak jut itt az ontológiailag elsődleges, megalapozó szerep. És noha ezt is többször tárgyaltuk már, mégsem felesleges talán, ha még egyszer hangsúlyozzuk: ez az ontológiai elsődlegesség nem tartalmaz semmilyen értékhierarchiát. Csak azt a szerény, létszerű tényt hangsúlyozza, hogy a lét egy meghatározott formája alkotja a másik forma megszüntethetetlen ontológiai alapját, és ez a viszony nem fordított vagy kölcsönös. Az ilyen megállapítás magában véve teljességgel nélkülözi az értékrendet. Csak a teológiában és a teológiai színezetű idealizmusban képviseli az ontológiai elsődlegesség egyúttal a magasabb értéket is.

Ezzel az ontológiai alapnézettel megadtuk annak irányát és módszerét is, hogy miként kell egy létszférán belül genetikusan felfogni a magasabbrendű (bonyolultabb, közvetettebb) szemléleti és gyakorlati kategóriáknak az egyszerűbb, megalapozó kategóriákból való kifejlődését. Elutasítandó a kategóriák (itt: az értékek) felépítésének, elrendezésének minden „logikai levezetése", mely elvontan felfogott általános fogalmukból indul ki. Ez ugyanis az összefüggéseknek és minőségeknek, melyeknek sajátszerűsége ontológiailag valóságosan társadalmi-történelmi eredetükre épül, a fogalmi-rendszeres hierarchia látszatát kölcsönözné, és ez az igazi lét és az állítólag meghatározó fogalom diszkrepanciája következtében meghamisíthatná konkrét lényegüket, konkrét kölcsönhatásukat. És ugyanígy el kell utasítani a vulgármaterialista ontológiát is, amely a bonyolult kategóriákat egyszerűen az elementáris-meghatározó kategóriák mechanikus termékének tartja, és így egyrészt elzárja magát a bonyolultabbak különös sajátosságainak megértésétől, másrészt hamis, állítólag ontológiai hierarchiát teremt köztük, amely csak az előbbieknek tulajdonít tulajdonképpeni létet. Különösképpen akkor fontos elutasítani mindkét téves felfogást, ha helyesen akarjuk megérteni a gazdasági értéknek a társadalmi gyakorlat (és a vele legszorosabban összefüggő elméleti magatartás) egyéb értékeihez való viszonyát. Láttuk már, hogy az érték elválaszthatatlanul összefügg a társadalmi gyakorlat alternatív jellegével. A természet nem ismer értéket, csak okozati összefüggéseket és a dolgok, komplexusok stb. ezek által létrehozott változásait, másléteit. Az érték tényleges szerepe ezért a társadalmi létre szorítkozik. Megmutattuk már, hogy a munkában és a társadalmi gyakorlatban miként orientálódnak az alternatívák az olyan értékek felé, amelyek korántsem csupán eredményei, összegezései stb. az egyedi szubjektív értékeknek, hanem ellenkezőleg objektivitásukban a társadalmi léten belül döntenek az értékekre irányuló alternatív tételezések helyes vagy téves voltáról.

Korábbi fejtegetéseinkben utaltunk már arra, hogy a pusztán használati értékre törő munka eredeti alternatívái és a magasabb fokokon végzett munka alternatívái között a döntő különbség főként azon alapul, hogy az előbbi természet-átformáló teleológiai tételezéseket tartalmaz, míg az utóbbi elsősorban

