

A TÁRSADALOMONTOLÓGIA ALAPJAIRÓL

MAKAI MÁRIA

Korábbi fejtegetéseinkben* már rámutattunk: a célok világa jelenti a társadalomontológiában a legelsőt és a legfelsőt: a gazdaságot megalapozó, az „immanens emberréválási intencióval” felruházott teleológiai aktusok e legelső célmozzanatok, míg a legfelsőt az emberi nemnek a szellemi kultúrában, ezen belül az erkölcsben kifejeződő „ügyét” szabadon megcélzó tudat teleológikus mozgása.

Hol található meg a szabad célok e világának a forrását? Nyilván a társadalmi lét eredetének ontológiai magyarázatánál, amely természetesen a legmagasabbfokú általánosítás síkján értelmezi ezt a folyamatot.

A társadalomontológia egyik vonala értelmében természet és társadalom (lényegében) konkrét azonosságot alkotnak, e konkrét azonosságon belül valósul meg a magasabb, társadalmi létsík minőségi ugrást jelentő létrejötte. A társadalmi létszféra viszonylagos önállósulása, sajátos létmeghatározottságainak kibontakozása csak az alacsonyabb létsíkokra ráépülve, velük megbonthatatlanul összefonódva valósulhat meg.¹

A másik vonal értelmében — és ez a társadalmi lét genezisének behatóbb elemzése során érvényesül — természet és társadalom konkrét azonossága eltolódik az elvont különbözőség irányában, a lét korábbi fokainak egysége megszakad, s a társadalmiság forrása a természeti léttel szembeállított nem-lét szférában keresendő.² Az emberi tudat viszonylagos önállósága és aktivi-

* Az etika ontológiai kérdéseihöz; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1973/3—4. sz.

¹ „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 válik 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 alapjaitul szolgálnak. Így viszonyul a szerves természet a szerveetlenhez, és a társadalmi lét a természet mindkét létfokához. A lét valamely fokára eredendően jellemző kategóriák mindig növekvő differenciálódásuk révén bontakoznak ki, oly módon, hogy ezzel együtt egy létmód mindenkori komplexusán belül fokozódó mértékben — persze mindig csak viszonylagosan — önállósulnak.” (Lukács György: A munka; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/1, 31.)

² „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, leválk a környezetéről, eltávolodik tőle, ami tisztán megnyilvánul a szubjektum és az objektum szembenállásában. A valóság visszatükrözésében a képmás leválk a leképezett valóságról és önálló, valósággá’ csapódik le

tása abszolutizálódik, s a tárgyként tükrözött lét — ha önellentmondóan is, de — nem-létként konstituálódik. Ilymódon ontológiai ellentét alakul ki a tárgy „visszatükrözött létformái” és maguk a tárgyak közt. E feltevéis azonban önellentmondást rejt magában: hiszen az ontikusan különmemű képmás nem lehet a tárgy formailag szubjektív visszatükröződése, hanem olyan önálló létező, amelynek lényege a tárgytalanság, kép a mása nélkül, tehát kép-telen, képnélküli „kép”.

Úgy tűnik, mintha a valóságos ontológiai vonatkozásoktól elszakított és önállósított ismeretelméleti kérdésfeltevés ontologizálna ott, ahol a hiposztázált (és ilymódon a tárgyukhoz való megismerő viszonyukat elveszített) visszatükrözési módok a lét önálló rendjévé merevülnek. Lehetetlenné válik maga a megismerési folyamat: hogyan ismerheti meg a léteát a nem-lét, hogyan törhetünk ki a pszichikailag létezők önállósított szubsztanciájának börtönéből a tárgyakhoz, a létezők „másik” szubsztanciájához?

Fel kell azonban tennünk a kérdést: valóban az ismeretelméleti kérdésfeltevés ontologizálódik-e lét és tudat fent jelzett ellentétében? A társadalom-ontológia visszatükrözésként határozza meg azt az aktust, amellyel — szerrinte — az ember az állatvilágból kilép, s ebből a megismerő viszonyból vezeti le a társadalmiság létrejöttét. Ha azonban a megismerési folyamat képződményei önálló szubsztanciává szerveződnek, akkor itt a tudat aktivitásának olyan értelmezéséről van szó, amely ismeretelméleti formát ölt ugyan, valójában azonban, ha önellentmondóan is, a tudatnak szabad tárgykonstituáló szerepet kölcsönöz. Visszatükrözés vagy tárgykonstituálás? Ha a megismerés eredménye a tárggyal ellentétes — nem is hasonlít hozzá —, akkor a tudat, ez a nem-lét szféra tagja, a szabad társadalmi tárgykonstituálás alanya. Ha a visszatükrözést a tárgy határozza meg, akkor az ellentét csak formai, s akkor a tudat nem tárgykonstituáló, hanem a tárgyat aktívan megismerő, elsajátító tudat, de ez esetben a tudat aktivitásának képződményei nem lehetnek a nem-lét szféra tagjai. A társadalomontológia azonban arra helyezi a hangsúlyt, hogy a tudat létrejöttével kialakul az új, a társadalmi létre jellemző dualizmus — azaz a természeti „lét” és a tudati nem-lét ellentéte —, ennek értelmében azonban a tudat megiscsak tárgykonstituáló s nem megismerő. Az elmélet egyszerre akarja biztosítani a tudat számára a tárgykonstituálást és a megismerést. Egyszerre szán tehát a tudatnak a léttől független tárgykonstituáló és a léttől függő megismerő funkciót — ezért kell egyszerre elszakítani és ugyanakkor

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 nem hasonlíthat, és még kevésbé lehet azonos azzal, amit reprodukál. Ellenkezőleg, ontológiailag a társadalmi lét két különmemű mozzanattá válik szét, amelyek a lét szempontjából nemcsak különmeműek, 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 . . . sem az, hogy a visszatükröződést a tárgy határozza meg. Ezzel a kettősséggel lép ki az ember az állatvilágból . . .” A visszatükröződés: „Egyrészt minden lét szigorú ellentéte, tehát — éppen mert visszatükröződés — nem lét; másrészt és ugyanakkor a társadalmi létben új tárgyiasságok létrejöttét, e lét azonos vagy magasabb szintű reprodukcióját mozdítja elő. Ez a valóságot visszatükröző tudatnak bizonyos lehetőség-jelleget kölcsönöz . . . a lehetőség, éppen ontológiai szempontból, magában véve nem lét, tehát nem „kísértet-lét”, hanem egész egyszerűen nem-lét.” (Lukács: A munka; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/1, 17—19.)

utólag megkísérelni egyesíteni a képmást a tárgyával. Innen pl. az az állítás, hogy a visszatükrözés képződményei ugyan teljesen önállóak a léttel szemben, ám e képződményeket állandóan a tárgyukra vonatkoztatják. Nem lehetne azonban a létre vonatkoztatni őket, ha nem volna egyben *lényegük* is ez a vonatkozás, ha pedig ez egyik lényegi vonatkozásuk, akkor nem alkothatnak önálló létszférát. De ha a visszatükrözés képződményei mégis önállósulnak, akkor viszont a tudat számára lényegtelené válik a megismerés funkciója, hiszen nem kell megismernie a természeti anyagot és alkalmazkodnia hozzá: a társadalmiság a tudat szabad tárgyasulása. Hiszen — a társadalomontológia e tendenciájának megfelelően, mint ezt a későbbiekben meglátjuk — a társadalmi tárgy eredete a visszatükrözési folyamat képződményeinek tárgyasulásában rejlik.

Innen, hogy az az ismeretelméleti viszony, amellyel a társadalomontológia a társadalmi lét geneziséét indokolja, mégsem valóságos ismeretelméleti viszony, hanem a tudat tárgykonstituáló szférájának tételezése.

A társadalomontológia a nem-lét szféra alanyát mégis megismerő alanyként ábrázolja — a képmás és tárgya ellentéte azonosul a szubjektum és az objektum ellentétével.³

Mindenekelőtt csak arra szeretnénk utalni, hogy a genezis bármely elvont körvonalazása nem indíthat sem a visszatükrözésből általában, sem pedig annak a fentiekben vázolt — már viszonylag igen fejlett s így késői — formájából. Ha az objektum és a szubjektum szétválása a munkafolyamat terméke, akkor e szétválás „hogyan”-ját legalábbis jelezni kellene. S ez korántsem mellékes kérdés, mert kiderül, hogy az, ami kezdetként ábrázolódik, valójában az ösztönös primitív munkatevékenység és az érintkezési formák objektív logikájának belső, szellemi síkra való transzponálódásának eredménye, amelynek előtörténete és reális fejlődésének jelzése nem nélkülözheti legalábbis annak vázolását, az hogy „az állatként való viselkedés ösztönös módja” volt az elsődleges. Őseredetileg nem a tudat adott „impulzust és irányt” a munkának⁴, hanem fordítva. „Kezdetben volt a” (viszonyok és tárgyak által feltételezett) „tett” — és nem a képmás meg a cél. A visszatükrözés nem a munka céljának és eszközének előfeltétele⁵, hanem fordítva: a tudatosság nélkül végzett primitív kollektív munkatevékenység az első, s ennek eredménye tevődik át hosszú fejlődés útján belső pszichikai síkra. Nem a „felfogás” az első, hanem a „megfogás”.

Igaz, hogy a társadalomontológia nem nélkülözi az önellentmondásokat: egyszer a tudat a munka terméke, máskor a munka a tudat terméke. Egyfelől a tudat — mint később meglátjuk — „létbeindító”, s így szükségképpen „önindukáló” tudatként megőrzi elsőbbségét, a társadalmi lét meghatározó szerepétől való függetlenségét a társadalomontológia alapvetésében. A társadalmi reprodukció elmélete viszont hangsúlyozza a lét tudatot befolyásoló szerepét — lásd később.

³ A társadalmi lét ontológiai sajátosságának alapjáról szólva: „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 szétválásátása a munkafolyamat szükségszerű terméke, és egyúttal a specifikus emberi létezési mód alapja.” (Uo. 17.)

⁴ Uo. 16.

⁵ Uo. 17.

Lehet-e a társadalmi lét „dualizmusát” a megismerés alanyára redukált „szubjektum” és tárgya szembeállításával megindokolni? Azt hisszük nem, hiszen az az alany, aki magát a természettel szembeállítja, társadalmilag megformált-formálódó természeti lény, maga a „természetadta társadalom”, amely számára a természet „természeti létezési feltétel”, testének meghosszabbítása.

A visszatükröző funkciójára nem redukálható szubjektum és objektum valójában ontológiai egységet alkotnak, minden relatív ellentétük csak ezen az egységen belül értelmezhető. A létet nem lehet csak az objektum formájában felfogni (ennek az álláspontnak jól ismert marxi kritikája egyszerre irányul, lényegét tekintve, a szubjektívét, a tevékenységet a tárgyból kizáró és azt a tárgytól teljességgel elkülönítő, külön szférába emelő nézetek ellen). A természeti előfeltételeivel egységben létező szubjektum munkatevékenységével ezen az egységen *belül* állítja magát szembe a lét egy meghatározott körével, és e szembeállítás az újabb egyesülés mozzanata, hiszen magát az anyagi gyakorlat alanyaként ezzel az aktussal egyszerre eltárgyasítja, egyszerre tételezi saját szubjektum-voltával a lét egy körének objektum-voltát; tárgyiasulása egyben az adott objektum „szubjektiválódása”. Ismételten: szubjektum és objektum minden ellentéte — s ez Hegel óta ismeretes — éppen ontológiailag relatív. Mihelyt tehát létezik a magát a lét mozzanataként tárgyával, a lét meghatározott körével szembeállító szubjektum, a tárgy szembenállása már nemcsak az ellenállás, a szétválasztottság, hanem az egymást áthatás olyan formájában valósul meg, amelyben egyre fokozódóan a társadalmi szubjektum válik a meghatározó jellegűvé. Ebben fejeződik ki a szubjektum potenciálisan végtelen hatalma a létezők körében, az egyetemes kölcsönhatásformának a szubjektum által megvalósított legmagasabbrendű módja. Szubjektum és objektum egymást áthatásában megvalósuló gyakorlati és megismerő ellentéte, a szubjektum létre gyakorolt hatásának ez a szakadatlanul létrejövő, állandó kiindulópontja csak a lét egészén belül gondolható el: mind ő maga, mind az, amit már tárgyává tett, csak mozzanata e totalitásnak. Ez a lét viszont a szubjektum végtelen, potenciális tárgya. Ha ezt a szakaszt ontologizáljuk, a maga vélt önállóságában, amely a szubjektum valóságátalakító tevékenységének egyik fázisa, azt a folyamatot, amelyben az „akaró gondolkodás” magát tárgyával szembeállítja, ezt az alany—tárgy egységén *belül* állandóan újjászülető mozzanatot, akkor az a veszély fenyeget, hogy a létet leszűkítjük a szubjektum által már aktuálisan tárggyá tett formájára, a létet azonosítjuk az objektummal, s így megfosztjuk a szubjektumot potenciálisan végtelen tárgyától. Sőt mi több, a társadalmi dualizmus elmélete nemcsak a potenciálisan végtelen tárgyat veszi vissza, hanem a létnek a szubjektum által már aktuálisan tárggyá tett formáját is. Ha az objektum és a tudatra redukált szubjektum szétválása a társadalmi lét specifikuma, a társadalmi lét alapja, akkor azzal egyidejűleg, hogy a természetet, mint a tudattal szembenálló objektumot, a szubjektum tevékenységétől tiszta formájában kell elgondolnunk (csak az objektum vagy a szemlélet formájában), egyben elméletileg vissza kell vennünk a tudat tárgyiasulásának vélt sajátos társadalmi tárgyiaságot. Ha a társadalmi lét dualista struktúrájú, akkor meg kell őrizni a tudat tételező mozgására redukált szubjektum (a tudat) és az objektum (a természet) szembenállását, egyszerre kell tételezni a tudat tárgyiasulását (mint a specifikusan társadalmi vélt mozgást) és egyszerre kell visszavenni a tudat tárgyi létének tartott társadalmi tárgyiaságot.

Ha a szubjektum és az objektum „szétválasztása” a társadalmi lét alapja, akkor mindkét pólust, a megismerőt és tárgyát, tisztán kell megőrizni e szétválasztottságukban. Ekkor a tudat, mint nem-lét és az anyag (mint a lét), a szellem és a természet kettőssége, „mixtum compositum”-a a társadalmiságnak az az alapja, amely éppen a sajátosan társadalmi nélkülözi. Hiszen nem a társadalomtest mint szubjektum állítja magát szembe a természettel, hanem a szubjektumnak vélt tudat, amely valójában képtelen a tárgyasulásra. A tudat ugyan megpróbálja a tárgyasulás útját végigjárni a társadalomontológiában, de nem tud valóságosan eltárgyasulni, nem tudja önmagát az objektumban fenntartani. Éppígy az objektum sem bizonyulhat tárgyi tevékenységformának is, társadalmi tárgyiasága állandóan visszavétetik. Ha a társadalmi lét dualisztikus, akkor az emberi tevékenységet nem értelmezhetjük olyan tárgyi tevékenységként, amely magát az objektumban fenntartja. A tárgyasulás marxista elmélete azonban — ebben a vonatkozásban a hegelivel megegyezve — az egyedül következetes monizmus elvére épül. Ismeretes Hegel tézise az önmagát a másokban (az eszközben) önfenntartó célról és éppígy ismeretes a marxizmus klasszikusainak ezzel kapcsolatos pozitív állásfoglalása, a tárgyi tevékenységformaként is felfogott objektum azonban a társadalmi dualizmus elmélete számára megalapozhatatlannak bizonyul.

Végső fokon az a társadalomontológiai dualizmus, amely a valójában a lét egészen belül és csak a szubjektum—objektum viszony egységén belül értelmezhető ellentét-mozzanatot önállósítva ontologizálja, visszaveszi magát a szubjektumot és az objektumot is. A tárgyi létmódjától és formájától megfosztott szubjektum ugyanis már nem lehet szubjektum, hanem ontológiai értelemben felfogott tárgyatlan lény. Ha igaz, hogy csak az alany tárgyi formában kidolgozott és rögzített gazdagsága lehet a szubjektum további fejlődésének forrása, akkor a nem-lét szféra tagja, a magát tárgyi formájában nem elsajátító szubjektum képtelen feltevés. Ha merő tudatként állítja magát szembe a tiszta objektummal, akkor nemcsak hogy adott, azaz vélt formájában örökítődik meg, és vége minden fejlődési lehetőségnek, hanem mint nem-tárgyasuló lény, a „természet túlhatalmával” szemben maga is csak objektummá válik.

A társadalomontológiai dualizmus, ha csak azon a legelvontabb fokon ragadjuk meg, ahogyan a lét modelljét a kettős szubsztanciából vezeti le (anélkül tehát, hogy fenti, a premisszákból logikusan folyó következtetéseket levonnánk), e kettős szubsztancia egymásra való hatásának elvi lehetetlenségével társadalmi-történelmi síkon veszi vissza ugyanazt az emberi autonómiát, amit egyéni síkon az antropológiai kétszféra-konceptióval tesz lehetetlenné. A két szubsztancia kölcsönhatása csak vélt lehet, de nem valóságos. A vélt autonómia csak a tételező szubjektum sajátja lehet, de ez az alany nem tárgyasulhat, a „társadalmiság” csak a tudat specifikuma marad. Noha a társadalomontológia a későbbiekben pl. igenli a társadalmiságnak a nyugvó létformáját (pl. a használati értékekről szólva), nem ábrázolja azt a valóságos mozgást, amelynek eredményeként az emberi hatalom anyagi formaként, „külölegesen . . . tételezett célszerűségként”⁶ jelenik meg az egész mesterséges környezetben. Az emberi autonómia csak a tételező mozgás vélt autonómiája. Az elmélet későbbi kifejtése során mégis a tárgyasuló tudatból dedukálódik minden emberi hatalom. Egyfelől a „megismerő-tárgykonstituáló szubjektum” olyan értelmezést nyer, melynek alapján valójában sohasem tárgyasulhat, a társadalom-

⁶ Marx: A politikai gazdaságtan bírálatainak alapvonalai; MEM 46/II, Budapest 1972, 87.

ontológia mégis ebből a „szubjektumból” vezeti le a társadalmat, s így vég-
eredményben azt a helytelen koncepciót erősíti, mintha a „szubjektív pólus”
valóságos hatalma tárgya fölött a tiszta tudatnak az anyag fölötti hatal-
mából fakadna.

Meg kell azonban vizsgálnunk a visszatükrözési formákra, a megismerő
(„azaz” tárgykonstituáló) tudatra redukált „szubjektum”-nak azt a sajátos
szféráját, amelyet a társadalomontológia szintén kiemel a létből s áthelyez a
nem-létbe — a lehetőséget. Lehetséges-e a nem-létként értelmezett lehetőség
kategóriájával megindokolni a társadalomontológiai dualizmust?

Az anyag új formáját anticipáló tudati tevékenység mozgásformája a belső
szemléletben adott tér — idő: az új forma az ideális, eszmei potencialitás síkján
megfogalmazódva már *létező* alakzat. Kiindulópontja annak a célkitűző folya-
matnak, amelyben a tudat a maga belső világában megfordítva az irreverzibilis
reális időt, a bekövetkező jövőtől az adott jelen felé haladva az okozathoz,
mint leendő eredményhez tervezi meg az egymással oksági összefüggésben álló
eszközök sorát. A célkitűző tudati tevékenység minden egyes mozzanata, belső
részeredménye létezik, ezért fennállásuk módja csak a lét egészén belül nyerhet
minősítést. A tudattól függetlenül, még nem aktuális hatóokká változtatott
formájukban léteznek azok a természeti tárgyak, feltételek, folyamatok és azok
a még nem gyakorolt, nem kifejtett tárgyi — emberi képesség, amelyek a
munka anticipált tervében új létformát nyerne, mint az egymással meghatá-
rozott összefüggésben álló, megvalósítandó hatóokok rendszere. Valójában
csak az a cél változtathatja meg a létet, amely a potenciális eszmei létből
válík az anyagi tevékenység, a megvalósítás belső formáltságává. Ha azonban
a társadalomontológia e folyamatot az állítólagos „nem létező” lehetőségből
eredeztetni, akkor ezzel megszűnik a célszerűen átformált oksági folyamat, a
célmegvalósítás elméleti ábrázolásának lehetősége. Egyszerre veszíti el értelmét
a nem-létező lehetőség szférájába áthelyezett tudati tevékenység és a célszerű
irányítottságát elveszített, kiüresített anyagi formaadó tevékenység. Az egyik
oldalon a „nem-létező”-nek minősített lehetőségyszférában fogant „nem-létező
aktusok” alternatív mozgása örökítődik meg (illetve ez az alternatív mozgás
szubsztancializálódik, válík tárgykonstituálónak, l. még később), míg a másik
oldalon az anyagi tevékenység elveszíti bonyolult rétegződését, egy végpontra
való finális irányultságát, képességét a tárgy valóságos átalakítására. A tudati
aktusok felszabadítása a léttől valójában nem a szabad természetátalakítás
előfeltétele, hanem a természet megszabadítása az emberi hatóokok rendszeré-
től. A valóságban azonban az okozati összefüggések tételezéséhez a kiinduló-
pontot csak maga a lét adhatja: a még reálisan nem megvalósultnak az ellentéte
a már megvalósulttal csak a léten belül merülhet fel, csak a létfokok és lét-
módok ellentétére, különbségére, a létformák teljes vagy nem teljes stb.
voltára vonatkozhat. Ha azonban a célkitűzések döntő előfeltétele a „nem-lét”
— akár mint a célképzet meghatározásának tere, akár mint az az emberi
megvalósítási képesség, amelynek kifejtése még csak eszmei előlegezést nyer —,
akkor elszakítjuk egymástól a valóságban bonyolultan egymásrarétegződő
determinációs folyamatokat, a célt elvalótlanítjuk, az okságot pedig vakon
érvényesülőnek hagyjuk meg, a létet lesüllyesztjük a lehetőségeitől megfosztott
„itt és most”-ra, a tudatot pedig megfosztjuk attól, aminek következtében
egyáltalán hatalommal rendelkezhet az anyag, a vakon ható okság felett:
az eszmei lehetőségtől, mint létezőtől, aktivitásának a szemléleti tér — időben
való kibontakozásától.

