A MUNKA. II

LUKÁCS GYÖRGY

3

A SZUBJEKTUM—OBJEKTUM-VISZONY A MUNKÁBAN ÉS ENNEK KÖVETKEZMÉNYEI

Ezzel még távolról sem merítettük ki az emberi életvitelnek azokat a megjelenési módjait, amelyek, még ha távoli közvetítésekkel is, a munkából fakadnak, és ezért ontológiailag-genetikusan a munkából kell megérteni is őket. Mielőtt azonban közelebbről megvizsgálhatnánk néhány látszólag nagyon távoli kérdést, mely azonban lényegében itt gyökeredzik, behatóbban szemügyre kell vennünk a munkának egy már érintett közvetlen következményét, nevezetesen a szubjektum—objektum-viszony keletkezését és ezen belül az objektum szükségszerű, tényleges eltávolodását a szubjektumtól. Ez az eltávolodás rögtön nélkülözhetetlen, önálló élettel telített alapot teremt az emberek társadalmi léte számára: a nyelvet. Engels joggal mondja, hogy a nyelv azért alakult ki, mert az embereknek „mondanivalójuk volt egymás számára. A szükséglet megteremtette a maga szervét."[1] De mit jelent az, hogy mondanivaló? Már a magasabbrendű állatoknál is találunk közléseket, mégpedig fölöttébb fontosakat, olyanokat például, amelyek a veszélyre, a táplálékra, a nemi vágyra stb. vonatkoznak. E közlések és azon emberi közlések között, amelyekre Engels oly találóan utal, éppen a szóban forgó távolság jelenti az ugrást. Az ember mindig valami meghatározott tárgy*ról* beszél, amelyet így kettős értelemben leválaszt közvetlen létezéséről; először olymódon, hogy függetlenül létező tárgynak tételezi, másodszor — és az eltávolodás itt, ha lehet, még szembeszökőbb — olymódon, hogy noha az ember mint konkrét valamit akarja mindenkori tárgyát megvilágítani, kifejező eszközei, megjelölései olyanok, hogy minden jel teljes érvénnyel szerepelhet tökéletesen más körülmények között is. Így a szóbeli jelben rögzített képmás leválik azokról a tárgyakról, amelyeket jelöl és ezzel a szubjektumról is, aki ezt a képmást kinyilvánítja, és olyan meghatározott jelenségcsoportok gondolati kifejezésévé válik, amelyeket egészen más szubjektumok egészen más összefüggésekben hasonló módon alkalmazhatnak. Az állatok közlési formáiban nincs meg ez az eltávolodás, a biológiai életfolyamat szerves részei ezek, és ha világos tartalmuk van is, ez a résztvevők konkrétan meghatározott szituációihoz kötődik; itt tehát csak nagyon átvitt értelemben, könnyen félreérthető módon beszélhetünk egyáltalán szubjektumokról és objektumokról, annak ellenére, hogy mindig egy konkrét élőlény próbál valamit közölni egy konkrét jelenségről, és ezek a közlések, elszakíthatatlanul egy szituációhoz kötve, fölöttébb egyértelműek szoktak lenni. A szubjektum és az objektum egyidejű tételezése a munkában, valamint ebből fakadóan a nyelvben a már kifejtett módon távolítja el a szubjektumot az objektumtól és vice versa, a konkrét tárgyat a fogalmától stb.

[1] Dialektik der Natur, i. k. 696. [Marx és Engels Művei, **20**, 451.]

Csak így válik lehetségessé, hogy az emberek tendenciálisan korlátlanul kitágíthassák a tárgyról szerzett ismereteiket, és hogy úrrá legyenek rajta. Nem meglepő, hogy a tárgy néven nevezése, fogalmának, nevének kimondása sokáig mágikus csodának számított; még az Őszövetségben is úgy fejeződik ki az ember uralma az állatok fölött, hogy Ádám nevet ad nekik, ami egyúttal világosan jelzi, hogy a nyelv kilépett a természetből.

Ez a távolságteremtés azonban magában a munkában és a nyelvben is állandóan fokozódó differenciálódásra vezet. Mint láttuk, a cél és az eszköz dialektikája már a legegyszerűbb munkában új viszonyt teremt a közvetlenség és a közvetítés között, mivel már a szükséglet kielégítése is, ha munka útján történt, objektív lényegét tekintve közvetítést tartalmaz; ezt a tényállást a maga ellentétességében még az a szintén megszüntethetetlen tény is megerősíti, hogy minden munkatermék, ha már elkészült, az őt használó emberek számára új — többé már nem természeti — közvetlenséggel rendelkezik. (A hús főzése vagy sütése közvetítés, de a főtt és sült hús evése ebben az értelemben éppoly közvetlen, mint a nyers húsé, noha ez utóbbi természeti, az előbbi társadalmi tevékenység.) A munka azonban továbbfejlődve mindig a közvetítések egész sorát tolja az ember és közvetlen célja közé, amelyet végül is el akar érni. Így alakul ki a munkában egy már korábban megjelenő differenciálódás a közvetlen és a távolibb közvetítésű célkitűzések között. (Gondoljunk a fegyverkészítésre, mely az ércnek és olvasztásának felfedezésétől különböző, egymáshoz képest különnemű teleológiai célkitűzések egész sorát követeli meg.) Társadalmi gyakorlat csak akkor lehetséges, ha ez a valósággal kapcsolatos viszony társadalmilag általánossá vált. Magától értetődik, hogy a munkatapasztalatok ilyen kibővítésekor velük kapcsolatban egészen új viszonylatok és struktúrák alakulnak ki, ez azonban mit sem változtat azon a tényen, hogy a közvetlennek ez a megkülönböztetése a közvetettől — miközben szükségszerű összefüggésükben, sorrendjükben, fölé- és alárendeltségükben stb. egyidejűleg léteznek — a munkából származik. Csak a tárgyak nyelv által végrehajtott gondolati eltávolítása teszi közölhetővé, egy társadalom lehetséges köztulajdona számára rögzíthetővé a munkában végbement valódi eltávolodást. Csupán arra gondoljunk, hogy a különböző műveletek időbeli egymásutánja, a dolog lényegének megfelelő közvetítései (sorrend, szünet stb.) társadalmilag keresztülvihetetlenek lennének — hogy csak a legfontosabb tényezőt emeljük ki —, ha a nyelv nem tagolná egyértelműen az időt. Akárcsak a munka, a nyelv is ugrást jelent a természeti létből a társadalmiba; ez az ugrás mindkét esetben lassú folyamat, melynek kezdeteit sohasem ismerhetjük ugyan meg, de fejlődési irányát a szerszámok fejlődésének segítségével meglehetősen pontosan tanulmányozhatjuk, és bizonyos mértékig összességében is áttekinthetjük, mint post festum megismerést. Természetesen a legrégibb nyelvemlékek is, amelyeket az etnográfia a rendelkezésünkre bocsáthat, sokkal fiatalabbak, mint az első szerszámok. De az olyan nyelvtudomány, mely a munka és a nyelv közt valóban meglevő összefüggéseket tenné kutatása tárgyává, módszere vezérfonalává, rendkívüli mértékben kitágíthatná és elmélyíthetné ismereteinket arról a történelmi folyamatról, amely az ugráson belül zajlott le.

Mint már részletesen kifejtettük, a munka szükségképpen megváltoztatja a dolgozó ember természetét is. Ennek az átváltozási folyamatnak az irányát a teleológiai tételezés és gyakorlati megvalósítása magától szabja meg. Mint kimutattuk, az ember benső átalakulásának központi kérdése abban áll, hogy

tudatosan úrrá lesz önmagán. Nemcsak a cél előzi meg a tudatban anyagi megvalósítását, a munkának ez a dinamikus szerkezete kiterjed minden egyes mozgásra: a dolgozó embernek meg kell előre terveznie minden egyes mozdulatát, és kritikailag, tudatosan szakadatlanul felül kell vizsgálnia terve megvalósítását, ha munkájában a konkrétan lehetséges legjobb eredményt akarja elérni. Már a legkezdetlegesebb munkának is elemi követelménye, hogy az emberi tudat a test fölött ilymódon uralomra jusson, mely a tudatszféra egy részére, a szokásokra, ösztönökre, indulatokra terjed ki, így hát ennek döntően rá kell nyomnia a bélyegét az ember önmagáról alkotott elképzeléseire is, mivel a munka az állati magatartástól minőségileg különböző beállítottságot, vele ellentétben tökéletesen heterogén viszonyt követel meg az embertől önmagával szemben, és mivel ezek a követelmények a munka minden fajtájánál felmerülnek.

Objektíve ontológiailag kialakul az emberi tudat több szempontból már vázolt új természete; ez a tudat immár nem biológiai epifenomenon, hanem az újonnan kialakult társadalmi lét lényeges, aktív mozzanata. Amikor sokféle összefüggésben arról beszéltünk, hogy a munka visszaszorítja a természeti korlátokat, a tudatnak mint a gyakorlati teleológiai tételezések hordozójának ez az új funkciója fölöttébb jelentős szerepet játszott. Ha azonban ezt a kérdéskomplexust szigorú ontológiai bírálatnak akarjuk alávetni, akkor be kell látnunk, hogy a természeti korlátok szakadatlanul visszaszorulnak ugyan, de sohasem szűnhetnek meg teljesen; az ember, a társadalom aktív tagja, változásainak és előrehaladásának motorja, biológiai értelemben megszüntethetetlenül természeti lény marad: tudata biológiai értelemben — ontológiailag döntő funkcióváltozásai ellenére is — elválaszthatatlanul kapcsolódik testének biológiai újratermelési folyamatához; az ilyen kötöttség általános tényén belül az élet biológiai alapja a társadalomban sem változik meg. A tudatnak a test életfolyamatához való végső ontológiai kötöttségén mit sem változtathatnak azok a lehetőségek, amelyek ezt a folyamatot, például alkalmazott ismeretek segítségével, meghosszabbítják stb.