más emberek tudatának befolyásolását tűzi ki célul, hogy a kívánt teleológiai tételezésekre bírja őket. A társadalmilag fejlett gazdaság területén mindkét értéktételezés sokféleképpen fonódik össze, és az ilyen komplexusban az előbbiek is, eredeti lényegük elvesztése nélkül, variációs változásoknak vannak alávetve. Ezzel a gazdaság területén már az érték és az értéktételezés nagyobb gazdagsága jött létre. De ha a nem-gazdasági területekre térünk át, akkor még nagyobb, minőségileg megváltozott problémákkal kerülünk szembe. Ez semmiképp sem jelenti azt, hogy megszűnt volna, vagy elvesztette volna hatékonyságát a társadalmi lét folyamatossága. Egyrészt világos, hogy a társadalmi gyakorlatnak a történelem során önállóvá fejlődő fajtái és szabályai lényegileg pusztán közvetítő formák és eredetileg mint ilyenek jöttek is létre, hogy jobban szabályozzák a társadalmi újratermelést; gondoljunk csak a jog szférájára a szó legtágabb értelmében. Láttuk azonban, hogy ennek a közvetítői funkciónak, éppen hogy a legtökéletesebben teljesíthesse feladatát, a gazdaságtól önállósult, vele szemben különnemű szerkezettel rendelkező felépítéshez kell jutnia. Ismét kiderül itt, hogy mind az idealista fetisizálás, mely valami tökéletesen öntörvényű képződményt akar csinálni a jog szférájából, mind pedig a vulgáris materializmus, mely mechanikusan a gazdasági szerkezetből akarja levezetni ezt a komplexust, szükségképpen figyelmen kívül hagyja a tulajdonképpeni problémákat. Éppen a jog területének a gazdaságtól való objektív társadalmi függősége, valamint így előidézett különneműségük együtt határozzák meg dialektikus egyidejűségükben az érték sajátosságát és társadalmi objektivitását. Másrészt a Marx-fejezetben és itt is láttuk, hogy a tisztán gazdasági tételezéseket lehetetlen volna gyakorlatilag végrehajtani, ha nem alakulnának és fejlődnének ki az egyes emberekben, egymáshoz való viszonyukban stb. — egészen az emberiség valódi létrejöttéig — olyan emberi képességek (bizonyos körülmények között persze csak e képességek lehetőségei az arisztotelészi dünamisz értelmében), amelyeknek következményei messze túlhaladnak a gazdasági szférán, de amelyek — az idealista elképzelésekkel ellentétben — mégsem hagyhatják el soha a társadalmi lét talaját. Minden utópia tartalmát és irányát az a társadalom határozza meg, amelyet elvet, történelmi-emberi ellenképei a társadalmilag-történelmileg létező hic et nunc meghatározott jelenségére vonatkoznak. Nincs olyan emberi probléma, amelyet végső soron nem a társadalmi lét valódi gyakorlata váltott volna ki és határozott volna meg.

Az ellentétesség itt csak az összetartozás fontos mozzanata. A Marx-fejezetben már részletesen beszéltünk arról, hogy az emberi fejlődés legnagyszerűbb eredményei gyakran — és korántsem véletlenül — ilyen ellentétes formákban jelennek meg, és ilymódon, objektíve társadalmilag, elutasíthatatlan értékkonfliktusok forrásaivá válnak. Gondoljunk például az emberiség egyedül igazi és valódi létrejöttének ott idézett történetére. Éppen mert a gazdaságban végbemenő fejlődés a maga totalitásában nem teleológiailag tételezett, hanem — noha az egyes emberek egyedi teleológiai tételezésein alapul — spontánul szükségszerű okozati láncolatokból áll, a bennük történelmileg mindig konkrétan szükségszerű megjelenésmódok kifejezhetik a gazdaság — és ezért az emberiség — objektív haladása és ennek emberi következményei közt megmutatkozó igen éles ellentéteket. (Talán fölösleges megismételnünk, hogy véleményünk szerint a jelenségvilág a társadalmi valóság létező része.) Az őskommunizmus felbomlásától a manipuláció jelenlegi formáiig a történelemben mindenütt találkozunk ezzel az ellentétességgel. Rögtön megfigyelhetjük itt,