A társadalomontológia egyszer nem-létként határozza meg, éppen ontológiai vonatkozásban a lehetőséget⁷, másutt viszont azt hangsúlyozza, hogy a lehetőség is létezik, hogy a munka valóra váltja a természeti tárgyak lehetőségeit.⁸

Ez a lehetőség felfogás ugyanakkor szemben áll a társadalmi lét genezise kérdésében elfoglalt, az előbbieken már vázolt állásponttal. Hiszen ha a lehetőség a valóság vagy a lét mozzanata — akár mint a tervező tudat folyamata, akár mint az adott pillanatban nem gyakorolt, de elvben gyakorlatilag mozgásba hozható, realizálható képesség, akár mint a természeti tárgyakban rejlő lehetőség —, akkor nem igényel e léttel szembeállított, külön szubsztanciát, mint nem-léte. Ez esetben tehát nem szükséges az ontológiai monizmust megtörni a társadalom létrejöttével, a dualizmus elvének bevezetésével. A valóságmodalitások e monisztikus felfogását azonban a társadalomontológia főként Hegel és Engels azon felfogásával szemben hangoztatja, amelynek értelmében a szabadság felismert szükségszerűség (s nem, mint azt a társadalomontológia véli, a valóság összes modális kategóriaformájában való megismerése és gyakorlati alkalmazása). Nem térhetünk itt ki e polémia elemzésére, csak azt szeretnénk leszögezni, hogy éppen a társadalomontológia szűkítette le a létezőt a lehetőségeitől megfosztott formájára. Nem lehet elméleti előfeltevésként megfogalmazott álláspontot attól függően gyökeresen megváltoztatni, hogy mi bizonyul az adott pillanatban kedvezőnek a kifejtés vagy a polémia vonatkozásában. Nem lehet egyszer tagadni a természeti anyag lehetőségeinek objektivitását, s ennek közvetítésével a tervező tudat mindenkori (itt nem részletezhető) kötöttségét a természeti anyag tulajdonságai által (a társadalomontológia pl. a fazekasmesterséggel megvalósuló szabadabb, magasabb típusú formaadást egyoldalúan mint az anyag kötöttségeitől való megszabadulást jellemzi: e forma kötöttsége csak a korábbi edényformák utánzásának vonatkozásában marad fenn)⁹, máskor viszont azt hangoztatni, hogy a tudatnak meg kell ismernie a tárgyi lehetőségeket, s a lehetőség is valóságmodalitás stb.

Ha most még vázlatosan körvonalazzuk a cél létformáját a primitív társadalmi termék szervezetenben, akkor még inkább tarthatatlannak bizonyul a lehetőségszféra nem-létének tétele. A kollektív célban tartalmazott technikai forma a magát a természettel szembeállító társadalmi organizmus egyik funkciója, a közösség és tagjai fenntartásának, a kollektív szükségletek kielégítésének — mint átfogó célnak — egyik mozzanata. A technikai cél, a célok rendszere egyszerre kifejezi és meghosszabbítja a társadalmi organizmus létmódját, meghosszabbítja, amennyiben ráépülve továbbfejleszti önmaga tárgyi formáját, a célt (a funkciójának megfelelő formaként), önmagában fenntartott mégoly primitív munkaeszközt és eközben mozgásba hozza a mégoly kezdetleges, a szervezett összműködésen alapuló kooperatív munkatevékenységet. E cél csak mozgottként lehet mozgató. Célként is a társadalmilag struktúrált idő mozzanata: egyik oldala, vonatkozása a már megtermelt, a már rendelkezésre álló időnek, amelynek elosztása a primitív közösségekben közvetlenül társadalmi, közösségi volt. A konkrét munka megtervezésére fordított idő: a közös munkaerőáfordításnak, a közösség szükségletei által igényelt termék előállításának megtervezéséhez szükséges idő, a használati értéket létrehozó konkrét munka elő-

⁷ Vö. Lukács: A munka; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/1, 19.

⁸ Vö. i. m. uo. 1972/2, 170. Továbbá: „A valóságot sohasem pusztán a modális kategóriák egyikének, hanem valódi totalitása ontológiai összességének fogjuk fel.” (Uo. 169.)

⁹ Vö. uo. 1972/1, 13.

készítéséhez szükséges idő, tehát a társadalmilag meghatározott eróráfordításnak egy, a technikai tervezéshez szükséges mozzanata. A cél meghatározásának ez az időbeli tere, lehetőségyszférája természetesen gyökeresen más akkor, ha a tevékenység tárgya még kizárólag vagy túlnyomóan természeti, ha ezt a lehetőségyszférát a minimumra szűkíti a fennmaradáshoz elkerülhetetlenül szükséges minimális szükségletek kielégítésének „a tergo” taszító szükségyszerűsége, és fokozatosan átalakul akkor, ha tárgya túlnyomóan már az emberi tevékenységgel átalakított természet stb. Ez a lehetőségyszféra azonban csak akkor fejlődhet, ha a létező szerves mozzanata; nem-létként mindig csak önmagát, azaz a semmit reprodukálhatja. Az objektív és a szubjektív lehetőség végtelensége csak a létező modális mozzanataként értelmezett lehetőségnek lehet a sajátja.

Ha a tudat lehetőségyszférája a nem-létező, és ha a társadalmi tárgyiaság formái csak abból fakadnak, amit a tudat célként határoz meg, akkor valójában a technikai elsajátítás mégoly primitív foka sem jöhetett volna létre. A maga realitásában vett tárgyiasulás, azaz a formaadó tevékenység kollektív eltárgyiasítása ugyanis nemcsak terméket termel, hanem a termelők társadalmi viszonyait, a termelők és termékeik társadalmi-gazdasági formameghatározottságát. Ha a tárgyiasulást kizárólag egyfajta nem-létező lehetőség formájában adott visszatükröződés eredményeinek tárgyiasulásából magyarázzuk (lásd még később), akkor csak az tárgyiasulhat, amiről a tudat tud, amit a visszatükrözés alanya „tudva tesz” (vagy ami ezen túlmenően esetlegesen, a tárgyi körülmények áttekinthetetlen alakulása folytán máshogy alakul, mint ahogyan azt a tudat anticipálta). Ha azonban a technikai tárgyiasulás valójában nem létezhet a viszonyokat öntudatlanul tárgyiasító társadalmi-termelési folyamatból kiszakítva, akkor ez a tárgyalat vonatkozásban azt jelenti, hogy a társadalomontológiának az a modellje, amely a társadalmilag létrejöttet a tudat tárgyiasulására szűkíti le, kétszeresen is lehetetlent akar. Először akkor, amikor a társadalmi tárgyiasítást a nem-létként tételezett tárgykonstituáló tudatból akarja levezetni; másodsor pedig akkor, amikor úgy ábrázolja, mintha a tudatból fakadó technikai tárgyiasulás megvalósulhatna társadalmi-gazdasági formameghatározottság nélkül. Ez ugyanis azt jelenti, hogy társadalmi tárgyat akar a társadalmon kívül.

A tiszta tudat vélt tárgyiasulása ugyanis — hiszen e tudat nem az öntudatlan anyagi tevékenység egészének mozzanata — nem eredményezhet társadalmi viszonyokat. A tiszta tudat — ez az elméleti absztrakció — csak a maga önállóságában létezhet, kiszakadva a kollektív anyagi tevékenységből, a termelői organizmusból. S így — ha feltételezzük is, hogy valóban tárgyiasul, nem-létként, amint ezt a társadalomontológia állítja — csak azt tárgyiasíthatja, amit hordozott: tudatos célját.

Az öntudatlan társadalmiság, a „nem tudva tett” birodalma ily módon kizsorul a társadalomontológia történetfilozófiai megalapozásából. Ez a „mást célzó akarat” azonban a valóságban a társadalmi viszonyok létrejöttének kísérőjelensége. Az emberek öntudatlanul hozzák létre társadalmi viszonyaikat (most természetesen eltekintve attól, hogy e viszonyok később a részlegesen tudatos szabályozás tárgyává is válnak vagy válhatnak). A társadalmi viszonyok genezise vonatkozásában a technikai cél, a munkafolyamat leendő termékét mégoly adekvátan előlegező cél is inadekvát a tevékenység társadalmi következményéhez képest. Ha a tárgyiasulást, a reálisan létező kooperatív közösség tárgyát és önmagát kettős forma-meghatározottságában tár-

gyiasító aktusaként értelmezzük — most mindegy, mely fokon —, tudatosan és öntudatlanul végrehajtott tárgyasulásként, akkor nem zárjuk el magunk előtt az utat — még ezen a rendkívül elvont síkon sem — a társadalmiság reális létmódjának megértése elől. Ha azonban a lét egészéből kiragadott — s magukról ily módon a formameghatározottságot eleve ledobó — „nem-létező aktusokból” indokoljuk a társadalmi lét geneziséét, akkor még a technikai elsajátítás modellje sem indokolható egy a társadalmiságtól izolált birodalomban.

Felmerül azonban a kérdés: jogosult-e bevonni a társadalmi-gazdasági formameghatározottságot ott, ahol a társadalomontológia tudatosan csak a munkafolyamatra koncentrálna és az emberek egymásközti viszonyát egy magasabb, „társadalmilag fejlettebb” létfok értelmezésének elveként akarja majd kibontani? De hát éppen arról van szó, hogy lehetetlen a társadalmi lét geneziséét a munkafolyamat egyszerű, elvont elemei alapján megkonstruálni. Ha a munka nem eleve a társadalmi termelési folyamat mozzanata, akkor utólagosan nem lehet bevonni — egy állítólagosan „társadalmivá váló” termelés jellemzőjeként — a társadalmi viszonyokat, méghozzá mint a tudatos célok eredményét, mint a teleologikus szféra kiterjedését az emberek közti munkaviszonyok szabályozására.¹⁰

Valójában e történelmileg későbbinek vélt társadalmi viszonyok alkották magát az eredeti szerkezetet, ha forrásuk nem is kereshető a „tudatos tételezésekben”. A munka a valóságban mindig is a történelmileg meghatározott társadalmi-termelési folyamat mozzanatát alkotta. A társadalomontológia azonban azokat az elemeket, amelyeket Marx a mindig csak a maga konkrét totalításában létezőnek tartott termelési mód strukturális elemzése során a maga elvontságában fejtett ki és elemzett, mint a technikai elsajátításnak minden termelési módra jellemző közös vonatkozásait — ha önellentmondóan is, de — önálló létezőkként ontologizálja. Valójában a társadalmi formától az absztrakció által különválasztott e mozzanatoknak, a munkafolyamat egyszerű elemeinek nincs önálló ontológiai státuszuk.

A társadalmi lét levezetése a munkafolyamat egyszerű, elvont mozzanataiból objektíve azt a látszatot alapozza meg, mintha a gazdasági alapot a természet technikai elsajátítása alkotná, a maga gazdasági formameghatározottságától mentesen. Valóban, Lukács, még egyik legkiválóbb munkájában, „Az ifjú Hegel”-ben is a gazdaságot mint a természet technikai elsajátítását értelmezi, ugyanígy „Az esztétikum sajátosságá”-ban, valamint a leghatározottabban ott, ahol ezeknek a kérdéseknek beható tárgyalására kerül sor, a társadalomontológiában. — Ez a tendencia ugyanakkor határozott ellentétben áll Lukács konkrét irodalomszociológiai és filozófiatörténeti műveivel, amelyeket éppen a társadalmi viszonyok gazdag, sokoldalú és árnyalt értelmezése jellemez. — E látszat pedig egy másik, mélyebben fekvő és az egész társadalomontológiát átfogóan jellemző látszatot szilárdít meg: azt, amelynek értelmében a társadalmi formameghatározottságtól szabad célok és az azokat előkészítő alternatívák alapozzák meg a létet.

Vegyük még ehhez hozzá, hogy abban az esetben, ha a munkafolyamat elemzéséből kíséreljük meg levezetni a társadalmi lét geneziséét, akkor valóban azt

¹⁰ „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 rábírti arra, hogy bizonyos teleológiai tételezéseket hajtsanak végre.” (Uo. 1972/2, 165; Uo. 1972/1, 52–53.)

hihetjük, hogy a még nem valóságosan létező, a valóságot anticipáló cél mindenek első mozgatója, mint a legfeljebb csak a megváltoztatni akart tárgy sajátosságaitól függő cél. Ha pedig — mint már említettük — a létfokok és létmódok különbségét az önálló szubsztanciák ellentétéig fokozzuk, akkor a még nem reálisan megvalósultat, az akaró tudat tartalmait és létrejöttük, kibontakozásuk terét „nem-létezőnek” tekinthetjük. Így alakulhat ki a társadalmi formától mentes, szabad célok világának látszata, s e céloknak a szabadságát semmilyen társadalmi forma nem veheti magának alá, nem sajátíthatja ki.¹¹

A társadalom dualisztikus felfogása a célok szabadságát és tudatosságát véli biztosítani, valójában valótlanná és társadalmonkívülivé teszi e dualizmussal a „célokat”. (Ettől elválaszthatatlanul azt az illúziót kelti, mintha a technikai elsajátítás céljai mindig is szabad és tudatos célok lettek volna s nem idegen céloknak is alávetett, csak formálisan szabad, s így „rab” és öntudatlan célmozzanatok is — lásd később.) E dualista felfogás azonban élénk ellentétben áll Lukácsnak a korábbi, oly sokszor hangoztatott kiállásával a hegeli — és a marxi — monizmus mellett. Ezért nem meglepő, hogy a társadalomontológia csak a társadalmi lét genezisére nézve tartja jogosultnak a dualizmust, ha nem e genezisérről van szó, a „hagyományos marxizmust” vádolja dualizmussal és így síkraszáll legsajátabb állásfoglalásával szemben.¹²

Mit jelent a „tudat általában”? A tudat lényege szerint — s ez természetesen érvényes az egyéni tudatra is — mindig társadalmi. Továbbá: valóban nem ismerne el Marx „társadalmi tudatot” mint *viszonylag* önálló alakzatot? Ezt az állítást — úgy tűnik — Marx művei alapján lehetetlen volna bizonyítani, arról az önellentmondásról nem is szólva, hogy más vonatkozásban maga Lukács is elismeri — a mindennapokkal szembeállított „nembeli objektívációk”, azaz a művészet, a tudományok, a filozófia, az erkölcs formájában — a társadalmi tudat önálló alakzatainak a létét.¹³ De ha a társadalomontológia helyesli

¹¹ Annál is kevésbé, mert a társadalomontológia szerint, mint láttuk, maga a „társadalmi forma” is szubjektív célokból tevődik össze.

¹² A „hagyományos marxizmus”-ról szólva: „Létrehozza a társadalmi létnek és a társadalmi tudatnak ismeretelméletileg megalapozott, de éppen ezért a döntő ontológiai kérdéseket mellőző hamis dualizmusát . . . az egyik oldalon a törvényszerűen meghatározott lét, amelyben szó sem lehetett a tudat jelenlétéről, a másik oldalon a természet-tudományok merőben megismerő tudata, amelynek látszólag ismét csak nem kell semmi létszerűt tartalmaznia ahhoz, hogy működni tudjon” stb. És: „A társadalmi lét és tudat metafizikai szembeállítása szigorú ellentétben van Marx ontológiájával, amelyben a társadalmi lét mindig elválaszthatatlanul kapcsolódik tudati aktusokhoz (alternatív tételezésekhez).” — Itt egyben fény derül arra is, hogy a társadalomontológiai kezdetek körvonalazása során az említett dualizmus nem annak elvi megalapozására szolgált, hogy a társadalom anyagi létének elsőbbségét és ettől elválaszthatatlanul meghatározó szerepét biztosítsa — ha eltúlzottan s így hibásan is — a társadalmi tudattal szemben. Lukács visszautasítja, hogy a marxi tételt: „Nem az emberek tudata az, amely létüket, hanem megfordítva, társadalmi létük az, amely tudatukat meghatározza” a „társadalmi dualizmus” megalapozására használják fel. „Egyrészt Marx a társadalmi léttel nem a társadalmi tudatot állítja szembe, hanem a tudatot általában. Nem ismer specifikussá tett társadalmi tudatot, mint önálló alakot. Másrészt ebből az első negatív tételből az következik, hogy Marx itt egyszerűen az idealizmus ellen tiltakozik, ebben a kérdésben is, és egyszerűen azt állapítja meg, hogy a társadalmi lét a tudathoz képest ontológiailag elsőbrendű.” Lukács: Marx ontológiai alapelvei. II.; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1973/5—6, 515—516.

¹³ Ezeket maga is helyenként tudatformáknak nevezi, pl. az etikát (azaz a helyes terminológia szerint az erkölcsöt) „magasabb tudatformának”. — Vö. Lukács: „Az esztétikum sajátossága”, 2, 775.

Marx fellépését az idealizmus ellen, s azt vallja, hogy „a társadalmi lét a tudathoz képest ontológiailag elsőbrendű”, akkor viszont a társadalmi létet nem lehet a tudat teleológiájából levezetni, ezen belül pedig a gazdasági szférát „tudatszerűen beindított aktusokból” eredeztetni. A társadalomontológia tehát noha deklarálja, nem építi be a maga elméleti megalapozásába sem a társadalmi lét genetikus elsőbbségét a tudattal szemben, sem a marxizmus tiltakozást az idealizmussal szemben. Továbbá: a marxizmus materializmus alaptétele nem szűkíthető le egyszerűen az idealizmus elleni „egyszerű tiltakozásra”, a lét ontológiai elsőbbségének egyszerű konstatálására. A lét ontológiai elsőbbségéből ugyanis a marxista materializmus szellemében szervesen következik a tudatnak a lét által való *permanens* meghatározottsága. A metarializmus alaptételét, a társadalom vonatkozásában következetesen érvényesített materialista monizmust nem lehet egyszerűen „társadalmi dualizmusnak” bélyegezve a „hagyományos marxizmus” hibájának felróni: hiszen a „hagyományos marxizmus”, *amennyiben* a társadalmi lét elsőbbségének és meghatározó szerepének elvét vallotta, Marx hagyományát érvényesítette ebben a kérdésben.

Amikor a társadalomontológia végeredményben egyaránt feladja a társadalmi lét ontológiai elsőbbségét és e létnek a tudatot meghatározó szerepét, akkor — úgy tűnik — ismét csak az elszigetelten tekintett munkafolyamat „cselével” kerülünk szembe: a cél hamarabb van meg, mint a munkafolyamat eredménye, s így evidensnek látszik a következtetés: a cél indítja be az anyagi létet.

A marxizmus felfogás szerint azonban az osztálytársadalmakban a társadalom anyagi alapjainak újratermelésébe belefogódott tudati aktusban az egész struktúrának csupán egy részmozzanata jelenik meg: a technikai elsajátítás rész-cél mozzanata (amennyiben a termelés szubjektív feltételeiről van szó). Az egész struktúra e reprodukciójában résztvevő rész-cél mozzanat szükségképpen korlátozott, hordozója nincs tudatában mindannak, amit célja hordoz és amit tevékenysége e tudatos céllal és azon túlmenően létrehoz, újratermelve megszilárdít. E roppant okozati struktúra egyes mozzanatai jelennek csak meg tehát sajátos transzformálódva a technikai elsajátítás rész-céljaiban: e struktúra határozza meg, hogy a termelés szubjektív tényezői milyen célokat tűzhetnek ki és hogyan valósíthatják meg céljaikat (a termelési eszközök fejlettségének adott foka, a technológia örökölt formái stb.), de éppígy meghatározza ez a struktúra, hogy kik tűzik ki a célokat s kik a cél megvalósításának eszközei, valamint hogy milyen átfogóbb célok mozzanatának bizonyul a technikai elsajátítás eredménye (a kapitalizmusban pl. a tőkeértékesítés ez az átfogóbb cél). Ez a struktúra, mint az „első mozgató”, benne van magukban a technikai célokban, ez határozza meg, hogy e technikai célok a bér munkás számára eszközökként funkcionálnak a létfenntartási eszközök társadalmi formája — a munkabér — megszerzése ismét csak átfogóbb céljához. A folyamatában és eredményében tekintett társadalmi-termelési tevékenységből több és más jön létre, mint amit a tudatos célok tartalmaznak, hiszen ez a folyamat a társadalom anyagi létfeltételeinek újratermelésével egyidejűleg újratermeli e létfeltételek és a termelés szereplőinek társadalmi-gazdasági formáját.

Ott, ahol a termelés nem eleve társadalmisított, a munkafolyamat céljai transzmissziós szíjai az egész öntudatlan természetadta társadalmi folyamatnak. A tudatos technikai célok megvalósításuk során többet és mást hoznak létre, mint ami bennük tudatos volt, és így e célok az összefolyamat vonatkozásában a „nem tudva tett” tudatos részmozzanatai. A technikai elsajátítás céljainak

ebben a sajátosságában is megjelenik a tudat „létszerű beindíthatósága”, hiszen e célok csak tört, részleges és mást célzó mozzanatai az egész öntudatlan társadalmiságnak. — Különben is: nemcsak a természetelsajátítás céljaiban kell látni a szabad célokat, hanem elsősorban az öntudatlanul kibontakozó és kisajátított ösztársadalmi gazdaság tőkés formájának széttörésére irányuló politikai célokban. E célokak szintén a társadalmi összefolyamat „indítja be”, ám ezek hozzátják egyedül létre a lét tőkés formájától való szabadságot. . .