Két létszféra viszonyának ez a jellege ontológiai szempontból szerkezetileg csöppet sem új. A biológiai létben is megszüntethetetlenül adva vannak a fizikai és kémiai viszonyok, folyamatok stb. Az organizmus azonban még akkor is felbonthatatlanul kötődik normális működése alapjához, ha e viszonyok és folyamatok olyan funkciókat tudnak gyakorolni — mégpedig minél fejlettebb valamely organizmus, annál inkább —, amelyekre organikusan nem kötött, tisztán fizikai vagy kémiai folyamatok képtelenek volnának. Bármennyire különbözik is a társadalmi és a biológiai lét viszonya a szerves és szervetlen lét közti, imént említett viszonytól, megváltoztathatatlan ontológiai tény, hogy a bonyolultabb, magasabbrendű rendszerek kötve vannak az őket „alulról" megalapozó rendszerek létezéséhez, újratermelődéséhez stb. Ezt az összefüggést önmagában véve nem vonják ugyan kétségbe, a tudat kibontakozása azonban olyan társadalmilag jelentős tételezéseket teremt, amelyek már a mindennapi életben alkalmasak arra, hogy az ontológiai „intentio rectá"-t tévútra vezessék. Ezek az eltérések a társadalmi lét ontológiájának alapvető tényeitől már csak azért is nehezen áttekinthetők és leküzdhetők, mert látszólag a tudat közvetlenül megszüntethetetlen tényeire támaszkodnak. Ha nem akarjuk e bonyolult helyzetet vulgarizáló módon leegyszerűsíteni, akkor nem kapaszkodhatunk a „látszólag" szóba, hanem mindig fel kell készülnünk arra, hogy ez a látszat itt a társadalmi-emberi lét szükségszerű megjelenés-

módját fejezi ki, és ezért mint ilyennek, ha elszigetelten vizsgáljuk, megcáfolhatatlannak kell tűnnie; csak ha a konkrét komplexust a maga ellentmondásos dinamikájában elemezzük, akkor derülhet ki, hogy jellegét tekintve mégis puszta látszat.

Két ellentétesnek látszó tény áll tehát előttünk: először az az objektív ontológiai tény, hogy a tudat létezése és hatékonysága elválaszthatatlanul kötődik az eleven szervezet biológiai folyamatához, hogy tehát minden emberi tudat — márpedig más tudat nem létezhet — a testtel együtt keletkezik és múlik el. Másodszor a tudat a test ellenében vezető, irányító, meghatározó szerepre tesz szert a munkafolyamatban; a test ebben az adott összefüggésben a teleológiai tételezések szolgáló, végrehajtó szerve; ezek viszont csak a tudatból indulhatnak ki, és csak általa meghatározhatók. A társadalmi lét e kétségkívül magasztosnak látszó alapvető ténye, nevezetesen a tudat uralma a test fölött, bizonyos kényszerűséggel azt a képzetet váltja ki az emberi tudatban, hogy a tudat, illetve a szubsztanciaszerűen hordozójaként elképzelt „lélek" ilyen mértékben nem irányíthatná és uralhatná a testet, ha szubsztanciáját tekintve nem volna független ettől, ha nem rendelkezne vele szemben önálló léttel. Ha elfogulatlanul, érdek nélkül vizsgálják ezt a problémakomplexust — amire persze csak ritkán kerül sor —, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy az önállóság mégoly biztos tudata sem lehet valóságos meglétének bizonyítéka. Amennyiben valamely létező létét tekintve önálló lehet — ez a viszony mindig relatív —, az önállóságnak ontológiailag-genetikusan levezethetőnek kell lennie, az önálló funkció valamely komplexuson belül nem elegendő bizonyíték. Ennek a bizonyítéknak — természetesen csak a társadalmi léten belül, tehát itt is csak viszonylagosan — a teljes emberre mint egyénre, mint személyiségre kell vonatkoznia, tehát sohasem a testre vagy a tudatra (lélekre), önmagában, elszigetelten szemlélve azt, ami objektíve-ontológiailag megszüntethetetlen egységet alkot, mivel a tudat léte képtelenség a test egyidejű létezése nélkül. Ontológiailag azt kell mondani, hogy a test létezhet tudat nélkül, például ha betegség következtében a tudat működése megszűnik, a tudat viszont biológiai alapok nélkül nem rendelkezhet léttel. Ez nem mond ellent annak, hogy a tudat önálló, irányító, tervező szerepet tölt be a testtel kapcsolatban, ellenkezőleg, ontológiailag erre éppen ezért kerülhet sor. A jelenség és a lényeg ellentmondása tehát végletesen kirívó formában jelentkezik itt. Nem feledhetjük persze el, hogy egyáltalán nem olyan ritkák a jelenség és a lényeg ilyen ellentétei; elég a Nap és a bolygók mozgására gondolnunk, ahol a lényegileg homlokegyenest ellentétes megjelenésmódok a jelenségek érzéki-közvetlen visszatükrözésében oly szilárdan adottak a föld lakói számára, hogy még a kopernikuszi világfelfogás legmeggyőződésesebb hívei is közvetlen-érzéki hétköznapi életükben reggel fel- és este lemenni látják a napot.

A jelenségnek és a lényegnek ez az ellentmondása az emberek tudatában könnyebben, noha magában véve lassan, elvesztette elsődlegesen ontológiai jellegét, és olyanképpen tudatosodott, amilyen valójában, mint jelenség és lényeg közti ellentmondás, és ez azért történt így, mivel az ember külső életére vonatkozik, és nem érinti szükségképpen közvetlenül az emberek viszonyát önmagukhoz. Ez a kérdés természetesen bizonyos szerepet játszott a vallásos ontológia összeomlásában és az ontológiailag megalapozott hitnek tisztán szubjektív vallásos szükségletté való átalakulásában, ezzel azonban nem foglalkozhatunk itt behatóbban. Viszont a bennünket jelenleg foglalkoztató kérdés esetében arról van szó, hogy minden embert hétköznapi-

életbevágó érdekek fűznek saját magáról kialakított szellemi képéhez. Ezt erősíti még az a tény is, hogy noha a „lélek" objektív-ontológiai önállósága a testtől pusztán megalapozatlan feltevésen, az összfolyamat hamisan elvonatkoztató szemléletén alapul, a tudat önálló tevékenysége, a teleológiai tételezéseknek, valamint megvalósításuk tudatos ellenőrzésének ebből fakadó sajátossága stb. az ontológia és a társadalmi lét objektív ténye marad. Ha tehát a tudat ontológiailag abszolút igazságnak fogja fel önállóságát a testtől, akkor nem a jelenség közvetlen gondolati rögzítésében téved, mint a bolygórendszer esetében, hanem csupán abban, hogy az — ontológiailag szükségszerű — megjelenésmódot úgy tekinti, mint ami közvetlenül és adekvát módon magában a dologban gyökeredzik. Nemcsak a vallásokban, hanem a filozófia történetében is újra és újra kiviláglik, milyen nehéz legyőzni, hogy ez az ontológiailag végső soron egységes erőkomplexus szükségképpen dualisztikusan jelenik meg. Még azok a gondolkodók is megtévedtek itt, akik egyébként komolyan és sikeresen fáradoztak a filozófiának a transzcendens-teológiai dogmáktól való megtisztításán, és így arra kényszerültek, hogy az új megfogalmazásokban megőrizzék a régi dualizmust. Elég, ha a XVII. század nagy filozófusaira emlékeztetünk, akiknél a kiterjedés és a gondolkodás megszüntethetetlen dualizmusában ez a megjelenésmód ontológiai végkövetkeztetésként őrződik meg (Descartes). Spinoza panteizmusa transzcendens végtelenség irányában tolja el a megoldást; a legerélyesebben ezt a deus sive natura kétértelműsége fejezi ki. És az egész okkazionalizmus pusztán kísérlet arra, hogy gondolati megbékélésre vezessen az alapkérdés valódi ontológiai megbolygatása nélkül. A társadalmi lét kibontakozása során még egyre nehezebb is áttekinteni, miként ment tévútra az ontológiai „intentio recta" a hétköznapi életben és a filozófiában is. A biológiának mint tudománynak a fejlődése persze mindig új és jobb érveket szolgáltat a tudat és a lét elválaszthatatlanságára, arra, hogy a „lélek" mint önálló szubsztancia nem létezhet.

De a mind magasabb szinten megszerveződő társadalmi élet egyéb erői az ellenkező irányban hatnak. Arra a problémakomplexusra gondolunk itt, amelyet az élet értelmességének nevezhetnénk. Ezt az értelmet az ember társadalmilag tételezi, önmaga és a hozzá hasonlók számára; a természetben egyáltalán nem fordul elő ez a kategória, így hát az értelem tagadásával sem találkozhatunk itt. Az élet, a születés és a halál, ha a természeti élet jelenségeinek fogjuk fel őket, mentesek az értelemtől, tehát nem értelmesek, de nem is értelemellenesek. Csak ha az ember a társadalomban értelmet keres élete számára, és kudarcot vall, akkor tételezi ellenpólusként az értelmetlenséget is. A kezdeti társadalmakban az ilyesfajta hatás még spontán, tisztán társadalmi formában jelenik meg: az olyan élet értelmes, mely megfelel a mindenkori társadalom parancsainak; például a spártaiak hősi halála Thermopülénél. Csak ha annyira differenciálódik a társadalom, hogy az ember egyénileg formálja értelmessé vagy értelmetlenné az életét vagy koncul löki az értelmetlenségnek, akkor jelentkezik általános érvénnyel ez a probléma és ezzel a „lélek" önállósításának további elmélyülése, most már kifejezetten nemcsak a testtel, hanem saját spontán indulataival szemben is. Az élet változtathatatlan tényei, főként a halál, sajátunk éppúgy, mint másoké, ennek az értelmességnek a tudatát társadalmilag hitt valósággá változtatja át. Az élet értelmessé-tételére való törekvés magában véve korántsem szilárdítja meg szükségszerűen a testnek és a léleknek ezt a dualizmusát; hogy ezt belássuk, elég Epikuroszra gondolnunk. De nem ez jellemző az ilyen fejlődésekre. A hétköznapi élet már em-

lített, külvilágba spontánul belevetített teleológiája olyan ontológiai rendszerek felépítését segíti elő, amelyekben az egyén életének értelmessége a világteleológiai megváltás művének részeként, mozzanataként jelenik meg. E fejtegetések szempontjából egyre megy, hogy a mennyei üdvösség-e a teleológiai láncolat koronája vagy pedig a boldog anyagtalanságban, az üdvözítő Nemlétben való önfelbomlás. A lényeges az, hogy a személyiség értelmes integritásának megőrzésére irányuló törekvést — mely egy bizonyos fejlődési foktól kezdve fontos problémája a társadalmi életnek — szellemileg támogatja az ilyen szükségletek által kifejlesztett, kitalált ontológia.

