H9 751

TIZENNYOLCADIK ÉVFOLYAM

1974/1

PÁRTTÖRTÉNETI INTÉZET KÖNYVTÁRA

magyar filozófiai szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ:
SZIGETI GYÖRGYNÉ

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:
MÁTRAI LÁSZLÓ

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:
ÁGOSTON LÁSZLÓ, FÖLDESI TAMÁS, FUKÁSZ GYÖRGY, HERMANN ISTVÁN, KISS ARTUR, KNOPP ANDRÁS, KÓNYA ISTVÁN, KOVÁCS FERENC, LUKÁCS JÓZSEF, MUNKÁCSI GYULA, RUZSA IMRE, TŐKEI FERENC, WIRTH ÁDÁM, ZOLTAI DÉNES

1974/1

TARTALOM

LUKÁCS GYÖRGY: Marx ontológiai alapelvei. A reprodukció. I. 1
SÓS VILMOS: Az igazságfogalom intenziója: az ismeretek megbízhatóságának kritériuma. II. 81
MAKAI MÁRIA: A társadalomontológia alapjairól 104
HELLER ÁGNES: Az ösztönökről 147

SZEMLE

RÉVAI JÓZSEF: Recenzió Lukács György „Történelem és osztálytudat" c. kötetéről (1925) 167

A szerkesztőség címe:
1054 Budapest V., Szemere u. 10. Telefon: 312—795
Szerkesztőségi napok: hétfő és péntek

A kiadóhivatal címe:
Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest V., Alkotmány u. 21.

A MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE 1974. ÉVI XVIII. ÉVFOLYAMÁNAK TARTALOMJEGYZÉKE

LUKÁCS GYÖRGY: Marx ontológiai alapelvei. A reprodukció I.	1	1—80
SÓS VILMOS: Az igazságfogalom intenziója: az ismeretek megbízhatóságának kritériuma II.	1	81—103
MAKAI MÁRIA: A társadalomontológia alapjairól	1	104—146
HELLER ÁGNES: Az ösztönökről	1	147—166
LUKÁCS GYÖRGY: A reprodukció II.	2—3	177—227
ZDENĚK JAVŮREK: A Frankfurti Iskola filozófiai koncepciójának ideológiai funkciójáról	2—3	228—240
RADNÓTI SÁNDOR: Walter Benjamin esztétikája I.	2—3	241—282
REZSŐ MARGIT: Gassendi „Disquisitio Metaphysicá"-ja — Descartes elmélkedéseinek bírálata	2—3	283—328
ROZSNYAI ERVIN: Történelem és fonák tudat I.	2—3	329—371
LUKÁCS GYÖRGY: A fiatal Hegel	4—5	409—427
KATONA PÉTER: A hatvanöt éves „Materializmus és empiriokriticizmus" tükröződési elmélete	4—5	428—444
VOLCZER ÁRPÁD: Az objektum és szubjektum kérdéséhez	4—5	445—461
SELMECZI JÓZSEF: A húszas évek egyik szovjet filozófiai vitájáról	4—5	462—477
BIZÁM LENKE: Lenin jelei	4—5	478—501
VERECZKEI LAJOS: Az „írástudók" felelősségéről. Heller Ágnes „Az ösztönökről" c. cikkének margójára	4—5	502—516
FUKÁSZ GYÖRGY: A szabad idő marxista fogalmának néhány általános elméleti-módszertani problémája	4—5	517—549
RADNÓTI SÁNDOR: Walter Benjamin esztétikája. II.	4—5	550—577
ROZSNYAI ERVIN: Történelem és fonák tudat. II.	4—5	578—610
SZMIKUN EMANUIL: Extenzív mennyiségek, intenzív mennyiségek és a társadalmi prognózisok funkciója	4—5	611—616
KOVÁCS ANDRÁS: Kritikai társadalomtudomány és kriticista filozófia között. Max Horkheimer kritikai elméletéről	4—5	617—642
POSZLER GYÖRGY: Irodalomesztétika és irodalomtudomány. (Kísérlet és meditáció alapfogalmak tisztázására.)	6	681—699
HORVÁTH JÓZSEF: A marxista—leninista filozófia tartalmi struktúrájáról I.	6	700—724
VERECZKEI LAJOS: A tudat vizsgálatának marxista filozófiai alapjairól	6	725—738
BALÁZS TIBOR: A tudományos kutatástól az ipari gyártásig tartó folyamat szerves egység	6	739—762
ROZSNYAI ERVIN: Történelem és fonák tudat. III.	6	763—790
JÓZSA PÉTER: A film: tükrözés és kommunikáció	6	791—807
N. TERTULIAN: Bevezetés Lukács György esztétikájába. II.	6	808—823
FÖLDES TAMÁS: „Egy az igazság" és „oszthatatlan"?	6	824—857
FARKAS LÁSZLÓ: Békés egymás mellett élés és ideológiai harc. Reflexiók az 1973. évi várnai filozófiai világkongresszusról	6	858—867

SZEMLE

RÉVAI JÓZSEF: Recenzió Lukács György „Történelem és osztálytudat" c. kötetéről (1925)	1	167—172
MIHAIL BÂCSVAROV: A filozófiai gondolkodás fejlődése Bulgáriában a szocialista forradalom után	2—3	372—383

Borisz Cenkov: A mai marxista—leninista esztétika Bulgáriában	2—3	383—396
Beke Albert: A pártosság fogalma Gyulai Pál esztétikájában	2—3	396—400
Nyíri János Kristóf: Lukács „Die Seele und die Formen" c. esszékötetének fordítástörténetéhez	2—3	401—404
Hermann István: Mátrai László: „Élmény és mű"	4—5	643—645
Ágh Attila: Lukács József: „Istenek útjai"	4—5	646—648
Hársing László: Mario Bunge tudományelméleti koncepciójának vázlata. Reflexiók a „Scientific Research" c. könyvről	4—5	648—658
Gondi József: T. Ojzerman két könyvét olvasva. A rendszeres marxista metafilozófia kidolgozásához	4—5	659—673
Szabó Márton: A marxi történelemfilozófiai rendszer kezdetéről. Ágh Attila: „Az őstörténet aktualitása"	4—5	673—676
Solt Kornél: G. Havas Katalin: „Formális logika"	4—5	676—679
Solt Kornél: Vannak-e „megengedő normák"? (Ellenvetések Georg Henrik von Wrighttel szemben.)	6	868—871
Vekerdi László: Tóth Imre: A nem-euklideszi geometria a szellem fenomenológiájában	6	871—873
Vas Ida: Ellentmondás a gondolkodásban? Erdei László: Ellentét és ellentmondás a logikában	6	874—876
G. Havas Katalin: I. Sz. Narszkij: Dialektikus ellentmondás és ismeretelméleti-logika	6	877—878

MARX ONTOLÓGIAI ALAPELVEI. A REPRODUKCIÓ. I.

LUKÁCS GYÖRGY

1

A REPRODUKCIÓ ÁLTALÁNOS PROBLÉMÁI

Már az előző fejezetben hangsúlyoztuk, hogy a munkának mint olyannak az elemzésével meglehetősen messzemenő absztrakciót hajtottunk végre. Hiszen a munka mint a társadalmi lét kibontakozott kategóriája csak folyamatszerű és önmagát folyamatszerűen reprodukáló társadalmi komplexuson belül juthat igazi és önmagának megfelelő létezéshez. Másrészt elkerülhetetlen volt ez az absztrakció, mivel a munkának alapvető és minden más meghatározást megalapozó jelentősége van a társadalmi lét sajátosságának szempontjából. Ezért minden társadalmi jelenségnek, közvetlenül vagy közvetve, esetleg igen távoli közvetítéssel, a munka az előfeltétele, minden ontológiai következményével együtt. Ennek a felemás helyzetnek az is a következménye, hogy munkaelemzésünk sok ponton, a módszertanilag szükségszerű absztrakció ellenére, szükségképpen túlment vagy legalábbis túlmutatott a mesterségesen-elvonatkoztató módon elszigetelt munkán. Csak ezeknek a vizsgálódásoknak az alapján kerültünk most abba a helyzetbe, hogy a munkát mint a társadalmi lét ontológiai alapját az őt megillető helyen, a társadalmi totalitás összefüggésében, azoknak a komplexusoknak a kölcsönös vonatkozásában vegyük szemügyre, amelyeknek hatásaiból és ellenhatásaiban létrejön és fenntartja magát.

Fejtegetéseink egyik legfontosabb eredménye az volt, hogy a munka aktusai szükségképpen és szakadatlanul túlmutatnak önmagukon. Míg a szerves lét reproduktív ön- és fajfenntartó tendenciái szűk, specifikus értelemben vett reprodukciók, vagyis annak az életfolyamatnak a reprodukciói, amely egy élőlény biológiai létét alkotja, és míg ebben a folyamatban rendszerint csak a külvilág radikális megváltozása idéz elő radikális változást, addig a társadalmi létben a reprodukció elvileg belső és külső változásra épül fel. Nem tévesztheti meg bennünket az a tény, hogy a kezdeti stádium egyes szakaszai gyakran sok tízezer évet vettek igénybe. Bármilyen minimális mértékben, de akkor is szakadatlanul változtak a szerszámok, a munkafolyamatok stb., és e változás következményei bizonyos csomópontokon ugrásszerűen, minőségi változásokként mutat-

*Rövidítések: MEGA = K. Marx/Fr. Engels, Historisch-kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von D. Rjazanov (1931 után: W. V. Adoratskij). Marx—Engels Verlag, Frankfurt—Berlin (1933 után: Moskau). 1927—1935. MEM = Marx/Engels/Művei [Kossuth Könyvkiadó] Budapest 1957 —. Hegel művei: Werke = G. W. Fr. Hegel, Werke, herausgegeben durch einen Verein von Freunden der Verewigten. Duncker und Humblot, Berlin, 1832—1845 (huszonegy kötetben, közülük egyesek több kiadásban is). — Hegel fő műveinek magyar nyelvű kiadásai az Akadémiai Kiadónál 1950 óta jelennek meg, Szemere Samu fordításában. Egy kötetet (Esztétikai előadások. Első rész) Zoltai Dénes fordított. E kötetek a lábjegyzetekben röviden magyar címük szerint és az évszám feltüntetésével szerepelnek (pl.: A logika tudománya, 2. rész, 1957).

Szögletes zárójelek jelzik a szerkesztőség kiegészítéseit a szerző hátrahagyott eredeti munkajegyzeteihez.

koztak meg. Ezeknek a gyakran egyenlőtlen, egészében azonban mégis felfelé mutató tendenciájú változásoknak az objektív-ontológiai alapja abban rejlik, hogy a teleológiailag tudatosan tételezett munkában kezdettől fogva megvolt az a lehetőség (dünamisz), hogy többet termeljen, mint ami a munkafolyamatot végrehajtó lény egyszerű reprodukciójához szükséges. A munkából szükségképpen következik a szerszámok előállítása, a természeti erők hasznosítása (tűzcsinálás, az állatok megszelidítése stb.), és ez hozza létre bizonyos fejlődési fokokon azokat a csomópontokat, amelyek minőségileg megváltoztatják az egyes társadalmak szerkezetét és dinamikáját. A munkának az a képessége, hogy eredményei meghaladják a munkavégzők reprodukcióját, teremti meg a rabszolgaság objektív alapját, amelyet megelőzően csak az elfogott ellenség megölésének vagy adoptálásának alternatívája létezett. Innen vezet az út különféle szakaszokon át a kapitalizmusig, ahol a munkaerőnek ez a használati értéke az egész rendszer alapjává válik. De — bármennyire viszolyognak is ideológiailag bizonyos elméletek a „többletmunka" kifejezéstől — a szabadság birodalma, az értelmes szabadidő lehetősége a szocializmusban mégis a munkának azon az alapvető sajátosságán nyugszik, hogy többet termel, mint amennyi a dolgozó reprodukciójához szükséges.

Az egyik legfontosabb ilyen változás a munkamegosztás fejlődése. Bizonyos mértékig ez már magával a munkával adva van, és szerves szükségszerűséggel nő ki belőle. Ma már tudjuk, hogy a munkamegosztás egyik formája, a kooperáció már nagyon kezdeti fokokon jelentkezett; gondoljunk a paleolit kori vadászat már említett esetére. A munkamegosztás puszta létezése, bármilyen alacsony színvonalú is, kinöveszti a munkából a társadalmi lét további döntő meghatározását, a valamely munkára egyesült emberek közti precíz kommunikációt: a nyelvet. Erről későbbi összefüggésekben beszélünk majd, most csak azt kell hangsúlyoznunk, hogy a nyelv mind erőteljesebben megnyilatkozó sokrétűséggel rögzíti a megismerést és fejezi ki a létező objektumok lényegét, olyan eszköz tehát, amely e tárgyakkal kapcsolatos sokrétű és változó emberi magatartásmódok közlésére szolgál, ellentétben azokkal a gyakran pontosan kifejlett jelzésekkel, amelyeket az állatok adnak egymásnak, és amelyek bizonyos életfontosságú konstellációkban mindig visszatérő rögzített viszonylatokat továbbítanak. Például veszélyt jeleznek (ragadozó madarak), és ebből, mondjuk, az elrejtőzés rögzített magatartásmódjai következnek, míg a nyelv segítségével már a legkezdetlegesebb fokon is el lehet mondani, hogy egy mammut jön, ne féljetek stb. Vizsgálódásainknak ezen a kezdeti fokán a nyelv (kezdetben a gesztikuláció mellett, később ezt messze túlhaladva), mint azoknak a teleológiai tételezéseknek a legfontosabb szerve érdekel bennünket, amelyekre a munkáról szólva szükségképpen mindig utalnunk kellett, de amelyeket ott nem tárgyalhattunk megfelelően. Azokra a teleológiai tételezésekre gondolunk, amelyek nem valamely természeti tárgy átváltoztatását, hasznosítását stb. tűzik ki célul, hanem arra törekszenek, hogy más embereket bírjanak rá a közlés szubjektuma által óhajtott teleológiai tételezés végrehajtására.