A lét „tudatszerű beindítása”: a tőkés gazdaságot újratermelő társadalmi-termelési folyamat látszata, a felszínen, az elszigetelten tekintett munkafolyamatban megjelenő részmozzanat, amely elleplezi azt a körülményt, hogy a munkafolyamat céljait sokszorosán meghatározzák annak a gazdasági szerkezetnek a törvényei, amely szerkezetnek e célok csak úgy lehetnek tudatos mozgatói, hogy egyben egy átfogó, öntudatlanul ható anyagi tevékenység kíséreléseivel.

A munkafolyamat egyszerű, elvont elemeit a maga önállóságában ontológizáló filozófia, ha szól is néha a társadalmi struktúráról, nem ábrázolja elméletileg azt a mozgást, ahogyan e viszonyok objektív törvényszerűségei megjelennek maguknak a céloknak megfogalmazódásában, technikai, társadalmi-gazdasági meghatározottságaiban, adekvát és hamis tudati tartalmaiban, általában: nem értelmezi e célokat az öntudatlan természet-történeti folyamat anyagi viszonyrendszerébe belefűzött tudati mozzanatokként. De tegyük fel, hogy valóban „tudatszerűen beindított” aktusok, „emberréválási intenciók” alapozzák meg a történelmi összefolyamatot. A társadalomontológia szerint ugyanakkor a tudatszerűen beindított aktusokból eredő lét objektív törvényszerűségeknek van alávetve. Vajon e lét törvényszerűségei, a maguk visszaható szerepében, nem befolyásolják-e legalább a leendő célokat mint a tudattól legalábbis viszonylag független „létmeghatározottságok”? Ha igen, akkor a lét legalábbis befolyásolja a tudatot, ha pedig ilyen befolyásoló szerepről sem lehet szó, akkor e lét létrejöttét csak az elmélet tételezi, de e lét valójában nem létezik, *semmi*, létezni annyi, mint hatást gyakorolni és elszemvedni.

Valójában a termelés szubjektív tényezői a termelőerők és a termelési viszonyok történelmileg-társadalmilag meghatározott rendszerébe lépnek be, céljait ez adott struktúra és továbbfejlődésének lehetséges foka határozza meg.

Ha azonban a gazdaságot azonosítjuk a természet technikai elsajátításával (a társadalomontológia immanens kritikája szükségessé teszi, hogy időlegesen elfogadjuk: a tudati nem-létből valóban a technikai elsajátítás fakad), és az ennek az elsajátításnak az eredményeit, valamint társadalmi formáját, mint meghatározó okrendszert, zárójelbe tesszük, akkor az anyagi lét teleologikus beindítása evidensnek tűnhet. Valójában azonban a marxi felfogás szerint az a lét, amely „beindítja” a tudatot, akkor is az emberek tudatától független s e tudatot meghatározó jellegű — a készentalált anyagi hatóokok rendszereként —, ha újratermelésébe a tudat természetszerűen belefűződik, a maga aktív, visszaható szerepében. A társadalom anyagi létfeltételeinek magva, a termelőerők és a termelési viszonyok létműdjüket tekintve anyagi-tárgyias és érzékefeletti-anyagiak, és a termelés közvetett társadalmiságát feltételezve, túlnőnek, önállósulnak és elidegenednek az anyagi termelési folyamat szereplőitől, azoktól, akiknek céljait (ha más előjelekkel is) a következményekkel inadekváttá tették és teszik. A termelési mód mint átfogó jellegű anyagi hatalom — még hozzá a tudatos célok által nem kontrollált és így történelmileg-társadalmilag természetadta hatalom — „tétélezteti” a gazdasági szféra alanyainak a fel-

színen szabadnak és tudatosnak tűnő céljait. Ha majd az emberek történelmüket többé nem öntudatlanul termelik, ez a gazdasági struktúra akkor is a tudattól független anyagi létként határozza meg tevékenységük, céljaik leendő tartalmait; anyagi lét és tudat viszonya sohasem jelenhet meg a „tudatszereűen beindított” lét és a tudat viszonyának formájában.¹⁴

A tudat csak így lehet „létszerű”: amit a társadalomontológia a hagyományos marxizmusban hiányol (a tudat megtisztítása a létszerűségtől), azt maga képviseli akkor, amikor megfosztja az anyagi létbe belefonódott gyakorlati tudatot attól, aminek tudata. Ha a társadalmi lét ontológiailag elsődleges ugyan, de ez az elsődlegesség a gazdasági szférában nem jelenik meg a célok tartalmi és formai meghatározottságaiban, ha tehát a lét valóban nem határozza meg és nem is befolyásolja a tudatot, akkor a célok nem tartalmaznak semmilyen létszerű mozzanatot sem. De hiszen éppen ez az elméleti előfeltevése annak a társadalomontológiának, amely csak a léttől tiszta célokat ismeri el ható okokként. Ahogy a társadalmi lét geneziséét a léttől érintetlen nem-lét szférából vezette le, úgy a társadalmi lét állandó újratermelődése értelmezésében is elméletileg megőrzi a léttől tiszta tudatot, mint első mozgatót. Ha tehát a társadalom létmódjának vonatkozásában vetjük fel az anyagi lét és a tudat viszonyának kérdését, a társadalomontológia szerint a lélet-beindító tudat néz szembe az önmeghatározó tudattal.

A léttől szabad első emberi célok igenlése így folytatódik a társadalmi lét meghatározó szerepétől függetlenedett emberi célok igenlésében. Ahol anyagi lét és tudat viszonya mint társadalmi lét és tudat viszonya vetődik fel, ott csak a lét meghatározó szerepe nem juthat érvényre; ahol viszont — a geneziszről szólva — a szubjektum csak alakulófélben van, s a lét a potenciális objektum formájában még csak a természeti létező, ott az ontológiai elsőbbség is a tudatnak jut.

Miért van tehát a társadalomontológiának szüksége az' eredet értelmezésénél arra, hogy a tudat képződményeit kiszakítva a létből a nem-lét szférába helyezze, mint a társadalmiság első mozgatóját, „beindítóját”? Azért, mert a „természet logikájából” a társadalomontológia szerint a társadalmi tárgyi-ság levezethetetlennek bizonyul. Az eredeti természet viszont a társadalmi lét előtt a létező egyetlen formája. S ha „logikája” véget ér az élő világ szintjén, akkor tételezni kell az ezen a létezőn kívülálló másik szubsztanciát: a nem-létezőt, mint tudatot, az általa létrehozandó „új logikájával”, a két különemű szubsztancia — tudat és lét — dialektikájával. Nem a természet társadalmivá válása jelzi a társadalmiság létrejöttét, hanem a gondolkodás és az akarat hatalma, egy „kigondolt célkitűzés”, amely „megváltoztatja az anyagi valóságot”.¹⁵ Valójában nem a kő immanens törvényeit kell „meghosszabbí-

¹⁴ A közvetlenül társadalmi termelést szabályozó „generál intellekt” magában e társadalmi struktúrában is hat majd, ennek az „értelemnek” fejlettségi foka sohasem függetlenedhet az anyagi alapok fejlettségének fokától. Az egyéni célok nem lesznek többé az öntudatlan tevékenység mozzanatai, de az ösztársadalmi tudatosság a maga tárgyi formájában ott is olyan anyagi struktúra formájában táruul az egyének elé, amelyhez alkalmazkodniuk kell.

¹⁵ „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

tanunk”, hogy áttörjünk a „természetlogika” korlátain, hanem a természet-adta közösség, a kezdettől hordákba szerveződő, a még nem szerszámkészítő, hanem a termelés eredeti, nem termelt feltételeit (Marx) már szervetlen testeként elsajátító, kooperatív tevékenységében felhasználó horda társadalmiságának immanens törvényeit kell gondolatilag „meghosszabbítanunk” ahhoz, hogy az e társadalmisággal fellépő minőségileg új mozgásformát ne állítsuk szembe a „természetlogikával”, a természettel, mint „egy mindenkori más-lét”-tel.¹⁶

Másutt maga a társadalomontológiai koncepció is elveti saját előfeltevéseit.¹⁷

Az önellentmondások tehát abból fakadnak, hogy a társadalomontológia nem a természeti-társadalmi kooperatív hatalom létéből és anyagi tevékenységéből vezeti le a társadalmiság létrejöttét, hanem a természeti anyaggal szembeállított emberi tudatból. E tudat létrejöttének a folyamata szükségképpen a homályba vész.¹⁸

A fejlett egyéni célkitűzéssé vékonyult kooperatív anyagi tevékenység megmagyarázatlanul hagyja önmagát, sajátosságait és éppígy (az általa kialakíthatónak vélt) társadalmi létet. Szükségképpen megköveteli az anyaggal, mint léttel szembeállított nem-létező szubsztanciát — a természeti „logikából” kibontakoztathatatlanul vélt társadalmi „dialektika” számára. Ám a társadalmiság forrásaként ábrázolt tudat elszakad genezisének és fejlődésének anyagi alapjától; ez a koncepció nem adhat magyarázatot arra a minőségi ugrásra, amelynek során az emberi pszichikum valóságosan létrejön, hiszen e pszichikum létrejötte elválaszthatatlan a termelési és érintkezési viszonyok keretében kifejlődő társadalmi-természeti szervek (kéz, nyelv) fejlődésétől. Ez a koncepció arra kényszerül, hogy a tudatot elszakítsa szervétől, az agytól és tárgytól, a társadalmi viszonyok által közvetített természettől, arra kényszerül, hogy első mozgatóként tételezze azt a tudatot, amelynek létrejötte előtt elméletileg lezárja a hozzá vezető utat. Már maga az a pusztá tény is, hogy az ún. „fejlettebb”, „társadalmibb” munkaformákhoz köti a kooperatív tevé-

Arisztotelész volt az első, aki ontológiailag felismerte ennek a természet „logikájából” levezethetetlen tárgyiasságnak a sajátosságát.” (Lukács: A munka; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/1, 9.)

¹⁶ Uo. 14.

¹⁷ Az idealista filozófiának a monizmusból a dualizmusba való átcsapásával kapcsolatban: „Amikor az idealista filozófusok mégis dualizmusra törekcsenek, akkor főként az emberek — látszólag — tisztán szellemi, az anyagi valóságtól — látszólag — teljesen elvált tudati funkcióit állítják szembe a pusztán anyagi lét világával . . . az egyedül igazinak felfogott emberi tevékenységet ontológiailag úgy tüntetik fel, mint ami készen potytan le az égből, „időfölötti”, „időtlen”, nem a lét, hanem a Legyen világa.” (Lukács: A munka; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/1, 15.)

¹⁸ A legfejlettebb élőlények pszichikuma e koncepció szerint merőben „epifenomenális”. Ez az „epifenomenális jelleg” is a természet megtorpanását, mintegy zsákutcáját fejezi ki és abból az előfeltevésből fakad, hogy a visszatükrözés csak a kifejlett (emberi) szubjektum—objektum viszonynál jelenik meg, előtörténete nincs meg a természetben az anyag egyetemes kölcsönhatásának formájában. Ha azonban az állatok — maradjunk csak ennél a pontnál — már rendelkeznek a visszatükrözés olyan elemi képességével, ami lehetővé teszi a szervezet önszabályozó rendszerének közvetítésével a környezethez való alkalmazkodást, az egyén és a faj biológiai reprodukcióját, akkor ez a pszichikum már nem epifenomenális. A társadalomontológia ugyanakkor másutt a szubjektum—objektum viszonyban — belevetítve azt a szerves természetbe is — jelöli meg az állatoknak „végül valami-féle tudattal közvetített” viszonyát a természethez, azzal különböztetve meg e tudatot az emberitől, hogy az állat nem képes fogalmakat kialakítani. (Vö. Lukács: A munka; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/1, 16—17.)

kenységet s mozzanataként az egymással való kommunikációt, arra utal, hogy a más számára is létező gyakorlati tudatot, a nyelvet egy olyan fejlődési fok sajátosságának tartja, amelyet az időben megelőz az egyéni megismerő és célkitűző tudat létrejötte. Kinek a tudata azonban ez a tudat, amely az időben megelőzi a más számára is létező gyakorlati tudatként való elemi létét, amely a kollektív ösztönös cselekvéstől függetlenül jöhet létre, amelynek geneziséét csak az indokolhatja, hogy kiszakad az anyag mozgásformáiból és nem-létként szerveződik?¹⁹

A társadalomontológia kategoriális szerkezete lényegét tekintve nem-lét és lét kölcsönhatásából, az így felfogott „szubjektum—objektum” viszonyból vezeti le a társadalmiságot és e viszonyt tartja a specifikus emberi létezési mód alapjának.²⁰

A társadalmi tárgy genezise e koncepció értelmében a tudat tárgyiasulásában keresendő. De ha a társadalmi tárgy voltaképpen a tudat tárgyi léte, akkor lényegtelenek a természeti anyag objektíve létező tulajdonságai. Amilyen lényegesek ezek az objektív lehetőségek a valóságban a formaadó anyagi tevékenység számára (hiszen ettől függ a formaadás sajátos módja és sikere), olyan lényegtelenek a tárgyiasulni készülő tudat számára. Abban az előfeltevésben, hogy a nem-létező tudat és a természeti anyag kölcsönhatásából jön létre a társadalmi tárgy s nem a formaadó tevékenységnek azzal az anyaggal való egyesüléséből, amelynek sajátosságai eleve meghatározzák az eszmeileg antici-pált formát, már benne rejlik az objektív lehetőséggel, valamint a társadalmi tárgy ontikus státuszával kapcsolatos önellentmondás. Ami a lehetőséget illeti: a lehetőségeket megismerő, a lehetőségeket alternatívaként tudatosító, értékelő, az alternatívák közt választó és ennek alapján célkitűző tudat tárgyiasul tehát, a lehetőségnek, mint a megismerés tárgyának, objektívnek kell lennie. A lehetőség azonban mégsem lehet objektív, mert ez esetben a tudat teleológiája fogva maradna a természet körében, s nem alakíthatna ki „teljesen és gyökeresen új tárgyiassági formát”, nem a tudat tárgyi formája volna, hanem a természeti lehetőségekhez alkalmazkodó, s őket nem szuverénül alkotó tudat.²¹

¹⁹ E koncepció fő vonalát egyáltalán nem módosítják a mellékvonalként érvényesülő utalások arra, hogy az ember mindig biológiai lény is marad, hogy az embert a munka teszi emberré stb. Ha az ember természeti-társadalmi lény, akkor a természet nem „más-lét”, és „logikája”, azaz dialektikája nem zárulhat le a „magábanvaló” kő létformájánál. Ha a természettel folytatott anyagcsere az antropogenezis útja, akkor a tudat csak ennek az anyagcsereének a mozzanataként, e folyamat önállósulóvá váló előkészítő fázisaként értelmezhető stb.

²⁰ Vö. uo. 17.

²¹ „Egy kő kiválasztásának kívülről nézve fölöttebb 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 kessé vagy baltává, tehát a 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.” (Uo. 21.; az én kiemelésem — *M. M.*) 1. Mellesleg szólva, az utóbbi kérdés második fele egyrészt teljesen mást mond, mint az első fele, s ezért semmiképpen

A nem-létező aktusok dinamizmusaként, az alternatívák tárgyasulásaként elképzelt gyakorlat fogalmának már az a pusztta tény is ellentmond, hogy a munkatevékenység csak akkor veheti kezdetét, amikor az alternatíva már eldőlt és ezért lényegileg nem lehet a lehetőségek közti választás szakaszát a tevékenység előkészítő fázisán túl elméletileg meghosszabbítani, s így a tárgyasulási folyamatát a lehetőségek közt ingadozó tudat szabaddá vált mozgásaként értelmezni. Mihelyt a cél megfogalmazódott, már maga mögött hagyta — kizárt lehetőségként — az alternatíva egyik oldalát. A Buridan számára analógiájára értelmezett habozó tudat sohasem tárgyasul. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a munkafolyamat során ne merülhetne fel újabb lehetőség, ami a kialakult célképzetet lesüllyesztené az alternatíva egyik oldalává, de közben a munkatevékenységet fel kell függeszteni.

Miért kell a tudat tárgyasulása folyamatként ábrázolni a társadalmi tárgyat létrehozó anyagi gyakorlatot? Miért nem elég, ha a tudat a tárgy felismert tulajdonságaihoz alkalmazkodik és azokat alakítja céltudatos anyagi tevékenységével? Azért, mert a természeti anyag léte, lehetőségei nem nyújtanak megfelelő támpontokat a tudatként ábrázolt szubjektum számára. A tudatból kell fakadnia minden társadalmiságnak, ha a természet a merő „máslét” formája.

Ha azonban a kőnek a maga természeti létében semmi köze a baltához, akkor nem beszélhetünk szubjektum—objektum viszonyról, hiszen e viszonyon belül a természetátalakító gyakorlat közvetítésével a természeti tárgy lehetőségei az emberi gyakorlat és tudat tárgyává válnak, mint az ember szeretlen testének végtelen potencialitása. A kő a szubjektum—objektum viszony mozzanataként értelmezve, a formaadó tevékenységre való valóságos vonatkozásában potenciális kő, balta stb. Maga az érintetlen természet a szubjektum végtelen potenciális tárgyává válik, a szubjektív tevékenység lehetséges „tartályává”. Természeti anyag és technikai forma viszonya tehát a szubjektum—objektum viszony létrejöttével nem szűkíthető le a magában vett természet „privátügyére” (az önmagában vett kő közönye lehetséges formája iránt), hanem a potenciálisan végtelen anyagi gyakorlat és konkrétan lehetséges tárgya közti viszonyban vetendő fel. Hiszen éppen a szubjektum—objektum viszony e sajátosságában nyilvánul meg a szubjektív pólus valóságos hatalma, amelynek értelmében az ember mint a természetnek a formával szembeni közönyét egy végtelen, ellentmondásos folyamatban gyakorlatilag, a maga számára megtörő lény lép fel.

Az egész mesterséges környezet nem más ebben a vonatkozásban, mint az a számunkra való alakított szféra, ahol az ember gyakorlatilag, önmaga vonat-

sem köthető össze az első felével a „vagyis” kötőszóval. Az, továbbá, hogy „alkalmas eszköze-e a kő a célkitűzés számára”, más szavakkal ugyanazt kérdezi, mint az első kérdés, vagyis hogy „helyesen vagy tévesen választotta-e az ember a követ kitűzött célja szempontjából”? 2. Lehetséges, hogy éppen a fenti, esetleg véletlenszerű tautológia következtében a kérdésfeltevés nem is tartalmaz valóságos alternatívát. 3. Lényegesebb ellentétünk azonban az, hogy ha „a kőnek a maga természeti létezésében és így létében semmi köze sincs a kőhöz vagy a baltához”, ha tehát az adott helyen és időben található kővek természetadta anyaga és formái között már eleve nincs olyan különbség, ami az egyiket kevésbé, a másikat inkább teszi alkalmassá a baltává, nyílhegygé stb. való alakításra, akkor semmiféle objektív kritériuma nincs annak, hogy „helyesen vagy tévesen választotta-e az ember a követ kitűzött célja szempontjából” — tehát az alternatívák a léttől szabad, s így semmis „alternatívák”.

kozásában, megszüntette és eleven tevékenységével állandóan újra meg újra megszünteti az anyagnak a forma iránti közönyét. Azzal a jelentős megszorítással, hogy a természeti anyag és a technikai forma közti viszony sohasem lehet olyan immanens és a szerves anyag újratermelődéséből fakadó, mint amilyen viszony a természeti anyag és természeti formája közt áll fenn, hiszen ez az immanens viszony a szerves anyag újratermelődéséből fakad (Marx). Természeti anyag és technikai forma e lazaságában azonban a formaadás viszonylagos végtelensége nyilvánul meg (a kőből készítheték parittyát, baltát, házat, asztalt stb.). Természeti anyag és technikai forma összefüggésének külsőleges jellegéből pedig az következik, hogy ezt az emberadta formát az eleven tevékenységnek kell fenntartania, a külső (nem szerves) társadalmi újratermelés mozzanatává kell tenni, hogy az anyagnak és a formának ez az egysége fennmaradjon, újjáalakuljon, hogy az egyszer már megformált anyagot ne asszimilálják a természeti erők. Amikor Marx arról beszél, hogy az asztalforma a fa számára véletlenszerű, akkor éppen arra helyezi a hangsúlyt, hogy az ebben az értelemben vett, külső, társadalmi-anyagi formaadó tevékenységnek, az eleven munkának kell állandóan fenntartani, módosítani ezt a fajta, nem immanens, hanem külsőleges, mert a munka által létesített anyag—forma viszonyt (vö. a későbbiekben az anyagcsere véletlenszerűségének kérdésével).

A társadalomontológia alanya azonban — mint már az előzőkből láttuk — csak mint a „nem-létben” fogant tudat szembesül tárgyával, mely az ő számára így teljes joggal idegen. Ezért voltaképpen e tudatnak kell tárgyasulnia ahhoz, hogy anyagot is adhasson a társadalmi tárgy számára. A társadalmi tárgy, mint teljesen és gyökeresen új tárgy, anyagát és formáját tekintve egyaránt csak a tudatból eredhet, annak tárgyként tételezett léte. A tudat tárgyasulásával átalakított vélt munka: a használati értékek atyja és anyja egy személyben.