Szándékosan beszéltünk jelenségünknek, valamely elemi emberi élettény ontológiailag hamis értelmezésének ilyen távoli, sokszorosan közvetett kísérőjelenségeiről. Csak így látható ugyanis, milyen széles mezőt nyitott meg extenzív és intenzív értelemben a munka az ember emberréválása során. Az emberiség egész története folyamán követhető, persze mindig változó formák közt, új, mind differenciáltabb tartalmakkal, hogy a célokat kitűző tudat uralma alatt tartja az ember egész rajta kívül eső valóját, főként a testét, és így kritikai-távolságtartó magatartást alakít ki saját személyével szemben. Ez kétségkívül a munkából fakad. A munka elemzése szükségképpen, önmagától vezet ehhez a jelenségcsoporthoz, míg az összes többi magyarázat-kísérlet öntudatlanul feltételezi azokat a tapasztalatokat, amelyeket az ember önmagáról a munka révén szerzett. Így például tévútra vezet, ha az álom élményében a „lélek" ilyen önállóságának eredetét keresik. Némely magasabbrendű állatok is álmodnak, de tudatuk állati-epifenomenális jellege mégsem indul meg ilyen irányban. Ehhez járul még, hogy az álom mint élmény azért olyan félelmetes, mert lélekként értelmezett szubjektuma olyan utakat választ, amelyek többé-kevésbé összeférhetetleneknek látszanak a „lélek"-nek az életben meglevő normális uralmával. De ha egyszer, a gyenge munkatapasztalatok következtében, a „lélek" önálló létezése az emberről alkotott kép szilárd pontjává vált, akkor, de csak akkor vezethetnek az álomélmények a „lélek" transzcendens létének további gondolati felépítéséhez. Ez már a mágiában megtörténik, és megfelelő módosulásokkal a későbbi vallások is ezt folytatják.

De nem szabad elfelejtenünk, hogy mind az egyébként leigázatlan természeti erők fölötti uralom, amire a mágia törekszik, mind pedig a teremtő istenekről alkotott vallásos felfogások végső soron az emberi munka modelljén alapulnak. Engels, aki alkalomadtán ezt a problémát is érinti, de akit inkább az idealista filozófiai világfelfogás kialakulása érdekel, ezt abból akarja levezetni, hogy már viszonylag alacsony fokon (az egyszerű családban) „a munkát tervező fej . . . a tervezett munkát elvégeztethette mások kezével".[2] Ez bizonyára igaz azokban a társadalmakban, amelyekben az uralkodó osztályok már egyáltalán nem dolgoztak, és amelyekben ezért a rabszolgák által végzett testi munka társadalmi megvetésben részesült; így a kifejlett hellén poliszban. De még a hősök homéroszi világa sem ismeri a testi munka elvi megvetését, itt még a munka és a ráérő idő nincs kizárólagosan szétosztva, osztályjellegű munkamegosztásban a különböző társadalmi embercsoportok között. „Homéroszt és hallgatóit nem a kielégülés ecsetelése vonzza, hanem az emberi tevékenységben lelik örömüket, abban a képességben, hogy az ember megszerzi lakomáját és elkészíti, és ezzel erősíti magát . . . Az emberi élet munkára és ráérő időre való felosztását a homéroszi eposzban még konkrét összefüggésében

[2] Uo. 700. [Uo. **20**, 455.]

szemlélik. Az ember dolgozik; ez szükséges ahhoz, hogy egyen, és hogy a húsáldozattal megengesztelje az isteneket, és amikor evett és áldozott, akkor megkezdődik a szabad öröm."[3] Amikor pedig Engels az idézett helyhez csatlakozva azt mondja, hogy az az ideológiai folyamat, amelyről beszél, „főként az ókori világ letűnése óta uralkodott a fejekben", akkor arra a világnézeti hatásra gondol, amelyet a kereszténység spiritualizmusa indított meg; de a kereszténység, főként a kezdet kezdetén, amikor spiritualizmusa talán csúcspontját érte el, korántsem volt a fizikai munkától társadalmilag megszabadított felső réteg vallása. Noha továbbra is ragaszkodunk ahhoz, hogy magában a munkában keletkezett a tudat objektíve hatékony, de ontológiailag viszonylagos függetlensége a testtől, látszólag teljes önállóságával és ennek a szubjektum élményeiben „lélekként" történő visszatükröződésével együtt, teljesen távol áll tőlünk, hogy ebből közvetlenül akarjuk levezetni e komplexus későbbi bonyolultabb felfogásait. Csak azt a szerény tényt állítjuk a munkafolyamat ontológiájának alapján, amit már leírtunk. Ha e tényállás a különböző fejlődési fokokon, különböző osztályhelyzetekben igen különféleképpen nyilvánul meg, akkor a mindenkori tartalomnak ezek a gyakran ellentétes differenciálódásai a mindenkori társadalmi formáció mindenkori szerkezetéből adódnak. Ez persze nem zárja ki, hogy ezeknek az oly különféle jelenségeknek éppen az az ontológiai tényállás az alapjuk, amely objektív szükségszerűséggel a munkával, a munkában alakult ki.

Az eredetből már az a kérdés sem vezethető le, hogy vajon a „lélek" önállóságát evilági vagy túlvilági módon értelmezik-e. A legtöbb mágikus elképzelés bizonyára lényegileg evilági volt: a mágiának éppúgy uralma alá kellett hajtania az ismeretlen természeti erőket, mint az ismerős erőket a normális munkának, és a mágikus védelmi rendszabályok, például a halál által önállósult „lelkek" veszélyes behatásai ellen, általános szerkezetüket tekintve tökéletesen megegyeznek a hétköznapi teleológiai munkatételezésekkel, bármilyen fantasztikus is a tartalmuk. Még az olyan túlvilág követelése is, ahol az élet megszakadt, töredékben maradt értelmessége üdvösség vagy kárhozat által beteljesedik, az olyan emberek helyzetéből fakadt — mint általános emberi jelenség —, akik számára rendelkezésükre álló életük nem nyújthatott evilági beteljesülést. Max Weber jogosan utal az ellenkező végletre, amikor például háborús hősök szemében a túlvilág „közönségesnek és méltatlannak" látszik; „mert a harcos köznapi dolga, hogy bensőleg helyt álljon a halállal és az emberi sors ésszerűtlenségeivel szemben, és az evilági élet esélyei és kalandjai annyira betöltik életét, hogy nem kíván és nem fogad el szívesen mást a vallásosságtól, mint védelmet a gonosz varázslat ellen és rendi méltóságérzetének megfelelő és rendi konvenciójába beleilleszkedő szertartásos rítusokat, esetleg papi imákat a győzelemért vagy a hősök mennyországába vivő szerencsés halálért".[4] Gondoljunk csak Dante „Farinata degli Uberti"-jére, a Macchiavelli által is dicsért firenzeiekre, akik többre becsülték szülővárosuk üdvét, mint a saját lelkük üdvösségét, és máris beláthatjuk e gondolatmenet helyességét. Az ilyen sokrétűség, mely a társadalmi létben megvalósult sokféleségnek csak kis szelete, természetesen minden új történelmi alakzat esetében különös magyarázatot igényel. Ez azonban nem zárja ki, hogy egyetlen ilyen alakzat sem válhatna valóságossá a tudat és a test ontológiai szétválása nélkül, amely a mun-

[3] E. Ch. Welskopf: „Probleme der Musse im Alten Hellas", Berlin 1962, 47.
[4] Max Weber: „Wirtschaft und Gesellschaft", Tübingen 1921, 270.

kában nyerte el első és általánosan uralkodó, alapvető és a bonyolultabb formákat megalapozó funkcióját. Benne — és csak benne — kereshetjük és találhatjuk tehát meg a későbbi bonyolultabb társadalmi jelenségek ontológiai genezisét.

A munkának az ember emberréválásában betöltött alapvető szerepe abban is megmutatkozik, hogy ontológiai természete genetikai kiindulópontul szolgál még egy életkérdés: a szabadság számára is, mely az egész történelem folyamán mély befolyást gyakorolt az emberekre. Itt is ugyanazt a módszert kell alkalmaznunk, amelyet eddig használtunk: fel kell mutatnunk azt az ős-struktúrát, amely a későbbi formák kiindulópontja és megszüntethetetlen alapja, és egyúttal azokat a minőségi különbségeket is láthatóvá kell tennünk, amelyek a későbbi társadalmi fejlődés során spontánul és elkerülhetetlenül jelentkeznek, és a jelenség eredeti szerkezetét szükségképpen fontos meghatározásaiban is döntően módosítják. A szabadság — általános módszertani — vizsgálatának különös nehézsége éppen abban rejlik, hogy a szabadság a társadalmi fejlődés legtöbb alakban megjelenő, legsokoldalúbb, legcsillámlóbb jelenségei közé tartozik. Azt mondhatnánk: a társadalmi lét minden egyes, viszonylag öntörvényűvé vált területe kitermeli a szabadság önálló formáját, és ez ráadásul, az illető szféra társadalmi-történelmi fejlődésével egyidejűleg, szintén alá van vetve jelentős változásoknak. A szabadság jogi értelemben lényegbevágóan mást jelent, mint politikai, morális, etikai stb. értelemben. Így hát a szabadság kérdésével a tárgynak megfelelően csak az etikában foglalkozhatunk. Az ilyen különbségtétel elméletileg igen fontos, már csak azért is, mert az idealista filozófia mindenáron a szabadság egységes-rendszeres fogalmát kutatta, és mindenkor úgy vélte, hogy meg is találta ezt. Itt is megmutatkoznak annak az igen elterjedt tendenciának a zavaró következményei, amely logikai-ismeretelméleti módszerekkel próbálja megoldani az ontológiai kérdéseket. Ennek következtében egyrészt hamisan, gyakran fetisizáló módon egyneműsítenek különnemű létkomplexusokat, másrészt, mint már korábban kimutattuk, a bonyolultabb formákat az egyszerűbbek példaszerű modelljének használják, és így módszertanilag lehetetlenné teszik mind az előbbiek genetikus megértését, mind pedig az utóbbiak helyes értékelemzését.