Minden további magyarázat nélkül világos, hogy a munkamegosztás egyetlen fajtája sem nélkülözhet ilyen közlési közeget. Akár általában vett kooperációról, akár valamely szerszám stb. előállításához vagy alkalmazásához szükséges együttműködésről van szó, mindig feltétlenül szükség van ilyen jellegű közlésekre, éspedig annál inkább, minél fejlettebbé válik a munka és a kooperáció. A nyelvnek ezért a munka, a munkamegosztás és a kooperáció fejlődésével egyidejűleg szakadatlanul tovább kell fejlődnie, mind gazdagabbá, hajléko-

nyabbá, differenciáltabbá stb. kell válnia, hogy közölhetővé tehesse az újonnan létrejött tárgyakat és viszonylatokat. Az ember növekvő uralma a természet fölött tehát közvetlenül abban is megnyilvánul, hogy milyen sok tárgyat és viszonylatot tud megnevezni. Az emberek, dolgok és viszonylatok nevének mágikus tisztelete ebben az összefüggésben gyökeredzik. Ebben azonban objektíve olyasmi fejeződik ki, ami számunkra még fontosabb: nevezetesen az az ontológiai tény, hogy a tettek, a viszonylatok stb. — bármilyen egyszerűnek látszhatnak is első pillantásra — mindig komplexusok korrelációi, ahol is az elemek csak mint a komplexus alkotórészei juthatnak valódi hatékonysághoz. Nem szorul magyarázatra, hogy az ember, már mint biológiai lény is, komplexus. Éppígy közvetlenül nyilvánvaló, hogy a nyelvnek is szükségképpen komplexusszerű jellege van. Minden szó csak annak a nyelvnek az összefüggésében rendelkezik közölhető értelemmel, amelyhez tartozik; mindazok számára, akik nem ismerik a szóban forgó nyelvet, értelmetlen hangsor csupán; nem véletlen, hogy némely primitív nép „némának", közlésre képtelennek nevezte az idegeneket. Ahhoz sem férhet kétség, hogy a munkamegosztás is komplexus; az egyes aktusok, teljesítések stb. is csak abban a folyamatban számíthatnak értelmesnek, amelyben részt vesznek; helyes vagy hibás voltukról főként az a funkció dönt, amelyet éppen ebben a komplexusban kell betölteniük. És az is nyilvánvaló, hogy a különböző — állandó vagy alkalmi — csoportok, amelyek a munkamegosztás szülöttei, szintén nem létezhetnek és működhetnek egymástól függetlenül, tehát anélkül, hogy kölcsönös vonatkozásokba ne kerüljenek egymással. Így hát a társadalmi lét, már legkezdetlegesebb fokán is, komplexusokból álló komplexus, ahol is szakadatlan kölcsönhatás áll fenn mind a részkomplexusok, mind pedig az összkomplexus és a részei között. Ebből bontakozik ki a mindenkori összkomplexus reprodukciós folyamata, mégpedig úgy, hogy a részkomplexusok is — persze csak viszonylagos — önállósággal reprodukálódnak, de mindezekben a folyamatokban a mindenkori egész reprodukciója alkotja a kölcsönhatások e sokrétű rendszerének túlsúlyos mozzanatát [übergreifendes Moment].

Eredetileg a munkamegosztás az embercsoportok tagjainak biológiai differenciálódásán alapult. A természeti korlátok visszaszorulása mint a társadalmi lét mind határozottabb és tisztább társadalmivá válásának következménye mindenekelőtt abban nyilvánul meg, hogy ez az eredetileg biológiai differenciálódási elv mind több társadalmi mozzanatot vesz fel magába, és ezek vezető szerepre jutnak benne, s így a biológiai mozzanatok másodrendűvé fokozódnak le. Ez megmutatkozik például abban is, hogy milyen szerepet játszanak a nemek a társadalmi munkamegosztásban. Engels bebizonyítja, hogy a nő helyzete a társadalmi életben (anyajog stb.) attól függ, hogy a gazdagság fokozódása nagyobb súlyt ad a férfi gazdasági funkcióinak, mint a nőéinek; primitívebb fokokon fordítva állt ez a dolog.[1] Bebizonyosodik tehát, amit az összes új etnográfiai kutatás is igazol, hogy a reprodukció mindenkori fokán létrejött társadalmi struktúra végső soron még az olyan elementárisan biológiai viszony formáit is meghatározza, mint amilyen a szexuális kapcsolat. Minden területen ez a helyzet. Vegyük például az öregek és a fiatalok kapcsolatát; közvetlenül úgy látszik, mintha ez biológiai jellegű volna. Valójában az öregség egy hosszú élet felhalmozott tapasztalatainak köszönheti tekintélyét, és mivel ezek a tár-

[1] Engels: Der Ursprung der Familie etc. [Hrsg. Ladislaus Rudas. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR, Moskau—Leningrad, 1934] p. 40. — [A család, a magántulajdon és az állam eredete. MEM, 21. k., 54. o.]

sadalmi életen, főként a legtágabb értelemben vett munkán alapulnak, és mivel a természet itt csupán tereppel szolgál a munka számára (erdő a vadászat számára), a hosszú élet nem több, mint a társadalmilag fontos élettapasztalatok felhalmozódásának biológiai alapja. (Az öregségnek ez a monopolhelyzete olyan mértékben megy mindinkább veszendőbe, ahogy a társadalmilag döntő tapasztalatok többé már nem pusztán empirikusan gyűlnek össze és maradnak meg az emlékezetben, hanem általánosításokból levezetés útján jönnek létre.)

A munkamegosztásnak azonban olyan, még messzebbre vezető következményei is vannak, amelyek tisztán társadalmivá vált akciókat és viszonylatokat alakítanak ki. Gondoljunk itt főként azoknak a teleológiai aktusoknak a hatásaira, amelyek azt a célt szolgálják, hogy más emberekben felébresszék az akaratot bizonyos teleológiai tételezésekre. Hogy már primitív fokon is sikerrel funkcionálhassanak, ahhoz éppúgy szükség van azoknak az embereknek az ismeretére, akikben ezt az akarást életre akarják hívni, mint ahogy a szűkebb értelemben vett munkatételezések is megkövetelik a tekintetbe jövő természeti tárgyak, erők stb. ismeretét. Ez az ismeret természetszerűleg túlhalad a pusztán biológiai elemen, és társadalmi jellegű. Az olyan értékek, amelyek eközben létrejönnek, mint például az emberismeret, a rábeszélőképesség, az ügyesség, a ravaszság stb., a maguk részéről kitágítják a — mind tisztábban társadalmi — értékek és értékelések körét. Ha már annyira fejlett az illető csoport, hogy bizonyos fajta fegyelmet is ismer, akkor ez a társadalmiság többé-kevésbé intézményes, tehát még pregnánsabban társadalmi jelleget ölt.

Itt természetesen még jelzésszerűen sem vázolhatjuk azt az utat, amelyet a munkamegosztás tett meg keletkezésétől jelenlegi igen differenciált formájáig. Csak azt kell röviden megmutatnunk, hogy a fejlettebb fokokon mind nyilvánvalóbban előtérbe kerülő technikai munkamegosztás a társadalmi munkamegosztásból nő ki, és — az összes itt tapasztalható kölcsönhatás figyelembevételével is — főként következmény, nem pedig ok. (Egy társadalmilag már rögzített munkamegosztás keretein belül a technikai átrendezés természetesen új konkrét átcsoportosítás kiindulópontjává válhat a munkamegosztáson belül.) A munkamegosztás azzal kezdődik, hogy az egyes foglalatosságokk ézművességekké önállósulnak. Ez természetesen nagy előrehaladást jelent gazdaságilag és technikailag is, de ne feledjük el, a szakmák differenciálódásának az a társadalmi előfeltétele, hogy az élethez közvetlenül szükséges termékek előteremtéséről minden területen mindenki gondoskodhat (mindenki újratermelheti ezeket), anélkül, hogy ténylegesen ő maga termelné meg ezeket a termékeket. Ez a munkamegosztás viszonylag korán jelenik meg; gondoljunk a kézművesekre az őskommunisztikus keleti falvakban. De ennek a társadalmi differenciálódásnak a magasabb formái is csupán egyes munkaterületeket érintenek, mint önmagukban zárt komplexusokat, és az egyes munkafolyamatokon belül nem idéznek még elő munkamegosztást; így van ez még a céhekben is. A munkafolyamatot mint olyat csak a manufaktúrában tagolják szét részmunkákra, de itt is csak olymódon, hogy a munkafolyamat meghatározott részmozzanatával való élethossziglani foglalatosság abnormális virtuozitást fejleszt ki. Csak a gépekkel kezdődik meg a technológia által meghatározott tulajdonképpeni munkamegosztás.

Az a folyamat, ahogyan a biológiai elem átváltozik társadalmivá, és a társadalmi elem uralkodó módon ráépül a biológiaira, tetszés szerinti távolságra követhető. De itt, ahol csak az elvi ontológiai kérdések a fontosak, nyugodtan megszakíthatjuk a kitérőknek ezt a sorát. A munkamegosztás ugyanis fejlődé-

sének spontán dinamikájából mind pregnánsabb társadalmi kategóriákat növeszt ki. Az árucserére és az ebben működésbe lépő gazdasági értékviszonyra gondolunk. Arra a pontra érkeztünk el, ahol Marx megkezdi a társadalmi reprodukció elemzését. Joggal teszi ezt, mivel mindenekelőtt a kapitalizmusnak, egy már túlnyomórészt társadalmivá vált formációnak a gazdaságát kutatja, és itt az áruviszony ontológiailag éppolyan kedvező kiindulópont a fejtegetések számára, mint a mi kutatásainkban a munka az általában vett társadalmi lét számára. Az áruviszony viszonylag már fejlett munkamegosztást tételez fel; a csere ténye, még ha kezdetben, mint ezt Marx kimutatja, kis közösségek (és nem ezeknek egyes tagjai) közti — többé-kevésbé véletlenszerű — cseréről van is szó, már azt jelenti, hogy egyrészt bizonyos — előállítóik közvetlen szükségletét meghaladó — használati értékeket termeltek, másrészt hogy ezeknek a termelőknek olyan termékekre van szükségük, amelyeket ők maguk saját munkájukkal nem tudnak előállítani. Mindkét tény arra utal, hogy a munkamegosztás a közösségen belül bizonyos szintet ért el; ugyanis azt mutatják, hogy bizonyos emberek már specializálódtak bizonyos munkákra, ami szükségképpen feltételezi, hogy mások végzik el azt a munkát, ami nélkülözhetetlen életük fenntartásához és reprodukálásához. Ez a differenciálódás természetszerűleg fokozódik, amikor az árucsere már egy közösségen belül is megjelenik, legalábbis az önellátás kiegészítéseképpen. A munkatermékek áruvá válása tehát a társadalmiság magasabb foka, azt jelzi, hogy a társadalmon mind tisztábban társadalmi, nem pedig pusztán természeti jellegű mozgáskategóriák uralkodnak el. Ezt a dinamikát abban látjuk, hogy miként nő ki a munkából, immanensen szükségszerű továbbfejlődéséből egy mind átfogóbb, mind szétágazóbb munkamegosztás, és ennek megfelelően abban, hogy a munkamegosztás fejlődése miként hat kényszerítően az árucsere irányába, és hogyan hat ez a maga részéről vissza ugyanebben az irányban a munkamegosztásra. A gazdasági-társadalmi életnek tehát már ezeknél a legegyszerűbb és legalapvetőbb kategóriáinál is észre kell vennünk azt a bennük rejlő tendenciát, hogy nemcsak szakadatlanul reprodukálódnak, hanem ennek a reprodukciónak immanens tendenciája van a fokozódásra, a gazdasági-társadalmi szféra magasabb formáiba való átmenetre.

Mindenesetre meg kell itt állapítani, hogy ennek a fejlődésnek a menete dialektikusan ellentmondásos. Egyrészről egy ellenállhatatlannak látszó folyamatot észlelünk, amely már magában a munkában is állandó továbbfejlődésre késztet. Ez a tendencia, még ha közvetlenül a mindenkori konkrét munkában jelentkezik is, hatásaiban nem szorítkozik eredeti kiindulópontjainak puszta megjavítására, hanem, olykor még forradalmasítóan is, magára a munkafolyamatra, a társadalmi munkamegosztásra hat, és ezzel a közvetlen önellátásra beállított gazdaságot beilleszti az árucserébe, és ezt mindinkább a társadalmi reprodukció uralkodó formájává változtatja át. De bármilyen ellenállhatatlan legyen is ez a tendencia világtörténelmi irányát és kontinuitását tekintve, konkrét részszakaszait, amelyek esetleg évszázadokig, sőt évezredekig tarthatnak, annak az összkomplexusnak a struktúrája, fejlődési lehetőségei módosítják, serkentik vagy gátolják, amelynek keretei között konkrétan végbemennek. Később még részletesen beszélünk erről a kérdésről, amely döntő a különböző gazdasági formációk reprodukciós lehetőségeinek és irányainak a jellege szempontjából. Fejtegetéseink jelenlegi fokán meg kell elégednünk azzal, hogy megállapítjuk ezt a divergenciát, amely bizonyos körülmények között ellentmondásossággá, ellentétességgé fokozódhat. Csak azt jegyezzük még meg — hogy problémánk filozófiai-ontológiai hátterét kissé közelebbről megvilágíthassuk —, hogy az itt vizsgált tényállás

ontológiai alapja az a Hegel tárgyalta dialektikus tény, amely szerint az ellentmondás és az ellentét az egyszerű különbség, a létező különneműség puszta fokozódásából nő ki. Olvasóinknak nem árulunk el új dolgot, ha utalunk a fejlődés szükségszerű egyenlőtlenségére, amelyben megjelenik az ellenállhatatlan általános tendencia és a megvalósulása során fellépő akadályok, módosulások stb. közötti ellentmondás.