A tudatra redukált „szubjektum” azonban mit sem kezdhet a természettel, hiszen a természeti anyag lehetőségei mint gyakorlatilag megvalósítandók csak a céltudatos formaadó anyagi tevékenység alanya számára léteznek. A társadalomontológia előtt, amely a lehetőséget áthelyezi a tudati nem-lét régiójába, a természet így bezárul, nem a szubjektum—objektum viszony valóságos eleme. Valójában azonban a már kést vagy baltát készítő ember számára a természeti anyag éppen a benne tartalmazott végtelen lehetőségek vonatkozásában az emberi formaadó tevékenység által állandóan „kinyitható könyv”, mintegy elengedhetetlen előfoka „az ipar érzéki létének, mint az emberi lényegi erők nyitott könyvének” (Marx). A természeti anyagok a bennük tartalmazott objektív lehetőségektől függően képesek a minőségileg specifikált formák befogadására, más formák kizárására (és a technika, valamint a tudomány, a természet fölötti hatalom ezen gyakorlati és elméleti szervének kibontakozásával a korábban még elképzelhetetlenek vélt formák befogadására).

A termelőerők egy adott fokát feltételezve, a különböző természeti anyagok sajtószerszerűségéhez a célkitűző, formameghatározó tudatnak alkalmazkodnia kell ahhoz, hogy a formát valóban anyagiasíthassa, célját megvalósíthassa. A célkitűző tudat közönye az anyagban tartalmazott konkrét lehetőségek iránt, teljes közönye tehát az iránt — fenti hasonlatukat folytatva —, hogy hol nyitja ki a „könyvet” és hogy „mit lehet és mit akar kiolvasni belőle”, lát-szatra ismét csak a szubjektív pólus mindenhatóságát igenli, valójában azonban megfosztja a tárgyasulás lehetőségétől. Ezért „a szabadság munkára

jellemző megjelenési formája, az anyagban való szabad mozgás”²², éppen e szabadság egyedül lehetséges formáját, az anyag objektív lehetőségei által meghatározott, e szükségszerűség felismerésén alapuló formáját szünteti meg. Értelmetlenné teszi különben a társadalomontológia által is elengedhetetleneknek ítélt fázist (annak megismerését, hogy pl. a kő alkalmas-e arra, hogy követ vagy baltát készíthessünk belőle). A szabadságnak ez az értelmezése szervesen összefügg a tiszta tudattá feloldott anyagi formaadó tevékenység elvének feladásával; ez a szabadság ugyanis a tárgyát adekvátan elsajátító elméleti-tudományos megismerés szabad mozgása anyagában, amelynek elkerülhetetlen előfázisa, hogy ezt az anyagot a maga szükségszerű összefüggésében előzetesen már elsajátította. Így a teoretikus ész szabad mozgása az anyagban az elsajátított tárgy objektív logikája által meghatározott, azt a maga lényegi összefüggéseiben reprodukáló s csak így valóban szabad mozgás. A természeti anyaggal mint a formaváltoztatás tárgyával szembeálló tudat csak a tárgyahoz alkalmazkodva formálhatja azt, s így szabad mozgása már az alternatíva fázisában is csak akkor valóban szabad, ha kötött, determinált. Az anyagban való (a társadalomontológia értelmezésében) szabad gondolati mozgás megszűnik, mihelyt tudatosítom, hogy a kőből baltát készíthetek, de ruhát nem, tehát mihelyt az anyag formaváltoztatását meghatározó célképzetem a lehetőségek egész körének tagadására épül, mihelyt a szertelen képzelődés előfokán túlléptem.

Mondtuk már, hogy a termelőerők és a tudományok fejlődése állandóan kitérít a formaadó tevékenység lehetőségeit, de addig a pontig sohasem tágitja ezt a lehetségszférát, hogy a tervező tudat szabadságát a bármennyire társadalmi-történelmi tárggyá is vált természeti anyag meghatározott tulajdonságai iránti közönnnyé fokozza. A technikai elsajátításban megvalósuló szabadság abban is megnyilvánul, hogy a célkitűző tevékenység magasabbrendű formát ad az eredeti természeti, vagy az emberi tevékenység által már átalakított anyagnak. Ez az új formát öltött anyag azonban továbbra is objektív adottságot jelent a szubjektum számára, olyan adottságot, amely nemcsak az ő eszköze arra, hogy a természetet magához alkalmazza, hanem amihez neki magának is alkalmazkodnia kell. A szabadság tehát a fejlettebb forma tárgyasulásában nyilvánul meg, a „nyugtalan” a „nyugvóba” való átmenetében, pontosabban az új nyugvó forma magasabbrendűségében és korántsem a munkaalternatívák elvont lehetőségei közt ingadozó tudati — nem annyira a nyugtalan, mint a — habozás fokán való megrekedésében. Ha nem elsődlegesen ezen a tárgyi oldalon mutatjuk fel a munkában megvalósuló szabadságot a természeti korlátok technikai visszaszorításának érzéki-tárgyi megnyilvánulásában, akkor eszményünk a tárgyasulás konkrét lehetőségeitől megfosztott, a szubjektivitásban fogvamaradó, „tehetetlen, mert a lehetetlent akaró” s az ebben az értelemben véve „szabad”, mert a tárgyasulás útját még nem is választó „cél”.

A munkában megvalósuló szabadság tehát nem az alternatívák közt még nem is döntő „szabad tudati mozgás az anyagban”, hanem a formaváltoztatott anyag technikai funkciójának célszerűségében megszüntetve-megőrzött, anyagasulva fennmaradt cél, mint egyben minden magasabb típusú cél kialakulásának alapja, a természet-elsajátító szubjektum, az eleven, nyugtalan szubjektivitás továbbfejlődésének — a technikai oldaláról tekintett — biztosítéka.

²² Lukács: A munka; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/2, 167.

Másutt a társadalomontológia is hangsúlyozza a természeti anyag objektív sajátosságainak meghatározó szerepét,²³ csakhogy a tétel első és második fele a kölcsönös kizárás értelmében áll szemben egymással; a célok „világunkívülisége” elleni fellépés párosul a fellépés visszavételével. A társadalomontológia a természeti anyagot mint átalakítandó tárgyat legfeljebb csak az ismeret tárgyaként, a tevékenységet az ismeretek tárgyiasságaként értelmezi és így a tárgy objektív lehetőségeit nem foghatja fel mint a magába a formaadó tevékenység „hogyan”-jába beleépített meghatározottságokat. Mint már jeleztük: nem lehet fenntartani a munkafolyamatnak mint alternatíváláncolatnak az értelmezését, hiszen ez esetben éppen e folyamat időbeli lefolyását tartóztatjuk fel szakadatlanul. Ha a természeti tárgy konkrét sajátosságai meghatározzák a munkafolyamatot, akkor ezt nemcsak azzal teszik, hogy befolyásolják az alternatíva egyik oldala melletti döntést, hanem egyben azzal, hogy e tulajdonságok, az eszköz-közvetítette célszerű formaadó tevékenységre való leendő vonatkozásukban részlegesen meghatározzák e tevékenység sajátos típusú felépítését, egyes fázisainak a tartamát, a fázisok egymásrakövetkezésének rendjét stb. A természeti anyag tulajdonságainak a munkafolyamat megtervezett, konkrétan strukturált idejében is meg kell tehát jelenniük. Ha azonban e tulajdonságok nem jelennek meg ilyen transzformált módon, s minden hatásuk kimerül abban, hogy állandóan új meg új alternatívák elé állítják a még nem is döntő tudatot, akkor elméletileg megszüntetjük az anyagi formaváltoztatás konkrétan meghatározott mozgását, visszavesszük a formaadás idejét s ezzel terét. E mozgás ez esetben mindvégig a munkaalternatívák vélt dinamizmusának határai közt marad meg, örökössé teszi „a tett halálát, az elhatározást”, elteresi az anyagi formaváltoztatás idejét.

Ha most eltekintünk is a társadalomontológiának attól a koncepciójától, amely szerint a természeti anyag teljesen közönyös leendő technikai formája iránt, s így az alternatívák értelmüket veszítik, s ahhoz a vonalához tartjuk magunkat, amely szerint a tudatnak fel kell ismernie a természeti anyag sajátosságait, e sajátosságok ez esetben is csak a habozó tudat vélt mozgásszférájának a határait jelzik.

Valójában a tárgyról szerzett ismeretek a célirányuló anyagi tevékenységnek nemcsak a tartamában, hanem egész belső mértékében jelennek meg transzformálódva. Nem őrzik meg önállóságukat ismeretként, amelyeket a munkafolyamatot értelmező társadalomontológia a „manuális végrehajtással” egészít ki. A természeti anyag megismerése nemcsak akkor hiábavaló, ha a természeti anyag közönyös leendő formája iránt, hanem akkor is, ha a természeti anyag tulajdonságainak felismerése nem jelenik meg az anyagi formaadó tevékenység „hogyan”-jának egyik meghatározó mozzanataként. A társadalomontológia azonban nem ábrázolja ezt a transzformálódást: a dinamizmus a tudati alternatívák oldalán marad. Így azután az anyag reálisan adott, objektív lehetőségei köré a kötetlen tudat kiépíti az elvont lehetőségek sokaságát, sőt a konkrét lehetőségeknek is elvontakként kell funkcionálniuk ahhoz, hogy a munkafolyamat során végig ne dőlhessenek el az alternatívák, hogy a tudat „szabad” maradhasson, „szabad” az anyagi tevékenység „hogyan”-já-

²³ „A cél megvalósulásánál is megállapítható ugyanez a megkettőzöttség, a determinált-ság 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.” (Uo. 166.)

nak meghatározásától. Egyfajta bosszúja ez a természetnek, megbosszulja azt, hogy az elmélet megőrzi merőben külsőleges státuszát, máslet-voltát, hogy lehetőségeit a habozó tudat kényére-kedvére bízva, s e bosszú nyilvánul meg abban is, hogy a szakadatlan alternatíválólancolatok formájában a tudat sziszifuszi mozgásává torzítja, időtlenné teszi, s így elteresi a tudat idejét.

Ugyanez az — elméleti — természet-bosszú, természet-lázadás válik evidenssé ott is, ahol már nem a lehetőségek, hanem a társadalmi tárgy ontológiai státuszáról van szó. A természet nem hagyja magát a szellemtől leigázni, ha az anyagi formaadó tevékenység elvét felváltja a tudat tárgyiasulása,²⁴ ha a szabadság a kötetlenné vált „szabad” tudati mozgás, akkor (most figyelmen kívül hagyva a genezis megoldatlanságát) a természet állandóan magához asszimilálja a tudat e tárgyi léteként elképzelt tárgyiaságot.

A társadalmi tárgyak ontológiai státusza ingadozik a lét „teljesen és gyökeresen új tárgyiassági formája” és a között, hogy megőrzik eredeti státuszukat, „természeti tárgyak maradnak”. Munkaeszközökként csak a teleológiai tételezés során jutnak társadalmi tárgyiasághoz.²⁵ Genezisük megszüntethetetlenül „összerakott kettősségének” jellegét megőrzik létmódjukban is. Amennyiben a társadalmi tárgyak a tudatalternatívák tárgyi létét képezik, annyiban csak egy mindenkor adott tudat vélt tárgyaként őrizhetik meg önmagukat. Ha kiesnek az adott célok hálójából, úrrá lesz rajtuk az, amin a tudat nem lehet úrrá: a természeti „máslet”. A tudati tárgyiasulás és természeti „máslet” e széteső mozzanatai képezik hát a társadalmi tárgy ingadozó — „hol gyökeresen újnak tekintett, hol a természeti másletbe visszaeső” — ontikus státuszát?

Anélkül, hogy e kérdés megközelítőleg is kimerítő elemzésére itt vállalkozhatnánk, ahhoz a marxista állásponthoz tartjuk magunkat, amely szerint a társadalmi tárgy ontikus státusza objektív: ha a tevékenység valóban megszünteti a tárgynak a forma iránti közönyét, a tevékenység szubjektivitásának egyidejű megszüntetésével, ha az anyagiasult tevékenység a természeti tárgy formájában szűnik meg és marad fenn, akkor ez az objektív státusz a tárgy létében, létmódjában adott.

A formaváltoztatott társadalmi tárgy objektivitásának természetesen különböző fokozatai vannak, a tárgyiasult munka létezhet pl. „holtan” az anyagon. Ám ez a minősítés: „holt”, nem jelenti technikai formájának nem-létét, pusztán annyit jelent, hogy az eleven tevékenységnek nem aktuális, hanem csak lehetséges tárgya. Azonban potenciális létében is tárgyiasult tevékenységet tartalmaz, s ez fordul át a valóságosba, mihelyt a szubjektum aktuális vonatkozásba lép vele. Mint az eleven tevékenység aktuális tárgya, mint a termelő fogyasztás mozzanata, e fogyasztásban fordul át a reális potencialitásból a valóságos létbe, nyeri el az utolsó „finish”-t (Marx).

Akár „holtan” létezik, akár aktuálisan megelevenedve, mint „az eleven munka tárgyiasága”, a marxi koncepció értelmében a munkafolyamat már meglevő használati értékeket tart fenn. Tehát e folyamat nem a természetibe süllyedt tárgyat alakítja át társadalmivá, hanem a már megtermelt társadalmi tárgyat formálja, alakítja, fordítja az egyik modalitásból a másikba.

²⁴ Lásd fentebb: a léttel nem bíró visszatükröződés eredményei alternatív szerkezetű gyakorlattá sűrűsödnek. (Vö. Lukács: A munka; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/1, 21.)

²⁵ Vö. uo.

Nem is szólva arról, hogy a már meglevő termékek egyben az új munkafolyamat „létezési feltételei” (Marx) is.²⁶

A társadalmi tárgy minden létmódbeli sajátosságának minősítése tehát a tárgyat mint reálisan létező társadalmi tárgyat jellemzi. Mindez korántsem mellékes kérdés, hiszen ezen alapul a tárgyi oldal vonatkozásában tekintett anyagcsere előrehaladó jellege, végső fokon ez a történelmi folyamat folytonosságának anyagi-technikai alapja. A marxista felfogás szerint minden nemzedék készentalálja — új termelése bázisaként — a már létező termelőerőket. Csak így válik ábrázolhatóvá az emberi történelemnek tárgyi formában is reprezentálódó folytonossága. Az ebből a történelmi folytonosságból kiszakadt munkafolyamat értelmét veszti. Hiszen ha a munka nem a már meglevő használati értékeket tartja fent stb., hanem minden egyes aktusával a természetibe visszasüllyedt természeti dolgot (nem pedig munkaeszközt) alakítja társadalmivá, akkor ez a munka a mindig ugyanazt reprodukáló sziszifuszi mozgásnak bizonyul. Marx szerint azonban „benne rejlik tehát az egyszerű termelési folyamatban, hogy a termelés korábbi fokát fenntartja a későbbi”.²⁷ Fenntartja s nem megteremti. Másrészt ezen alapul az anyagcsereének a szubjektum oldaláról tekintett előrehaladó jellege is. Ha a munka egyfajta teremtő aktus, mindig újra az eredeti létrehozója a természetibe visszasüllyedt „társadalmi” tárgynak, akkor a szubjektív termelői képességek is mindig a holtpontonról indítanak. Ez esetben ugyanis tárgyak mindig visszaesne a természetie nyersség állapotába, és így a termelő fogyasztás nem fejleszthetné magasabb fokra a termelő képességeit és nem fejleszthetné tovább a szubjektumot mint fogyasztót sem, nem termelne szubjektumot a tárgy számára. Ha a munka teremtő aktus, termelés és fogyasztás dialektikája értelmét veszti, megvalósulásuk során egyikük sem alkothatná meg a másikat, „önmagát mint a másikat”.²⁸

Ha most közelebbről megnézzük pl. a munkaeszköz ontikus státuszát, az eszköz, mint a társadalmi ember valóságos eltárgyiasulása, a kollektív emberi tevékenység, eljárási mód társadalmi tárgyi formát öltött, tárgyilag kikristályosodott létformája: „az adott művelet állandó hordozója, munkaművelet, amely mintegy megformált és kikristályosított az adott tárgyban”.²⁹ Az emberi tárgyiasulásnak arról a legegyetemesebb formájáról van szó, ahol a leginkább megvalósul az idealista filozófia által az egyéni erkölcsi eltárgyiasulás elé állított norma kategorikus imperatívusz jellege: a munkaeszköz, az adott munkaművelet állandó hordozójaként — mint ismeretes — egyfajta technikai imperatívuszt megtestesítve, e művelet újbóli megvalósítására szólít fel. (Ez az imperatívusz azonban nem egy egységes alanyhoz szól, s így egyeseket arra késztet, hogy másokkal hozassák mozgásba az eszközt.)

S ha e kategorikus imperatívusz most, a technikai fejlődésben játszott szerepe vonatkozásában, visszasüllyed a hipotetikus színvonalára, majd egyáltalán megszűnik a tevékenység újbóli végrehajtásának tárgyi imperatívuszaként funkcionálni, mert magasabb típusú eljárási módok szorították ki, akkor is elengedhetetlen lépcsőfoka volt az emberi tevékenység fejlődésének (és erről most már mint technika-történeti vagy egyben mint esztétikai tárgy tanúskodik, a szemlélet tárgyaként). Mindenképpen amíg nem semmisítik meg formá-

²⁶ Marx: A tőke; MEM 23, Budapest 1967, 173—174.

²⁷ Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/I, 253.

²⁸ Uo. 20.

²⁹ Leontyev: „A pszichikum fejlődésének problémái”, Kossuth 1964, 268—269.

át más, magasabb típusú formaadás érdekében, addig a tárgyi oldalon fejezi ki az emberi lényegi erők fejlődésének egy meghatározott — fenntartandó, továbbfejlesztendő — fokát.

A munkaeszköz tehát, mint az emberi kollektív termelőképességnek a sajátos munkaműveletben rögződött formája, valóságos, „nyugvó” létformát képvisel, társadalmi-technikai funkcionalitású tárgy; e tárgyi-technikai funkcionalitás a természetet elsajátító kooperatív szerv, az e szervet mozgásba hozó ágensek közti termelési-technikai viszonyok tárgyi kifejezése; tárgyasítja e technikai viszonyokat és újbóli mozgásba hozatalával a természeti tárgyak új átformálásával egyidejűleg azokat újra is termeli. Mint a természet-elsajátítás adott fokát és módját kifejező és reprodukáló természeti-társadalmi tárgy, közvetíti, hordozza, végső fokon meghatározza a termelés szereplőinek viszonyát életük objektív feltételei elsajátításának módjához, s így hordozója a termelés gazdasági (tulajdon)-viszonyainak.

A munkaeszköz a természettel anyagcserét folytató társadalom létmozzanata, a technikai-gazdasági és társadalmi-gazdasági tevékenységek és viszonyok megvalósulása és hordozója. A társadalmi ember hatalmi szerveként konkrétan azonosnak is kell lennie a természettel, különben nem közvetíthetné az ember anyagi tevékenységét, nem hathatna átalakított természetként az eredeti természet tárgyaira. E konkrét azonosságon belül azonban egyszersmind a nem-azonos pólusának képviselője, mint a *természetet az uralma alá hajtó*, a természettel az ember által szembefordított természeti-társadalmi tárgy, mint a társadalmi kooperatív tudás, tapasztalat, tevékenységi mód „tartálya”, mint az elsajátítás és tárgyhöz való gazdasági viszonyok hordozója. Nem elvontan különböző tehát a természettől és nem elvontan azonos vele; e végletek közötti ingadozást a társadalomontológia nem tudja feloldani, ha az emberi tárgyasulást nem tekinti anyagnak, és ha a termelés anyagi elemei nem hordozzák a termelés szereplőinek viszonyait. Ha a munkaeszköz sajátossága nem tárható fel kettős, technikai-gazdasági és társadalmi-gazdasági tárgyaságában, ha a társadalomontológia „egyik” álláspontja szerint a munkaeszköz teljesen és gyökeresen más, mint az eredeti természet, akkor az anyagcsere folyamata értelmezhetlenné válik. Hiszen mi más az anyagcsere, anyagi-tárgyi oldalát tekintve, mint az eredeti természetből való kiemelkedés, átalakított természetként való funkcionálás és ismét csak az eredeti természetbe való átalakulás végtelen folyamata, amelyben minden átalakulási fázis a konkrét azonosságon belül megvalósuló ellentétessé képződés és azonosulás egy-egy mozzanata. (Az eredeti természet nyersanyagként való kitermelése, a nyersanyag munkatermékké, munkaeszközzé való átalakítása, a már nyugvó, de még potenciális munkaeszköz aktuálissá válása a közvetlen termelési folyamatban, elhasználódása, majd visszaszülllesztése a nyersanyag, vagy az eredeti természeti létformájának fokára stb.) Az anyagcsere mozzanatainak elméleti szétszakítása valósul meg ott, ahol az anyag formaváltoztatásának társadalmilag meghatározott létmódjai, e létmódok fokozatai önállósulnak és önállósulva megmerevednek, elveszítve egymásra való vonatkozásukat. Korábbi elemzéseinkben már láttuk, hogy a létmódok és létfokok elszakítása jellemezte a társadalomontológiának az eleven szubjektív tevékenységgel, a „nyugtalanlás” formájával kapcsolatos álláspontját. Itt ugyanez tűnik fel a „nyugvó” lét, az emberi tevékenységgel már áthatott tárgy vonatkozásában.