Ha most, ezután az elengedhetetlen fenntartás után, megpróbáljuk tisztázni a szabadság munkában gyökeredző ontológiai eredetét, akkor természetszerűen a munkabeli célkitűzés alternatív jellegéből kell kiindulnunk. Ebben az alternatívában jelenik meg ugyanis először világosan körülhatárolt alakban a szabadság természettől teljesen idegen jelensége: azáltal, hogy a tudat alternatív módon eldönti, hogy milyen célt tűzzön maga elé, és hogyan változtassa az ehhez szükséges okozati sorokat mint a megvalósítás eszközeit tételezettekké, olyan dinamikus valóságkomplexus jön létre, amelyre a természetben nincs analógia. A szabadság jelenségét tehát ontológiai genezisében csak itt kutathatjuk fel. Első megközelítésben azt mondhatjuk, hogy a szabadság az a tudati művelet, amelynek eredményeképpen új, általa tételezett lét keletkezik. Már itt eltér ontológiai-genetikus felfogásunk az idealista nézetektől. Mert első megközelítésre a szabadság alapja, ha mint a valóság mozzanatáról, értelmesen akarunk beszélni róla, konkrét döntés a különböző konkrét lehetőségek között; ha a választás kérdését fennköltebben absztrahálják, ha teljesen eloldják a konkrétumtól, akkor elveszti összefüggését a valósággal, üres spekulációvá válik. Másodszor a szabadság — végső soron — meg akarja változtatni a valóságot (ami persze bizonyos körülmények között magában fog-

lalja adott jellegének megőrzését), és itt a valóságnak mint a változás céljának a legtávolabbi absztrakcióban is meg kell maradnia. Eddigi fejtegetéseink persze megmutatták, hogy ilyen változásra törekszik az a döntésintenció is, amely közvetítések révén egy másik ember vagy saját magunk tudatának megváltoztatására irányul. A reális célkitűzések így kirajzolódó köre tehát nagy, és igen sokféle jelenséget fog körül, határai mégis minden egyes esetben pontosan meghatározhatóak. Amíg tehát nem bizonyítható ilyen törekvés a valóság megváltoztatására, addig az olyan tudati állapotoknak, mint amilyenek a mérlegelések, tervezgetések, óhajok stb., közvetlenül semmi közük sincs a szabadság problémájához.

Bonyolultabb az a kérdés, hogy mennyiben fogható fel a döntés külső vagy belső determináltsága a szabadság kritériumának. A determináltság és szabadság ellentétének elvont-logicisztikus felfogása oda vezet, hogy bensőleg csak egy mindenható és mindent tudó isten lehet valóban szabad, ő azonban teológiai lényegéből kifolyólag megint csak a szabadság szféráján túl létezne. A társadalomban élő és társadalmilag cselekvő ember meghatározásaként a szabadság soha sincs teljesen determináció nélkül. Pusztán azokra a korábbi fejtegetéseinkre emlékeztetünk, amelyek szerint már a legegyszerűbb munkában is jelentkeznek a döntések bizonyos csomópontjai, és a döntés, mely az egyik irányt választja, nem pedig a másikat, a „következmények időszakát" idézheti elő, amelyben a döntés játéktere rendkívüli módon beszűkül, sőt bizonyos körülmények között gyakorlatilag a semmivel lesz egyenlő. Még játékoknál, például a sakknál is kialakulhat egy olyan helyzet, részben saját lépéseink következtében, amikor csak egyetlen kényszerűen adott lépés lehetséges stb. Nagyon szépen fejezte ki ezt a legbensőbb emberi viszonylatok vonatkozásában Hebbel „Herodes és Mariamne" című tragédiájában:

„Minden emberhez eljő az a perc,
mikor csillaga hajtója a gyeplőt
átadja néki. Csupán az a baj, hogy
nem ismeri e percet s bármelyik
lehet, mely tovagördül!"

Eltekintve a döntések láncolatán belül található csomópontok objektív létezésének ettől a szabadság konkrét koncepciója szempontjából oly fontos mozzanatától, e helyzet elemzése még egy jelentős meghatározást mutat fel az alternatíva szubjektumának meghatározottságában: azt, hogy az alternatíva következményei, legalábbis részben, szükségképpen ismeretlenek maradnak. Ez a szerkezet bizonyos fokig minden alternatívában benne rejlik; mennyiségi összetétele azonban minőségileg visszahat magára az alternatívára. Könnyű belátni, hogy főként a hétköznapi élet szakadatlanul olyan alternatívákat vet fel, amelyek váratlanul bukkannak elénk, és amelyekre — ha nem akarunk elpusztulni — azonnal válaszolnunk kell; ilyenkor magának az alternatívának a lényegi meghatározásaihoz tartozik, hogy a döntést a legtöbb tényező, a helyzet, a következmények stb. ismerete nélkül kell meghozni. De a döntés itt is megőrzi a szabadság minimumát; itt is — e határesetben — alternatívával állunk szemben és nem tisztán spontán okozatisággal determinált természeti eseménnyel.

Bizonyos, elméletileg nagy fontosságú értelemben még a legkezdetlegesebb munka is valamiféle ellenpólust képvisel az imént vázolt tendenciákkal szem-

ben. Az ilyen ellentét alapjait nem változtatja meg, hogy a „következmények időszakai" a munkafolyamatban is felmerülhetnek. Ugyanis minden munkatételezésnek megvan a maga gondolatilag konkrétan és határozottan megragadott célja; enélkül semmilyen munka sem volna lehetséges, viszont az alternatíva imént ecsetelt, hétköznapi életben tapasztalható típusa gyakran fölöttébb elmosódott, zavaros célokat tűz maga elé. Természetesen itt is, mint mindenütt, olyan munkát feltételezünk, mely pusztán használati értékeket állít elő. Ennek az a következménye, hogy a szubjektumot, aki az alternatívákat mint az ember természettel folytatott anyagcseréjének alternatíváit tételezi, csupán saját szükségletei és tárgya természeti meghatározottságairól szerzett ismeretei determinálják; ezen a fokon még nem fordulnak elő olyan kategóriák, mint bizonyos munkamódokra való képtelenség, amelyet a társadalom szociális struktúrája idéz elő (például a rabszolgamunka esetében) vagy a munka véghezvitele ellen szegülő társadalmi jellegű alternatívák (például a szabotázs fejlett társadalmi termelés esetében). Itt a megvalósítás sikeres folyamata szempontjából mindenekelőtt csak az anyag és a folyamatok adekvát objektív megismerése számít; a szubjektum úgynevezett benső indítékai még alig jönnek számításba. A szabadság tartalma ezért lényegesen különbözik a bonyolultabb formákétól. A legjobban így írhatnánk körül: minél megfelelőbben ismeri a szubjektum a mindenkor tekintetbe jövő természeti összefüggéseket, annál szabadabban mozoghat az anyagban; más kifejezéssel élve: minél adekvátabban ismeri a mindenkor ható okozati láncolatokat, annál adekvátabban alakíthatja át ezeket tételezettekké, annál biztosabban uralkodik rajtuk a szubjektum, vagyis annál több szabadságra tehet itt szert.

Mindebből világos, hogy minden alternatív döntés egy társadalmi komplexus középpontja, amelynek dinamikus komponensei között szerepel a determináltság és a szabadság. A célkitűzés, amellyel az ontológiailag új mint társadalmi lét fellép, a kialakuló szabadság aktusa, mivel a szükséglet kielégítésének útjai és eszközei már nem spontán biológiai okozati láncolatok kihatásai, hanem tudatosan eltökélt és véghezvitt cselekedetek eredményei. De a szabadságnak ezt az aktusát egyszersmind és ettől elválaszthatatlan módon közvetlenül maga a szükséglet determinálja, amelyet a jellegét, minőségét stb. kialakító társadalmi viszonylatok közvetítenek. A cél megvalósulásánál is megállapítható ugyanez a megkettőzöttség, a determináltság és a szabadság egyidejű léte és kölcsönös vonatkozása; a megvalósulás minden eszköze eredetileg természettől adott, és ez a tárgyiassága meghatározza a munkafolyamat összes műveletét, amely, mint láttuk, alternatívák láncolatából áll. Végül is az ember, aki megvalósítja a munkafolyamatot, a maga éppígy-létében az eddigi fejlődés terméke; bármennyire megváltoztatja is a munka, ez a mássá-válás is azoknak a képességeknek a talajából bontakozik ki, amelyek a munka kezdetekor részint természetileg, részint társadalmilag kialakulva adva voltak már az emberi munkateljesítmény meghatározó mozzanatai között mint lehetőségek, az arisztotelészi dünamisz értelmében. Az a korábbi megállapításunk, amely szerint ontológiai lényegét tekintve minden alternatíva konkrét, hogy tehát általános, általában vett alternatíva csak valamilyen logikai-ismeretelméleti absztrakciós folyamat gondolati szüleményének képzelhető el, most már arra is fényt vet, hogy az alternatívában megnyilvánuló szabadság ontológiai lényegét tekintve szükségképpen szintén konkrét és nem elvont-általános: a döntések bizonyos erőterét jelenti egy konkrét társadalmi komplexuson belül, amelyben vele egyidőben természeti és társadalmi tárgyiasságok és erők lép-

nek működésbe. Csak ez a konkrét totalitás rendelkezhet tehát ontológiai igazsággal. Ezen az alaphelyzeten mit sem változtathat, hogy e totalitásban a fejlődés során abszolút és relatív értelemben egyaránt szakadatlanul szaporodnak a társadalmi mozzanatok, annál is kevésbé, mivel a munkánál, mint ezt itt feltételeztük, szükségképpen a természet leigázásának mozzanata a döntő, bármilyen nagymértékben szorulnak is vissza a természeti korlátok. A szabadság döntő mozzanata az anyagban való szabad mozgás volt és marad, amennyiben e szabadság érvényre jut a munkaalternatívákban.

De nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a szabadságnak ez a megjelenési módja, formálisan és tartalmilag, akkor is megmarad, ha a munka már régen elhagyta eredeti állapotát, amelyet itt alapként feltételeztünk. Gondoljunk mindenekelőtt arra, hogy a mind erőteljesebben általánosított munkatapasztalatokból tudomány (matematika, geometria stb.) fejlődött ki. Természetesen ezzel fellazul az egyedi munka egyszeri, konkrét célkitűzéseivel fenntartott közvetlen kapcsolat. Mivel azonban itt is megmarad végső igazolásként a munkában való alkalmazás, még ha ez esetleg csak távoli közvetítések útján, végső soron következik is be, és mivel csak erőteljesen általánosítottá válik, de nem módosul alapvetően az a végső intenció, hogy a valódi összefüggéseket tételezettekké és teleológiai tételezésekben alkalmazhatókká alakítsák át, a szabadság munkára jellemző megjelenési formája, az anyagban való szabad mozgás sem változik meg gyökeresen. Még a művészi alkotás területén is hasonló a helyzet, noha itt a munkával való közvetlen kapcsolat viszonylag ritkábban nyilvánvaló. (Létfontosságú tennivalóknak, mint vetésnek, aratásnak, vadászatnak, háborúnak stb. táncokká való átváltoztatása; építészet.) Itt sokféle bonyodalom támad, amelyekre később még visszatérünk. Egyrészt az az okuk, hogy a munkában végbemenő közvetlen megvalósulás itt nagyon sokféle, sokrétű, olykor fölöttébb különnemű közvetítéseknek van alávetve, másrészt az, hogy az anyag, amelyben a szabad mozgás mint a szabadság létmódja kifejlődik, többé nem pusztán a természet, hanem gyakran már a társadalom természettel folytatott anyagcseréje, sőt magának a társadalmi létnek a folyamata. Ezeket a bonyodalmakat egy valóban kiterjedt, átfogó elméletnek természetesen tekintetbe kell vennie és behatóan elemeznie kell, amire ismét csak az etikában kerülhet sor; itt elegendő, ha csupán utalunk ezekre a lehetőségekre, és megállapítjuk, hogy a szabadság alapformája eközben mégis megmarad.