hogy míg magával a gazdasági fejlődéssel kapcsolatos alternatív állásfoglalás, csaknem az egyszerű munka modellje szerint, messzemenőkig egyértelmű, a gazdaság életet meghatározó következményeivel kapcsolatos erkölcsi állásfoglalásokban, úgy látszik, az értékek antagonizmusa uralkodik. Ennek az az oka, hogy ahol a gazdasági-társadalmi folyamat okozati törvények által meghatározott egyértelműséggel halad előre, a reá való alternatív reagálások szintén szükségképpen — közvetlen — érték-egyértelműséget idéznek elő. Balzac, a franciaországi kapitalizmus legmélyebb történésze, Birotteau magatartásában ábrázolja a csődöt a kapitalizmus akkoriban szokásos üzanszaival szemben, és noha Birotteau lélektani-erkölcsi indítékai tiszteletreméltóak, a csőd mégis negatív értékhangsúlyt kap, míg segédje és derekas veje, Popinot, aki ugyanezeket a gazdasági problémákat meg tudja oldani, joggal pozitív értékelésben részesül. Nem véletlen, és Balzac tisztánlátására jellemző, hogy Popinot későbbi fejlődésében kíméletlenül negatívaknak ábrázolja gazdasági sikereinek emberi-erkölcsi árnyoldalait.

A gazdasági és már-nem gazdasági, emberi-erkölcsi alternatívák megkülönböztetésében azonban távolról sem lehet olyan éles egyértelműséggel meghúzni a határt, mint annak a munkának az esetében, amely csupán egyszerű anyagcsere a természettel. Ilyen egyértelműség csak akkor válhat időszerűvé, ha a gazdasági folyamat a maga objektivitásában, bizonyos mértékig mint „második természet" működik, és ha egyszersmind az illető egyén alternatíváinak tartalma teljes mértékben vagy túlnyomórészt a tulajdonképpeni gazdasági területre összpontosul. Különben magának a gazdasági folyamatnak és társadalmi-emberi megjelenésmódjainak — gyakran kifejezetten antagonisztikus — ellentmondásossága válik szükségképpen uralkodóvá. Lucanus már a régi Rómában világosan megfogalmazta az itt jelentkező érték-dilemmát: „Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni." Vagy gondoljunk Don Quijote alakjára, akiben koncentráltan jelenik meg ez a feszültség egyrészt a szenvedélyesen elutasított objektíve haladó társadalmi fejlődési szükségszerűség, másrészt az emberi nem erkölcsi integritásának éppily szenvedélyes vállalása között, még ha ez a vállalás véglegesen letűnt formák közt zajlik is le, olymódon, hogy a groteszk hóbortosság és a fennkölt lelki tisztaság egy személyben egyesül. Ezzel azonban még távolról sem értünk el ennek az ellentmondásosságnak a gyökereihez. A gazdaság immanens törvényszerűsége nemcsak folyamatának objektív lényege és az emberi életben mindenkor megmutatkozó jelenségformái között termel ki ilyen antagonizmusokat, hanem az antagonizmust magának az összfejlődésnek egyik ontológiai alapjává avatja, azáltal, hogy például az őskommunizmust gazdasági szükségszerűséggel az osztálytársadalom váltja fel, és ezzel az osztályhelyzet és az osztályharcban való részvétel mélyrehatóan meghatározza a társadalom minden tagjának életbevágó döntéseit. Így alakul ki, mihelyt az alternatívák tartalma határozottan túlmegy a társadalom természettel folytatott anyagcseréjén, a konfliktusokkal terhes jelenségek mozgástere. Sőt, az értékek megvalósítására irányuló alternatívák ilyenkor gyakran a megoldhatatlan kötelesség-konfliktusok alakját öltik fel, mivel ezekben a konfliktus nemcsak az értéknek, mint a döntés Mi?-jének és Hogyan?-jának az elismerésén belül zajlik le, hanem mint konkrét, konkrétan érvényes értékek konfliktusa a gyakorlatot is meghatározza; az alternatíva egymással küzdő értékek közti választásra irányul. Úgy látszik tehát, mintha fejtegetésünk Max Weber már említett tragikus-relativista koncepciójához vezetne vissza, amely szerint az értékeknek ez a konfliktusok-

kal terhes, megoldhatatlan pluralizmusa az emberek társadalmi gyakorlatának alapja.