Az a szükségszerűség, amellyel a munkamegosztás kibontakozása az árucseréhez és ezzel az értékhez, minden egyes gazdasági tevékenység szabályozójához vezet, jelentős szerepet játszik az itt vázolt folyamatban: abban, hogy a társadalmi lét mind társadalmibbá válik és a társadalmiság mind magasabb lépcsőfokán reprodukálódik. Beszéltünk már a cserét szabályozó csereérték tisztán társadalmi jellegéről; Marxtól tudjuk, hogy létezésének és hatékonyságának mint olyannak semmi köze a fizikai, kémiai vagy biológiai léthez. Mégis már itt megmutatkozik, hogy e kategória tiszta társadalmisága nem tartalmaz társadalmi spiritualizmust; mindig csak a természeti korlátok visszaszorulásáról beszélhetünk, és sohasem a természetszerű elem eltünéséről. A csereérték tisztán társadalmi kategória, de tudjuk, hogy csak a használati értéktől elválaszthatatlan kapcsolatban válhat valóságossá. A használati érték esetében viszont egy társadalmivá átváltoztatott természeti adottsággal állunk szemben. Mivel tehát a csereérték csak a használati értékkel reflexiós viszonyban valósulhat meg, ez a viszony a csereértéket a társadalmiság általános természeti alapjához köti. Ez azonban semmiképp sem csökkenti annak a lépésnek a fontosságát, amelyet a társadalmasodás jelent, az, hogy a tisztán társadalmi csereérték általánossá és uralkodóvá teszi a közvetítést az emberek egymás közti érintkezésében. Ellenkezőleg. Éppen ezzel a közvetítéssel jelentkeznek fölöttébb fontos társadalmi viszonylatok az emberi gyakorlatban, és az emberi viszonylatokat a tudatosodás segítségével még döntőbben társadalmivá teszik.

Minél általánosabban terjed el a csereérték, annál világosabban és meghatározottabban lép a középpontba a társadalmilag szükséges munkaidő, mint a csereérték mindenkori nagyságának ökonómiai alapja. Valamely termék előállításához szükséges egyéni munkaidőnek ez olyan meghatározottságot kölcsönöz, amely meghaladja a pusztán természettől adottat. A munka legkezdetibb stádiumaiban az volt a fődolog, hogy egyáltalán létrejöjjön a termék; szükségképpen másodlagos szerepet játszhatott, hogy mennyi időre volt szükség a termeléshez. Az egyes munkateljesítmények különbözősége is eredetileg az egyes emberek biológiai (és pszichikus) sajátosságain alapult. Csak a termelési és cserefolyamat meghatározott fokán alakul ki önálló társadalmi kategóriaként a társadalmilag szükséges munkaidő. A korábbi létformákban ennek mint ilyennek még analógiája sem lehetett, noha ontológiai szempontból szintén a természeti létben gyökeredzik, nevezetesen abban, hogy az idő tökéletesen független attól, hogy miként reagálnak rá, vagyis tisztán objektív. Ezért válhatott a társadalmilag szükséges munkaidő a lassan kibontakozó áruforgalom, a csereérték, sőt az egész társadalmi-gazdasági érintkezés alapjává. Ez csak az áruforgalomban vált nyilvánvalóvá, csak azóta alkalmazható tudatosan, de ez nem jelenti azt, hogy csak a csereviszonyban létezik. A használati érték és a csereérték persze egymáshoz képest különnemű tárgyformák, de a termelés társadalmisága következtében állandóan és kölcsönösen átcsapnak egymásba. Amikor például a kapitalista bérmunkásokat vesz igénybe a termeléshez, akkor (mint minden vásárló) a használati értéket veszi meg, ezúttal a munkaerőét, azt a képességét, hogy többet termeljen, mint amennyi reprodukciójához szük-

séges, tehát éppen azt a tulajdonságot, amely csereértékét meghatározza. Csak a munkának a — társadalmilag szükséges munkaidő keretein belül történő — végrehajtása teszi lehetővé, hogy a létrejött termékek (szintén használati értékek) a maguk részéről csereértékhez jussanak, amely a munkaerő használati értékének specifikus termékét értéktöbbletként tartalmazza. Nem feladatunk itt, hogy ezt a folyamatot részletesen ecseteljük. Csak arra akartunk utalni, hogy az emberek gazdasági érintkezését a társadalmilag szükséges munkaidő szabályozza. Ebből azonban egyúttal kiviláglik, hogy a termelésnek az áruforgalomban létrejövő társadalmasodása, összes szükségképpen ellentmondásos jelenségformái ellenére, a társadalmiság felé vezető haladás objektív előrelendítője. Marx ezt mondja: „Minél kevesebb időre van a társadalomnak szüksége ahhoz, hogy búzát, jószágot stb. termeljen, annál több időt nyer más termelésre, anyagira vagy szellemire. Mint az egyes egyénnél, a társadalom fejlődésének, élvezetének és tevékenységének mindenoldalúsága is az időmegtakarítástól függ. Idővel való gazdálkodás, erre oldódik fel végül minden gazdálkodás."[2]

A társadalmilag szükséges munkaidőnek mint mindennemű társadalmi-gazdasági termelés szabályozójának ez a társadalmi általánossága a kapitalizmusban eldologiasodott-fetisizált formában jelenik meg, és — emiatt is — e formáció specifikus sajátosságának tekintik. Marx azonban nagy súlyt helyez annak bebizonyítására, hogy itt a társadalmi reprodukció általános jellegzetességéről van szó, amely persze a különböző formációkban különbözőképpen, a részleges tudatosság vagy a puszta spontaneitás különböző fokain jelenik meg. Marx Robinson — konstruált — példájával kezdi, akiről ezt mondja: „Maga a szükség viszi rá, hogy idejét pontosan beossza különböző funkciói között", ahol is a végrehajtás objektív és szubjektív feltételektől függ, de a tevékenységek, a minőségi különbözőségek ellenére, „csak különböző módjai az emberi munkának". Még érdekesebbek Marx megjegyzései a feudalizmus és ezen belül egy önellátó parasztcsalád gazdaságáról. Ott a legfontosabb társadalmi ismertetőjegy a személyes függőség, és a munka csak kivételes esetekben ölt áruformát, a robotmunkát mégis „éppúgy idővel mérik, mint az árut termelő munkát". A patriarchális parasztcsaládban a munkamegosztás feltételeit közvetlenül és a családon belül szintén nem az áruforgalom határozza meg. „De az egyéni munkaerők kifejtésének az időtartammal való mérése itt már eleve mint maguknak a munkáknak a társadalmi meghatározása jelenik meg, mert az egyéni munkaerők már eleve csak a család közös munkaerejének szerveiként működnek." Befejezésképpen így jellemzi Marx ezt a tényállást a szocializmusban: „A munkaerő tehát kettős szerepet játszana. Társadalmilag tervszerű elosztása szabályozza a különböző munkafunkciók és a különböző szükségletek helyes arányát. Másrészt a munkaidő egyszersmind mértéke annak, hogy a termelőnek egyénileg milyen hányad jut a közös munkából és ennélfogva a közös termék egyénileg elfogyasztható részéből is. Az embereknek munkájukhoz és munkatermékeikhez való társadalmi vonatkozásai itt átlátszóan egyszerűek maradnak a termelésben is, az elosztásban is."[3]

A különböző társadalmi reprodukciós formáknak ez a rövid egymás mellé állítása sokkal több, mint az eldologiasító fetisizálással szembeni puszta polémia.

[2] Marx: Rohentwurf [Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857—1858. Dietz Verlag, Berlin, 1953]. p. 89. — [A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai (Nyersfogalmazvány). MEM, 46/I. k., 87—88. o.]

[3] Marx: Das Kapital, I. [7. Auflage. O. Meissner, Hamburg, 1914] p. 43—45. — [A tőke, I. MEM, 23. k., 79—81. o.]

Megmutatja egyrészt, hogy miként kell bizonyos, a dolog lényegéből fakadó törvényszerű tendenciáknak végbemenniük a társadalmi lét reprodukciójában a legkülönbözőbb objektív és szubjektív feltételek között. Másrészt és ezzel egyidőben világosan kiütközik, hogy a termelésnek ez a szabályozó elve a legkülönbözőbb körülmények között érvényesül ugyan, de mindig az emberek közti konkrét társadalmi viszonyokhoz kötődik, és így mindig konkrétan is kifejezi a reprodukció mindenkori helyzetét. Minden olyan kísérlet, amely valamely konkrét körülmények között végbemenő megvalósulás konkrét szerkezetébe egy másikat akar belevinni, szükségképpen az objektíve szükségszerű és fölöttébb hatékony jelenségformák meghamisításához vezet, s ennek bizonyos körülmények között nagyon messzemenő gyakorlati-gazdasági következményei is lehetnek, mint például sok XIX. századi kézművesnél, akik nem ismerték fel idejekorán a már nagykapitalistává vált társadalmilag szükséges munkaidőt, és ennek objektivitása tönkretette őket. Itt csak annyit jegyzünk meg, hogy a normálisan működő régebbi formációk esetében (a válságos átmenetek korszakaitól természetesen eltekintve) viszonylag spontánul ki szokott alakulni a többé-kevésbé helyes magatartás. Csak a tudatos tervezés fejlettebb fokán válik az ökonómiai összefüggések adekvát felismerése gyakorlatilag-közvetlenül életfontosságúvá, és csak itt nem helyettesíthető ez más struktúrákból esetleg fennmaradó magatartásmódok manipulációszerű átvételével.

Arra, reméljük, mégis elegendő ez az ideiglenes, durva és nagyon is kiegészítésre szoruló vázlat, hogy fő vonásaiban érzékeltessük a társadalmi lét reprodukciójának legfontosabb ontológiai sajátosságait, főként a biológiai életszférával való összefüggésében és ellentétében. Kiindulópontul a legfontosabb közös vonás kínálkozhat: mindkét létszférában a reprodukció az általában vett lét döntő kategóriája: a lét szigorúan véve ön-reprodukciót jelent. Biológiailag az élet alapvető és elemi ismérveit így nevezik: születés, élet és halál — ezekre nincs analógia a fizikai életben; ezek ennek az ontológiai alapténynek a közvetlen következményei. Mivel a társadalmi létnek az ember mint élőlény a megszüntethetetlen alapja, világos, hogy a reprodukciónak ez a formája szükségképpen a társadalmi reprodukciónak is — úgyszintén megszüntethetetlen — mozzanatát alkotja. Persze csupán mozzanatát, mert abból a társadalmi együttműködésből, amelyen keresztül az emberek életüket, mindenféle kooperációjuk létszerű alapját, mindenkor reprodukálják, teljesen új, minőségileg különböző kategóriák és kategoriális viszonylatok alakulnak ki, és ezek, mint láttuk és még látni fogjuk, módosítóan hatnak az emberi élet biológiai reprodukciójára is. Ez a valóban meglevő analógia azonban, mivel azonosságnak fogták fel, nagyon gátlóan hatott a társadalmi létben végbemenő reprodukció megismerésére; Menenius Agrippa meséjétől a fajelméletekig, Othmar Spannig stb. erősen érezhetők voltak ezek a megtévesztő befolyások. Ma mintha elapadt volna ez a hullám, ehelyett a neopozitivizmus alapján (és olykor nem eléggé kritikus ellenfeleinek soraiban is) olyan szögesen ellentétes és egyoldalú elfogultságukban nem kevésbé hamis felfogások alakulnak ki, mintha a technika a társadalmi lét számára önműködően ható, az emberi akarattól teljesen független, „végzetszerű" hatalom volna, amelynek önmozgása végső soron meghatározza az emberiség sorsát. Itt is kiszakítják az összefüggésből az összfolyamat egy mozzanatát, abszolutizálják, eldologiasító módon fetisizálják ezt, és ezért ez a felfogás is gátjává válik e reprodukciós folyamat helyes megismerésének. E folyamat — komplexusokból álló — komplexuson belül játszódik le, tehát csak komplex-dinamikus totalításában érthető meg megfelelően.