Mivel láttuk, hogy ebben a komplexusban elválaszthatatlan kölcsönös vonatkozás van a determináltság és a szabadság között, nem lep meg bennünket, hogy e kérdés filozófiai vizsgálatai többnyire a szükségszerűség és a szabadság ellentétéből indulnak ki. Az így megfogalmazott ellentétnek először is az a baja, hogy a többnyire tudatosan logikai-ismeretelméleti beállítottságú filozófia, főként az idealista, a determinációt egyszerűen azonosítja a szükségszerűséggel, és így racionalista módon általánosítja és túlfeszíti a szükségszerűség fogalmát, és figyelmen kívül hagyja ontológiailag igaz „ha . . . akkor" jellegét. Másodszor a Marx előtti filozófia legnagyobb részében, főként az idealista filozófiában a már ismert módon, ontológiailag jogtalanul kiterjesztik a teleológia fogalmát a természetre és a történelemre, és így rendkívüli módon megnehezítik számára, hogy a szabadság problémáját tulajdonképpeni, igazán létező formájában ragadja meg. Ehhez ugyanis helyesen meg kell érteni az ember emberréválásában bekövetkező minőségi ugrást, mely az egész — szerves és szervetlen — természethez képest gyökeresen új fejlemény. Ezt az újdonsá-

got az idealista filozófia is hangsúlyozni akarja ugyan a szükségszerűség és a szabadság ellentétének útján, de egyben le is gyöngíti, mégpedig nemcsak azzal, hogy a természetbe belevetíti a teleológiát, a szabadság ontológiai előfeltételét, hanem azzal is, hogy az ontológiai-szerkezetszerű ellentéttől a természet és a természeti kategóriák felszámolásáig jut el. Hegel híres és nagyon befolyásossá vált meghatározása szerint így fest a szabadság és a szükségszerűség viszonya: „Csak annyiban vak a szükségszerűség, amennyiben nem értik meg."[5]

Hegel itt kétségkívül a probléma egyik lényeges oldalát ragadja meg: a helyes visszatükröződés, az önmagában létező spontán okozatiság helyes felfogásának szerepét. De már a „vak" kifejezés is utal az idealista koncepciónak arra a fonákságára, amelyre az imént céloztunk. A „vak" szónak ugyanis csak a látással ellentétben van valóságos értelme; az olyan tárgy vagy folyamat stb., amely ontológiai lényegéből kifolyóan sohasem válhat tudatossá, látóvá, vak sem lehet (legfeljebb pontatlan, metaforikus értelemben); inkább innen van a látás és a vakság ellentétén; Hegelnek ez a tétele annyiban helyes ontológiailag, hogy egy okozati folyamat, amelynek törvényszerűségét (szükségszerűségét) helyesen ragadtuk meg, elveszítheti szemünkben azt a kormányozhatatlanságát, amelyet Hegel a vakság kifejezéssel akar megjelölni. Magában véve azonban a természeti-okozati folyamat mit sem módosult, csak persze most már tételezetté változtathatjuk át, és ebben — de csak ebben — az értelemben megszűnik „vaksága". Itt nemcsak a képi kifejezésről van szó — hiszen akkor értelmetlen volna minden polemikus megjegyzés —, és ezt az a tény is bizonyítja, hogy e kérdés tárgyalásakor még Engels is az állatok nem szabad voltáról beszél. Ismételjük: csak az a lény lehet nem szabad, amely elvesztette vagy még nem vívta ki szabadságát. Az állatokra nem mondhatjuk, hogy nem szabadok, hanem szintén innen vannak a szabad és a nem-szabad ellentétén. De a szükségszerűség hegeli meghatározása egy még lényegesebb nézőpontról is fonák és félrevezető. Ez kozmosz-felfogásának logikai-teleológiai jellegével függ össze. A kölcsönhatás elemzését ugyanis így foglalja össze: „A szükségszerűségnek ez az igazsága tehát a szabadság."[6] Hegel rendszerének és módszerének kritikai tárgyalásából tudjuk már, hogy azzal a megjelöléssel, amely szerint az egyik kategória a másik igazsága, a kategóriák egymásból való következésének logikai felépítésére gondol, vagyis a kategóriák helyére a szubsztancia szubjektummá való átváltozásának folyamatában, az azonos szubjektum—objektum felé vezető úton.

Ilyen elvonatkoztató módon a metafizikai szférába emelve a szükségszerűség és a szabadság, és főként egymáshoz való viszonyuk elveszti azt a konkrét értelmét, amelyet Hegel adni akart neki, és amelyet, mint láttuk, magának a munkának az elemzésekor gyakran meg is talált. Ebben az általánosításban az azonosság fantomja jön létre, és a valóságos szükségszerűség és szabadság fogalmuk valótlan képviseletévé süllyed. Hegel összegezésképpen így fejezi ki viszonyukat: „A szabadság . . . és a szükségszerűség, mint egymással elvontan szembenállók, csak a végességhez tartoznak, és csak ennek talaján érvényesek. Az olyan szabadság, amely nem foglal magában szükségszerűséget, és a szabadság nélküli puszta szükségszerűség elvont és ezért valótlan meghatározások. A szabadság lényegileg konkrét, örök módon önmagáért meghatározott, és ezért egyúttal szükségszerű is. Ha szükségszerűségről beszélünk, akkor

[5] „Enzyklopädie", Berlin 1840, 147. §, pótlás.
[6] Uo. 158. §.

ezen főként kívülről jövő determinációt szoktak érteni, mint például a véges mechanikában egy test csak akkor mozdul meg, amikor egy másik test meglöki, éspedig abban az irányban, amelyet ez a lökés ad neki. Ez azonban pusztán külsődleges szükségszerűség, nem pedig az igazán benső, mert ez a szabadság."[7] Csak most láthatjuk, milyen megtévesztő volt a „vak" kifejezés a szükségszerűségre. Ahol a kifejezésnek valódi értelme lehetne, ott Hegel „pusztán külsődleges szükségszerűség"-et lát; ennek lényegét azonban nem változtatja meg, ha megismerik, hanem mint láttuk, „vak" marad, még ha — a munkafolyamatban — ismertté válik is; csak akkor tölti be funkcióját az adott teleológiai összefüggésben, ha egy konkrét teleológiai tételezés megvalósítása érdekében ismerik meg és tételezetté változtatják át. (A szél nem kevésbé „vak", mint egyébként, ha egy szélmalomnál vagy vitorláscsónaknál segít a tételezett mozgások végrehajtásában.) De amit Hegel a szabadsággal azonossá vált tulajdonképpeni szükségszerűségnek nevez, az kozmikus misztérium marad.

Amikor Engels az „Anti-Dühring"-ben visszanyúl Hegel híres definíciójához, akkor természetesen joggal söpri félre az ilyen konstrukciókat, anélkül, hogy cáfolatra méltatná őket. Felfogása szigorúan és egyértelműen a munka felé orientálódik. A következőképpen kommentálja Hegel kijelentését: „Nem a természeti törvényektől való álmodott függetlenségben rejlik a szabadság, hanem e törvények megismerésében és az ezzel adott lehetőségben, hogy tervszerűen, meghatározott célokra hatni engedjük őket. Ez éppúgy vonatkozik a külső természet törvényeire, mint azokra, amelyek magának az embernek a testi és szellemi létezését szabályozzák . . . Az akarat szabadsága ezért csupán azt a képességet jelenti, hogy tárgyismerettel dönteni tudjunk."[8] Ezzel csakugyan „a talpára lett állítva" a hegeli felfogás, csak az a kérdés, hogy Engels valóban tisztázta-e az ontológiai kérdést, amikor mégis Hegel megfogalmazásait követi itt, és a determináció általános, noha ebben az általánosságában persze némiképpen elmosódott fogalmát a szükségszerűség precízebbnek látszó, filozófiatörténetileg hagyományosan adott fogalmával helyettesíti. Azt hiszszük, a szabadság és a szükségszerűség hagyományos szembeállítása nem foghatja át a maga teljes szélességében az itt fennforgó problémát. Ha ugyanis eltekintünk a szükségszerűség fogalmának logicisztikus felfújásától, amely persze egyformán nagy szerepet játszott az idealizmusban, a teológiában és a kettőjükkel szemben támadt régi materialista ellenzékben, nincs ok arra, hogy ontológiailag tökéletesen eltekintsünk a többi modális kategóriától. A munka, a munkát konstituáló teleológiailag tételezett folyamat a valóságra irányul; a megvalósulás nemcsak az a valóságos eredmény, amelyet a valódi ember a valósággal folytatott harca során a munkában elér, hanem az az ontológiailag új minőség, mely a társadalmi létben tapasztalható a tárgyaknak a természeti folyamatokban végbemenő puszta mássá-válásához képest. A valódi ember a munkában a munka szempontjából tekintetbe jövő teljes valósággal áll szemben, és itt emlékeztetnünk kell arra, hogy a valóságot sohasem pusztán a modális kategóriák egyikének, hanem valódi totalitása ontológiai összességének fogjuk fel. Ebben az esetben a szükségszerűség („ha . . . akkor" összefüggésnek, mindenkor konkrét törvényszerűségnek értelmezve) csak az éppen tekin-

[7] Uo. 35. §, pótlás.

[8] Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, i. k. 118. [Marx és Engels Művei, **20,** 112.]

tetbe jövő valóságkomplexus egyik, persze igen fontos tényezője. De a valóságot — melyet itt azon anyagok, folyamatok, körülmények stb. valóságának fogunk fel, amelyeket a munka adott esetben célkitűzése számára fel akar használni — még távolról sem merítik ki teljesen a szükségszerűség által meghatározott összefüggések stb.