E metafizikus elválasztás fonákjaként pedig e különböző létfokok elvontan azonosulnak, ennek következtében azonban, mint láttuk, az anyagcsere folya-

mata nem bizonyulhat előrehaladó, gazdagodó folyamatnak, csak a mindig ugyanaz ismétlődő reprodukciójának. Ha a munkaeszköz és a munkatárgy — nélkülözve a társadalmi közvetítést — éppúgy alá vannak vetve a természeti okozatiságnak, mint az eredeti természet tárgyai, akkor nincs is társadalmi tárgyiasságuk. A valóságban pl. a munkaeszköz társadalmi létmódja, ezen belül a társadalmiság magas fokát képviselő jellege jelentős mértékben meghatározza a természeti okozatiságnak való alávetettsége módját. Mint a társadalmi-termelő szervezet összefüggéseibe már beemelt és mozgásba hozott hatalmi szerv, a természetelsajátítás meghatározott technikai módját tárgyasító eszköz, mint az elsajátítás gazdasági formáját a hozzá való tulajdonviszony által közvetítő tárgy, mindenekelőtt a társadalomtesttől (illetve a társadalomtestet uraló szubjektumtól) függ, hogy mikor, hogyan, miért engedi át teljesen a természeti okozatiságnak (hogyan és milyen hatékonysággal gátolja meg a természeti erők rá gyakorolt, asszimiláló hatását stb.). Ez az átengedés nyilván csak akkor valósul meg, ha az eszközben eltárgyasult művelet helyébe magasabbrendű szubjektív és tárgyi művelet lépett, vagy ha az eszköz, „a természetet önmagán ledolgozva”, már elvesztette társadalmi-technikai hatóokát.

Látjuk tehát, hogy a társadalmi tárgy társadalmiságának létfokától függ elsősorban e tárgyak viszonya a pusztán természeti okozatisághoz, az abba való visszatérés különböző fokaihoz, a visszatérés üteméhez, tendenciájához. Nyilvánvaló, hogy a felhasználatlan és nem időtálló nyersanyagot hamarabb engedik át az enyészetnek, mint az adott korban legkorszerűbb munkaeszközt (hacsak a munkafolyamat gazdasági formameghatározottsága nem fordítja visszájára ezt az összefüggést). Maga a nyersanyag is társadalmi tárgy, bár társadalmisága nem éri el a munkaeszközben tartalmazott fokot. Leszámítva az extraktív ipart, melynek munkatárgya természetadta formában készen adott,³⁰ mert nem megelőző munka terméke (Marx különben hangsúlyozza a termelés tárgyi elemei meghatározottságainak relativitását, e meghatározottság függését azoktól a funkcióktól, amelyeket a termelési folyamatban aktuálisan betöltenek), a munkaművelet számára már előkészített tárgy, melynek leendő társadalmi formája már előlegezést nyer abban, hogy vagy ő határozza meg a termelési eszköz mozgásba hozatalának terét és idejét, vagy fordítva stb. A nyersanyag viszonyát az eredeti természethez a társadalomtest közvetíti, a természeti környezet gazdagságától, a felhasználás céljától stb. függően e test óvja meg a természeti erőktől vagy rendeli nekik tudatosan alá.

A társadalomontológia ingadozása a társadalmi tárgy ontikus státuszának meghatározásakor (egyszer gyökeresen és teljesen új e tárgyiság és máskor merőben a természeti okozatiságnak alávetett) többszörösen is indokolt. Hiszen láttuk, hogy a társadalomontológia csak egy adott, eleven szubjektum—objektum viszony mozzanataként értelmezi e tárgyat társadalmiként, ahol a célkitűzés oldalán van az elsődlegesség, a tárgylétesítés és tárgyfenntartás hatalma. Ettől a hatalomtól egy pillanatra is önállósulva megszűnik társadalmi létmódja. Továbbá, a társadalomontológia elvontan igenli az eszközt, mint a természet feletti uralom emelőjét, de megtagadja, mint a természetnek olyan *társadalmi hatóokká* is változtatott formáját (amely maga is aktív társadalmi tényező), mint az új célok technikai tartalmát és társadalmi-gazdasági formameghatározottságát alapvetően determináló, technikai és társadalmi-gazda-

³⁰ Vö. Marx: A tőke; MEM 23, 172.

sági adottságot. E hatalmi szerv azonban csak *így* létezik, csak *így* funkcionálhat a társadalmi lét elemeként, a termelőerők objektív mozzanataként, a termelési viszonyok hordozójaként. Csak *így* társadalmi hatalmi szerv, különben, sajátos technikai-gazdasági-társadalmi hatóókat nélkülözve, merőben vélt társadalmi tárgy, amelyet a természet szabadon magához asszimilálhat, mint csak a természeti okságnak alávetett tárgyat, hiszen a természet erőinek szabad játékát *így* semmi sem gátolja: ugyanolyan könnyedén vesz erőt e tárgyon is, mint a többen. A természet erőinek e szabad játéka a csak a természeti okozatisággal bírónak vélt munkaeszközzel a természet uralmát fejezi ki az ember felett, s nem a fordítottját, hogy ti. az „emberi anyagi tevékenység csele” a társadalmiba emelt természetit valóban saját szabadsága eszközeként használhatja.

A társadalomontológia lehetetlent akar: olyan társadalmi-tárgyi objektivitást, mely nem hordozza a termelőszervezet viszonyait és nem határozza meg a termelés szereplőinek tevékenységét. Társadalmi objektivitást akar, mint a célképzet eredményét, de nem mint minden új cél valóságos, anyagi előfeltételét. Ha azonban az eredmény nem válik előfeltétellé, megszűnik eredményként is létezni.

Mindenképpen: ha a társadalmi tárgyak valóban új tárgyisági formát alkotnak, akkor ennek a formának a léte (ha nem is minden vonatkozásban) független az újabb célkitűzésektől; társadalmisága a szubjektum—objektum viszonyon belül már kikristályosodott, nyugvó. E tárgyak objektív társadalmiságát az újabb célok nem teremtik meg, hanem „csak” megvalósítják. Ha a tevékenységnek a tárgyon végrehajtott változásai következtében a tevékenységből valóban nyugvó, tárgyi *lét* lesz, akkor ez a lét megőrzi objektivitását az őt újra eszközként felhasználó célkitűző tevékenységgel szemben is; ennek mindenekelőtt ehhez a létformához kell alkalmazkodnia, mint egyben olyan adott létformához, mely a mozgásba hozatalához megfelelő képességeket követel meg, fejleszt ki a szubjektumban. A lehetőség szerinti munkaeszköz valóságos, „ténykedő” hatóókként történő felhasználása a munkafolyamatban csak akkor mehet végbe, ha a munkaeszköz megőrzi objektív társadalmiságát a vele szemben fellépő új (de az eszköz funkciójának megfelelő) célok ellenben különben a szubjektum mindig az eredeti természettel szembesülne, az anyagcsere mindig a semmi holtpontjáról indulna és ugyanoda esne vissza.

A társadalmi tárgy objektivitásának elméleti biztosítása nem okoz problémát, ha a társadalmi tárgy lehetőségletét valóságmodalitásai egyik fajtájaként értelmezzük, ha a valóságot nem szűkítjük le az „itt és most” tér—idő pillanatában funkcionáló cél terepére. Ha azonban leszűkítjük — mégpedig oly módon, hogy az új céltételezéstől tesszük függővé, hogy a természeti tárgyat áthatja-e a társadalmisággal —, akkor a célkitűzéseknek demiurgoszi funkciót kell tulajdonítanunk. E céloknak kell az aktuális céloktól elválasztott s *így* a társadalmiság nem-létébe, azaz a „máslétbe” zuhant természeti tárgyakat, az egész mesterséges környezetet varázsvesszőikkel nap mint nap, percről percre a társadalmiságba átfordítaniuk. Ha az emberi hatalom állandóan eltűnik a formaváltoztatott társadalmi tárgy oldaláról s átcsúszik a tiszta céltételezésbe,³¹ akkor az anyagi termelés társadalmilag felhalmozott eredményei a nem-létbe süllyednek. De az ettől a tárgyi oldaltól megfosztott cél alanya hogyan orien-

³¹ Ha tehát a munkaeszköz és a munkatárgy természeti tárgyak maradnak s „csak a teleológiai tételezésben, e tételezés által juthatnak társadalmilag létező tételezettséghez a munkafolyamat során”. (Lukács: A munka; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/1, 21.)

tálódhat és min orientálódhat, ha állandóan a természetibe visszasüllyedt eredeti természettel szembeül, hogyan képviselhet ez a cél bármilyen emberi hatalmat a maga tárgynélküliségében, ha az emberi lényegi erők állandóan becsukódó könyvével szembeül?

Szólunk már arról, hogy a társadalomontológia a későbbi kifejtések során — ellentétesen elméleti előfeltevésével — igenli a társadalmi tárgyak objektivitását. Valójában, mint láttuk, a nem-létező tudat elteresztett habozásából sohasem jöhetett volna létre a társadalmi tárgy. A társadalomontológia azonban a későbbiekben is fenntartja azt a feltevését, amelynek értelmében e tárgyak nem viszonyhordozók, nincs gazdasági-társadalmi formameghatározottságuk. Ennek értelmében emeli ki pl. a tőkeviszonyból a dolgot: a tőke eszerint csak viszony, csak folyamat. Ám a tőkeviszony lényegileg a dolgok feletti uralom által közvetített termelési viszony, folyamat s mint ilyen, megjelenik pl. a gép tőkeminőségében, formameghatározottságában is. Nyersanyagként, munkaeszközként, létfenntartási eszközként tőkeformában léteznek a társadalmi tárgy, ha azonban a tőkét specifikálatlanul értelmezett viszonynak, folyamatnak — s nem történelmileg meghatározott, a termelés dologi feltételeinek kisajátításán nyugvó és éppen ezért az idegen munka fölötti parancsnoklást megtestesítő, tehát meghatározott termelési és tulajdonviszonynak — tartja a társadalomontológia, ezzel egyszerre szelídíti meg a tőkeviszonyt és szabadítja ki elméletileg a társadalmi tárgyat tőkés burkából. Ebben is kifejeződik az elmélet egyik vonala: a természeti korlátok visszaszorítása előrehaladó folyamatának igenlése, a társadalmon belül emelkedő olyan korlátoktól elvonatkoztatva, amelyek a természeti korlátok visszaszorításának tőkés stb. formájában is megjelennek.

Térjünk azonban vissza a társadalmi kategóriák létmódjának alapkérdéseihez. A társadalomontológia — mint láttuk — tagadta a teleológiai tételezés nem aktuális tárgyaként funkcionáló társadalmi tárgy társadalmiságát.³² Más álláspontot foglal el azonban — Hartmannt bírálva — a munka szubjektív feltételeinek vonatkozásában: a munkánélküli munkás is „létező, potenciális munkás”.³³

³² A társadalomontológia álláspontja a társadalmi tárgy kérdésében a saját pozíciójával megszüntető elméleti mozgás: tételezi e tárgy létrejöttét — mint a munkaalternatívák dinamizmusának tárgyasulását —, tehát nem tételezheti valóságosan, igenli és megtagadja e létet, hogy azután igenelt létként beemelje az elméletbe. Igenli az ember hatalmát a természet felett, de vissza kell vonnia, megalapozatlanul kell hagynia, hiszen e hatalom a tudat vélt hatalma a természeti „máslét” felett. Itt szeretnénk megjegyezni, hogy a társadalomontológia felett gyakorolt korábbi kritikákhoz (Szigeti József: Vitáinkhoz; „Társadalmi Szemle”, 1969/7—8.; a koncepció esztétikai vonatkozásait, közelebbről az esztétikai tárgy felfogását illetően Barna József: A szép és a rút; „Marxista—leninista esztétika”, Kossuth 1969; Gondi József—Mihály Albert: Következetes marxista filozófia vagy aktivista társadalomontológia; „Társadalmi Szemle”, 1969/10.) stb. való viszonyunkat, az azonosságokat és különbségeket most még csak jelezni sem tudjuk, ezt csak a monografikus forma teszi lehetővé.

³³ Hartmannt Arisztotelésszel szembeültve és az előbbi bírálva: „Arisztotelész azon a nézeten van, hogy egy építőmester lehetősége szerint akkor is építész, ha éppen nem épít, Hartmann viszont a munkánélküliekre utal, akiknél megnyilvánul e lehetőség ténylegesen semmis jellege, nevezetesen az, hogy nem dolgozhat... Vitathatatlan ugyanis, hogy mélyreható társadalmi válság esetén sok munkásnak csakugyan nincs lehetősége arra, hogy dolgozzon, de éppolyan vitathatatlan... hogy kedvező konjunkturális fordulat esetén ismét mindenkor folytathatja régi munkáját... a munkánélküli (azzal együtt, hogy valójában lehetetlen munkát találnia) éppúgy létező, potenciális munkás... a megszerzett képességek valamely munka elvégzésére éppúgy a munkánélküli munkás tulajdonságai maradnak, mint bármely más létezők... egyéb tulajdonságai.” (Uo. 18—19.)

a felfogásban az a kiindulópont, amelyet már elemeztünk: a társadalmiság forrása a magát a természettel, mint objektumával szembeállító egyéni tudat,³⁶ hiszen ez a tudat, ez a fajta „szubjektum”, ahogyan tárgya is — e pólusok szakadatlanul vált gazdagodásán kívül —, minden történeti sajátosságot kivet magából. Holott Marx átfogó jellegű megállapítása szerint éppen a társadalmi szubjektumon belül történelmileg kialakult változások, a tevékeny lét és a szerzetlen lét szétválása szorúlnak magyarázatra. Ennek szellemében ugyanis az elemzésnek a hajdani átfogó egységből kellene kiindulnia (az ember eredetileg kettős, a szubjektív és az objektív egységében megvalósuló léte), majd fel kellene tárnia, éppen a legátfogóbb kategoriális síkon, hogy milyen változásokat hozott az egész társadalmi lét terén a szubjektív és az objektív pólus erőszakos tőkés elválásztása, az objektív oldal megszemélyesülése és hatalma a merőben szubjektív felett stb. Nincs itt terünk e kérdés további részletezésére, csak arra szeretnénk utalni, hogy a merőben szubjektív részlehetőség hartmanni fogalma sem fejezi ki a teljes igazságot. Csak igazságmozzanatot tartalmaz, hiszen csak a munkanélküli tragédiáját fejezi ki, de nem a termelő munkását, akiről Marxnak az volt a véleménye, hogy termelő munkásnak lenni nem szerencse, hanem szerencsétlenség. Még abban az esetben is, ha a társadalomontológia ezt a marxi véleményt nem tartja jogosultnak, akkor is elkerülhetetlenül ki kellene mutatnia azokat a legátfogóbb jellegű változásokat, amelyeket a „tevékeny lét” történelmileg átélt és átszenvedett. Hiszen éppen ebben nyilvánul meg a társadalmi kategóriáknak mint „létmeghatározottságoknak” történetisége: vagy e kategóriák belső konstitutív elveként érvényesül a történetiség, vagy pedig merő deklarációtól csenevészeseedik. A történelmi fejlődéstől bensőleg érintetlenül hagyott társadalmi kategóriák azonban nem lehetnek létmeghatározottságok, mert így a történetiség értelmét veszíti: nem lehet a maga folyamatában, alakulásában tekintett társadalmiság, nem a társadalmiság struktúrafenntartó, alakító létformája, hanem a társadalmiság iránt közönyös, tiszta levés. A történetiség kívülléte a társadalmiságon tehát a történetiség olyan értelmezéséhez vezet, amelynek lényege a szakadatlan előrehaladás a mind tisztább társadalmiság felé (közönyösen a társadalmiság sajátos formái, a folyamatosság megszakadása, a levés társadalmi hajtóerői iránt). Így a történetiség „actus purus”, mentesen attól a sajátos társadalmi anyagtól, amelynek történelmi haladása, függetlenül attól, aminek szerkezet (viszony- és elem-)létesítő, fenntartó és meghasonító létmódja. E tiszta, anyagtól mentes történelmi formaelv fonákjaként pedig egy különös történelmi korszak termékei, uralkodó létmeghatározottságai a történetiség iránt közönyös, változatlan adottságokká alakulnak.

E lényeges kitérő után azonban térjünk vissza korábbi problémánkhoz, a megszerzett szubjektív lehetőség fennmaradásának kérdéséhez. Láttuk, hogy a társadalomontológia e lehetőség fennmaradása mellett áll ki: a munkanélküli

³⁶ Éppen ebből a megfontolásból következik a társadalomontológia újabb önellentmondása: miután Hartmann-nal vitatkozva leszögezi, hogy a szubjektív lehetőség létezik, a megszerzett képességek fennmaradnak, ha aktuálisan nem is hatékonyak, bírálatait így zárja le: „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.” (Lukács: A munka; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/1, 19.) Ugyanaz a társadalomontológia, amely Arisztotelésszel egyetértve a létező szubjektív lehetőség egységes, töretlen potencia-voltát hangsúlyozza, újra csak a nem-lét szférájába emeli a lehetőséget, hiszen a lehetőség mégsem lehet a valóságosan létező ember képességeinek létformája, hanem a tudat időtlen tere.

potenciális munkás marad s ez a potencialitás „kedvező konjunkturális lehetőségek” esetén reális valóságba megy át. Szembe kellene azonban nézni azzal a kérdéssel, hogy a termelés társadalmi jellegének a tőkés forma keretében végbemenő fejlődése nem gyakorol-e valójában rombolóbb hatást a munka szubjektív, mint objektív feltételeire s hogy — éppen ezért — nem alakul-e ki más viszony konkrét lehetőség és valóság, képesség és megvalósulás közt a szubjektív és a tárgyi oldal vonatkozásában. Egyszóval: a közvetlen termelési folyamatban való részvételből kizárt munkás képességeinek társadalmilag hatékony kifejtését nem rombolja-e inkább a tőkés forma, mint a közvetlen termelési folyamat tárgyaként aktuálisan nem funkcionáló munkaeszközét?

Azt hisszük, hogy erre a kérdésre egyértelmű a válasz, bármennyire is le kell mondanunk arról, hogy még csak jelezhessük is az itt felmerülő bonyolult technikai-gazdasági és társadalmi-gazdasági viszonylatokat. A szubjektív tényező részlehetőségének technikai vonatkozásában a termelési eszköz egyre társadalmibbá váló, „totális valósága” az ellenpólusa. Abban a mértékben, ahogyan kifejlődik a tőkés munkamegosztás által elaprózott, részmozzanattá degradálódott, „mozgékonyaságától megfosztott” s ebben az értelemben valóban partikularizálódott egyén, úgy szembesül vele a másik oldalon „a munka társadalmi szellemét” magában hordozó gép.³⁷ Az egyes munkás technikailag éppoly nyomorúságos szerepet játszik, ahogyan az egyszerű, elvont munka gazdaságilag; a kombinált munkaszemélyzet mozzanataként bármikor kieshet funkciójából, mint kicserélhető, másra felváltható egyszerű elem, mint „a munka partikularizálódott szellemnélkülisége” (Marx parafrázisával szólva). Ugyanaz a tőkés társadalmi-gazdasági forma, amely a társadalom termelőerejét az állandó tőkén méri (Marx), változtatja a munkást fölöslegessé, merőben a tőke adott értékesítési szükségleteitől függővé. A társadalmi-gazdasági formameghatározottság determinálja a társadalomtest tárgyi és szubjektív elemei lehetőségeinek „elvalótlanodását”, míg a tárgy esetében — mint láttuk — a társadalmiság egy alacsonyabb fokára való visszaesését, vagy az eredeti természethez való asszimilálódását, addig a szubjektív tényező esetében a társadalmi vegetációba, a pauperizmusba való lecsúszásának tendenciáját. A munkaképesség is a tőke létezési feltétele, de — ismételten — mint egyéni képesség kicserélhető, felváltható feltétel, önmagában hatalomnélküli szerv — szemben a tőkeformát öltött hatalmi szervvel, a géppel.

Ezért úgy tűnik, hogy a társadalomontológia nemcsak ott téved, ahol a habozó tudat vélt mozgásában mutatja fel a valóban emberi hatalmat, s nem „a magát a másokban önfenntartó célban”. Valójában e kérdésben nem Hegel mögé kell visszakanyarodni, hanem túl kell haladni rajta. A „cél önfenntartását a másokban” — mint láttuk — ugyanis nemcsak a technikai tárgyasulás biztosítja, hanem az a gazdasági forma is, amelyet a társadalmi-termelési folyamat a termékkel együtt újratermel és amely a kapitalizmusban pl. a tőke létezési feltételeként reprodukálja a munkaeszközt. Kétfős társadalmi tárgyiaságából következik, hogy nemcsak az emberi akaratnak a természet feletti uralom szervévé változtatott formája, hanem az ezt a társadalmi akaratot a más embe-

³⁷ „A tőke a maga igazi fejlődésében kombinálja a tömegmunkát az ügyességgel, de úgy, hogy az előbbi elveszti fizikai hatalmát és az ügyesség nem a munkásban létezik, hanem a gépben és a géppel való tudományos kombináció révén egészként ható gyárban. A munka társadalmi szelleme az egyes munkásokon kívül objektív létezésre tesz szert.” (Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/II, 13.)

rek feletti uralom szervévé, „az idegen akarat kisajátításának szervévé” (Marx) átváltoztató, újratermelő viszony tárgyi-dologi létmódja.