Ez azonban csak látszat. Nem a valóság rejlik mögötte, hanem egyrészt megtorpanás annál a közvetlenségnél, amelyben a világ jelenségei megmutatkoznak, másrészt az értékek túlracionalizált, logizált, hierarchikus rendszere. Ezek az egyformán hamis végletek, mihelyt mozgásba hozzák őket, vagy tisztán relativisztikus empirizmushoz vezetnek, vagy pedig egy, a valóságra nem megfelelően alkalmazható ész-épülethez; egymásra vonatkoztatva azt a látszatot ébresztik, hogy az erkölcsi ész tehetetlen a valósággal szemben. Itt nem foglalkozhatunk konkrétan és behatóan ezzel a kérdéskomplexussal; ez az etika feladatai közé tartozik. Csak ott lehet majd illően megkülönböztetni egymástól a változás és a változásban való önmegőrzés formáiban megjelenő igen különböző értékeket és megvalósításokat. Itt csak egészen általánosan jelezhetjük ezt a folyamatot, egy jelentős alternatíva társadalmilag helyes eldöntésének példájával. Egyedül az a feladat itt, hogy a lehető legrövidebben felmutassuk annak az ontológiai módszernek a legfontosabb vonásait, amellyel ehhez a komplexushoz közeledni kell. A szubsztancialitásnak abból a meghatározásából kell itt kiindulnunk, amelyről más összefüggésekben beszéltünk már. A létről szerzett új felismerések szétrombolták a szubsztancia statikus, megváltoztathatatlan koncepcióját; ebből azonban korántsem következik, hogy tagadni kell a szubsztanciát az ontológiában, hanem csak fel kell ismerni lényegileg dinamikus jellegét. A szubsztancia az, ami a dolgok örök változásában, változva is, meg tudja őrizni folyamatosságában önmagát. Ez a dinamikus önmegőrzés azonban nincs feltétlenül „örökléthez" kötve. A szubsztanciák keletkezhetnek és elmúlhatnak, és továbbra is szubsztanciák maradnak, ha csak egy időszakban is dinamikusan megőrzik önmagukat.

Minden igazi érték fontos mozzanat a társadalmi létnek abban az alapvető komplexusában, amelyet gyakorlatnak nevezünk. A társadalmi lét léte szubsztanciaként őrződik meg az újratermelési folyamatban, ez azonban olyan teleológiai műveletek komplexusa és szintézise, amelyek nem választhatók el tárgyilag valamely érték helyeslésétől vagy elvetésétől. Így minden gyakorlati tételezés — pozitív vagy negatív módon — egy értékre tör, ami azt a látszatot keltheti, mintha maguk az értékek csak e műveletek társadalmi szintézisei volnának. Csak annyi igaz ebből, hogy az értékek nem juthatnának a társadalomban létszerű jelentőségre, ha nem válnának szükségképpen ilyen tételezések tárgyaivá. Az értékmegvalósításnak ez a feltétele azonban nem azonos egyszerűen az érték ontológiai eredetével. Az eredet igazi forrása inkább annak a társadalmi létnek a szakadatlan szerkezeti változása, amelyből közvetlenül fakadnak az értékmegvalósító tételezések. A marxi felfogás alapvető igazsága, mint láttuk, hogy az emberek maguk csinálják történelmüket, de nem tehetik ezt magukválasztotta körülmények között. Az emberek maguk válaszolnak — többé vagy kevésbé tudatosan, többé vagy kevésbé helyesen — azokra a konkrét alternatívákra, amelyeket a társadalmi fejlődés mindenkori lehetőségei tárnak eléjük. Ez azonban implicite már tartalmazza az értéket. Kétségbevonhatatlan, hogy például az embernek a munka eredményeképpen kifejlődött uralma saját indulatai fölött: érték, ez azonban magában a munkában rejlik, és társadalmilag valóra válhat úgy is, hogy nem ölt feltétlenül rögtön tudatos formát, és nem érvényesíti érték-jellegét a dolgozó emberben. Akkor is a társadalmi lét mozzanata és ezért valóságosan létező és hatékony, ha csak tökéletlenül vagy egyáltalán nem tudatosítják.