Csak a lehetőségre kell gondolnunk itt. Minden munka feltételezi, hogy az ember felismeri: egy tárgy bizonyos tulajdonságai alkalmasak célkitűzése számára. Ezeknek a tulajdonságoknak objektíve létezniük kell ugyan, az illető tárgy létéhez tartoznak, de többnyire rejtve maradnak, puszta lehetőségek ebben a természeti létben. (Emlékeztetünk arra, hogy már korábban utaltunk a tulajdonság és a lehetőség ontológiai összetartozására.) Bizonyos kövek objektíve létező tulajdonsága, hogy bizonyos fajtájú köszörüléssel késként, baltaként stb. felhasználhatók. Terméketlenségre volna ítélve és lehetetlen volna minden munka, ha nem válthatná valóra a természetinek ezt a létező lehetőségét. De itt nem a szükségszerűség valamiféle fajtáját ismerik fel, hanem egy rejtett lehetőséget. Nem valamiféle vak szükségszerűség válik itt tudatossá, hanem egy rejtett és a munkafolyamat nélkül örökké rejtve maradó lehetőséget emel a munka tudatosan a valóság szférájába. Ez azonban a munkafolyamatban rejlő lehetőségnek csak egyik oldala. A dolgozó szubjektum átváltozásának mozzanata, amit mindenki hangsúlyoz, aki valóban érti a munkát, ontológiai szempontból lényegileg olyan lehetőségek rendszeres felkeltése, amelyek addig csak lehetőségekként szunnyadtak az emberben. Valószínűleg kevés olyan mozdulatot, fogást stb. alkalmaznak munka közben, amelyet az ember a munkafolyamat előtt gyakorolt vagy akár csak ismert volna. Csak a munka változtatja őket puszta lehetőségekből készségekké, amelyek szakadatlan fejlődésben mindig új lehetőségeket érlelnek az emberben valóságokká.

Végül a véletlen szerepét sem hanyagolhatjuk el mind pozitív, mind pedig negatív értelemben. A természeti lét ontológiailag meghatározott különneműségéből következik, hogy szakadatlanul véletlenek kereszteznek minden tevékenységet. Csak akkor valósulhat meg sikeresen a teleológiai tételezés, ha a dolgozó ezeket is szakadatlanul figyelembe veszi. Ez negatív értelemben is bekövetkezhet, ha arra irányítja figyelmét, hogy a kedvezőtlen véletlenek esetleges következményeit kikapcsolja, kiegyenlítse, ártalmatlanná tegye. De a véletlen konstellációk pozitív értelemben is kiaknázhatók, ha fokozni tudják a munka hatásfokát. Még a valóság tudományos meghódításának sokkal magasabb fokán is ismerünk olyan eseteket, amikor a véletlenek fontos felfedezésekre vezettek. Sőt még — véletlenül — kedvezőtlen körülmények is lehetnek kiemelkedő teljesítmények kiindulópontjai. Hadd világítsuk meg ezt egy látszólag távoli példával: a falak, amelyekre Raffael stanzáknak nevezett freskóit festette, teli vannak olyan ablakokkal, amelyeknek felületi formája, mérete stb. fölöttébb kedvezőtlen a festői kompozíció szempontjából; az ok véletlen, hiszen ezek a termek korábban megvoltak, mint a freskók tervei. Raffael a „Parnassus"-ban, „Péter megszabadítását"-ban éppen a körülményeknek ezt a véletlenszerű kedvezőtlenségét használta ki fölöttébb eredeti és mélyen meggyőző, egyedülálló térmegformálásaihoz. Magától értetődőnek találjuk, hogy hasonló problémák az egyszerű munkában is felmerülnek, különösképpen, ha ezt — mint a vadászat, a hajózás stb. esetében — nagyon különneműen meghatározott körülmények közt végzik el. Azt hisszük ezért, hogy a szabadságnak mint felismert szükségszerűségnek a hagyományos meghatározását így kellene megfogalmazni: Csak akkor

lehetséges szabad mozgás az anyagban — egyelőre csak a munkáról beszélünk —, ha a mindenkor tekintetbe jövő valóságot minden modális kategóriaformájában helyesen ismerik fel és helyesen fordítják át a gyakorlatba.

Az engelsi meghatározásnak ez a kiterjesztése nemcsak az adott esetben elkerülhetetlen, amikor ontológiailag megfelelően akarjuk gondolati úton megragadni a munka jelenségét és a benne megnyilatkozó szabadsággal kialakított viszonylatait; ez egyúttal egy fontos eset kapcsán jelzi a hegeli idealizmus teljes túlhaladásának módszertanát is. Engels kritikailag tisztán felismerte Hegel meghatározásának közvetlenül látható idealista elemeit, és így ezeket csakugyan materialista módon „a talpukra állította". De ez a kritikai megfordítás csak közvetlenül következett be. Engels figyelmét elkerülte, hogy Hegel, rendszere következtében, logicisztikusan eltúlzott jelentőséget tulajdonított a szükségszerűség kategóriájának, és hogy ezért nem vette észre magának a valóságnak a különös, kategoriálisan is előnyben részesített sajátosságát, s ennek következtében nem vizsgálta meg, hogy mi a szabadság viszonya a valóság teljes modalitásához. Mivel azonban Hegel dialektikájától egyetlen biztos út vezet a materialista dialektikához — ami Marx és az esetek többségében Engels filozófiai gyakorlata is volt —: minden dialektikus szövevényt az alapjául szolgáló létező tényállások szempontjából elfogulatlan ontológiai bírálatnak kell alávetni — így hát ennél a fontos és népszerű, befolyásossá vált helynél nyomatékosan ki kellett mutatni a hegeli filozófia és általában az idealizmus puszta „materialista átfordításának" elégtelenségét.

Ettől a módszertani hiányosságtól eltekintve Engels világosan és pontosan ismerte fel itt a szabadságnak a munkában mint olyanban létrejövő fajtáját, azt, amit mi „anyagban való szabad mozgás"-nak neveztünk. Ezt mondja erről: „Az akarat szabadsága ezért nem jelent egyebet, mint azt a képességet, hogy tárgyismerettel dönteni tudjunk." Ez a meghatározás abban az időben, amikor Engels leírta, a szabadság ezen foka számára tökéletesen kielégítőnek látszott. A kor körülményei magyarázzák azt is, hogy miért kerülte el figyelmét az itt meglevő problematika, az a divergencia, mely a munka által elért felismerések igazi, világot átfogó tudománnyá vagy pusztán technológiai manipulációvá való lehetséges továbbfejlődése között feszül. Az utaknak ez a szétválása, mint már kimutattuk, kezdettől fogva fellelhető a munka által elért természetismeretekben, mégis úgy látszott, mintha elvesztette volna időszerűségét a reneszánsz és a tudományos gondolkodás tizenkilencedik századi fellendülése közt eltelt időben. Magában véve természetesen mindig is megvolt ez a kettős tendencia. Mivel a kezdeti emberek csak szűkös általános ismeretekkel rendelkeztek a természeti folyamatok törvényszerűségeiről, nagyon is érthető volt, hogy a természetismeretre törő szándékok a közvetlenül megismerhető dolgok kis szigetére összpontosultak és szorítkoztak. Még amikor a munka fejlődése a tudományok kezdeteihez vezetett, a szélesebb körű általánosításokat akkor is hozzá kellett idomítani az akkor lehetséges — mágikus, később vallásos — ontológiai elképzelésekhez. Ebből feloldhatatlannak látszó dualitás keletkezett a munkában kifejlődött korlátozott, noha olykor konkrétan igen fejlett racionalitás, valamint az ismereteknek a világismeret és olyan orientálás érdekében való kiépítése és alkalmazása között, amely magában a valóságban fellelhető általánosításokra épül. Elég arra emlékeztetnünk, hogyan állítottak viszonylag igen fejlett matematikai műveleteket, viszonylag pontos csillagászati megfigyeléseket az asztrológia szolgálatába. Ez a dualitás

Kepler és Galilei korában élte meg döntő válságát. Említettük már, hogy ebben az időben Bellarmin bíboros felveti a tudomány tudatos, „tudományos" manipulációjának elméletét, azt, hogy a megismert tényeket, törvényeket stb. prakticista manipulálásra kell elvileg korlátozni. Sokáig úgy látszott — még Engels idejében is —, mintha ez a kísérlet végérvényesen kudarcra lett volna ítélve; a modern természettudomány előrenyomulása, tudományos világnézetté való általánosodása ellenállhatatlan folyamatnak tűnt.

Csak a huszadik század elején jutott ismét befolyáshoz az ellenkező irányú mozgás. Bizonyára nem véletlen, hogy — mint már jeleztük — Duhem, az ismert pozitivista tudatosan kapcsolódott Bellarmin felfogásához, és Galileivel szemben mint a tudományos szellemnek megfelelő beállítottságot dicsérte ezt. E tendenciák neopozitivizmusban végbemenő teljes kibontakozását részletesen kifejtettük az első fejezetben, így hát itt a részletkérdésekre nem kell visszatérnünk. Jelenlegi problémánk szempontjából ebből az a paradox helyzet keletkezik, hogy míg kezdetleges fokon a munka és a tudás fejletlensége akadályozta a lét igazi ontológiai felkutatását, ma éppen a természet felett korlátlanul kiterjedő uralom épít gátakat a tudás létszerű elmélyítésének és általánosításának útjába, így hát a tudásnak nem fantazmagóriákkal, hanem saját beszűkülése ellen kell hadakoznia, melyet gyakorlati egyetemlegessége idéz elő. Csak később foglalkozhatunk behatóan a lét megismerése és puszta manipulációja közt új formában fellépő ellentétesség döntő motívumaival. Itt meg kell elégednünk annak a ténynek a megállapításával, hogy a manipuláció anyagilag a termelőerők fejlődésében, eszmeileg a vallásos szükséglet új formáiban gyökeredzik, hogy már nem szorítkozik pusztán egy reális ontológia elutasítására, hanem gyakorlatilag is a tisztán tudományos fejlődés ellen munkálkodik. W. H. Whyte amerikai szociológus „The Organization Man" című könyvében kimutatta, hogy a tudományos kutatás, tervezés, team work stb. megszervezésének új formái lényegileg a technológián alapulnak, és már ezek a formák is útjában állnak az önálló, tudományosan termékeny kutatásnak.[9] Csak mellesleg jegyezzük meg, hogy Sinclair Lewis már a húszas években éles szemmel jelezte ezt a veszélyt „Martin Arrowsmith" című regényében. Azért kellett erre már most utalnunk, mert e veszély időszerűsége fölöttébb problematikussá teszi ezen a fokon Engels meghatározását, amely szerint a szabadság „az a képesség, hogy tárgyismerettel dönteni tudjunk". Az ismeretek manipulálóitól ugyanis — a mágusokkal stb. ellentétben — semmiképp sem vitathatjuk el a tárgyismeretet. A probléma most már arra konkretizálódik, hogy mire orientálódik a tárgyismeret; a szándéknak ez a célja, és a tárgyismeret nem egyetlen valódi kritérium, így hát a kritériumot itt is magával a valósággal kialakított viszonyban kell keresni. A logicisztikusan mégoly szilárdan megalapozott közvetlen gyakorlatiasságra való orientáció ontológiailag zsákutcába vezet.