Általánosságban: a tőkés rend a munkaerő olyan eladásán nyugszik, ahol a vásárló egyoldalúan kifejleszti és tömegesen elpocsékolja a szubjektív képességeket. A társadalmi lét marxista elméletének e ponton vádiratba is át kell csapnia: adott esetben a munkanélküli tragikumára apelláló hartmanni álláspont nem az antagonizmusoktól eltekintő bírálatra szorul, hanem a munkaképesség társadalmi-gazdasági formameghatározottsága kérdésének beható filozófiai elemzéssel történő továbbfejlesztésére.³⁸

Miért nem csap át a társadalomontológia vádiratba? Miért nem villantja fel — előlegezve a későbbieket —, hogy az osztálytársadalmakban az anyagi és a szellemi kultúra fejlődésének ára a tömegek képességeinek áruba bocsátása és így a tömeges szubjektívitás eszközzé alakulása, hajdani életük szerves objektív feltételei kisajátítása, megszemélyesülése, alávetettségük ennek az idegen hatalomnak, amelyhez nem is viszonyulhatnak, mint saját tárgyi létükhöz s amelytől teljes egészében függővé válnak, mert csak a szubjektív munkaképességgel bírnak, de a megvalósításához szükséges eszközökkel nem? Hiszen az osztálytársadalmak egész fejlődése a tömeges szubjektív lehetőségek egyoldalú, egy idegen célnak megfelelő kifejlesztésén és a többi lehetőség elvetelésén nyugodott, s ennek megfelelően a marxista elemzésnek azt kell ábrázolnia, hogy tömegesen visszafejlődnek, megszűnnek, s ebben az értelemben *nemlétezővé* válnak azok a szubjektív lehetőségek, amelyekre a társadalmi-termelési folyamatot meghatározó alannak (adott esetben a megszemélyesült tőkének) nincs aktuálisan szüksége.

Miért nem tárja fel a társadalomontológia, hogy a tőkés társadalomban a dolog uralkodik a szubjektív lehetőségek felett és nem fordítva, hogy az anyagcsere uralkodik az emberen és nem fordítva, hogy nem a „néma szerves természetiből” halad az emberi fejlődés a „hangos”, „mind tisztább”, „önmagáértvaló társadalmiság” irányába, hanem az ellenséges „társadalmi-természeti” hatalmak irányításával és nekik alávetetten?

Egyszóval: miért mutatja szabadnak a célt és hordozóját, amikor még nem szabad, amikor még nem ura életének? És miért ontologizálja ugyanakkor az életfeltételei fölött az uralmat elveszített „alanyt” akkor, ha nem a „természetiből” a „tisztá társadalmi” felé tartó összemberi fejlődést tárgyalja, hanem amikor az alapképlet a szellemi kultúrával szembenálló „ember”, a „minden napok embere” („Az esztétikum sajátossága” ontológiájában). Miért tartja egyszerre szabadnak és tudatosnak a szubjektumot, mint a történelmi fejlődés hajtóerejét és ugyanakkor dologinak, mint az anyagi tevékenység hordozóját?

A mindig szabad célkitűző szubjektívitás és a dologi egzisztencia — a társadalomontológia e két véglet közt ingadozva ábrázolja a megjelenő lét felszínét a tőkés társadalomban. A történelmi összefolyamatot ábrázolva a társadalmiság kezdetét, a gazdaság alapját, a gazdasági műveletek mozgatórugóit a szabad célokban jelöli ki; így az egész világtörténelem nem más, mint a szabad célok nembeli objektívációja. Ha azonban az egyes embert a szellemi kultúrához való viszonyában ábrázolja az osztálytársadalmakban, a tőkés társadalomban, akkor e kultúra, mint az „önmagáértvaló nembeli”, a történelem felett lebeg, hiszen e történelem a mindennapok összegeződése, a mindennapok brutá-

³⁸ Erről lásd később.

litásában, csupasz tényszerűségében, a szellemi kultúra „előtt”-jében fogvamaradó „alanyok” tevékenységének eredője.

Milyen szabadságot követelhetünk azonban annak a szubjektumnak a számára, amelynek a céljai mindig is szabadok voltak? Milyen dologi uralmat kell megdöntönnünk, ha nincs más dologi uralom, mint a vallási transzcendencia vélt magánvaló világa a mindennapok alanyának tudatában? Milyen falat kell ledöntönnünk, ha nincs más fal, mint a fej termékeinek uralma a mindennapokban fogvamaradó „alany” tudata felett, mint a vallási transzcendencia?

A dologiságnak az ember fölötti uralmát a merőben szubjektív látszatok körébe száműző történelemfilozófiai koncepció, amely az ember „immanens fejlődését” igenelve, nem vesz tudomást az „evilági transzcenciáról”, a kéz termékeinek uralmáról az ember felett, a vallási transzcendencia uralmában mutatja fel az egyetlen masszív emberellenes hatalmat azoknak az életében, akik fogva maradnak a mindennapiságban és nem emelkednek fel elég gyakran az „önmagáértvalóan nembeli szellemi” kultúra szféráiba.

Vegyük csak sorra — bármely futólag is — az elmélet alappilléreit. Az ősmóddal, mint láttuk, nem a történelmi meghatározottságában tekintett társadalmi-termelési folyamat, hanem az átszemléltetett és önálló ontológiai rangra szert tett elméleti absztrakció, a munkafolyamat egyszerű, elvont mozzanatai. E munkafolyamat modelljén képződnek a „másodlagos célkitűzéssel” erőtlentített társadalmi-termelési viszonyok, mint a „fejlett társadalmi termelésre” jellemző, a szintén a természet technikai elsajátítását elősegíteni akaró, magát a munkafolyamatot irányító célok birodalma. A természet technikai elsajátításának ösztársadalmi „természetadta” jellegét meghatározó, a termelési eszközök és a termelés szereplőinek társadalmi formameghatározottságát reprezentáló és öntudatlanul létrehozott társadalmi-gazdasági viszonyrendszer ezáltal elenyészik. A társadalmilag természetadta, öntudatlan és közvetett társadalmiság fogalma többé már nem általánosítható: az emberiség a „néma természeti nembeliségből” halad tova a „hangos”, a „mind tisztább társadalmiság” irányába.

Bármennyire is külön elemzés tárgyát képezi az öntudatlan stb. társadalmiság kiesésének kérdése, röviden utalnunk kell itt néhány összefüggésre. A társadalmiság antagonisztikus formái iránti közöny következtében ismerheti fel a társadalomontológia a tőkés társadalom alapformájában, az áruban (amelyet különben a Marx által megcáfolt A. Wagnerhez hasonlóan „gazdasági értékke” alakít át) „az ember emberréválásának beteljesedését társadalmiságában”. A társadalomontológia szerint a használati érték és a csereérték dialektikája alakítja ki az elvont munkát. Valójában azonban az elvont munka különös, történelmileg meghatározott megjelenési formája a munka társadalmi formájának, amely mindig is létezett, csak más formában, amíg a társadalmiság közvetlen volt, addig a munkaerőárfordítás közös jellegében, a termelést mint eleve közösségit szabályozó jellegében (Marx). Ha azonban az elvont munka az áruból vagy a gazdasági értékből ered (mint értékteremtő és társadalmilag szükséges munka), akkor nem ábrázolható többé a munka társadalmi formájának antagonisztikussá válása, post festum idegen hatalomként érvényesülése; a társadalomontológia (implicit módon) a munka társadalmi formáját sajátos tőkés megnyilvánulási módjától elválaszthatatlanul tételezi: mint a „fejlettebb társadalmiság” specifikátlanul hagyott kibontakozását. E konstrukció értelmében a társadalmilag szükséges munkaidő egyenlő a társadalom szükségleteinek kielégítése számára szükséges munkaidővel, s nem esik szó arról, hogy ma-

gánhatalmak szabják meg e munkaidőt, mint a tőkeértékesítés számára szükséges munkaidőt. Az idő feletti uralom alanya eszerint az osztatlan társadalom; a társadalomontológia közönyös a társadalmiság közvetlen, illetve közvetett formái iránt.³⁹

Hasonló tendencia nyilvánul meg abban a felfogásban, amely szerint az elvont munka úgy alakul ki, hogy a konkrét munka absztrahálódik. A társadalomontológia e ponton nem megfelelően magyarázza a munkatermék egyenértékké válásának marxi koncepcióját. Amit Marx ebben az ismert elemzésben — a „Tőke” első fejezetében — feltárt, az a munka társadalmi jellege dologi kifejezésének létrejötte a magántermelők árucseréjében, a munka társadalmi jellegének formaváltozása és kikristályosodása a pénzben. S ez korántsem mellékes kérdés, hanem a marxi történelemfelfogás középpontjához visz vagy onnan távolít el. A társadalomontológia azonban minden sajátosan társadalmi az elszigetelten, önállóan létezőnek vélt konkrét munkából, konkrét munkatermékből kísérel meg levezetni, amelyet függetlenít az adott társadalmi formától, a munkaerőráfordítás történelmileg meghatározott, a társadalmi struktúrában benne rejlő módjától. Mivel negatív elvonatkoztat a munka társadalmi formájának fogalmától, ezért e társadalmi formát nem is ragadhatja meg a maga történelmiségében: e társadalmi forma nem dologiasulhat el és nem uralkodhat kiszámíthatatlan, ellenséges módon az anyagcsere és szereplői felett. Nem lendítheti előre — éppen ebben a közvetett társadalmi, eldologiasult formájában — az embernek a természet feletti hatalmát és nem válhat korlátjává egy bizonyos ponton túl e hatalom kiszélesítésének és az emberi képességek sokoldalú kifejlődésének. Ezzel azonban ábrázolhatatlanná válik a termelőerők és a termelési viszonyok dialektikája, a társadalmi hatalom fejlődésének és magánkisajátításának ellentmondása. Ennek az ellentmondásnak a helyébe a társadalom érthetetlen önmegkettőződése lép: a kezdetben „néma természeti nembeliséggel” (azaz a társadalmiság lényegében prekapitalista formáival) saját fejlettebb formája néz szembe, az a „tisztá társadalmiság”, amely a „pusztán szerves természetiben” saját társadalmiságának múltját ismeri fel. A közvetlen társadalmiságnak és a társadalmiság fejletlenebb formáinak a „szerves természetibe” kell visszazuhanniuk ahhoz, hogy a közvetett társadalmiság a maga antagonisztikus lényegét elfelejtve mint „tisztán társadalmi” szerepelhessen. Újra csak megismétlődik a már társadalmivá vált — elméleti — visszasüllyesztése a természetibe, amit már a társadalmiság genezisééről szólva kimutattunk. Hogyan alakulhatott ki azonban a „fejlett”, „tisztá társadalmiság” a „pusztán szerves természeti” adottságból?

Bármennyire is nyilvánvaló, hogy e tanulmány kereteit már szétfeszítené a társadalomontológia történelemfilozófiai koncepciójának elemzése (ezen belül annak megvizsgálása, mivé alakul át a munka azon társadalmi formája, amelyet az elmélet kirekeszt önmagából, mivel válik indokolhatóvá a termelőerők — termelési viszonyok dialektikájának kiesésével a történelmi fejlődés, mi lesz a „mást akaró célok” sorsa, ha az elmélet az öntudatlan társadalmiságot nem köti össze a munka társadalmi formájának elidegenedésével stb.), röviden azért előlegeznünk kell néhány tendenciát.

Ha a gazdaságot az „anyagilag új dolgok létrehozásával” azonosítjuk — amint ezt a társadalomontológia teszi —, akkor ennek a gazdaságnak mind teljesebb fejlődését joggal csak igenelhetjük. Mi több, a gazdaság alapja az

³⁹ Vö. Lukács: A munka; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/1, 49—50.

anyagi léttől szabad szellemi szubjektum, s ezekből az alapfeltevésekből kiindulva igenli a társadalomontológia a természet feletti uralmat kivívó szubjektumot, mint a ködötlen, szabad szellemi szubsztancia uralmát a természet felett. Igenli a természet társadalmivá válását, de csak mint a szellemi tevékenység vélt eredményeként kialakult okozatot, nem mint előfeltétellé, determinatív hatóókká vált okot, csak mint mozgatót, de nem mint mozgatót.

A szubjektív célok determinálatlan első mozgatókként úgy tesznek, mintha valójában ők irányítanák, határoznák meg a természet elsajátítását, azt a látszatot keltve, mintha a természet technikai elsajátítása megvalósulhatna a társadalmi struktúrából kiszakítva.⁴⁰

Így hát a gazdasági szféra szubjektuma mentes a társadalmi antagonizmusoktól, s fő ellentétét csak önmagán kívül lelheti fel. Kiderül — ha sokszor önellentmondóan és rejtve is —, hogy az elmélet végső alapja természet és tudat olyan szembenállása, ahol a pusztába kiáltó szó marad a néma természet „túlhatalmú” káoszában a szellem monológja.

A társadalom anyagcseréje a természettel maga is merőben véletlennek bizonyul a későbbi kifejtés során. Az anyagcsere véletlenszerűsége azon a már érintett megfontoláson alapul, hogy pl. a fának az asztalhoz véletlen a viszonya: egy természeti tárgyban sem lehet olyan törvényszerű törekvés, hogy az emberi céloknak megfeleljen. Ha ilyen törekvés nincs is, annál inkább létezik olyan törvényszerű összefüggés a fa és a fából készített asztal közt, amely törvényszerű összefüggés a megismerő, formaadó tevékenység és az általa kiválasztott, megfelelőnek talált anyag tulajdonságai közt áll fent. Ha ez az összefüggés merőben véletlen, akkor miért nem készítettünk zúzmarából, mohából és vattából asztalt? Sohasem jött volna létre a társadalmi ember szabadságának legelső mozzanata sem, ha a tudat nem tárt volna fel törvényszerű összefüggéseket az anyag és a forma közt, természetesen a kísérletező formaadó tevékenység hosszú kerülőútjait megtevé. Ha az anyagcsere véletlen, akkor nem létezik a társadalom, akkor a tudat sem jött volna létre: hiszen funkciótlanságában regredált volna az állati véletlen eszközhasználat kísérőjeleniségévé. Ahogyan a régi teleológia minden természeti folyamatot az emberi célkitűző munka hiposztázálásával értelmezett, úgy ez a modern teleológia — pontosabban, mindennemű társadalmi teleológia elméleti visszavétele — minden emberi célkitűzést felmagasztalva valójában a semmibe süllyeszt.

A társadalomontológia a természeti teleológia elképzelést úgy tagadja, hogy eközben a fonákját képviseli: ha nem a természeti teleológiából fakad a társadalmi tárgy (ha nincs a fának törekvés az asztallá válásra), akkor a fát asztallá változtató emberi teleológia véletlen. (Bár a társadalomontológia nem mondja ki, de ennek értelmében az emberi teleológia akkor létesíthetne szükségszerű összefüggéseket, ha a fa rendelkezne az asztallá válás törekvéssel.) Ezáltal azonban a szerves immanens célszerűséget kéri számon az elmélet a célszerűség társadalmi-technikai formájától. Ez utóbbi azonban nem lehet más, mint az átformált természeti anyag „munkaként is való léte”, mint a természeti tárgyakra külsőlegesen tételezett célszerűség. Az anyagcsere azért nyugszik szükségszerű összefüggéseken, mert a természet felismert törvényszerűségeihez alkalmazkodik és céljait azokhoz szabja. Éppen a természeti teleológiának a társadalmi „átnyúló” megléte tenné véletlenné és ezzel együtt lehetetlenné az anyagcserét; hiszen ez esetben a természetet átható teleológia beláthatatlan és szeszélyes játékait fűzné és felborítaná az emberi célok alapját, a lényegi-általános, törvényszerű összefüggéseinek elméleti megismerését és gyakorlati alkalmazását. Ha a természeti törvény és a hozzá való aktív emberi alkalmazkodás, többek közt a tudományok, az elméleti hatalmi szervek fejlődését is beleértve nem teszi az anyagcserét szükségszerűvé, akkor ez végső fokon újra csak azt a nézetet szilárdítja meg, hogy a természeti „máslét” nem lehet kielégítő alap-

⁴⁰ Más vonatkozásban, amikor a reális komplexus és alkotóelemeinek elsőbbségéről van szó, a társadalomontológia a komplexus elsőbbsége mellett foglalt állást. Ha ez azonban valóban így van, ha az egyének és céljaik az adott társadalmi totalitástól függenek, akkor pl. a munkafolyamatot a gazdasági szerkezet nyugtalan formájaként is kellene ábrázolni, a célok oldalán fel kellene tárni a tevékenység formájában létező „nyugvó létet” is, az egyéneket pedig a maguk gazdasági formameghatározottságában kellene értelmezni stb.

ja az emberi célok világának. Természeti törvény és emberi teleológia közt áthidalhatatlan szakadék feszül, ezért is kell a céloknak a nemlét szférájából fakadniuk. Az emberi uralom a természet felett így viszont elgondolhatatlanná válik, ahogyan esetleges jelleget ölt a társadalomontológia által sürgetett követelés: a tudatnak fel kell ismernie a természeti tárgyak tulajdonságait. Miért lenne jobb az egyik véletlen összefüggés a másiknál? Az emberi gyakorlat és tudás végtelen előrehaladása a természeti szükségszerűség megismerésében és célszerű alkalmazásában ilymódon visszavetetik, ha a szerves cél a társadalmi célok kritériuma. A villám valóban nem akar tüzet csinálni az ember számára, mégis a villámcsapás hatására tűz keletkezett és az ember hasznosította e készenkapott természeti jelenséget. A kő pattintgatása közben szikrák keletkeztek és a szikrából létrejött tüzet az ember saját céljai szolgálatába állította, mint ismétlődő, általános, egyre inkább előidézhetővé, kontrollálhatóvá vált jelenségsorozat. A kőben nem volt meg a szikracsinalás törekvése, de az a munkafolyamat, amely az így keletkezett tüzet az ember szükségleteinek érdekében hasznosította, egyre fokozódóan arra a felismert törvényszerűsége épült, hogy a tűz létrejötte bizonyos aktívan előidézett feltételek közepette szükségszerű, továbbá azon, hogy a tűznek átengedett meghatározott jellegű természeti anyagok alkalmassá válnak bizonyos szükségletek kielégítésére. És így tovább. Ha ez nincs így — ne „áldassék a tűz csiholója”! Hiszen a tűz csak véletlenül lobbant fel, s véletlenül nem tártuk fel olyan szükségszerű összefüggések, amelyekhez az ember tudatát és gyakorlatát alkalmazhatta.

Hasonló a helyzet a természeti törvényszerűségek felismerésén alapuló anyagcsere egészével. Említettük már, hogy a természeti anyag és a technikai forma viszonyának külsőleges és laza jellegén alapul — és benne, általa is kifejeződik — az emberi tevékenység potenciális végtelensége és állandó megújításának szükségszerűsége. A külső és laza jelleg azonban éppúgy csak a természeti anyag meghatározott törvényszerű összefüggéseinek és a rájuk való hatások, eljárásmodok felismerésére, alkalmazására épülhet. A gyakorlati és elméleti tudás állandóan továbbhalad az emberi célok iránti természeti közöny megtörésében, a véletlenekben megjelenő törvényszerűségek feltárásában. Ha *csak* a véletlen és a közöny mozzanatait emeljük ki a természet és az ember viszonylatában, a természet pólusának vonatkozásában, s nem arra helyezük a hangsúlyt, hogy a véletlenek sorozatában tárul fel a szükségszerűség, s ezzel adódik a véletlenek kiküszöbölésének lehetősége s az emberi tevékenységnek a felismert törvényszerűség alkalmazása — ha továbbá a természeti közönnyt nem olyan viszonyfogalomként értelmezzük, amely éppen hogy lehetséges teszi a szubjektum formaadásának mind mennyiségileg, mind minőségileg vett végtelenségét; akkor a természeti korlátok visszazorításának valóságos tartalma: a természet felett gyakorolt hatalom növekedése, teljességgel megalapozhatatlanná válik. Ez esetben ugyanis a szabadság: „a természet törvényeitől való képzelt függetlenség”;

Más vonatkozásban a társadalomontológia is hasonlóképpen foglal állást ebben a kérdésben. A következőket mondja a hegeli tételről: „Csak annyiban vak a szükségszerűség, amennyiben nem értik meg”. „... 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 kifejezésével akar megjelölni. Magában véve azonban a természeti-okozati folyamat mit sem módosul, csak persze most már tétélezetté változtathatjuk át, és ebben — de csak ebben — az értelemben megszűnik, vaksága.”⁴¹ Teljesen igaz, hogy a szükségszerűség vaksága metafóra — ahogyan ezt Lukács hangsúlyozza —, de szintén metaforikus értelemben éppígy igaz, hogy a szükségszerűséget nem felismerő ember vak, hatalomnélküli, s még fokozottabban vonatkozik ez arra a vélt szubjektumra, aki nem is építheti természetátalakító tevékenységét objektív törvényszerűségekre.

A véletlen uralmát azonban nem abban kell keresni, hogy a természet nem csinál számunkra asztalokat, hanem abban, hogy nem szabad és nem társadalmasult az a társadalomttest, amely az anyagcserét folytatja, abban, hogy olyan társadalmi-termelési viszonyok alkotják az anyagcsere formáját, amelyek már a potenciális tevékenység, a technikai munkamegosztás síkján is, minőségileg és mennyiségileg egyaránt természetadta és véletlen viszonyok (Marx) formájában jelennek meg. Az anyagcsere az elszigetelt, független magán-termelőik magárirányú s a termelés társadalmi összefüggése — mint ismeretes — idegen, kontrollálhatatlan, öntudatlan, vak természeti törvényként érvényesül. Nem az eredeti természet a hibás abban, hogy ez az öntudatlan, vak, természeti-társadalmi hatalom rombolóan hat azután vissza magára az anyagcsereére is, nem az eredeti természet, hanem ez a

⁴¹ Lukács: A munka; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/2, 168.

második öntudatlan természet néz szembe az emberrel egyszerre véletlenként és vak szükségyszerűségként. A társadalomontológia tehát ott mutatja ki a szabadság hiányát, ahol a szabadság valóban, ha antagonisztikus formák közt is, de növekszik — a természet feletti uralom vonatkozásában —, s ott nem tárja fel a szabadság hiányát, ahol ez a hiány a forradalmi politikai gyakorlat útján felszámolható és felszámolandó, a társadalmiasult emberiség, a társadalom feletti uralom létrejöttének formájában. Nem a termelés véletlen természeti alapja, hanem a termelés „korlátolt társadalmi célja, a tőke számára való termelés” korunk forradalmi elméleti és gyakorlati kritikájának a tárgya. Am ehhez szűkek és hiányosak azok az elméleti előfeltevések, amelyeknek értelmében a gazdasági szféra szubjektumai a szabad célkitűzés alanyai.