Társadalmilag persze a tudatosodás sem véletlenszerű. Különösen hangsúlyoznunk kellett a függetlenségnek ezt a mozzanatát, hogy az érték társadalmi-ontológiai létjellegére kellően felhívjuk a figyelmet. Az érték társadalmi viszony cél, eszköz és egyén között, és mint ilyen, társadalmi léttel rendelkezik. Ez a lét persze egyúttal a lehetőség elemét is magában foglalja, mivel magában véve csak a konkrét alternatívák megoldásának játékterét, társadalmi és egyéni tartalmát, a benne foglalt kérdések megoldásának irányait határozza meg. Az érték magábanvaló léte az őt beteljesítő cselekvésekben bontakozik ki valódi magáértvaló létté. Jellemző azonban az itt fennforgó ontológiai tényállásra, hogy ez az érték végső valósága szempontjából nélkülözhetetlen megvalósítás továbbra is elválaszthatatlanul magához az értékhez kapcsolódik. Az érték nyomja rá bélyegét a megvalósítására, és nem megfordítva. Ezt nem szabad úgy értelmezni, mintha az értékből gondolatilag „levezethető" volna megvalósítása, mintha a megvalósítás egyszerű emberi „munka terméke" volna. Az alternatívák a társadalmi-emberi gyakorlat megszüntethetetlen alapjai, és az egyéni döntéstől csak elvonatkoztatva lehet őket elválasztani, valóságosan soha. De hogy az ilyen alternatív megoldás mit jelent a társadalmi lét szempontjából, az az értéktől, pontosabban valamely társadalmi-történelmi hic et nuncra való gyakorlati reagálás valódi lehetőségeinek mindenkori komplexusától függ. Azok a döntések tehát, amelyek ezeket a valódi lehetőségeket legtisztább formájukban — értéket igenlően vagy tagadóan — megvalósítják, a mindenkori fejlődési foknak megfelelően pozitív vagy negatív értelemben példaképszerűekké válnak. Kezdetleges fokon ez közvetlenül, szájhagyomány útján tartja fenn magát. Azokból lesznek a mitikus hősök, akik a törzsi élet ilyen — értékekben kulmináló — alternatíváira az emberi példaképszerűség olyan magas szintjén válaszoltak, hogy ez a válasz — pozitív vagy negatív értelemben — példaadó módon egy ilyen élet újratermelése számára társadalmilag tartósan fontossá vált, és ezért ennek a változó és önmagát megőrző újratermelési folyamatnak alkotóeleme lett.