Korábban utaltunk már arra, hogy a munka eredeti szerkezete lényegesen módosul, mihelyt a teleológiai tételezés már nem kizárólag a természeti tárgyak átváltoztatását, a természeti folyamatok alkalmazását tűzi ki célul, hanem embereket akar rábírni arra, hogy bizonyos tételezéseket hajtsanak végre. Minőségileg még döntőbbé válik ez a változás, ha a fejlődés oda vezet, hogy az embereknek saját magatartásmódjukat, saját benső életüket kell teleológiai tételezésük tárgyává tenniük. Az ilyen teleológiai tételezések fokozatos, egyen-

[9] W. H. Whyte: „The Organization Man", Penguin Books, London, 190. skk.

lőtlen és ellentmondásos létrejötte a társadalmi fejlődés eredménye. Az új formák tehát sohasem vezethetők le egyszerűen gondolatilag az eredetiekből, sem a bonyolultak az egyszerűekből. Nemcsak mindenkori konkrét megjelenésmódjuk van társadalmilag-történetileg meghatározva, hanem általános formáik, lényegük is a társadalmi fejlődés meghatározott fokaihoz kapcsolódik. Amíg tehát legalább legáltalánosabb vonásaiban nem ismerjük meg ezek törvényszerűségeit, amelyeket az újratermelés problémájával kapcsolatban a következő fejezetben megpróbálunk felvázolni, addig semmi konkrétat nem mondhatunk sajátosságukról, egyes fokozataik összefüggéséről és ellentétességéről, az egyes komplexusok stb. benső ellentmondásosságáról. Tulajdonképpeni kifejtésük ezért szintén az etika feladata. Itt csak — a már jelzett fenntartással — annak kimutatását kísérelhetjük meg, hogy a struktúra teljes bonyolultsága, valamint a teleológiai tételezés tárgyában és ezért céljában és eszközében is megnyilvánuló minőségi ellentétek ellenére a döntő meghatározások mégis a munkafolyamatból alakultak ki genetikusan, hogy — hangsúlyozva a különbözőséget, amely ellentétességbe csaphat át — a munkafolyamat a szabadság kérdésében is szolgálhat a társadalmi gyakorlat modelljéül.

A döntő különbözőségeket az alakítja ki, hogy a megvalósulás tárgya és közege mind társadalmibbá válik a teleológiai tételezésekben. Ez, mint tudjuk, nem jelenti azt, hogy a természeti alap megszűnik, csupán a természetre való kizárólagos irányultságot, amely az itt feltételezett munkát jellemzi, váltják fel tárgyszerűen vegyesebb, mind társadalmibbá váló intenciók. Ha tehát a természet ezekben a tételezésekben mozzanattá süllyed is le, a munkában szükségessé vált magatartásnak mégis meg kell vele kapcsolatban őrződnie. Ehhez azonban egy második mozzanat is járul. A társadalmi folyamatokat, helyzeteket stb. végső soron az emberek alternatív döntései váltják ugyan ki, de sohasem szabad elfelejtenünk, hogy ezek csak akkor válhatnak társadalmilag lényegesekké, ha olyan okozati sorokat indítanak el, amelyek többé-kevésbé függetlenül tételezettségük szándékaitól, saját, immanens törvényszerűségeik szerint mozognak. A társadalomban gyakorlatilag tevékenykedő ember tehát egy második természettel áll szemben itt, és ha sikeresen meg akarja hódítani ezt, először közvetlenül éppolyan magatartást kell vele szemben tanúsítania, mint az első természettel szemben, vagyis kísérletet kell tennie arra, hogy a dolgok tudatától független menetét tételezetté változtassa át, és lényegének megismerése révén rákényszerítse akaratát. Legalábbis ennyit át kell vennie a munka eredeti szerkezetéből minden értelmes társadalmi gyakorlatnak.

Ez persze nem kevés, és nem is minden. A munka ugyanis lényegileg azon alapul, hogy a lét, a mozgás stb. a természetben tökéletesen közönyös magatartást tanúsít döntéseinkkel szemben; kizárólag helyes megismerésük teszi lehetővé, hogy gyakorlatilag fölébük kerekedjünk. A társadalmi történésnek szintén immanens, „természeti" törvényszerűsége van ugyan, és ebben az értelemben éppoly független alternatíváinktól, mint maga a természet. De ha az ember cselekvően beavatkozik ebbe a folyamatba, akkor elkerülhetetlenül állást kell foglalnia: helyeselnie vagy tagadnia kell a folyamatot; itt nem foglalkozhatunk azzal a kérdéssel, hogy ez tudatosan vagy öntudatlanul, helyes vagy hamis tudattal történik-e, de ez a kérdés az itt lehetséges általános tárgyalás szempontjából nem is döntő. Mindenesetre tökéletesen új mozzanat kapcsolódik be ezzel a gyakorlat komplexusába, amely éppen az itt feltűnő szabadság sajátosságát befolyásolja nagymértékben. A munka eseté-

ben hangsúlyoztuk, hogy itt feltételezett első alakjában csaknem egyáltalán nem játszik szerepet a benső szubjektív magatartás. Ez azonban most — a különböző szférákban persze különféleképpen — mind fontosabbá válik. A szabadság nem utolsósorban ilyen, a társadalom összfolyamatával vagy legalábbis részmozzanataival kapcsolatos állásfoglalásokon alapul. Itt tehát a társadalmivá váló munka alapján a szabadság új típusa jön létre, amely már nem származtatható közvetlenül a puszta munkából, és nem vezethető vissza kizárólag az anyagban való szabad mozgásra. Csak néhány fontos meghatározása marad meg mégis, mint ezt már kimutattuk, persze a gyakorlat különböző szféráiban különböző súllyal.

Magától értetődik, hogy a teleológiai tételezés a benne foglalt alternatívával együtt minden módosulás, kifinomodás, bensővé válás ellenére lényegileg szükségképpen megőrződik minden gyakorlatban. A determináltságnak és a szabadságnak a tételezést jellemző bensőséges és szétválaszthatatlan egymásbajátszása is mindenütt megmarad. Bármennyire változnak, akár minőségileg is, az arányok, az általános alapstruktúra nem változhat meg döntően. Talán a cél és az eszköz viszonyában megy végbe a legjelentősebb változás. Láttuk, hogy már a legkezdetlegesebb fokon is az ellentmondásos viszony lehetősége állt fenn köztük, de az ellentmondás persze csak akkor bontakozhatott ki extenzív és intenzív értelemben egyaránt, amikor a célkitűzés tárgyában immár nem a természet, hanem az emberek megváltoztatása került túlsúlyra. Az alternatív döntésben természetesen továbbra is megmarad a társadalmi valóság által bekövetkező determináltság és a szabadság szétválaszthatatlan koegzisztenciája. Mégis minőségi különbséget jelent, hogy vajon az alternatíva csupán valaminek a helyes vagy helytelen voltát tartalmazza-e tisztán ismeretszerűen meghatározható módon, vagy pedig maga a célkitűzés társadalmilag-emberileg kialakult alternatívák eredménye. Világos ugyanis, hogy miután létrejöttek az osztálytársadalmak, minden kérdés különböző megoldási irányzatokat hív életre, aszerint, hogy melyik osztály szempontjából keresik a választ egy eleven dilemmára. Az is éppily természetes, hogy a társadalom társadalmiságának állandó erősbödésével ezek az alternatívák az alternatív tételezések megokolásaiban szükségképpen állandóan bővülnek és mélyülnek. Itt nem elemezhetjük konkrétan ezeket a célkitűzések struktúrájában bekövetkező változásokat. Már annak puszta kimondása is, hogy itt ilyen fejlődési iránynak kellett bekövetkeznie, megmutatja, hogy a célkitűzést már nem lehet az egyszerű munka kritériumaival mérni.

Ennek a helyzetnek azonban az a szükségszerű következménye, hogy ilymódon a célkitűzés és a megvalósulás eszközei közti ellentmondásnak, egészen a más minőségbe való átcsapásig, ki kellett élesednie. Természetesen itt is az a kérdés marad az előtérben, hogy vajon az eszközök alkalmasak-e a tételezett cél megvalósítására. De már e kérdés egzakt eldönthetőségénél oly nagy a különbség, hogy ez rögtön minőségineknek tűnik. Mert az egyszerű munkánál, az okozati sorok tételezésekor magukban véve változatlanul ható természeti okozatiságok megismeréséről van szó. Csak az a kérdés, hogy tartós lényegük, természetmegszabta változataik milyen helyesen ismerhetők meg. Az eszközöknél viszont az immár végrehajtandó okozati tételezések „anyaga" társadalmi jellegű, nevezetesen az emberek lehetséges alternatív döntéseit foglalja magában; ezért olyasvalami ez, ami elvileg nem egynemű, és ráadásul szakadatlanul változik. Ez persze az okozati tételezés olyan fokú bizonytalanságát jelentené, hogy joggal lehetne az eredeti munkához képest minőségi

különbségről beszélni. Ez meg is van, noha a történelemben ismerünk olyan döntéseket, amelyek sikeresen legyőzték ezt az eszközök megismerésében megnyilvánuló bizonytalanságot; másrészt újra és újra tanúi vagyunk annak, hogy a bizonytalanság manipulációs módszerekkel történő legyőzésére irányuló modern kísérletek bonyolultabb esetekben fölöttébb problematikusaknak bizonyulnak.

Még fontosabbnak látszik a célkitűzés és az eszközök tartós hatása közti lehetséges ellentmondás kérdése. Az itt felmerülő társadalmi probléma olyan jelentős, hogy nagyon hamar általános filozófiai kutatás foglalkozott vele, és azt mondhatjuk, e kérdés szakadatlanul a gondolkodás napirendjén maradt. Mind a társadalmi gyakorlat empirikusai, mind pedig moralisztikus kritikusaik indíttatva érzik magukat arra, hogy újra és újra szembenézzenek ezzel az ellentmondásossággal. A konkrét részletekkel szintén csak az etikában foglalkozhatunk, de legalább azt itt is hangsúlyoznunk kell, hogy a társadalmi gyakorlat ontológiai szemlélete elméletileg mind a prakticista empirizmusnál, mind pedig az elvont moralizálásnál értékesebb. Egyrészt ugyanis a történelemben gyakran fordul elő, hogy olyan eszközök, amelyek bizonyos célkitűzésekhez racionálisan megfelelőeknek látszottak, „hirtelen" tökéletesen, katasztrofálisan csődöt mondtak, másrészt, hogy lehetetlen — még egy valódi etika nézőpontjáról is — a priori felállítani a megengedett és megengedhetetlen eszközök racionalizált táblázatát. Csak olyan álláspontról cáfolható ez a két hamis véglet, ahonnan az emberek morális, etikai stb. indítékai a társadalmi lét reális mozzanatainak látszanak, amelyek mindig ellentmondásos, de ellentmondásosságukban egységes társadalmi komplexusokon belül jutnak többé-kevésbé hatékony befolyáshoz, mégis folyvást a társadalmi gyakorlat reális alkotóelemei maradnak, és ezért döntő szerepet játszanak abban, hogy egy bizonyos eszköz (az emberek bizonyos fajtájú befolyásolása: hogy így vagy amúgy döntsék-e el alternatíváikat) alkalmas vagy alkalmatlan, helyes vagy elvetendő-e valamely cél megvalósítása szempontjából.