A társadalomontológia tehát azon az áron tagadja meg a világot átható immanens teleológiát, hogy a magánvaló természet célszerűvé, számunkravalóvá alakítását véletlennek deklarálja s így a magánvaló természet közönyét emeli trónra a formaadó anyagi tevékenységtől elválasztott, megismerő és gyakorlati funkciójában értelmetlenné deklarált, vak és tehetetlen célokkal szemben. Ha nem létezik a fában az asztallá válás törekvése — ha tehát „isten meghalt” — akkor minden úgy van megengedve az ember számára, hogy egyben semmi sincs megengedve. Az emberi teleológia mindenhatósága, ez a szakadatlanul deklarált elv, valójában mindenütt feltárja semmiségét. Ugyanakkor e teleológia állandóan újjáéled a társadalomontológiában, mint a társadalmi lét vélt kiindulópontja, alapja és hajtóereje az egyéni célok, „az emberrelválási intenciók” formájában; újjáéled, mint a történelem — deklaratív megtagadott —, valójában azonban implice restaurált teleologikus szemlélete.

Természet és tudat, vagy a természeti lét és a nem-létező tudattal egyértelműnek vélt társadalmiság szubsztanciáinak feloldhatatlan küzdelméről az is tanúskodik, hogy az elmélet szerint a valójában meghódíthatatlan, a nem-társadalmiasított természetet minden pillanatban le kell küzdeni. Ha fel is tűnik egy „magasabbrendű természet”-fogalom (mint az etikában), a természetet, mint eredeti természet és mint egyéni antropológiai-társadalmi természet, a „fent”-tel szemben a „lent”, a szellemmel szemben a leküzdendő, az önmozgás elvét nélkülöző, illetve csak a szellemmel való ellentétében valamiféle mozgásra képes anyag.⁴²

A természeti korlátok visszaszorításának sokszor hangoztatott és igenelt tendenciájában (és normájában) is feltűnik a természet és a szellem párharca: miért kellene különben hangoztatni, hogy e korlátok visszaszorítása során azért az ember mégis természeti lény marad? A természeti korlátok visszaszorításának sajátos társadalmi formájáról viszont nem esik szó: a többletmunkára

⁴² A társadalmiságtól (ezen belül az antagonisztikus társadalmiságtól) mentes „természeti-társadalmi” anyag és a világonkívüli tudat párharcaát jeleztük már a dualista etikai koncepció tárgyalása során. A mindennapok partikularitása a szellem, a „nembeli objektívációk” nélkül, „előtt”-jükben fogvamaradó lény, akinek az a tendenciája, hogy megrekedjen a „kellemes” szférájában. A mindennapot kellemesnek kell ábrázolni, hogy „valóban emberi” önküzdést igényeljen a rajta való túlelmelkedés, a szellemi kultúrával való foglalkozás, hogy igazolhatóvá váljon a norma: emelkedjünk túl partikularitásunkon. Hiszen ha a mindennap nem kellemes, nyilván nem igényel önküzdést a túlhaladása. Kinek kellemes azonban a mindennapja? Az éhezők, a nincstelének, a munkanélküliek, a munkanélküliségtől rettegők, a politikai jogaiktól megfosztottak, vagy gyakorlásukban korlátoztak, a „megszégyenítettek és megaláztatottak”, de éppígy a lázadók és a tudatos forradalmárok, George Jackson és társai mindennapja nyilván nem „kellemes”. Ha nem is „valóban emberi lényegük” hiánya, hanem létük sajátossága túlnyomó többségüket meggátolja abban, hogy szembeszegüljenek az uralkodó osztályok szellemi monopóliumával. A szellem heroikusnak vélt öntranszcendenciája, a „kellemesben” való fogvamaradást leküzdő lendülete a „nembeli” irányában így elsősorban azok előtt áll valóban nyitva, akik számára az anyagi élet újratermelését mások végzik el.

nehezedő természeti korlátoknak az ipar által történő visszaszorítása kívül esik a társadalomontológia horizontján.⁴³

A természeti korlátok visszaszorításának társadalmi formáját a középpontba helyező Marx ugyanakkor sohasem tévesztette szem elől, hogy a többletmunka korlátjainak visszaszorítása s e többletmunkának a természet feletti uralom növelése érdekében való — tőkés — hasznosítása milyen óriási áldozatokat követelt az *eredeti természet* és a *tömegek társadalmi-antropológiai természetének* esztelen, tudatos és öntudatlan megsértése, erőforrásainak mértéktelen megrablása — elkarsztosítása és korai halála — viszonylatában.

A társadalomontológia azonban nem veszi figyelembe ezeket az összefüggéseket — hiszen csak így tarthatja fenn eredeti kiindulópontját, a természet és a társadalom olyan dualizmusára alapozott elméletét, amelynek értelmében a természet visszaszorul a „mind tisztábbá váló társadalmiság” kibontakozása során. A természet a leküzdendő, a rossz, a differenciálatlanul tekintett társadalmiság az előresegítendő, a jó pólusává válik. Hiszen ha a tudat tárgyasulásként felfogott természetelsajátítás a társadalmi lét alapja, akkor a társadalmiság csak egyvalamivel léphet antagonisztikus viszonyba: „önmagáértvalóként” a „másléttel”. Ez az egész oly furcsa és barokk módon viselkedő eszme (Marx) modernista teremtő kalandja során önmagából bontakoztatja ki a társadalmat, nem-létezőként lép állandóan kölcsönhatásba a természettel. A tudat tárgyasulása mindig ugyanazt eredményezi, csak — megmagyarázatlanul — mindig valami fejlettebbet: állandóan fejlődik a természet és a társadalom közti anyagcsere. A tudat tárgyasulásként felfogott társadalmiság tehát a természetivel szemben, a természetire — ha megmagyarázatlanul is, de — ráépülő, általában vett emberi tárgyasulás. Mivel a társadalmiság a tudatból ered és a tudat specifikusan emberi, a társadalmiság is emberi. Nem a szellem másléte, elidegenült formája ez a tárgyiasság a maga történeti levésében tekintve, a társadalmiságában mint legsajátabb tárgyában önmagára ismerő tudat nem kényeserül arra, hogy tárgyiasságát mint saját elidegenült létmódját teremtsse meg és így is szemlélje. A tudat tárgyi léte a valóban emberi tárgyi lét, a tudat — e valóban emberi — csak emberi módon tárgyasulhat. A tudat által „létrehozott” társadalomban az ember önmagánál van a máslétben, e világhoz mint a valóságos emberi tárgyasulás adekvát világához kell viszonyulnia. Hiszen a külső-válás többé nem elidegenülés, hanem a tudatként felfogott emberi lényeg tárgyi léte. A hegeli miszticizáló, önmagának sem világos kritika rögzíti az

⁴³ „A természeti feltételek kedvezősége mindig csak a lehetőségét, sohasem a valóságát szolgáltatja a többletmunkának, tehát az érték-többletnek, illetve a többletterméknek. A munka különböző természeti feltételei oda hatnak, hogy ugyanakkora mennyiségű munka különböző országokban különböző szükséglettömegeket elégít ki, hogy tehát, különben analóg körülmények között, a szükséges munkaidő különböző. A többletmunkára ezek a feltételek csak természeti korlátként hatnak, és azáltal, hogy meghatározzák azt a pontot, ahol a mások számára való munka megkezdődhet. Abban a mértékben, amelyben az ipar előre lép, ez a természeti korlát hátrál.” A marxi fejtegetés további része különben evidenssé teszi, hogy a természeti korlátok ledöntése a többletmunka „felszabadítása” érdekében mennyire nem az eredeti természet és a „tisztá társadalmiság” párviadalában megy végbe, a tiszta társadalmiság győzelme jegyében. Azt is evidenssé teszi — amit itt még csak előlegezhetünk —, hogy az a társadalomontológia, amely (alapjait tekintve) nem szól a szükséges és a többletmunka viszonyáról, szükségképpen misztifikálja a többlettermék, a többletidő forrását. „A nyugat-európai társadalomban, ahol a munkás az engedelmet, hogy saját létezéséért dolgozhasson, csak többletmunka révén vásárolja meg, könnyen azt képzelik, hogy az emberi munkának vele született tulajdonsága többletterméket szolgáltatni.” (Marx: A tőke; MEM 23, 479.)

ember elidegenülését,⁴⁴ a társadalomontológia az ember elidegenülés-mentes, merőben pozitív emberi tárgyasulását. A világtörténelem, a néma szerves természetit maga mögött hagyva, kifejleszti az „önmagáértvaló nembeli lényként” tekintett embert,⁴⁵ a történelem kibontakozása így egyértelművé válik a társadalmi kategóriák uralmával a „pusztán szerves, természeti” felett. A tárgyasulásnak az osztálytársadalmakra jellemző, már a fiatal Marx által is embertelennek tartott jellege azért vétetik vissza, azért hathatják át az összes „gazdasági műveleteket” az „emberréválási intenciók” stb. — mert a társadalmiság forrása a magát csak a természettel szembeállító, csak a természeti idegenséget leküzdő, önmagában véve egységes emberi tudat, amelynek egységét a társadalom gazdasági viszonyai sem bonthatják meg, hiszen — emléksznünk — az anyagi lét nem határozza meg a tudatot. Ez a természetet és leg-sajátabb társadalmi korlátait visszaszorító, leküzdő tudatkoncepció az egész előtörténetet mint a kezdettől fogva szabad célok mind fejlettebb kibontakozását ábrázolja, mint végső fokon egyre szabadabb mozgást a növekvő szabadság birodalmában.

Ugyanakkor a társadalomontológia igenli az emberi felszabadulás jövőjét, a szocializmust, a kommunizmust. Egy helyütt ezt a korszakot úgy határozza meg, hogy ekkor a társadalmi „második természet” is az ember uralma alá kerül. Itt a társadalomontológia azzal az elméleti problémával kerül szembe, hogy elvontan igenli a felszabadult emberiség jövőjét, de ezt az igenlést nem bontakoztathatja ki a tőkés társadalom ellentmondásainak elemzéséből. Ha az emberiséget az előtörténet során is mindig a szabad egyéni célok vezérelték, ha a szabadság alapformája, a „szabad mozgás az anyagban” állandóan növekszik,⁴⁶ ha ez a szabadság az előtörténetben nemcsak „magánvaló” is, a tömeges, kényszerű munka által létrehozott és kevesek által akár tétlenül elpazarolt, akár aktívan felhasznált és élvezett, ha a szabadság tehát mentes a társadalmi formameghatározottságtól — akkor miért kell igenelnünk és megvalósítanunk a „szabadság igazi birodalmát”? Milyen magasabbrendű szabadságot követelhetünk még a céljainknak, ha már a társadalmi lét folyamatát is a szabadság hatja át? Ha a kommunizmusban a második társadalmi természetet is az ember uralma alá került — amint ezt a társadalomontológia is vallja —, de ezt a második természetet csak objektívnek tartja, de nem elidegenültnek, akkor a jövő szabadsága (ha kimondatlanul is) csak az ettől az objektivitástól való szabadságot jelentheti. Ez azonban egyrészt merő utópia, másrészt nem is jelent újat: hiszen a társadalomontológia az egész előtörténetre nézve is azt hirdeti, hogy a célok szabadok az anyagi lét meghatározó szerepétől.

A társadalomontológia világtörténelmi szubjektuma nélkülözi a társadalmi

⁴⁴ Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok”, 104.

⁴⁵ Ha időnként a társadalomontológia alapvetése során szó esik az elidegenülés problémájáról vagy az osztálytársadalmak antagonizmusairól általában, ezek nem hatják át a társadalmi-gazdasági kategóriákat. E koncepció végeredményben a természettel szembeállított „tisztá társadalmiság” igenlése érdekében elméletileg megszelídíti az erőszakosan, utólag, vak természeti törvényként ható társadalmiságot.

⁴⁶ „... az anyag, amelyben a szabad mozgás mint a szabadság létmódja fejlődik, többé nem pusztán a természet, hanem gyakran már a társadalom természettel folytatott anyagcseréje, sőt magának a társadalmi létnek a folyamata.” (Lukács: A munka; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/2, 167.) Mellékesen: ha egy pillanatra el is fogadnánk, hogy a munka szabad mozgást jelent az anyagban, akkor is a természetben való „szabad mozgást” csak az anyagcsere valósíthatja meg, s így a szabadságnak nem három, hanem csak két vonatkozásáról van szó.

formameghatározottságot, végső fokon minden valóságos társadalmiságot, mert ő maga a szabad, kötetlen szellemi szubsztancia. A mindennapok alanyaként mint a társadalom anyagi életének újjátermelője viszont magán viseli azt, amitől e szabad szubsztancia mentes: a társadalmi formameghatározottság egyes mozzanatait. (Ugyanakkor a két alany körvonalai átmennek egymásba: a szabad és a dologi szubjektum egyaránt önküzdésre kényszerül, egy különös korszak jegyeit hordozza magán.)

Mindkét alany holtpontra juttatja a történelmi mozgást.⁴⁷ Az *actus purus*, a történelmet szerző „nembeli” szubjektum felül áll a történelmen, mindig is szabad volt, érintetlen a társadalmiság sajátos formájától, a dologi szubjektum pedig történelemalatti, mert antropológiai természetében hordozza a társadalmiság sajátos — tőkés — formájának egyes eredményeit, mint a történelmi specifikációtól mentes, létszerűen adottat és egy-egy percre megkaphatja a szabadságot, ha részesedik a szellemi kultúrában. Így hát a szabadság egyrészt folyton-folyvást növekszik a történelemben, másrészt soha nem is volt a történelmet szerző mindennapi dologi szubjektum sajátja, csak ha meghaladja önmagát a „nembeli objektivációk” irányában. A történelmet szerző szubjektum azért lehet szabad, mert — mint láttuk — olyan tudat ez, amely mentes a lét meghatározó szerepétől, ettől mentesen tárgyiasul. Az emberi immanens önlétrehozás alanya tehát a léttől mentes tudat.

Miért kell azonban az emberi önlétrehozást ismeretes antagonizmusaitól elméletileg eloldozni s olyan folyamatként ábrázolni, amelyet mindig is a szabad egyéni tudat irányít?

A társadalomontológia a munkát a mindennapokhoz sorolja (szemben a szellemi kultúra „nembeliségével”), s így azt a degradáló hatást, amelyet e tőkés formában fejlődő s még kevésbé társadalmasult munka a termelés szubjektív feltételeinek alanyára és munkájára gyakorol, kiszakítva a társadalmi-termelési folyamat egészéből (megszüntetve e folyamat viszonytermelő meghatározottságát) abszolutizálva és változatlanlanként ontologizálva, a munkának mint olyannak a sajátosságává nevezi ki.⁴⁸

Egyszerre igenli hát a munkát, de csak éterien elvékonyított, átszellemített, a valóságos tárgyiasulásra képtelen alakjában és egyszerre tagadja meg, mint

⁴⁷ Bár az eldologiasult szubjektum kérdése jelen elemzésünkön már túlmutat, mégis röviden jeleznünk kell az itt felmerülő problémát. Ha ugyanis az „*actus purus*” szabad és tudatos szubjektuma a „nembeli objektivációkkal” szembeáll, mint a mindennapok partikularitása, mint az anyagi tevékenység alanya, akkor Lukács így határozza meg tudatát: „A mindennapi életet az esztétikai visszatükrözéssel ellentétben éppen a véletlennek és a szükségszerűségnek, a teljesen szubjektum nélküli objektivitásnak és a reá váló pusztán szubjektív reakciónak ez a korrelációja jellemzi, ahol is — közvetlenül — úgy látszik, mintha ezek tisztán a partikuláris egyéniségben gyökereznének, noha az imént jelzett szükségszerű-véletlen módon determináltak.” (Lukács: „Az esztétikum sajátossága”, 2, 532.) Ugyanarról a szubjektumról, akinek minden gazdasági műveletét áthatják „az emberréválási”, tehát „nembeli” intenciók, kiderül, hogy még én-tudatra sem képes, hogy „teljesen szubjektum nélküli”. Erkölcsi személyiségként nembeli öntudattal kell bírnia, az emberiség ügyét kell képviselnie a tudatosság szintjén, holott még saját szubjektivitásának az ügyét sem reprezentálhatja, hiszen csak dologi „szubjektum”. A nembeli öntudatosság követelése átcsap tehát a tudattalan dologi-„szubjektum” semmisségének ábrázolásába.

⁴⁸ Ebben az értelemben mondja pl. a munkáról, hogy „az élet valamelyik egyedi esetére irányul” . . . hogy „. . . a tudomány eredményei szerkezetileg sokkal szilárdabban rögződnek emberektől független képződményként, mint magának a munkának az eredményei”. (Lukács: „Az esztétikum . . .” 1, 35.)

az anyagi formaadó tevékenységet és mint az anyagi hatóokok rendszerét. Ezért nem meglepő, hogy a konkrét munka fogalmát — önellentmondóan — felváltja az „érték” többértelmű, tisztázatlan fogalma.⁴⁹

A társadalomontológiának nyilván jogában áll rehabilitálni a Marx által (és több vonatkozásban is a klasszikus politikai gazdaságtan kiemelkedő képviselői által) már megbírált nézeteket, de nem hallgatólagosan. Ha pl. Adolph Wagner nézeteivel azonosul, amint ez több esetben megtörténik, akkor meg kellene cáfolnia a Marx által Wagner ellen felhozott érveket. Ha pl. ismét csak Wagnerrel és James Mill-lel egybehangzóan a munkaterméket konkrét társadalmi alakjától, áruformájától mentesen ábrázolja a tőkés társadalomban és eltekint a munka társadalmi jellegének dologi kifejeződésétől, akkor szembesítenie kellene álláspontját Marxéval stb. A munkának azt a fogalmát tehát, amely eleve nélkülözte a Marx által feltárt kettős jeleget,⁵⁰ nem véletlenül helyettesítheti az érték, mint a célt befolyásoló és a terméket megítélő elv, hiszen az anyagi formaadó tevékenységet a társadalomontológia már a tudati alternatívák dinamizmusára „redukálta”.

A munka elvének önellentmondó felmagasztalásában és visszavételében a fentiekén túl még az is szerepet játszik, hogy e munka alanyának tevékenysége valóságos alakjában egy mechanikus részmozdulattá válik, továbbá az az előfeltevés is, amely szerint a mindennapok szubjektumaként munkáját merőben egocentrikus célok irányítják: célja önfenntartása. A mindennap-elmélet, amely több vonatkozásban is a tőkés társadalmi-gazdasági feltételek által meghatározott köznapi tudat egyes mozzanatait e feltételektől elvonatkoztatva ontologizálja, ennek értelmében a munkást úgy értelmezi, mint a szükséges munka szubjektumát, aki önmagáért, önmagának dolgozik. Ez a hamis képzet a koncepció előfeltevései alapján jogosult is, mivel a mindennap-elmélet szerint mindenkinek lényegileg ugyanaz a mindennapja. Nem a tömegek többletmunkája teremti meg az arra privilegizáltak mentességét a szükséges munka alól, tehát e kevesek állandósult „ünnepnapjait”. Ha „minden ember a mindennapok embere” (Lukács: „Az esztétikum . . .”, I. 53.), akkor csak a szellemi kultúrához való viszonyunk különböztet meg bennünket egymástól, gyakorlati életfolyamatunk különben ugyanaz, és ez a gyakorlati életfolyamat nem határozza meg a szellemi kultúrához való viszonyunkat. Tekintve, hogy a munka a mindennapok központi kategóriája és mindenki a mindennapok alanya (is), úgy tűnik, hogy mindenki egyaránt a létfenntartáshoz szükséges munka alanya. (Ez természetesen a mindennap-elméletnek csak egyik vonatkozása, valójában a mindennapok a husserli fenomenológia módosított változata is: a „tudomány,

⁴⁹ A társadalomontológia egyszer a használati értéket alkotó egyszerű (azaz: konkrét hasznos) munkáról beszél, arról, hogy a használati érték társadalmiassága a munkán alapul. Am a munka mellé lép és önellentmondóan kiszorítja „... az érték, mely a munkában használati értéket újratermelő folyamatként jelenik meg”. „Itt tehát szó sem lehet arról, hogy az értékelések mint egyedi tételezések konstituálnák az értéket mint olyat. Ellenkezőleg. A folyamatban megjelenő, a folyamatnak társadalmi tárgyiaságot kölcsönző érték dönt afelől, hogy vajon a teleológiai tételezésben és megvalósításában jelentkező alternatíva megfelelt-e az értékeknek, tehát helyes, értékes volt-e.” (Lukács: A munka; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/1, 48.)