Ha tehát ontológiailag helyesen akarjuk megérteni a társadalmi lét reprodukcióját, akkor egyrészt abból kell kiindulnunk, hogy ennek megszüntethetetlen alapja az ember a maga biológiai sajátosságában, biológiai reprodukciójában, másrészt mindig tudatában kell lennünk annak, hogy a reprodukció a természeten alapuló környezetben játszódik ugyan le, de ezt a környezetet a munka, az emberi tevékenység fokozódó mértékben módosítja, így hát a társadalom, amelyben az emberek reprodukciós folyamata valóságosan végbemegy, szintén fokozódó mértékben nem találja „készen" a természetben reprodukciójának feltételeit, hanem maga alkotja meg ezeket az emberek társadalmi gyakorlatának útján. Ebben mutatkozik meg a természeti korlátok visszaszorulásának folyamata, amelyről ismételten, különböző nézőpontokból beszéltünk már. Az önmagát reprodukáló eleven egyedi lényeknek és környezetüknek kölcsönös vonatkozása természetesen a biológiai léten belüli reprodukciónak is alapvető jelensége. De ez a közvetlen biológiai szféra keretei között megy végbe; ez annyit jelent, hogy az adott élőlény kifejleszti egy adott környezetben azt, ami biológiai reprodukciójához szükséges. Belső dinamikája szempontjából véletlenszerű, hogy miként hat ez a folyamat környezetére. Általánosságban különböző élőlények reprodukciós folyamataiból viszonylag stabil kapcsolatok jönnek ilyenkor létre, így hát e folyamat egészen általános jellemzéseképpen elmondhatjuk, hogy egyszerűen önmagukat, vagyis ugyanolyan biológiai jellegzetességekkel rendelkező élőlényeket reprodukálnak. Természetesen a biológiai lét szférájának is megvan a maga története, a föld geológiai történetével párhuzamosan. Sőt ez a történelem, végső ontológiai elvében, annyiban párhuzamos a társadalmi lét történetével, amennyiben mindkettőjüknél a fejlődés egyik döntő mozzanata abban rejlik, hogy az alacsonyabb fokok létének kategóriái a saját kategóriáik uralma alá kerülnek és ezek hatására átformálódnak. Itt nem foglalkozhatunk behatóbban ezzel a kérdéssel, csak arra utalunk, hogy a növényvilág még a szervetlen természettel fenntartott közvetlen anyagcserében reprodukálja magát, az állatvilág viszont már szerves táplálékokra szorul, és hogy az állatoknak és környezetüknek kölcsönös vonatkozásaiban a közvetlenül és kizárólagosan biofizikai és biokémiai reakciókat mind bonyolultabban közvetett szervek (idegrendszer, tudat) váltják fel. Itt kétségkívül meglehetősen messzemenő a hasonlóság azzal, ahogyan a társadalmi létben a természeti korlátok visszaszorulnak, és még az a közös vonás is megfigyelhető, hogy az alacsonyabb létszint létfaktorainak mindkét esetben csak átformálásáról lehet szó, de sohasem felszámolásukról. Az életszféra léte éppolyan megszüntethetetlenül alapul a szervetlen természeten, mint a társadalmi lét a teljes természeti léten.

Mindezen összefüggések és analógiák ellenére tagadjuk, hogy a két létszféra messzemenőkig, lényegbevágóan hasonló; minőségi különbözőségük döntő okait részletesen tárgyaltuk már: a munka, az ezt előidéző teleológiai tételezés és az ezt szükségképpen megelőző alternatív döntés olyan valódi, a kategoriális struktúrát meghatározó erők, amelyek távolról sem hasonlítanak a természeti valóság motorjaihoz. Ezeknek a specifikusan társadalmi mozgatóerőknek az ontológiai elsőbbségét mindenütt kimutathatjuk a reprodukciós folyamatban. Részletesen beszélünk még a társadalmi létnek azokról a specifikus kategóriáiról, amelyek egyáltalán nem hasonlítanak az élet létszférájának kategóriáihoz. Itt, ahol elsősorban a két létszféra elemi szétválásának tisztázása a fontos, hasznosabb azokra a mozzanatokra utalni, amelyekben egyértelműen kifejeződik a biológiai élet végső megszüntethetetlensége, de egyúttal az is kiviláglik,

hogy milyen döntően módosítják ezeket tartalmilag és formailag a társadalmi fejlődés és ennek reprodukciós formái. Ha első lépésként a minden egyes embernek mint élőlénynek biológiai reprodukciójához nélkülözhetetlen táplálékra utalunk, akkor Marx ismert mondásából indulhatunk ki: „Az éhség éhség, de az az éhség, amely késsel és villával fogyasztott főtt hússal elégül ki, más éhség, mint az, amely a nyers húst kéz, köröm és fog segítségével falja fel."[4] Marx itt világosan kimondja a meghatározottság mindkét oldalát: az éhségnek és kielégítésének megszüntethetetlen biológiai jellegét és egyúttal azt is, hogy ez utóbbinak minden konkrét formája a gazdasági-társadalmi fejlődés függvénye. De felszínesen járnánk el és megrekednénk a külsőségekben, ha a biológiai éhséget tisztán történelemfölötti „alapnak" és kielégítésének társadalmi formáját pusztán ezt érintetlenül hagyó, változó „felépítménynek" fognánk fel. Eltekintve attól, hogy az emberek hústáplálékra való áttérésének feltétlenül voltak biológiai következményei, a táplálkozás társadalmi szabályozásának kétségkívül szintén vannak biológiai konzekvenciái.

Ez a társadalmi meghatározottság azonban még tovább megy, és érdekes fényt vet egy már jelzett, később még részletesen tárgyalandó fontos társadalmi kérdésre, az emberi nem fejlődésére. Hogy az emberi nem, mint Marx Feuerbach ellenében hangsúlyozza, nem néma, elvont-általános, hanem társadalmilag tudatossá váló kategória, annak már kezdetben meg kellett nyilvánulnia abban, hogy csak az egyes valóságos kis közösségek, később a nemzetek érezték magukat nembelien összetartozóknak, olyanoknak, akik megvalósítják az emberi nemet, míg az e körön kívül élőket olyanoknak tekintették, mint akik többé-kevésbé ki vannak rekesztve ebből. Csak a világpiac létrejöttével és intenzívvé válásával került napirendre az emberi nem mint általános és minden embert átfogó probléma. Mármost ez a folyamat nagyon világosan nyilatkozik meg az étel elkészítésének fejlődésében. Ez lokális, és csak lassan és nagyon viszonylagosan egységesül, még nemzeti méretekben is. Ne mondjuk azt, hogy az ilyen differenciálódásokat kizárólag a természeti okok (éghajlat stb.) határozzák meg. Ezek, különösen kezdetben, bizonyára tekintélyes szerepet játszottak. De nagyon mesterkélt kísérlet volna, ha valaki az osztrák, bajor vagy württembergi „konyha" különbözőségeit főként természeti okokra akarná visszavezetni. És könnyen megfigyelhetjük, hogy a külföldi utazások kezdeti időszakaiban nagyon sokan egyszerűen visszataszítónak találták az idegen kosztot. Ma viszont, a világpiac, a világforgalom erőteljesebb kibontakozásának idején nyomon követhetjük, hogyan nemzetköziesülnek fokról fokra a „konyhák". Az a folyamat, amelyet Goethe a „világirodalom" kifejezéssel magas ideológiai szinten jelzett, extenzíven és intenzíven mind erősebben hatol be az emberi táplálkozás mindennapi világába. Gyakran ez ma a manipuláltság, a presztízsfogyasztás stb. formáit veszi fel, de ez éppen arra vall, hogy ezen a területen is nagymértékű társadalmasodás ment végbe.

Ugyanezt a fejlődési irányt állapíthatjuk meg a biológiai élet másik döntő területén: a szexualitásban. Utaltunk már a férfi és a nő viszonyában bekövetkezett nagy társadalmi változásokra (matriarchátus stb.) Ezek kétségkívül szintén radikálisan hatnak a nemek egymáshoz való viszonyára, azáltal, hogy radikálisan megváltoztatják a tipikus magatartásmódokat a társadalmi életben; ebben a viszonyban korántsem „külsődleges" társadalmi kérdés, hogy ki az uralkodó és ki az alávetett stb.; ez nemcsak „külsődlegesen", a felszínen

[4] Marx: Rohentwurf [id. kiadás]. p. 13. — [MEM, 46/I. k., 19. o.]

módosítja a szexuális viszonyt, hanem az ilyen módosulások olyan tipikusan helyeselt és elutasított emberi magatartásmódokat hoznak spontánul létre, amelyek mélyen hatnak arra, amit az egyik nem a másiknál vonzónak vagy visszataszítónak érez. Elég arra utalni, hogy — ha az emberek túlnyomó többségét vesszük figyelembe — a testvérek közti szexuális vonzást kihaltnak tekinthetjük. Mindebben a társadalmi reprodukció további sajátossága fejeződik ki a szexualitás vonatkozásában: a kölcsönös szexuális vonzás sohasem veszítheti el lényegbevágó testi, biológiai jellegét, de a szexuális érintkezés a társadalmi kategóriák intenzívebbé válásával mind több olyan tartalmat vesz fel magába, amely többé-kevésbé szervesen szintetizálódik ugyan a testi vonzással, de amelynek hozzá képest mégis különnemű — közvetlen vagy közvetett — társadalmi-emberi jellege van. Ez is egyenlőtlenül nyilvánul meg, mint minden fejlődés a társadalmi lét reprodukcióján belül. Elég a polisz-polgárok homoszexualitására emlékeztetnünk, amelynek erotikus-etikai jellegét a korai Platón-dialógusok ábrázolják, vagy a hetérák szerepére a felbomló poliszkultúrában, vagy a középkori aszketikus spiritualitás erotikájára stb. A fejlődés egyenlőtlensége ezen a területen a társadalmi lét törvényszerűségének kétarcúságából ered: egyrészt az általános törvény feltartóztathatatlanul abba az irányba hat, hogy ennek a létnek a kategóriái társadalmiakká — emberek alkotásaivá, az emberi életre irányulókká — alakulnak át, másrészt az itt kifejező tendenciáknak nincs teleológiai jellegük, noha a társadalmilag tevékeny emberek egyes teleológiai tételezéseiből összegeződnek általános-objektív tendenciákká. Olyan irányokba haladnak tehát, amilyeneket a teleológiai tételezéseket előidéző szükségletek szabnak meg a számukra, de mivel ezeknek túlnyomó többsége nincs tisztában önmagával, és mivel minden teleológiai tételezés több és más oksági láncolatot hoz mozgásba, mint amire maga a tételezés tudatosan törekedett, ez a társadalmivá vált szintézis túlmutat minden egyedi tételezésen, többet valósít meg — általában s objektíve —, mint amit tartalmazott, de ezt legtöbbször úgy teszi, hogy a következményekben rejlő megvalósulási lehetőségeket az egyes emberek gyakran a fejlődés általános menetétől különbözőknek, sőt vele ellentéteseknek látják. Így volt ez a modern-polgári erotikus bensőségnek a keresztény spiritualisztikus aszkézisen belül történt kialakulásával, amely aszkézis azonban, végső soron, történelmileg előkészítette azt; „Vita nuova" nélkül nincs Werther. Így van ez ma a zabolátlan és lelkileg üressé vált szexideológiával és -gyakorlattal. A polgári erotikus bensőség valójában sohasem tudta felszámolni a nők elnyomását; ebből a hamis tudat széles skálája jött létre a becsületes egzaltáltságtól a képmutatásig. De az ipar fejlődése, tendenciálisan, ennek az egyenlőtlenségnek a tényleges megszüntetése felé mutat. Már Kollontaj is meghirdette az orosz forradalom idején a „pohár víz" ideológiáját. Ez spontán reakció a szexuális egyenlőtlenségre, ahogy a géprombolás is spontán reakció volt azokra az embertelenségekre, amelyek az ipar gépesítésének bevezetését szükségképpen követték. Ha tehát a tiszta szex divatját — joggal — nagyon kritikusan nézzük is, a fejlődésnek ezt az oldalát sem szabad figyelmen kívül hagyni, noha természetesen itt is nagy szerepet játszanak a manipulációs kategóriák és a presztízsfogyasztás.

Bizonyára nem szükséges tovább folytatnunk az elemzést ahhoz, hogy tisztán láthassuk azoknak a tartalmaknak és formáknak a társadalmi viszonylatait, amelyek a fejlett társadalmakban szociálisan befedik, átformálják, módosítják a tisztán biológiai szexualitást. A nagy történelmi tendenciákhoz igazodtunk eddig, de ne feledjük el, hogy ezek megjelenési formái mélyen lenyúlnak

a testi szférába, és az öltözködéstől a kozmetikáig döntően befolyásolják a szexuális-erotikus ösztönök működését, amelyek ismét igen szorosan kapcsolódnak fölöttébb fontos emberi viszonylatok fejlődéséhez. Fourier volt az első, aki a szexuális viszonylatok változásában, a férfi és nő viszonyában, a nő társadalmi helyzetében látta az emberi nem mértékét és mindenkori fejlődési fokát. Marx folytatta ezt a gondolatot és ezt mondta a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban: „Az ember emberhez való közvetlen, természetes, szükségszerű viszonya a *férfi viszonya a nőhöz*. Ebben a *természetes* nembeli viszonyban az ember természethez való viszonya közvetlenül viszonya az emberhez, mint ahogy az emberhez való viszonya közvetlenül viszonya a természethez, saját *természetes* meghatározása. Ebben a viszonyban tehát *érzékileg*, egy szemlélhető *tényre* redukálva *jelenik meg*, mennyire lett az emberi lényeg az ember számára természetté vagy a természet az ember emberi lényegévé. Ebből a viszonyból tehát meg lehet ítélni az ember egész művelődési fokát. E viszony jellegéből következik, mennyiben lett az *ember* mint *nembeli lény*, mint *ember* önmagává és mennyiben ragadta meg magát; a férfi viszonya a nőhöz az ember emberhez való *legtermészetesebb* viszonya. Benne megmutatkozik tehát, mennyire lett az ember természetes viszonyulása *emberivé* vagy mennyire lett számára az *emberi* lényeg *természetes* lényeggé, mennyire lett *emberi természete* számára természetté. Ebben a viszonyban megmutatkozik az is, mennyire lett az ember *szükséglete emberi* szükségletté, mennyire lett tehát számára a *másik* ember mint ember szükségletté, s legegyénibb létezésében az ember mennyire közösségi is egyúttal."[5] Bizonyára nem szorul részletes kommentárra, hogy Marxnak ezekben a fejtegetéseiben a „természet" kifejezés nem a pusztán biológiai létet jelenti. A „természet" műszó itt értékfogalom, amely a társadalmi létből nőtt ki. Az embernek azt a spontán-önkéntes szándékát jelöli, hogy megvalósítsa önmagában az emberi nem meghatározásait. A „természet" kifejezés persze az emberi létezés megszüntethetetlen biológiai alapjaira is utal.