Hogy egy ilyen ideiglenes — és ideiglenességében szükségképpen nagyon elvont — meghatározás ne okozzon félreértéseket, hozzá kell még ehhez fűznünk, ami már eddigi fejtegetéseinkből is szükségszerűen következik: az etikai stb. magatartás ontológiai realitása korántsem jelenti azt, hogy ennek elismerése kimeríthetné lényegét. Ellenkezőleg. Társadalmi realitása nem utolsósorban azon alapul, hogy milyen társadalmi fejlődésből kinövő értékekhez kapcsolódik valójában, és hogyan függ valóságosan össze e fejlődés fennmaradásával, állandósulásával stb. Ha persze ezt a mozzanatot megengedhetetlenül abszolutizálnánk, akkor a társadalmi-történelmi folyamat idealista koncepciójához jutnánk el; ha pedig egyszerűen semmibe se vennénk, akkor ahhoz a fogalomnélküliséghez érkeznénk el, amely kiirthatatlanul benne foglaltatik minden prakticista „reálpolitikában", még ha ez szóban Marxra hivatkozik is. Így hát ebben a kényszerűségből még nagyon elvont-általános megfogalmazásban is vigyáznunk kell arra, hogy a szubjektív döntések itt megnyilvánuló, növekvő jelentősége elsődlegesen társadalmi jelenség. Nem a fejlődési folyamat objektivitását relativizáljuk ezzel szubjektivista módon — ez csak közvetlenségének társadalmilag meghatározott jelenségformája —, hanem maga az objektív folyamat tűz ki továbbfejlődése következtében olyan feladatokat, amelyeket csak a szubjektív döntéseknek ez a növekvő jelentősége mozdíthat meg és mozgathat. De minden értékelés, amely az ilyen szubjektív döntésekben érvényesül, az értékek társadalmi objektivitásában, az emberi nem objektív

fejlődése szempontjából betöltött jelentőségében gyökeredzik, és mind hatásának értékszerűsége vagy értéktelensége, mind pedig intenzitása és tartalma végső soron ennek az objektív-társadalmi folyamatnak az eredménye.

Nem nehéz észrevennünk, milyen messzire távolodtak el az így kialakult cselekvésstruktúrák az egyszerű munka cselekvésstruktúráitól. Mégis az elfogulatlan pillantás előtt nem marad titok, hogy ezeket a konfliktusokat és ellentmondásokat már a legegyszerűbb cél—eszköz-viszony is tartalmazta. Ezek társadalmilag-történelmileg időszerűvé válva minőségileg teljesen új problémakomplexusokat is előidéznek, de ez a tény csak azokat lepheti meg, akik a történelmet nem a társadalmi lét ontológiai valóságának fogják fel, és ezért vagy „időtlen", tisztán szellemi entitásokká önállósítják az értékeket, vagy csak az emberi gyakorlat által befolyásolhatatlan objektív folyamatok pusztán szubjektív reflexeit látják bennük.

Nagyon hasonló a helyzet azoknál a hatásoknál, amelyeket a munka a maga végrehajtójában idéz elő. A különbségek itt is nagyon jelentősek lehetnek, azoknak is kell lenniük, de e folyamat leglényege a legnagyobb szabású konkrét változások közepette is megmarad. Természetesen azokra a behatásokra gondolunk, amelyeket a munka magukban a dolgozó emberekben hajt végre: annak szükségességére, hogy úrrá legyen önmagán, hogy állandó harcban álljon saját ösztöneivel, indulataival stb. Utaltunk már arra, de itt különös nyomatékkal kell megismételnünk, hogy az ember éppen ebben a saját természetileg adott minősége ellen folytatott harcban, ennek a harcnak a révén vált emberré, és továbbra is csak ezen az úton, ezekkel az eszközökkel fejlődhet és tökéletesedhet. Nem véletlen, hogy már a primitív népek ős-erkölcse (Sitte) is ezt a problémát állítja a megfelelő emberi magatartás középpontjába; és az sem véletlen, hogy minden nagy erkölcsfilozófia, Szokratésztól, a sztoikusoktól és Epikurosztól kezdve oly különböző gondolkodókig, mint Spinoza és Kant, szakadatlanul ezzel a problémával birkózik, mint a valóban emberi magatartás középponti kérdésével. Magában a munkában természetesen még csak a célszerűség kérdéséről volt szó: a munka csak akkor lehet eredményes, csak akkor termelhet használati értékeket, akkor lehet hasznos, ha a munkafolyamatban a szubjektum szakadatlanul legyőzi önmagát; minden más gyakorlati célkitűzésnél is ez a helyzet. Ezt azonban még úgy is fel lehetne fogni, hogy a gyakorlatban pusztán formális egyformaság honol.

De már magában a munkában is sokkal többről van szó. Mindegy, mennyire tudatosítja ezt a munka elvégzője, ebben a folyamatban önmagát mint az emberi nem tagját, és ezzel magát az emberi nemet alkotja meg. Sőt bízvást állíthatjuk: az önlegyőzés küzdelmes útja az ösztönök természeti determináltságától a tudatos önuralomig az egyetlen reális út a valódi emberi szabadsághoz. Vitázhatunk az emberi döntések megvalósítási lehetőségének arányairól a természetben és a társadalomban, becsülhetjük mégoly nagyra a determináltság mozzanatát minden célkitűzésnél, valamely alternatíva eldöntésénél — az önmagunk, eredetileg pusztán szerves lényünk fölötti uralom kivívása teljes bizonyossággal a szabadság aktusa, a szabadság egyik alapja az emberi élet számára. Itt találkoznak az emberi lét nembeliségének és a szabadságnak a problémakörei: a nem pusztán organikus némaságának legyőzése, artikulált, önmagát fejlesztő, társadalmi lénnyé formálódó emberi nemmé való továbbvitele — ontológiailag-genetikusan nézve — ugyanaz az aktus, mint a szabadság létrejöttéé. Az egzisztencialisták úgy vélik, gondolatilag megmentik és felemelik a szabadságot, ha az ember szabadságba való „beleve-

tettségéről" beszélnek, ha azt mondják, hogy az ember szabadságra van „kárhoztatva". Valójában persze rémkép minden szabadság, amely nem az ember társadalmiságában gyökeredzik, amely nem ebből fejlődik ki, még ha ugrásszerűen is. Nem létezhetne valódi szabadság, ha az ember a munkában, a munka révén nem formálta volna magát társadalmi nembeli lénnyé, ha a szabadság nem saját tevékenységének, saját pusztán organikus természete önlegyőzésének gyümölcse volna. Az eredeti munkában kivívott szabadság még szükségképpen kezdetleges, korlátozott volt, de ez mit sem változtat azon a tényen, hogy a legszellemibb és legmagasabbrendű szabadságot is ugyanazokkal a módszerekkel kell kivívni, mint a legkezdetlegesebb munka esetében, és hogy annak eredménye, a tudat mégoly magas fokán is, végső soron ugyanazt tartalmazza: a nembeli egyén uralmát pusztán természeti, partikuláris egyedisége fölött. Ebben az értelemben, azt hisszük, a munka valóban minden egyes szabadság modelljének fogható fel.

Ezekkel a fejtegetésekkel — és már korábban is, amikor az emberi gyakorlat magasabbrendű megjelenési formáira utaltunk — túlhaladtunk a munkának azon az értelmén, amelyet itt feltételeztünk. Meg kellett ezt tennünk, mert a munka, ebben az értelemben, mint használati értékek puszta előállítója, az ember emberréválásának genetikus kezdete ugyan, de minden mozzanatában olyan valóságos tendenciákat tartalmaz, amelyek szükségképpen messze túlvezetnek ezen a kezdeti állapoton. És noha a munkának ez a kezdeti állapota történelmi realitás, melynek megszerveződése és kiépülése végtelennek tetsző időt vett igénybe, mégis joggal neveztük feltételezésünket absztrakciónak, ésszerű absztrakciónak a szó marxi értelmében. Ez abból állt, hogy tudatosan újból és újból eltekintettünk a munkával szükségképpen együtt kialakuló társadalmi környezettől, hogy magának a munkának a meghatározásait a lehető legtisztábban dolgozhassuk ki. Természetesen ez nem lett volna lehetséges, ha nem mutattuk volna ki folyvást azokat a rokon vonásokat és ellentéteket, amelyek a munka és a magasabbrendű társadalmi komplexusok viszonyát jellemzik. Úgy látjuk, most érkeztünk el ahhoz a ponthoz, ahol ezt az absztrakciót végérvényesen fel lehet és fel is kell oldani, ahol nekifoghatunk a társadalom alapvető dinamikájának, újratermelési folyamatának elemzéséhez. Ez lesz a következő fejezet tartalma.

(Fordította Eörsi István)

Helyreigazítás

Folyóiratunk 1972/1. számában — Lukács György „A Munka" c. műve magyar szövegénél — néhány sajnálatos sajtóhibát kell kiigazítanunk.

14. oldal Needhame — helyesen: *Needham*
37. oldal Lorenz — helyesen: *Lorentz*
38. oldal J. Poincaré — helyesen: *H. Poincaré* (23. jegyzet)
42. oldal Rechtsphilosophie — helyesen: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe. Fr. Frommann, Stuttgart, 1938. Band 7., p. 167, §. 108. (27. jegyzet)
43. oldal Enzyklopädie — helyesen: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe. Fr. Frommann, Stuttgart, 1938. Band 6., pp. 274—275. §. 391. (28. jegyzet)
47. oldal Leviathan 11. fejezet — helyesen: Leviathan, *6. fejezet* (32. jegyzet) Ethik, LV. rész — helyesen: *IV. rész* (33. jegyzet)

Olvasóink elnézését kérjük. Mint David mondja Hans Sachsnak, mentegetődzve: „Wollt mir verzeihn, kann ein Lehrbub vollkommen sein?" (Richard Wagner: Die Meistersinger von Nürnberg. Leipzig, C. F. Peters, é.n., 3. felvonás, 1. jelenet. Partitura, p. 467).

(A szerkesztő)