Ezt a megőrződést nem kell külön bizonyítanunk; hiszen közismert, hogyan tartották fenn magukat társadalmi alternatívák ilyen személyes megoldásai már a mítoszteremtő koroktól egészen napjainkig. De ez csak a folyamat egyik oldalát fejezi ki. Éppolyan fontos annak megállapítása, hogy e fennmaradás csak akkor lehetséges, ha a mítoszt szakadatlanul át lehet értelmezni; vagyis ha a mindenkori jelen gyakorlata mindig másképpen alkalmazhatja mint példaképet. Az alapvető tényálláson mit sem változtat, hogy ez az első időkben a szájhagyomány útján történik, később a költői-művészi megformálás stb. segítségével. Mindezekben az esetekben ugyanis arról van szó, hogy valamely társadalmi alternatívára irányuló cselekvés, konkrét részleteinek, ezek értelmezésének stb. szakadatlan változásai ellenére, mégis lényeges marad a társadalmi lét szempontjából. Az itt megvalósítandó érték specifikus jellegét az fejezi ki, hogy mindez az egyéni alternatíva formájában zajlik le, és nem a törvények vagy tilalmak formájában, mint más értékterületeken; ennek az értéknek a tendenciája közvetlenül az ember személyiségéből fakad, önmagát mint az emberi nem benső magvának folyamatosságát igazolja. A valódi társadalmi összefüggés mindenekelőtt abban mutatkozik meg, hogy a változás vitathatatlanul döntő mozzanata, az értelmezés mindig a mindenkori jelenkor társadalmi szükségleteiben gyökeredzik. Ezek a szükségletek döntenek afelől, hogy az így rögzített alternatívákat miként és hogyan értelmezik. Nem az esetleg felmerülő történeti igazság felfedezése a döntő itt.

Pontosan tudjuk, hogy a legendák Brutusa nem felel meg a történelmi igazságnak, ez azonban a legcsekélyebb mértékben sem csökkenti a Shakespeare-figura hatását, és ellentétes értékelések (Dante) szintén koruk szükségleteire épülnek fel. A változást és az állandóságot tehát egyaránt a társadalmi fejlődés idézte elő, kölcsönös vonatkozásuk a szubsztancialitásnak azt az új formáját tükrözi, amelyről e gondolatmenet kezdetén beszéltünk, és amelynek szerves alkotóeleme a társadalmilag objektív érték.

Az értékek objektivitása tehát azon alapul, hogy ezek a társadalmi összfejlődés mozgó és mozgató alkotóelemei. Így aztán ellentmondásosságuk, az a vitathatatlan tény, hogy nagyon gyakran nyilvánvaló ellentétbe kerülnek gazdasági alapjukkal és egymással is, nem az értékek végső viszonylagosságára vall, mint Max Weber véli, és még kevésbé mutat ebbe az irányba, hogy lehetetlen hierarchikus-táblázatos rendszerbe besorolni őket. Létezésük, mely egy társadalmilag tényszerűen kötelező Legyen formájában nyilvánul meg, amelyhez bensőleg szükségszerűen hozzá tartozik pluralitásuk, egymáshoz való viszonyuk, a különneműségtől egészen az ellentétességig, post festum racionalizálható ugyan, de éppen ez fejezi ki a társadalmi-történeti összfolyamat ellentmondásos egységét, egyenlőtlen egyértelműségét. Ez az összfolyamat objektív okozati meghatározottságában mozgalmas teljességet alkot, mivel azonban alternatív-teleológiai tételezések okozati összegezéséből épül fel, valamennyi e folyamatot közvetlenül vagy közvetve megalapozó vagy gátló mozzanatnak ilyen alternatív-teleológiai tételezésekből kell állnia. E tételezések értékét valódi, gyakorlatban objektívvé vált szándékuk dönti el, mely lényeges vagy tovaillanó, haladó vagy gátló stb. tartalmakra irányulhat. Mivel a társadalmi létben valóban léteznek és hatnak mindezek a tendenciák, mivel ezért a legkülönfélébb irányú, szintű stb. alternatívákat válthatnak ki a cselekvő emberekben, a viszonylagosság megjelenési módja korántsem véletlenszerű. Ez is hozzájárul ahhoz, hogy a kérdésekben és feleletekben, legalábbis részben, eleven marad a törekvés a valódiságra, hiszen a mindenkori gyakorlat alternatívája nemcsak egy meghatározott érték igenlésében vagy tagadásában nyilvánul meg, hanem egyúttal abban is, hogy éppen milyen érték a konkrét alternatíva alapja és milyen okokból kifolyólag foglalnak velük kapcsolatban így vagy úgy állást. Tudjuk: a gazdasági fejlődés a tényleges haladás gerince. Ezért a folyamatban megőrződő döntő értékek — tudatosan vagy öntudatlanul, közvetlenül vagy esetleg távoli közvetítésekkel — mindig erre vonatkoznak; adódnak azonban objektíve fontos különbségek, aszerint, hogy a mindenkori alternatíva melyik mozzanatát tűzi ki és találja meg az összfejlődésnek. Így őrződnek meg az értékek a szakadatlanul megújuló társadalmi összfolyamatban, így válnak, a maguk módján, a társadalmi lét újratermelődési folyamatának létező alkotóelemeivé, a „társadalmi lét" nevezetű komplexus elemeivé.