A társadalmi lét specifikus sajátossága még világosabban mutatkozik meg, ha ez lehetséges, abban a tevékenységi folyamatban, amelyet nevelésnek szoktunk nevezni. A magasabbrendű állatoknál természetesen erre is akadnak bizonyos analógiák. De ezek elhalványulnak, ha meggondoljuk, hogy a segítség, amelyet a felnőtt állatok sarjaiknak adnak, arra redukálódik, hogy ezek fajtaszerű ügyességgel egyszer s mindenkorra elsajátítsanak bizonyos magatartásmódokat, amelyekre életük fenntartásához állandóan szükségük van. Ezzel szemben az emberek nevelésének lényege éppen abban rejlik, hogy alkalmassá kell tenni őket az életükben később fellépő új, előre nem látható események és szituációk megfelelő lereagálására. Ez két dolgot jelent: egyrészt azt, hogy az ember nevelése — a szó legtágabb értelmében — valójában soha sincs teljesen befejezve. Bizonyos körülmények között teljesen másfajta követelményeket támasztó, teljesen más társadalomban fejeződhet be élete, mint amilyenre — szűkebb értelemben vett — neveltetése előkészítette. Ha erre csak a hebbeli Anton mester magatartásával, a „Nem értem már a világot"-tal tud reagálni, akkor élete kudarcot vallott, és ebben az összefüggésben mindegy, hogy tragikussá, komikussá vagy egyszerűen nyomorúságossá válik-e. Már ez a tény is mutatja, hogy a szűkebb és a tágabb értelemben vett nevelés között nincs gondolatilag pontosan megvonható, metafizikai határ. Közvetlenül

[5] MEGA, I. 3., p. 113. — [Marx: Gazdaság-filozófiai kéziratok 1844-ből. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1970. 68. o. alapján.]

gyakorlatilag mindenesetre megvan ez a határ, persze társadalmanként és osztályonként fölöttébb különböző módokon. Ha most csak a szűkebb értelemben vett nevelésről teszünk néhány megjegyzést, akkor ezt először csak azért tesszük, hogy még egyszer utaljunk arra a manapság elterjedt tévedésre, amely szerint az ember biológiai megalapozottságú sajátosságából következik, hogy lassabban fejlődik fajtája önálló példányává. Mindenesetre már a nevelési folyamat puszta hosszúsága is visszahat az ember biológiai sajátosságára. Már az „éhség és a szerelem" taglalásakor is kimutattuk, hogy a változás elsődleges indítékai társadalmi, nem pedig biológiai jellegűek. Ha ma nem dolgoznak már kisgyerekek a gyárakban, mint a XIX. század elején, akkor ennek okait nem a biológiában, hanem az ipar és főként az osztályharc fejlődésében kell keresni. Ha ma a civilizált országokban az iskola általánosan kötelező, és a gyermekek viszonylag sokáig nem végeznek munkát, ez a nevelés részére felszabadított időtartam is az ipari fejlődés terméke. Minden társadalom megköveteli tagjaitól az ismeretek, készségek, magatartásmódok stb. bizonyos mennyiségét; a szűkebb értelemben vett nevelés tartalma, módszere, időtartama stb. az így kialakult társadalmi igények következménye. Az ilyen megváltozott körülmények persze, ha elég sokáig tartanak, bizonyos mértékig visszahatnak az emberek fizikai és pszichikus sajátosságára. Az angol arisztokraták oly régóta fennmaradó típusa azonban sokkal kevésbé eredménye az átöröklésnek, mint annak a megformálásnak, amelyet a nevelés ad nekik Etontól Oxfordig és Cambridge-ig. Egyáltalán az osztály- és hivatástípusok megfigyelésekor főként az ilyen megformálásokra kellene gondolni, ahol is azután magától értetődően a tágabb értelemben vett — gyakran spontán — nevelés legalább akkora szerepet játszik, mint a szűkebb értelemben vett nevelés. Ha fellazul vagy egyenesen felbomlik társadalmilag az előbbi, akkor az „átöröklés" elveszti azt a képességét, hogy típusokat hozzon létre. Thomas Mann „Buddenbrooks"-jában tanulságosan figyelhetünk meg egy ilyen felbomlási folyamatot, és láthatjuk, hogy pusztulásra van ítélve minden olyan hagyomány, amelyet a tágabb értelemben vett nevelés fejlesztett ki, mihelyt az össztársadalom reprodukciója megvonja tőle a jelenlegi és jövőbeli reális alternatívák kibontakozásának, befolyásolásának lehetőségeit; az itt megnyilvánuló általános törvényszerűséget csak megerősíti, hogy a nevelésből fakadó hagyománynak ez a kudarca olyan ellentétesen mutatkozhat meg, mint Thomas és Christian Buddenbrooknál: a korábbi nemzedékekkel összehasonlítva Thomas és Christian a kudarc egységes típusává olvad össze.

A nevelés problémaköre így arra a problémára utal vissza, amelyen alapul: lényege szerint úgy kell befolyásolnia az embereket, hogy a társadalmilag kívánt módon reagáljanak az élet új alternatíváira. A társadalmi lét reprodukciójának változásában rejlő kontinuitás fenntartásában segít, hogy ez a szándék — részlegesen — szakadatlanul megvalósul; igaz, hosszú távon — részlegesen — éppilyen szakadatlanul kudarcot is vall, de ez nemcsak annak a pszichikus reflexe, hogy ez a reprodukció egyenlőtlenül megy végbe, és hogy állandóan új és ellentmondásos mozzanatokat produkál, amelyekre még a céltudatos nevelés is csak elégtelenül készítheti elő az embert, hanem annak is, hogy ezekben az új mozzanatokban — egyenlőtlenül és ellentmondásosan — a társadalmi lét objektív továbbfejlődése reprodukciójában fejeződik ki. Mint eddig mindig, most is hangsúlyozzuk, hogy a továbbfejlődést objektíve-ontológiailag, nem pedig értékszerű értelemben értjük. Közvetlenül arról van szó, hogy a társadalmi lét önmagát reprodukálva mind társadalmibbá válik, és saját létét mind

erőteljesebben és intenzívebben a saját, társadalmi kategóriáiból építi fel. A reprodukciós folyamatnak ez a közvetlenül formálisnak-ontológiainak látszó aspektusa azonban — szintén objektíve-ontológiailag — az egyes emberi közösségek integrációjának folyamata is egyúttal, egy többé már nem néma emberi nemnek és ezzel együtt a mind sokoldalúbban (mind társadalmibban) kibontakozó emberi egyéniségnek a megvalósulási folyamata is.

Miközben a munka folyamata előrehalad, új szférákat, új szükségleteket, és ezek kielégítése céljából új utakat tárva fel és valósítva meg, társadalmilag nemcsak önmagát szélesíti ki, tökéletesíti fokozódó mértékben, hanem ezzel egyidejűleg kialakít egy nem csupán technikai, hanem társadalmi munkamegosztást is. Nem lehet itt a feladatunk, hogy történelmileg felvázoljuk ezt a folyamatot. Csak néhány döntő mozzanatot hangsúlyozhatunk itt, amelyekben a munkának ez a reprodukciós folyamata és a belőle kinövő munkamegosztás ontológiailag újraformálja a társadalmi lét struktúráját. Az eredeti munkamegosztás bizonyára csupán alkalmi és ezért pusztán technikai együttműködés, bizonyos tennivalók vagy közös munkálatok elvégzésére. Valószínűleg meglehetősen sokáig tartott, amíg a munkamegosztás bizonyos foglalkozási ágakban megszilárdult, sőt különös társadalmi képződménnyé vált, amely az egyes emberrel már a társadalmi lét önálló formájaként áll szemben, és így visszahat egész életmódjára. Marx érinti ezt a problémát a „Német ideológiá"-hoz készített jegyzeteiben: „Az egyének mindig magukból indultak ki, mindig magukból indulnak ki. Viszonyaik valóságos életfolyamatuk viszonyai. Honnan van az, hogy viszonyaik velük szemben önállósulnak? hogy saját életük erői velük szemben túlerőre jutnak? Egyszóval: *a munka megosztása*, amelynek foka a mindenkor kifejlődött termelőerőtől függ."[6] A munkamegosztás így a termelőerők fejlődésének következményeként jelenik meg, de olyan következményeként, amely a maga részéről további fejlődés kiindulópontja, amely közvetlenül az egyes emberek egyedi teleológiai tételezéseiből jött ugyan létre, de mihelyt kialakult, társadalmi hatalomként, társadalmi léte igazi tényezőjeként, e létet befolyásolva, sőt meghatározva áll szemben az egyes emberekkel, velük szemben önálló létjelleget ölt, noha az ő emberi munka-aktusaikból alakult ki. Két olyan komplexusra gondolunk itt, amely élesen differenciálja az eredetileg egységes társadalmat: a szellemi és a testi munkának, valamint a városnak és a vidéknek a különválására; az osztályok és osztályellentétek kialakulásával persze szakadatlanul kereszteződik ez a két komplexus.

Az első felé vezető utat csírájában már a legkezdetlegesebb munkamegosztás is tartalmazza: a szükséges teleológiai tételezések, mint láttuk, két formát öltenek: vannak olyan tételezések, amelyek természeti tárgyakat (a szó legtágabb értelmében, tehát természeti erőket is beleértve) akarnak megváltoztatni az emberi célok érdekében, és olyanok, amelyek más emberek tudatára akarnak hatni, hogy a kívánt tételezésekre bírják őket. Minél inkább kifejlődik a munka, és ezzel együtt a munkamegosztás, annál önállóbb formákat ölt a teleológiai tételezések második fajtája, annál könnyebben fejlődhetnek ezek a munkamegosztás önálló komplexusává. A munkamegosztásnak ez a fejlődési tendenciája társadalmilag szükségszerűen kereszteződik az osztályok kialakulásával; az ilyesfajta teleológiai tételezések spontánul vagy intézményesen egy uralom szolgálatába állíthatók, ennek az uralomnak a leigázottjaival szemben, ezért kapcsolódik olyan gyakran az önállósult szellemi munka az osztály-

[6] MEGA, I. 5., p. 537. — [Marx—Engels: A német ideológia, MEM, 3. k., 544. o.]

uralom rendszereihez, noha e munka régebben kezdődött, és az osztályharc folyamán, mint ezt már a „Kommunista Kiáltvány" megjegyzi, éppen a szellemi munka képviselőinek egy része áll át bizonyos társadalmi szükségszerűséggel a lázadó elnyomottak oldalára. Itt ezzel a kérdéssel sem foglalkozhatunk. Pusztán azért említettük meg, hogy megmutassuk: a társadalmi reprodukció végső soron az egyes emberek cselekvéseiben valósul ugyan meg — közvetlenül az emberben jelenik meg a társadalmi lét realitása —, de ezek a megvalósítandó cselekvések szükségképpen az emberek olyan viszonykomplexusaivá állnak össze, amelyek, ha már egyszer kialakultak, bizonyos önálló dinamikával rendelkeznek, vagyis nemcsak az egyes emberek tudatától függetlenül vannak jelen, reprodukálódnak, hatnak társadalmilag, hanem többé-kevésbé, közvetlenül vagy közvetve, döntő impulzusokat adnak az alternatív döntéseknek is. Az ilyen komplexusokkal való kölcsönös érintkezés és ezek befolyásolása tehát szükségképpen mindig bizonyos mértékig sokértelmű, még ha fő tendenciái az illető formáció összreprodukciójának általános törvényszerűségeitől, struktúrájától, fejlődési irányától, fejlődési fokától stb. függnek is. Ilyenkor mindenesetre olyan differenciálódás alakul ki a társadalmi reprodukcióban az emberek között, amelyre ismét nincs semmilyen analógia az élet szféráiban. Éppen mert végső soron az emberi tevékenységek eredményei azok a döntő körülmények, amelyek az emberek alternatív döntéseinek tartalmat, formát és irányt adnak, nagyon szétágazó és mélyreható minőségi különbözőségek alakulnak ki az emberi nemen belül, így hát olykor látszólag még az emberi nem egysége is kérdésessé válik. Ez természetesen csak látszat, amelyet a társadalmi-történelmi fejlődés előbb-utóbb leleplez. De pusztán az a tény, hogy társadalmilag hatékony látszatként létezik, ismét feltárja a minőségi különbséget a társadalmi és a biológiai lét között. Ez utóbbiban ugyanis nem lehetséges valamely nemen belül ilyen, akár csak látszólagos hasadás sem; csak biológiai alapon következhetnek be differenciálódások, ekkor azonban új nemek keletkeznek, amelyek persze éppolyan némák, mint elődeik voltak a szétválás vagy átalakulás előtt. Az emberi nem tehát ilyen esetekben is egy — egyenlőtlenül és ellentmondásosan — kibontakozó társadalmi-történelmi kategóriának bizonyul.