⁵⁰ Ugyanakkor a társadalomontológia, egyik vonalát tekintve az önállósított és ontologizált technikai elsajátításon alapul. Ha szól is az értéktörvényről (ennek problematikájára itt nem térhetünk ki), a munkatermékeknek nincs értékformája, s nem létezik ebben az ontológiában az értéktárgyiság mint a dolgok társadalmi és a személyek dologi léte stb.

művészet — erkölcs előtti életvilág”. Minket azonban itt ez a bonyolult kérdéskör csak abban a vonatkozásban érdekel, hogy a szükséges és többletmunka átlagos alanya tudatában munkája valóban mint a létfenntartásához szükséges munka tükröződik.) A munka tehát egyrészt semmis, másrészt mégis létrehozza az „anyagilag új dolgokat” és szubjektív képességeket, a „nembeli objektívációkhoz” szükséges szabadidőt, s így szükségképpen valamiféle demiurgikus funkcióra tesz szert — hiszen a munka társadalmi formájának kiesése folytán a társadalomontológia nem válaszol arra, hogyan préselik ki a többletmunkát a közvetlen termelőkből. Az antagonisztikus formáitól — fejlődése előrelendítőjétől és korlátaiktól — eloldott munka önellentmondó értelmezése megfelel annak a „munkának”, amelyet a társadalomontológia már eleve kiszabadított természeti „béklyóinak” meghatározottságából.

A társadalomontológia, mint Hegel és elsősorban Marx útján haladni kívánó elmélet, hirdeti tehát az ember önteremtését a munka által. Az önteremtés marxi fogalma azonban nem ábrázolható a természet és a társadalom olyan elvont különbözősége alapján, amelynek értelmében a társadalmi tárgyiasulás forrása a tudati nem-lét szférájában keresendő. Ilymódon az önteremtés a mindig is szabad és egységes, a lét által meghatározatlan fiktív tudat kibontakozása és terméke. Az öntudatlan társadalmiság eredete, létmódja és hatása ábrázolhatatlanná válik: „a nem tudják, de teszik” tendenciáját és következményeit kiszorítja a „tudva tett”. (Az etikai „nembeli tudatosság” elve tehát a társadalomontológiai kategóriákból fakad; eszerint a „nem tudják, de teszik” csak az esztétikum genezisének értelmezésében érvényesül.) A társadalmiság forrása elszakad a társadalmi-termelési folyamat reális problémáitól; kezdve az anyagi formaadó tevékenység alapvető kérdéseinek értelmezésétől egészen addig, hogy a történelmileg múltékony társadalmi forma és technikai tartalom ellentmondásos egysége ábrázolhatatlanná válik, hogy az elmélet — meghatározó feltételeitől elvonatkoztatva — ontologizálja azokat a történelmileg múltékony jegyeket, amelyet a tőkés forma magára a munkatevékenység hordozójára és munkájára rányom, valamint azokat a látszatokat, amelyeket a tőkés rend megjelenő felszíne megszilárdít.⁵¹

⁵¹ Amikor bíráljuk a társadalomontológia elméleti alapjait, rámutatunk belső és szükségszerű önellentmondásaira és — bármely vázlatosan és első fokon, de — kísérletet teszünk egyes alapvető kérdések helyes megválaszolására, ugyanakkor hangsúlyozni szeretnénk, hogy e koncepció nagy jelentősége abban a polémiára való ösztönzésében rejlik, amely arra indítja a marxista kutatást, hogy kapcsolódva a filozófia történetének és mindenekelőtt a marxizmusnak ontológiai hagyományához, konkretizálja a *dialektika átfogó kategóriáinak* azokat a sajátosságait, amelyek e kategóriákat mint *társadalmi lét-meghatározottságokat* jellemzik. Arra ösztönzi tehát a további kutatásokat, hogy a társadalmi létet a világegészsel való konkrét azonosságában vizsgálják, hogy továbbá valóságos összefüggérendszerükben szintetizálják a társadalomban reálisan csak így létező mozzanatokot; hogy a társadalmi létnek mindazokat a folyamatait, amelyet az analitikus értelem sok esetben csak elszigetel anélkül, hogy mozgó, átmenetben levő, determinálva determináló eleven totalitásában rekonstruálna, az „egymásbanlét” formáiként ábrázolják. A társadalmi lét e kategoriális szintű értelmezése egyszerre jelentené a világegész kategóriáinak a társadalom vonatkozásában történő specifikálását s így gazdagodását, ugyanakkor mélyebb és átfogóbb bepillantást nyújtana a társadalmi létrétegek és létmódok, valamint tudatossá vált vetületük viszonylagos elkülönültségükben is egymást átható — történelmileg változó — rendszerébe.

Mindennek a megvalósítása nem az „ortodox”, a „hagyományos”, a „terjedelmi marxizmussal” való szakítást, nem a Marx, Engels, Lenin által képviselt marxizmushoz

Láttuk, hogy két történelemfelfogás keresztezi egymást, s egyik sem felel meg az önteremtés marxista elméletének. Az egyik a szabad szubjektum örök levése, fejlődése a „mind tisztább társadalmiság” irányában; a másik a minden-

viszonyított „renezánszt”, hanem a történelmi materializmus filozófiai alapproblémáinak konkretizálását, alkotó továbbfejlesztését jelenti.

Ahhoz, hogy valóra válthassuk a társadalmi lét marxista filozófiai általánosításának követelményét, bíráló tárgyává kell tennünk egyszersmind a hegeli—kanti (újkantista) hisztoricista, egzisztencialista stb. felfogásokat. A társadalmi kategóriák mint létmeghatározottságok történeti, dialektikus és kritikai elemzése során sokat meríthetünk Lukács korábbi műveiből, e művek olyan tendenciáiból, amelyek — most csak utalásszerűen — feltárták a kapitalista fejlődés antagonizmusait, az egyén és a nem szakadását, behatóan bírálták a tőkés társadalom megjelenő létének illuzórikus vonásait, leleplezték a mindennap-elméleteket, az eldologiasult szubjektumot fetiszizáló koncepciókat stb. Mindezeket az értékes kritikai elemzéseket azonban a társadalomontológiai kategóriák kivetik magukból.

A társadalomontológia bírálóatát megnehezíti a már elemzett pozícióváltogatás, az alapokból nem következő konklúziók későbbi „levonása”, a premisszák megtörése. A következőkben röviden összegezzük ezeket az ellentmondó tendenciákat, most már a társadalmi reprodukció elméletét is érintve.

A társadalmi lét természeti lét és tudati nem-lét kettősségével veszi kezdetét. E dualizmus átcsap a monizmusba ott, ahol az elmélet a társadalom anyagi létét tudatos létként értelmezi. A társadalmi reprodukció kérdéseinek kifejtése során a mindennapok egyéne első természetként kerül szembe a társadalommal, s így újfajta dualizmus körvonalazódik. „Ha mármost, mint láttuk, a biológiai és a társadalmi lét dualitása alkotja az ember mint ember létének alapját, és ha másrészt a társadalmi fejlődés az emberben egy új dualitásnak, a partikularitásnak és a nembeliségnek a harcát avatja a döntő tényezővé, akkor mindenekelőtt attól kell óvakodnunk, hogy e két ontológiailag bensőségesen összekapcsolódó dualitást formailag és tartalmilag túlon túl közel hozzuk egymáshoz, sőt netán teleológiai viszonylatokat tételünk közöttük.” (Lukács: „A reprodukció . . .” 225.) „Mindenféle társadalmi lét változatlan ontológiai alapja az embernek mint biológiai lénynek a fizikai reprodukciója.” (Uo. 117.) „Mivel a társadalmi lét a szerves természetből fakadt, szűkségképpen megőrzi eredetének állandó ontológiai ismérveit. A két létszférának ez a . . . közvetítő tagja az ember mint biológiai lény. Ennek — biológiai reprodukciója nemcsak a társadalmi lét nélkülözhetetlen előfeltétele, hanem magának a reprodukciós folyamatnak egyik pólusa is, a másik pólus magának a társadalomnak a totalitása.” (Uo. 52.)

Ha azonban a társadalmi lét mindenkori alapja a biológiai lét önreprodukciója, ha a természet és a társadalom közt az ember a maga biológiai mivoltában közvetít, akkor most magán a társadalmon belül jelenik meg a természet „túlhatalma”. A közvetítés ismét csak vélt és nem valóságos, hiszen csak a tárgyi-hatalmi szerveit mozgásbáhozó társadalmi termelési folyamat közvetítheti e két szféra összefüggését. Továbbá: a társadalom totalitásával, mint az egyik pólussal szembeállított biológiai önreprodukció alanya képtelen feltevés. Hiszen lehetetlen a szerves élet reprodukcióját az önreprodukció biológiai formájára redukálni; és éppígy lehetetlen az egyén önmaga általi újratermelését elválasztani azoknak a társadalmi viszonyoknak a reprodukciójától, amelyek az egyént meghatározott társadalmi egyénként termelik. Nemcsak arról van tehát szó — amit a társadalomontológia is állít —, hogy ez a „biológiai szféra” mindinkább társadalmisul (mellesleg: ez esetben hogyan lehet így a mindenkori társadalom alapja a maga csupaszságában vett „biológiai”), hanem arról, hogy az emberi élet újratermelése, a folyamatában és eredményében tekintett egyéni fogyasztás, magának a társadalmi termelési folyamatnak a mozzanata s hogy az egyéneknek ez az újratermelése nem létezhet a létfenntartási eszköz megszerzése sajátos módjától, tehát a munka meghatározott társadalmi formájától, magától a gazdasági szerkezettől elszakadva. A szerves élet reprodukálása a társadalmi életfolyamat újratermelésének, tehát magának a társadalmi totalitásnak csak az absztrakció által különválasztható oldala, nem változatlan és egységes természeti alap, hanem társadalmilag közvetített és így az osztálytársadalmakban formameghatározottsága antagonisztikus.

A valóságos történelmi mozgás így ismét látszatmozgássá merevül: akárcsak a szellemi kultúrával szembeállított mindennap — „Az esztétikum sajátossága” ontológiájának ez

napiság dologi hordozóinak a mindig ugyanazt reprodukáló — szintén — látzatmozgása. A vélt szellemi tárgyiasulás társadalmisága kialakítja a történelmet, mint valóban emberi, nembeli terméket; a mindennapok alanyainak vege-

a végső társadalmi létmeghatározottsága — a biológiai önreprodukciónak is csak látszatra fejlődik: az elmélet egyszerre tételezi és vonja vissza e létalap fejlődését. A „biológiai önreprodukciónak” szférájában még evidensebbnek tűnik az emberi egyenlőség, itt még csak az áruforgalom árnyalakjaira sem kell emlékeztetnünk: hiszen mindenkinek kell ennie, innia, aludnia stb. Így még jogosultabb (bár még önellentmondóbb) az egyenlőség elvén alapuló követelés: legyen az egyénnek tudatos viszonya önmagához és a társadalmi totalitáshoz, az öntudatra ébredő nemhez. Még önellentmondóbb e követelés, hiszen az egyén, mint pusztán biológiai lény, nem viszonyulhat sem önmagához, sem a társadalomhoz. A társadalomontológia mégis felszólítja ezt a biológiai egyedet (a történelmi mozgást újra csak felfüggesztve): fogadja el a polgári társadalom normáit, hogy ezáltal kialakíthassa egyéniségét. „Már az a tény is, hogy a társadalom lényeges rendező hatásformái (már a szokás, a hagyomány is, de még tisztább formában a jog és az erkölcs) kivétel nélkül az összes emberhez fordulnak, elég a tízparancsolatra utalni — azt mutatja, hogy ahhoz az ontológiai fejlődéshez, amely a kezdetben pusztán egyedi nembeli példányt egyéniséggé alakítja, társadalmi szervet szükséges, mert az egyed a társadalmi törvényeket csak így tudja gyakorlatilag és valóságosan is önmagára vonatkoztatni és csak egy ilyen közvetítés révén válhat a társadalmi élet erkölcsi szabályozása az egyéniség előremozdítójává . . . Világos, hogy ezzel az etikára gondolunk.” (Uo. 224.) Éppígy gondolhatnánk a börtönre, a bitófára, a villamosszékre, a lincselésre — szükség esetén ezek vonatkoztatják valóban hatékonyan az egyénre „a” társadalmi törvényeket. „A társadalom összes korábban felsorolt rendezési elvének az a funkciója, hogy az egyes ember partikuláris törekvéssel szemben társadalmiságukat, a társadalmi fejlődés során létrejövő emberi nemhez való tartozásukat érvényesítse.” (Uo.) Nem fordítva inkább? Nem éppen a társadalmiság sajátos polgári formáinak aktív vállalása, a polgári szokással, joggal, erkölccsel való azonosulás és a törvények végrehajtása termeli újra a „társadalmi állatvilágot”? Ez az „állatvilág” pedig mindenekeleltt azokkal szemben érvényesül, akik a *polgári* erkölcs, jog spontán vagy tudatos ellenfelei, akik visszautasítják a polgári társadalom „lényeges rendező hatásformáit”. A valóságban a forradalmi erő feladata, hogy széteszlassák a fennálló uralkodó normák egyetemességének látszatát, hogy maradandó kulturális értékekről lehántsák előbb elméletileg azt a tőkés formát, amelynek béklyójában ezeknek az értékeknek egyes mozzanataival valóban hozzájárulhatnak a rendszer stabilizálásához, nem fogadhatják el a polgári társadalom „rendező hatásformáiként” azt a szellemi kultúrát, amely ebben a funkciójában szükségképpen a visszajára fordul. Az egyéniséggé válás követelménye pedig az osztályérdek megszabta társadalmi kényszer előtti meghajlásra szólítja fel az egyént: azonosuljon a fennállóval, legyen-ként fogadja el annak muszájait.

A társadalmi lét dualizmusa tehát ismét a természet és a szellem viszályát örökíti meg. E dualizmus azonban végül mégiscsak átadja helyét a monizmusnak: a társadalom mindkét pólusa konvergál az önmagáértvalóság, az öntudat felé vezető világtörténelmi folyamatban. E mozgás alapja az öntudatosodó személyiség: a mindig is változatlan biológiai önreproduktív lény egyben történelmileg változó fejlődő öntudathordozónak bizonyul.

Amikor azonban a társadalomontológia perspektívát akar nyitni egy új világra, az általa igenelt kommunizmusra, akkor kiderül, hogy „az emberi élet lehetőségeinek gazdaságilag meghatározott egyenlőtlensége” áll fenn az osztálytársadalmakban. Az a „tisztá társadalmiság” vagy „a társadalom társadalmibbá válása”, amely mind szabadabb mozgást tett lehetővé, amely a döntést egyre inkább az egyénekben összpontosította (uo. 166.), e perspektíva-nyitás során olyan dologi társadalmiságnak bizonyul, amelynek közegeiben még meg kell vívni a harcot a szabadságért. Eszerint azonban az egyéni életfolyamat legalapvetőbb „rendező elvei” az anyagi létben rejlenek, a tudat nem lehet mentes attól, aminek tudata („ . . . a társadalmi lét feltétlenül és a legkonkrétebb módon befolyásolja minden egyes ember gondolkodását, érzületét, tevékenységét és reagálásformáját”, sőt, az emberek „testi fejlődését” is. — Uo. 220.) Ha — ahogyan ezt a társadalomontológia megfogalmazza — a kommunizmusban alakulnak csak ki olyan társadalmi viszonyok, amelyek közepette a biológiai és a társadalmi lét véletlenszerűsége csak egyéni életfeladatként fog létezni (uo. 227.) — csak ez a rend teszi lehetővé minden egyes ember szabad fejlődését és ennek mozzanataként a valóban tudatos önformálást az emberi nem

tációja e mindennapok látszattörténelmét, amelyen felülemelkedik a valóban emberi: a szellemi kultúra. Minden terméked „nembeli”, hiszen te magad vagy a szabad célkitűző szubjektum, a léttől meghatározatlan emberi célok hordozója — csak akkor vagy „nembeli”, ha felülemledsz a történelem minden napján a szellemi kultúrában foglalt ünnepek élvezéséhez.

Ha tehát a társadalomontológia igenli az emberi önteremtést — ahogyan igenli is, szakadatlanul bírálva azt a ma már igencsak anakronisztikus teodiceát, amely tagadja az önteremtés evilágiságát —, akkor ezt ugyanolyan ingatag elméleti alapokon állva teheti, ahogyan a társadalmiságot is igenli, mint a nemlétben fogant tudat termékét.

Ha tehát a történelem szubjektuma szabad, akkor nem ismeri e szabadság sajátos tartalmában is kifejeződő történelmi korlátoltságát, a szükségszerűség talaja szabadságának antagonisztikus társadalmi formameghatározottságát, a szabadság egyenlőtlen elosztását s így a rabságot. Ha viszont a történelem szubjektuma a mindennapiság alanya, akkor antropológiai formára tesz szert benne a tőkés formameghatározottság elidegenítő, eldologiasító hatása s csak ezt túlhaladva részesülhet a kizárólagosan szelleminek vélt szabadságban.

Minden elméleti és gyakorlati kérdés végső megoldása az etikában keresendő, abban az etikában, amelynek jelszava: „a mindennapi partikularitás megszüntető-megőrzése”, „valódiságunk” kialakítása a szellemi kultúra által, a modern vallásos ateizmus leküzdése. Mi azonban az a mindennap, amit a szel-

által kidolgozott anyagi és szellemi eszközök elsajátításával, akkor evidenssé válik, hogy az osztálytársadalmak egyenlőtlen egyéneit a szellemi nembeli elsajátítására felhívó egyetemes követelés a pusztába kiáltó szó marad vagy a szellemi kultúra monopóliumát élvezők apológiájává válik — mindenképpen a fennállót örököltve meg.

Ha azonban az osztálytársadalmak egyénei egyenlőtlenek és dologi, sőt kisajátított hatalmaktól függenek, akkor a köznapi tudattartalmakra, a kiüresedett, az eldologiasult, a biológiai reprodukcióra redukált mindennap-fogalom mögött felsejlik az antagonisztikus társadalmi életfolyamat, a partikularitás mögött a technikai, társadalmi munkamegosztás, az osztályviszonyok által közvetített, szükséges és többletmunkára ítélt, illetve ezektől felszabadult egyének, a „szellemi nembeliség” mögött az anyagi életfolyamat antagonizmusait hordozó kettős kultúra stb.

Az elméleti alapokat tehát szétrobantja a kapitalizmussal való „vulgáris megelégedés” visszautasítása. Itt teljesen egyetértünk a társadalomontológiával, ám levonva a következtetést: „Az esztétikum sajátossága” ontológiája és a társadalomontológia rejtett önkritikáját nyílt bírálattá kell változtatni.

Arra a kérdésre, hogy miért belsőleg szükségszerű a társadalomontológia alapelveinek váltogatása, itt már nem térhetünk ki. Útalnunk kell azonban már arra a körülményre, hogy a társadalomontológia külsőleg is megterhelt egy ellentéttel. Ez a külső ellentét a reális történelmi mozgatóerőkre utaló „faktikus történelem” és a társadalomontológia másik vonalát képviselő „igazi emberi történet”, azaz „emberi lényeg (öntudat) történet” antinómiájában fejeződik ki. Hogy csak egy lényeges mozzanatra utaljunk ezt az antinómiát jelezve: az emberi lényeg-történet, vagy a filozófiai antropológia világtörténeti víziója a társadalmi fejlődést az egyszerű munkafolyamat által létrehozott nembeliség spontán dinamikájából vezet le („A reprodukció . . .” 117.), a faktikus történelemszemlélet viszont szem előtt tartja a többletmunka kérdését. A faktikus történelem tényei azonban nem nyerne filozófiai általánosítást, a lényeg-történet pedig kiveti magából a társadalmi-történelmi lét valóságos mozgatóinak értelmezését. Hiszen a lényeg-történet természet („természetadta” társadalom) és szellem harcának, az öntudatosodó egyén és a szintén öntudatosodó osztatlan emberi nem útjának vészolása; e koncepción belül a partikularitás nembelivé válásának normája pusztán az egyéni életfolyamat síkján vészolja az emberi nem fejlődésvonulatát. A „nem tudva tett” kiktűszöbölése az etikából — amellyel elemzéseinket kezdtük — csak mozzanata annak a tendenciának, amely a reális történelmi folyamatot egyetemes és egyéni öntudattörténetté alakítja át.

lemi kultúrától áthatva kell megőriznünk? Fő vonalát tekintve a mindennap⁵² a polgári társadalomban élő egyének antropológiai-társadalmi (vagy merőben biológiai) mozgásformájával, a természetes nappal azonosított tudatos életfolyamat. Ezt kell időnként meghaladva-megőriznünk, azaz kultúráltnan, erkölcsösen kell élnünk. E mindennapok megőrzéséről mindenekelőtt persze nagyobb hatalmak gondoskodnak, mint a „kultúrált egyén”. Nem kellene azonban a társadalomontológiának feltárni annak a társadalmi struktúrának a meghatározottságait, amelyek az egyéni életfolyamatot „mindennapivá” degradálják, rányomva erre az életfolyamatra és — a megváltoztatandókat megváltoztatva — szellemi kultúrájára is a tőkés forma bélyegét? A társadalmi szerkezettől elszakított s így ontologizált „mindennap” kritikája, a tudatreform hirdetése a filozófiai antropológia álláspontja, implicite is azt sugallja, hogy az értelmes egyéni életvitel kialakításával a falakat csak önmagunkban kell ledöntenünk. Fonákjaként pedig a társadalmi struktúrától elszakított „társadalmiság”, mint a nem-létben fogant tudat terméke, a „szabad nembeli egyén” antropológiája azt hirdeti, hogy tudatunkban sincs fal, szabadok vagyunk „tisztá társadalmiságunkban”.

⁵² Ez a tudatos életfolyamat a szellemi kultúrával szembesítve a polgári próza világának megfelelően ábrázolt kiüresedett és eldologiasult szféra. Megélt létként több vonatkozásban is hasonló ahhoz az élethez, amellyel az ifjú Lukács annak idején még csak az erkölcset és művészi formát állította szembe (vö. Georg von Lukács: „Die Seele und die Formen”, Egon Fleischel u. Co., Berlin 1911. — „Reichtum, Chaos und Form”, és: „Metaphysik der Tragödie”). Ez a kérdés azonban már meghaladja tanulmányunk keretét.