Szándékosan választottunk ki ennek az ontológiai helyzetnek a megvilágításához egy olyan értéket, mely nagyon távol van a munkától mint modelltől. Először is azt akartuk ezzel megmutatni, hogy olyan esetekben is, amikor az alternatíva közvetlenül már tisztán bensővé vált, a döntés szándéka mégis objektív társadalmi létezés-meghatározásokon alapul, hogy tehát a gyakorlatban megvalósított érték szükségképpen mégis társadalmilag objektív jellegű. Emlékeztettünk már Brutus alakjára, akinél az érték kézzelfoghatóan gyökeredzik a társadalmi létben. Ugyanígy, vagy talán még világosabban, látható ez, ha emlékezetünkbe idézzük, hogy Hésziodosz szemében Prométheusz bűnöző

volt, akit joggal büntettek meg az istenek, Aiszkhülosz tragédiája óta viszont fényhozóként és jótevőként él tovább alakja az emberiség tudatában. Ha ehhez hozzáfűzzük még, hogy az ótestamentumi bünbeesés (NB. a munkával, mint büntetéssel), az eredendő bűn keresztényi tanítása felfokozott társadalmi hatékonysággal képviseli a hésziodoszi álláspontot, akkor egyértelműen kiviláglik, hogy az alternatívák tartalma ebben az esetben ez a döntés: vajon az ember magamagát hozza-e létre a munkájában — vagy transzcendens hatalmak szolgáló termékének kell felfognia magát, amiből szükségképpen következik, hogy minden önálló tett, mely magában az emberben, társadalmiságában gyökeredzik, bűntény a magasabb hatalmakkal szemben. Az alternatívákban rejlő társadalmiság érvényesülése szempontjából azonban — másodszor is — ez a szerkezet szélsőséges, persze fölöttébb jelentős eset, amely az emberiség történetében csak viszonylag fejlett fokon válhat hatékonnyá. Az értékek társadalmilag szükséges tételezésének ezért más szerkezetű eseteket is létre kell hoznia. Mivel ezt az egész problémakomplexust csak az etikában lehet megfelelően tárgyalni, csak merőben formális utalásokra szorítkozunk: vannak olyan társadalmi értékek, amelyeknek — esetleg persze fölöttébb különböző formájú — intézményes apparátusra van szükségük ahhoz, hogy társadalmilag érvényesüljenek (jog, állam, vallás stb.), és vannak olyan esetek, ahol a valóság visszatükrözésének objektivációi válnak értékhordozókká, értéktételezések kiváltóivá stb. Itt még csak nem is jelezhetjük azokat a különbségeket, különnemű szerkezeteket, amelyek nyílt ellentétességeket idéznek elő, mert mindezek csak valamennyi érték konkrét társadalmi kölcsönhatásaiban és kölcsönös vonatkozásaiban nyilvánulnak meg adekvát módon, és ezért csak a társadalmi gyakorlat, és ezzel a társadalmi lét teljességére törő, valóban szintetikus fejtegetés ragadhatja meg őket.

(*Fordította* Eörsi István)