Hasonló a helyzet a város és a falu közti munkamegosztással, amely egy bizonyos fejlődési foktól kezdve szintén végigfut az emberiség történetén. Az első települések, amelyekből később városok lesznek, a termelés és a biztonság okából jöttek létre. (Később térünk majd rá ez utóbbi szempontra, a védelemnek, a hódításnak stb. a termeléshez való gazdasági-társadalmi viszonyára.) Itt mindenekelőtt azt kell hangsúlyozni, hogy a város komplexus, amely nagyon komplex, egymáshoz képest különnemű mozzanatokból alakul ki, és nagyon komplex, gyakran végletesen különnemű funkciókat tölt be. Lehetetlen tehát definícióval körülírni, hogy mi is az a város: az ősi Keletnek, a polisz-korszaknak, a középkornak, a kapitalizmus különböző stádiumainak a városait egyetlen szilárd nézőpontból sem lehet egyszerűen közös nevezőre hozni. És mégis világos, hogy az első városok létrejöttével fontos lépés történt a társadalmi lét társadalmasodásának irányába, amelyet többé nem lehetett visszacsinálni, noha a városok politikai, gazdasági, katonai funkciói szakadatlanul változtak, és olykor a városok hosszú időn át a hanyatlás szakaszait élték át. Éppilyen változatos a város és a falu kölcsönös vonatkozása, a falusi lakosság létében bekövetkezett változások a gazdaságtól a szokásig és erkölcsig. Magától értetődik, hogy ezzel a társadalmi kategóriák még döntőbb szerepet kapnak a társadalmi lét megformálásában. Egyáltalán a város olyan komplexus, amelynek

nem lehet semmiféle analógiája valamilyen alacsonyabbrendű léttel, és amelyben még a legegyszerűbb életfunkciók is társadalmi közvetítéssel jelentkeznek, és amelyben a természethez való kötöttség kihunyófélben van. (Még egy városi kert vagy park is túlnyomórészt társadalmi képződmény.)

A város puszta létezése tovább fokozza a testi és a szellemi munka szétválásának társadalmi folyamatát is. Minél inkább az ipar középpontjává válik a város, minél inkább kerül mennyiségileg és minőségileg túlsúlyba valamely ország ipari termelése a mezőgazdaságihoz képest, annál erőteljesebben koncentrálódik a szellemi munka összes ágazata a városokban, annál inkább elszakad a falu a kulturális haladástól. Ezzel párhuzamosan a fejlődés azt mutatja, hogy azoknak az embereknek a száma, akik a mezőgazdasági termelésben vesznek részt, az iparban, a kereskedelemben stb. foglalkoztatottakhoz, tehát lényegileg a városi lakossághoz képest állandóan csökken. Az emberiség tehát mind határozottabban eltávolodott kiindulási helyzetétől, ahogy az embereket közvetlenül környező természettel való közvetlen anyagcsere az összes ember munkáját igénybe vette. A különböző közvetítések között, amelyek háttérbe szorították ezt az eredeti közvetlenséget, s amelyek idővel önálló képződményekké, intézményekké váltak, a város válik az egyik legfontosabb, viszonylag önálló komplexussá, mégpedig minél inkább levetette átmeneti jellegét (az antik városállam hosszú ideig a lényegileg mezőgazdasággal foglalkozó népesség koncentrációja volt, és teljesen ellentétes körülmények között a középkori város is sok hasonló vonást mutat), minél inkább vált minden tekintetben a falu valódi társadalmi ellenpólusává. Legalábbis meg kellett említenünk ezt a fejlődést, mert ez más oldalról mutatja, hogy miként alakítja ki mind magasabb fokon a gazdasági-társadalmi fejlődés, a különböző területeken különféleképpen, mindenütt és mindig a társadalmi lét tisztábban és kizárólagosabban társadalmiasuló felépítését a reprodukció folyamatában. A már többször felvázolt összképet semmiképp sem bontja meg ez a tendencia: ez is egyenlőtlen és ellentmondásos, mivel az objektív össz-struktúra területén határozott előrehaladása itt is olyan társadalmi jelenségmódokkal egyidőben és tőlük elválaszthatatlanul megy végbe, amelyekben a fő tendenciára való szükségszerű és tipikus emberi reagálás ezzel többé-kevésbé éles ellentétben áll. Ellentét van tehát itt is az objektív gazdasági haladás és lelki-kulturális megjelenésmódjai között. Ezért mondja már a fiatal Marx a város és a vidék ellentétéről: „Ez az ellentét a legkirívóbb kifejezése annak, hogy az egyén be van sorolva a munka megosztása, egy határozott, reá kényszerített tevékenység alá, s ez a besoroltság az egyik embert korlátolt városi állattá, a másikat korlátolt falusi állattá teszi és naponta újra szüli érdekeik ellentétét."[7] Ez a megállapítás természetesen főként az általános magatartás típusaira vonatkozik; éppilyen természetes, hogy minden fokon — helytől, időtől stb. függően különbözőképpen — az emberek legyőzik ezeket a torzulásokat, de magától értetődően mégsem egyszerűen egyéni módon, hanem olyan megoldási tendenciák segítségével, amelyeket a mindenkori konkrét társadalmi helyzet az emberek számára lehetővé tesz. A beteljesülés vagy a kudarc olyan aktus, olyan magatartásmód, amely az egyes embereken belül játszódik le; az ezeket létrehozó társadalmi meghatározások társadalmi objektivitásuk ellenére csak ilyen egyéni formákban, csak az egyéniség közegében fejeződhetnek ki reálisan.

A munkamegosztás társadalmi kibontakozásának mindezekkel a formái-

[7] Ebd., p. 39—40. — [Uo., 50. o.]

val kereszteződik a munkamegosztás történelmileg legfontosabb formája, az osztályok differenciálódása. Utaltunk már arra, hogy ennek eredete a munkaerőnek abban a fokozatosan kialakult specifikus használati értékében rejlik, hogy többet tud termelni, mint amennyi reprodukciójához szükséges. Mármost a termelés fejlődése, specifikus formái és korlátai határozzák meg az osztályok differenciálódását, társadalmi funkcióját és perspektíváját, mindenesetre kölcsönhatás formájában, mert az osztályok sajátossága és egymáshoz való viszonyuk döntően visszahat a termelésre (a rabszolgagazdaság termelési korlátai). De bármennyire egyedi, objektíve meghatározott komplexusok is az osztályok, ezek a komplexusok csak egymásra vonatkoztatva létezhetnek, mint reflexiós meghatározások, éspedig olyanok, amelyeknél e reflexiós viszony tudatosítása meghatározott, olykor döntő szerepet játszik. „Ez az ember például csak azért király" — mondja Marx —, „mert más emberek alattvalókként viszonyulnak hozzá. Az utóbbiak, megfordítva, azért hiszik, hogy alattvalók, mert amaz király."[8] Ha itt bizonyos ironikus kihegyezettséggel fejezte is ki magát Marx, különféle kijelentéseiből kitetszik, hogy az osztályhelyzet tudatosodását döntő meghatározásnak tekintette, ha nem is az osztályviszonyok meghatározott létének, de legalábbis ígylétének szempontjából. „A filozófia nyomorúságá"-ban például ezt olvashatjuk: „A gazdasági feltételek először munkássá változtatták a lakosság tömegét. A tőke uralma e tömeg számára közös helyzetet, közös érdeket teremtett. Ilymódon ez a tömeg a tőkével szemben már osztály, de önmaga számára még nem az. Ebben a harcban . . . ez a tömeg egyesül, önmaga számára is osztállyá alakul."[9] A „Brumaire"-ben ez a tudat egyenesen az osztály létének kritériumaként jelenik meg; ezt mondja itt Marx a parasztságról: „Amennyiben millió és millió család olyan gazdasági létfeltételek között él, amelyek életmódjukat, érdekeiket és műveltségüket más osztályokétól megkülönböztetik és azokkal ellenségesen szembeállítják — annyiban osztályt alkotnak. Amennyiben a parcellás parasztok között csak helyi összefüggés van és érdekeik azonossága nem teremt köztük közösséget, nemzeti kapcsolatot és politikai szervezetet — annyiban nem alkotnak osztályt."[10] Természetesen teljesen félreértenénk Marx szándékait, ha ebből a határesetből, amelyet főként politikai és nem gazdasági-társadalmi, nem ontológiai nézőpontról fogalmazott meg ilyen végletesen, arra következtetnénk, hogy az osztály léte tudathoz kötődő valami. A problémának már az a korábbi megfogalmazása, amely szerint az osztály léte olyan magáértvaló, amely a magábanvalóból fejlődött ki, utal arra az arányra, amelyre Marx tulajdonképpen gondol: arra, hogy ami az osztályban objektíve létezik, az a konkrét termelési viszonyokból, az illető formáció struktúrájából nőtt ki. A tudat képes arra, hogy objektíve módosító funkciót gyakoroljon az osztály társadalmi létén, de ez csak azokat lepheti meg, akik bizonyos vulgármarxista hagyományoknak megfelelően a „tisztán objektív" alapot és az éppilyen „tisztán szubjektív" felépítményt marxista történetfelfogásnak tekintik; mivel a következő fejezet elvileg tárgyalja majd ezt a kérdéskomplexust, itt nem foglalkozhatunk vele és nem is kell vele behatóbban foglalkoznunk.

[8] Marx: Das Kapital, I. [id. kiadás] p. 24. — [MEM, 23. k., 62. o. (lábjegyzet) alapján.]
[9] Marx: Das Elend der Philosophie. MEGA, I. 6., p. 162. — [Marx: A filozófia nyomorúsága. MEM, 4. k., 172. o.]
[10] Marx: Der achtzehnte Brumaire etc. [Hrsg. D. Rjazanov. Verlag für Literatur und Politik, Wien—Berlin, 1927] p. 117. — [Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája. MEM, 8. k., 187. o.]

A problémának csak egy oldalát kell kissé közelebbről szemügyre vennünk itt, azt, amit korábban Marxszal összhangban az osztály létében rejlő reflexiós meghatározásnak tekintettünk. A társadalmi lét ontológiájának szempontjából ez először is annyit jelent, hogy minden osztály csak egy meghatározott társadalomban létezhet mint társadalmi komplexus, és ezért viszonylag önálló létezése magában foglalja, hogy megszüntethetetlenül vonatkozik erre az össztársadalomra és többi osztályaira, és hogy valamely osztály társadalmilag csak akkor van jelen, ha gyakorlati kölcsönhatásban van formációja többi osztályaival. Semmi sem lehet tehát hamisabb, mint hogy bizonyos osztályviszonyokat a mindenkori totalitásban elfoglalt helyzetüktől elszigetelve vizsgáljanak. A rabszolgaság például az ókor uralkodó osztályformája; maradványai a középkor elején olyan epizódot jelentenek, amelynek nem voltak következményei; az amerikai négerrabszolgaság viszont, nyilvánvalóan anakronisztikus és szörnyűséges jellege ellenére, a kialakuló kapitalizmus alkotóeleme.[11] Ennek az a következménye, hogy a reflexiós viszony egyrészt feltételezi annak az össztársadalomnak a totalitását, amelyben a különböző osztályok egymással reflexiós viszonyban állnak, másrészt azt, hogy a reflexiós viszony gyakorlati jellegű, azoknak a társadalmi cselekvéseknek a szintézise, törvényszerűsége stb., amelyek az osztály meghatározott létéből a résztvevő emberek számára következnek. Marx nagyon világosan fejezte ezt ki, amikor Bruno Bauer idealizmusával szemben Loustalot folyóiratának mottóját idézte a francia forradalom idejéből: „Les grands ne nous paraissent grands / Que parce que nous sommes à genoux / — — — Levons nous! — —" És így kommentálja ezt a mondatot: „De ahhoz, hogy felkeljünk, nem elég *gondolatban* felkelni és hagyni, hogy *valóságos, érzéki* fejünk felett ott lebegjen a *valóságos, érzéki* járom, amelyet nem lehet eszmékkel elfilozofálni."[12] Marx korábban idézett állásfoglalásaiból világosan látható, hogy amikor a valóságra helyezi a hangsúlyt, és visszautasítja pusztán gondalati átalakításának releváns voltát, ez korántsem jelenti azt, hogy általában a gondolati szférát irrelevánsnak tekinti. Pusztán arról van szó, hogy a társadalmi lét szempontjából itt is elutasítja a mechanikus materializmusnak (amely szerint a valóság a maga törvényszerű útját járja, teljesen függetlenül attól, hogy mi játszódik le az emberek tudatában) és a filozófiai idealizmusnak (amely szerint az emberi gondolat határozza meg, változtatja meg stb. a létet) az alternatíváit, mivel mindkettő elvont és hamis, és mindig konkrétan vizsgálja a gondolat ontológiai helyét a létösszefüggésekben, létviszonylatokban, a lét változásaiban. Itt is arról az általunk már korábban megállapított tényállásról van szó, hogy a társadalmi lét mozgása végső soron egyes megvalósított alternatív döntések együttműködéséből áll. Ezeknek persze egyrészt valódi döntéseknek kell lenniük, amelyek közvetlenül vagy közvetve valódi cselekvésekké alakulnak át, másrészt az ilyen döntések anyagi következményei mind az egyes esetekben, mind pedig az össz-szintézist tekintve többnyire egészen másként alakulnak, mint ezt az egyes emberek — bármilyen sokan legyenek is — elképzelték és óhajtották. Csak a következő fejezetben elemezhetjük részletesen az ebből adódó problémákat.

Éppen a társadalomban lezajló osztályharcokat használják leggyakrabban arra, hogy a társadalmi létet a természeti lét valamilyen fajtájának fogják

[11] MEGA, I. 6., p. 93—94. — [Marx: A filozófia nyomorúsága. MEM, 4. k., 126. o.]
[12] MEGA, I. 3., p. 254. — [Marx—Engels: A szent család. MEM, 2. k., 81—82. o.]

fel. Nem foglalkozunk itt azokkal a többnyire reakciós szándékokkal, amelyek az ilyen elméletekhez kapcsolódnak, noha makacs ismétlődésük, még olyan időszakokban is, amelyekben még látszatra sincs semmilyen plauzibilitásuk, világosan mutatja, hogy érdekükben áll igazi összefüggésektől eltekinteni, s ez ilyen társadalmi forrásokra vall. Amikor a látszatról beszéltünk, akkor a korábbi társadalmak osztálylétére gondoltunk, ahol is ezt a születés természeti aktusa biztosította (kasztok, rendek), noha ilyen esetekben is csak a mindenkori egyénnek bizonyos társadalmi réteghez való hovatartozását döntötte el nem-társadalmi véletlen, és maga a társadalmi tagolódás, például a kasztokba, rendekbe stb., a gazdasági-társadalmi fejlődés terméke volt. Véletlenről beszélünk, mert az egyénnek a társadalmi fejlődés általános törvényei alá való besorolása az egyén szempontjából szükségképpen megszüntethetetlenül magán viseli a véletlen bélyegét. De még akkor is, amikor ez a látszat teljesen eltűnt, mint a kapitalizmusban, újból és újból felbukkannak ilyen elméletek, amelyek a társadalmiságot gondolati úton természetivé változtatják vissza; így tesz például az úgynevezett szociális darwinizmus, amely azt akarja bebizonyítani, hogy a létért folyó harc a természet és a társadalom közös törvénye. Mindezek az elméletek figyelmen kívül hagyják, hogy a létért folyó tulajdonképpeni harcban közvetlenül és valóságosan a biológiai értelemben vett életről és halálról, ölésről, jóllakásról vagy éhenhalásról van szó, míg a társadalomban minden osztályharc annak a többletmunkának a kisajátításáért folyik, amely az emberi munkaerő specifikus használati értékét alkotja. (A háborúban való ölésnek, ha a háború nem kannibalisztikus okokból folyik, semmi köze sincs ahhoz a létért folyó harchoz, amely a természetben zajlik le.) Maga a háború, mint később látni fogjuk, az imént jelzett gazdasági-társadalmi reprodukció — néha viszonylag önállósuló — kisérőjelensége. Már a rabszolgaság legkegyetlenebb formáiban is ez a helyzet; hiszen az a tény, hogy a rabszolgák még kikényszerített munkateljesítményük legvégletesebb fokozásával is csak minimális lehetőségeket kaptak saját életük reprodukálására, csupán annyit jelent, hogy túlfokozták ezt a részesedést a rabszolgák többletmunkájában, ami erőteljesen korlátozta a rabszolgaság átlagos reprodukcióját; gazdasági-társadalmi jellege abban mutatkozik meg, hogy a termelésnek ez a módja csupán egy csaknem korlátlan rabszolgautánpótlás esetében volt lehetséges, és ennek csökkenésével el is kellett halnia. (Fejlődés a késő római császári birodalomban.) Másrészt például a korai kapitalizmus gazdaságából kitetszik, hogy a kimeríthetetlennek látszó munkáskínálat az úgynevezett „szabad" emberekkel szemben is lehetővé tette a kizsákmányolás ilyen felfokozását.

Eltekintve ilyen tévtanoktól — mindegy, hogy jóhiszeműen vagy rosszhiszeműen keletkeztek-e —, az osztályok és osztályviszonyok fejlődése ugyanazt a tendenciát mutatja, mint amit más társadalmi komplexusok esetében megfigyelhettünk: a létnek és viszonylatainak fokozódó társadalmi jellegét. A felvilágosodás és különösképpen Hegel óta ezt a fejlődést olyannak szokták feltüntetni, mint ami a szabadság irányába vezet. A szabadság problémája társadalmilag túl sokoldalú és túl sokértelmű ahhoz, hogy elemzéseink jelenlegi szintjén foglalkozhassunk vele. Ez a kérdés most, tehát tisztán és általánosan ontológiailag, abban a formában jelenik meg, hogy amilyen mértékben az általános gazdasági törvények mind tisztábban és világosabban fejeződnek ki — tehát ahogy a természeti korlátok visszaszorulnak —, úgy uralkodik el mind nyilvánvalóbban a véletlen az egyének társadalomban elfoglalt hely-

zetén. Az egyedi esetnek és az általános törvénynek ez a viszonya általános ontológiai tény. Többnyire persze nem veszik ezt figyelembe, mert például az egyes molekulák véletlenszerű sorsa senkit sem érdekel, és csak az a mód ébreszti fel a megismerés érdeklődését, ahogy az általános törvény érvényesül. Csakhogy az általános törvénynek és az egyedi esetnek ez a viszonya mindenütt, társadalmilag is érvényes. Amikor például Marx szerint a gazdasági válságban erőszakosan érvényesül a kapitalista termelés egysége és helyes arányai,[13] akkor ez konkrétan azt jelenti, hogy X vagy Y tulajdonának csereértéke értékét veszti, és ő maga emiatt tönkremegy. De megszűnhet-e az a véletlen, hogy egy ilyen X sorsát Müllernek vagy Schulzenak kell-e elszenvednie? Azt hisszük: nem. És úgy látjuk, minél tisztábbá válik és minél inkább kibontakozik a reprodukciós folyamat társadalmisága, annál pucérabban lép fel ez a véletlenszerűség. Eközben kétségkívül létrejön a szabadság látszata, amely annyiban puszta látszat, amennyiben a társadalmi lét növekvő társadalmasodásával az egyén mind több tárgyi összefüggés, viszonylat stb. uralma alá kerül.[14] E helyzet további következményeivel csak később foglalkozhatunk.

De eltekintve attól, hogy miként dől el a szabadságnak ez a kérdése, az itt kiindulópontul szolgáló véletlen bizonyos konkretizálásra szorul. Iménti megjegyzéseinkben a véletlenszerűség egymáshoz képest objektíve különnemű két fajtájáról van szó. Az első abból fakad, hogy csak véletlenszerű lehet valamely ember biológiai értelemben vett születésének a viszonya ahhoz a társadalmi helyzethez, amelyet ez a születés közvetít. Ezzel persze nem tagadjuk az átöröklés törvényszerűségeit, amelyeket még nagyon kevéssé ismerünk; ez azonban nem érinti a véletlenszerűség itt tárgyalt specifikus fajtáját. Az általános törvénynek és egyedi tárgyainak viszonyában rejlő véletlenszerűség, mint már megmutattuk, egészen más jellegű a társadalmi létben, ahol a szervetlen természet egyszerű egyede egyedi szubjektummá fejlődik, amely képes és kényszerül is teleológiai tételezésekre. Ezek persze nem változtathatják meg a törvény általánosságát és általános — az illető egyedi ember szempontjából — véletlenszerű hatásait, az egyed számára mégis bizonyos mozgásteret teremtenek, amely bizonyos mértékig módosíthatja az általános törvény reá gyakorolt hatását. Magától értetődik ugyanis, hogy a jelzett gazdasági válságok esetében az egyedek ökonómiai viselkedése nem közömbös önmaguk szempontjából; cselekvésük megmentheti őket a katasztrofális következményektől, vagy ellenkezőleg, a katasztrófa kellős közepébe kormányozhatja őket. E mozgástér megítélésekor természetszerűleg számításba kell venni, hogy a teleológiai tételezések összkövetkezményeit egyetlen tételező sem láthatja teljesen világosan; ez azonban csak beszűkíti, de korántsem szünteti teljesen meg ezt a mozgásteret.

Azt hisszük, nem haszontalan, ha utalunk az ilyen véletlenszerűségekre, amelyek az egyes ember életének megszüntethetetlen adottságai, mert így kiviláglik, hogy a gazdaság általános törvényei, amelyek meghatározzák a reprodukció tartalmát, formáját, irányát, ütemét stb., konkrét megvalósulásuk során milyen kevéssé rendelkeznek mechanisztikusan általános jelleggel. De azt is éppilyen fontos belátnunk, hogy a véletlen tömérdek mozgástere a maga valódi kihatásaiban fontos részét alkotja az ember társadalmi életének.

[13] Marx: Theorien über den Mehrwert. II/2. [Hrsg. Karl Kautsky. 4. Auflage, J. H. W. Dietz, Stuttgart, 1921] p. 268 und 274. — [Értéktöbblet-elméletek. Második rész. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1961. 463., 467. o.]

[14] MEGA, I. 5., p. 65—66. — [Marx—Engels: A német ideológia. MEM, 3. k., 64. o.]

Az így kialakuló dinamikus struktúrát csak akkor foghatjuk fel, ha a maguk szorosan egymásbafonodó össszetartozásában helyesen értelmezzük a véletlen és a szükségszerűség szerepét és jelentőségét. Nem vezethet túlfeszítetten racionalizált polaritásra az a tény, hogy látszólag bizonyos polarizáció jön létre, és hogy a társadalom a maga egészében közvetlenül a törvény, a szükségszerűség uralmát mutatja, az egyének élete viszont a különlegesen formált véletlenszerűségek hatáskörébe esik. A törvény és a véletlen egymásbafonódottsága inkább mind az egésznek, mind pedig a részeinek állandó sajátossága. Későbbi fejtegetéseink megmutatják majd, hogy a komplexusok bonyolult, egyszerre törvényszerű és véletlen kölcsönös vonatkozásaiból a társadalmi lét összkomplexusán belül mindkét póluson, tehát mind az egyes embernél, mind pedig a társadalom totalitásánál végső meghatározó ontológiai kategóriaként éppígylétük tűnik elő. Itt csak deklaratív módon jelenthetjük ki fejtegetéseinknek ezt a végkifejletét, mert ennek a kategóriának csak az adhatja meg igazi szintetikus létjellegét, ha a legsokrétűbb meghatározásokat foglalja magában, és az egyszerre kezdetnek és végnek tételezett empirikus éppígyléttel a jelzésére szolgáló szón kívül szinte semmilyen közös vonása sincs. Csak azért említettük meg itt ezt a lezárást, hogy az elvileg ellentétes és különnemű kategóriák újból és újból hangsúlyozott feloldhatatlan együttléte veszítsen ezzel valamit paradox jellegéből.

A társadalmi lét komplexitása korántsem jelenti, hogy hiányzik belőle a tagolódás, csakhogy ezt nem szabad konvencionálissá vált filozófiai értelemben felfognunk. Amióta a filozófia rendszerek alkotására vállalkozott, ezek — közvetlenül nézve — mindig tisztán egyneműsített statikus vagy dinamikus jellegű rendek voltak, amelyekben általában pontosan kimért hierarchia uralkodott. Ez a szigorú rend a legtöbb esetben magának mond ellent, mivel a rendező elvek — nagyon gyakran nem vagy nem egészen tudatosan — különnemű elvek hallgatólagos egyneműsítéséből alakultak ki. Hegelről szólva megpróbáltuk kimutatni, hogy a felépítés logikai elvei szakadatlanul kereszteződnek és vegyülnek az ontológiaiakkal, és hogy ez a hamisan egyneműsített különneműség az ontológiailag helyesen megragadott tényeket gyakran egy logicisztikus hierarchia kényszerzubbonyába erőlteti és ezzel önmagát idegeníti el. A saját szándékok ilyen eltorzításai természetszerűleg az összes többi filozófiában is kimutathatók. Fejtegetéseink kiindulópontjukat és módszerűket a valóság marxi, materialista és dialektikus, ontológiai gondolati visszatükrözéséből merítik. A materializmus az ontológiában nem csupán azt jelenti, hogy megtisztítja az ontológiát a logikai és az ismeretelméleti kategóriák okozta zavartól, hanem főként azt, hogy félreérthetetlenül szétválasztja az ontológiai és az értéktételező szempontokat. A régi ontológia, amely vagy arra vállalkozott, mint a késői ókor, hogy filozófiailag helyettesítsen egy lehanyatló vallást, vagy amelyet közvetlenül teológiai feltételezésekből fejlesztettek ki, mint a skolasztikáét, szükségképpen a létformák hierarchikus tagozódását teremti meg, ahol is a legfelsőbb lét (isten) mint a legigazibb lét egyúttal az értékhierarchia csúcsa is; gondoljunk csak arra, hogy miként fonódik össze az ontológiai istenbizonyítékban a lét és a tökéletesség. Természetesen a materialista ontológiának is el kell ismernie a valóság lényegének megfelelő létfokokat. Az ilyen tagozódás ismérveit és kritériumait azonban kizárólag a létnek mint létnek a jellegzetességéből szabad meríteni. Ez először is azt jelenti, hogy meg kell kérdezni: melyik létfok rendelkezhet léttel a másik nélkül, és melyik tételezi fel — létszerűen — a másik fok létét. Erre a kérdésre

világos és könnyen ellenőrizhető válaszokat lehet adni: a szervetlen természet nem feltételez semmilyen biológiai vagy társadalmi létet. Teljesen önállóan létezhet, viszont a biológiai lét feltételezi a szervetlen lét különös sajátosságát, és saját létét egyetlen pillanatra sem reprodukálhatja, ha nincs szakadatlan kölcsönhatásban vele. Éppígy a társadalmi lét feltételezi a szerves és a szervetlen természetet, és e kettős alapzat nélkül nem fejlesztheti ki önálló, mindkettőtől eltérő kategóriáit. Mindez értékszempontoktól függetlenül is lehetővé teszi a létfokok elrendezését, anélkül, hogy ez összekeveredne az ontológiai prioritás, az ontológiai függetlenség és függőség kérdéseivel.

Másrészt az ilyen tisztán ontológiai vizsgálat azt mutatja, hogy az egyik létszféra azért függ a másiktól, mert az alapjukul szolgáló kategóriákhoz képest minőségileg új kategóriák jelentkeznek benne. Ezek sohasem szüntethetik meg ama korábbiakat, amelyek létalapjukon uralkodnak. Kölcsönös vonatkozásaik inkább olyan átalakulásokra vezethetnek, amelyek az új létszférát megalapozó lét törvényszerűségeit megőrzik, de új összefüggésekbe iktatják be őket, és bizonyos körülmények között új meghatározásokat valósítanak meg bennük, persze anélkül, hogy ezeknek a törvényszerűségeknek a lényegét meg tudnák változtatni. A korábbitól függő létszféra új kategóriái, törvényei stb. az ezeket megalapozó kategóriákhoz, törvényekhez képest újaknak és függetleneknek látszanak ugyan, de éppen újdonságukban és önállóságukban állandóan feltételezik ezeket, mint létük alapjait. Ebből, harmadszor, az következik, amiről más összefüggésekben gyakran beszéltünk már, hogy valamely függő szféra kategoriális sajátosságai sohasem egy csapásra, készen és beteljesülten bontakoznak ki, hanem egy történelmi folyamat eredményei, amelynek során az új létforma állandó reprodukciója mind bonyolultabban, önállóbban, a maga összefüggéseiben — viszonylag — mindinkább önmagába zártan hozza létre a rá specifikusan jellemző kategóriákat, törvényeket stb.[15] Ezek a történelmi folyamatok szükségképpen ellentmondásosak és egyenlőtlenek, mivel hajtóerőik fölöttébb bonyolult kölcsönhatások, amelyek komplexusokon belül és komplexusok között működnek, és mivel nemcsak a mindenkori új létszférán belül hatnak egymásra különnemű tendenciák, hanem az alapul szolgáló és reá felépülő lét közti viszonylatok is különnemű tendenciákat mutató kölcsönhatásokat hívnak életre.

De ha egy ilyen fejlődésnek elég hosszú útszakaszát vizsgáljuk, elvileg pontosan megállapítható törvényszerű fejlődési tendenciákra bukkanunk. Helyes filozófiai megismerésük újból és újból nagy nehézségekbe ütközik. Főként azért van ez, mert, mint már megmutattuk, az ilyen tendenciák szükségszerűsége, iránya, üteme stb. csak post festum ismerhető meg. De ha figyelmen

[15] ⟨Ha itt a létszférák ilyen történelmi folyamatáról csak a függő létszférákkal, a szerves természettel és a társadalommal kapcsolatban beszélünk, ezt azért tesszük, mert a tudomány mindmáig csak ezekben tudta bebizonyítani, hogy a történelmi fejlődés kétségbevonhatatlan tény. Tudjuk ugyan, hogy a szervetlen természet egyes komplexusainak is van történelme; így a Földnek is, amelynek fontos korszakait a geológia sok szempontból földerítette már. De ma még tudományos konkrétsággal nem fejthető ki, hogy a szervetlen természet totalitása szempontjából a történetiség milyen pontosan bizonyítható be és mutatható ki. Remény van arra, hogy az atomfizikának az asztronómiára való következetes alkalmazása tudásunkat ebben a tekintetben is kiszélesíti és elmélyíti majd. Mindenesetre Marx a történelmiségnek mint ontológiai elvnek a szempontjából nem ismert el határokat. „Csak egyetlen tudományt ismerünk, a történelem tudományát.”⟩ MEGA, I. 5., p. 567. —.[Marx—Engels: A német ideológia. MEM, 3. k., 20. o. (jegyzet, a főkéziratban áthúzva).]

kívül hagyva Marx javaslatát, nem az ember anatómiájában keressük a majom anatómiájának a kulcsát, akkor logikailag és ismeretelméletileg kézenfekvő az a hamis végkövetkeztetés, hogy magát a folyamatot teleológiainak fogjuk fel, olyannak, amely a későbbi stádiumra irányul. Magukban a folyamatokban azonban nem fedezhető fel teleológiai mozgató erő. Minden egyes szakaszban, a más szakaszokra történő átmenetekben csak oksági összefüggések és ezekből álló kölcsönhatások állapíthatók meg. Még a társadalmi létben is, ahol az emberek által végrehajtott egyedi tételezések kétségkívül teleológiai jellegűek, utóhatásaik, sok ilyen egyedi tételezés együttműködése, valódi kölcsönhatásai mindig tisztán kauzális jellegűek. Hiszen az ilyen teleológiai tételezések lényege, mint ezt a munka tárgyalásakor láttuk, éppen abban rejlik, hogy olyan oksági láncolatokat indítsanak be, amelyek — okságmeghatározta — következményei gyakran meghaladják azt, amit maga a teleológiai tételezés tartalmaz. Az ilyen mozgási irányok evolúciós beállítottságú tendenciáiban tehát sohase feltételezzük sem a társadalmi létben, sem a szerves természetben valóságosan ható teleológiát. A reprodukciós folyamatok post festum megállapítható iránya könnyen bírhat rá valamiféle teleológia feltételezésére, de a helyes gondolkodásnak eltökélten ellen kell állnia az ilyen csábításoknak. Még távolról sem ismertük ugyan meg kielégítően az itt működő konkrét törvényszerűségeket, de mindkét határfokon kétségkívül megállapítható egy ilyen fejlődési irány ténye: az, amit ismételten a természeti korlátok társadalmi létben történő visszaszorulásának mondtunk, a specifikusan társadalmi erők, viszonylatok, kategóriák, törvények stb. állandó mennyiségi és minőségi megerősödése olyan folyamatnak bizonyul, amelyben a társadalmi lét meghatározásai mind tisztábban társadalmiakká válnak, mind határozottabban felszámolják természeti meghatározottságokhoz való kötöttségüket. A szerves természetben is hasonló folyamat játszódik le: a biológiai meghatározások itt mind tisztábban, mind specifikusabban válnak biológiaiakká. Ezzel az általános mozgásiránnyal természetesen véget is ér a hasonlóság; az egyes meghatározások, viszonyaik, növekedési tendenciáik már nem hasonlítanak.

Gondolatilag persze az ilyen folyamatokat értékelően is felfoghatjuk. De hamar kitetszik, hogy az értéknézőpont itt nem a dolog lényegéből fakad, hanem tisztán gondolatilag választották és kívülről alkalmazták egy különnemű anyagra; ezért a gondolkodás történetében gyakran elő is fordult, és még ma is előfordul, hogy a természetiséget értékpredikátummal látják el és a társadalom társadalmivá válását negatívan értékelik. De ha az ilyen folyamatokat tisztán ontológiailag vizsgáljuk, vagyis valamely létmód belső fejlődési tendenciái szerint, akkor a társadalmi lét éppígylétét gondolati visszatükröződése lényegesen jobban közelítheti meg. És a tisztán ontológiai nézőpont itt is kritikailag megalapozottnak bizonyul, ellentétben az értékek imént jelzett önkényével. Ugyanis a munka ontológiai elemzésekor megállapíthattuk már, hogy az érték egységes, létből fakadó értelemmel rendelkezik ugyan a társadalmi léten belül, és hogy az értékelés itt elkerülhetetlenül megvalósítandó gyakorlati magatartás, amely szükségszerűen nő ki a társadalmi lét specifikus meghatározásaiból, és specifikus működéséhez nélkülözhetetlen, de mind a szerves, mind pedig a szervetlen természet vonatkozásában pusztán szubjektív és ezért lebírhatatlanul önkényes tételezés marad. A helyzet természetesen rögtön megváltozik, mihelyt már nem a magábanvaló természetről, hanem a társadalom és a természet anyagcseréjéről van szó. Maga a munka és

a gyakorlat összes bonyolult társadalmi formái egyaránt azokon a természeti tárgyakon is végrehajtják az objektíve szükségszerű teleológiai tételezéseket, amelyek ennek az anyagcserének a körébe tartoznak, és ezekből létszükségszerűséggel fakadnak értékek és értékelések. Amikor Marx például a pénzkérdéssel kapcsolatban az aranyról és az ezüstről beszél, ezt mondja: „Az arany és ezüst nem pénz természettől fogva, de a pénz természettől fogva arany és ezüst." Előzőleg azokat a gazdaság-meghatározta tárgyi kritériumokat fejti ki, amelyek alkalmassá tesznek egy természeti tárgyat arra, hogy gazdaságilag pénzként funkcionáljon; ilyen a „minőség egyformasága", ilyen a nemesfémeknek az a tulajdonsága, hogy „viszonylag sok munkaidőt . . . kis terjedelemben foglalnak magukban" stb. Mivel az arany és az ezüst természeti tulajdonságai megfelelnek ezeknek a kritériumoknak, a pénz „természettől fogva arany és ezüst". Marx is kimutatja, hogyan vezethető le a társadalomnak és a természetnek ebből az anyagcseréjéből az arany és az ezüst esztétikai értékszerűsége is.[16]

Ilyen módszerrel kell ontológiailag is a társadalmi lét belső struktúrájának elemzéséhez hozzáfognunk. Vagyis meg kell vizsgálnunk, hogy melyik kategóriának, illetve kategóriakomplexusnak van ontológiai elsőbbsége a másikkal szemben, melyik létezhet a másik nélkül, másrészt melyiknek a létezése tételezi fel ontológiailag egy másik létét. Ha most ebben a tisztán ontológiai értelemben vizsgáljuk a társadalmi létet, akkor rögtön észre kell vennünk, hogy az ember biológiai reprodukciója nélkül társadalmi lét sem lehetséges. A szerves természet és a társadalmi lét összefüggésének ez a pontja egyúttal e létfok minden bonyolultabb és közvetettebb kategóriájának ontológiai alapja. Az emberek végtelenül hosszú ideig még túlnyomórészt csak biológiailag reprodukálták önmagukat, anélkül, hogy ebben a reprodukciós folyamatban létrehozták volna a tulajdonképpeni társadalmi tárgyiassági formákat. Viszont egyszerűen elképzelhetetlen, hogy ezeket a formákat létezőknek gondoljuk, ha nem fogadjuk el, hogy létalapjuk az emberek biológiai reprodukciója. Ennek a létmozzanatnak tehát ontológiai elsőbbséget kell tulajdonítani a másikkal szemben, ahogy a fejlődés magasabb fokán a használati értéknek (a gazdaságilag, munkával feldolgozott természeti tárgynak) ontológiai elsőbbsége van a csereértékkel szemben; a használati érték létezése, működése csere, tehát csereérték nélkül ismét csak lehetséges, és hosszú időszakokon keresztül valóság is volt, viszont a csereérték nem létezhet használati érték nélkül.

Az emberi élet biológiai reprodukciójának ez az ontológiai elsőbbsége éppen ezért — szintén ontológiailag — elsőbbséget élvez minden más emberi tevékenységgel, minden más gyakorlattal szemben. A munka, amelyben, mint megmutattuk, először fejeződik ki a társadalmi lét ontológiai sajátossága, magától értetődően eleinte és nagyon sokáig ennek a reprodukciónak a közvetlen szolgálatában áll. De ez egyúttal a társadalmi lét ontológiai genezise, mivel az emberi élet biológiai reprodukciójának összes mozzanatai mind társadalmibb jelleget öltenek, és olyan meghatározásokat keltenek életre, amelyeknek — éppen létszerűen — nem lehet már analógiájuk az élet biológiai reprodukciójával (főtt étel, ruházat stb.), és másrészt, az ehhez szükséges munka, munkamegosztás stb. dialektikájának következtében, azokat a tevékenységeket

[16] Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie [J. H. W. Dietz, Stuttgart, 1919]. p 156—157 und 159. — [A politikai gazdaságtan bírálatához. MEM, 13. k., 117., 118—119. o.]

is beillesztik a reprodukció folyamatába, amelyeket csak távoli közvetítés kapcsol a biológiai reprodukcióhoz, és amelyek már mind tisztább társadalmi jelleggel rendelkeznek (nyelv, csere stb.). Ezért amikor Marx bebizonyítja a gazdaságnak a történelmi materializmus szempontjából döntő módszertani elsőbbségét, ebből az alapvető ontológiai tényből indul ki: „Az előfeltételnélküli németeknél azzal kell kezdenünk, hogy leszögezzük minden emberi létezésnek, tehát minden történelemnek is első előfeltételét, nevezetesen azt az előfeltételt, hogy az embereknek ahhoz, hogy ‚történelmet csinálhassanak', meg kell élniük. Az élethez azonban mindenekelőtt evés és ivás, lakás, ruházat és még egy és más szükséges. Az első történelmi tett tehát e szükségletek kielégítésére szolgáló eszközök előállítása, magának az anyagi életnek a termelése, márpedig ez olyan történelmi tett, minden történelemnek olyan alapfeltétele, amelyet még ma is, mint évezredekkel ezelőtt, naponként és óránként teljesíteni kell, hogy az ember egyáltalán életben maradhasson."[17]

Nem szorul nagyon részletes magyarázatra, hogy itt ontológiai, nem pedig ismeretelméleti, logikai vagy akár tudományelméleti levezetésről van szó. Az ember biológiai reprodukciójának lételsőbbsége, mint gazdasági tevékenységének kiindulópontja, és ez mint egyre tisztább társadalmi aktivitásainak ontológiai-genetikus alapja: ez az az alapvetés, amelyet a marxizmus általános filozófiája elválaszthatatlanul összeköt a társadalmi-történelmi fejlődésről alkotott elméletével, a történelmi materializmussal; ez a kötelék annál is erősebb és megalapozottabb, mivel, mint már kimutattuk, maga a történelmiség is a marxizmus világnézetének alapvető ontológiai elve. Ezek az összefüggések, ha a megismerés minden más elvét, joggal, e létkérdés eldöntése mögé helyezzük, egyrészt világosan mutatják a lét ontológiai prioritását, másrészt azon bonyolultabb emberi tevékenységek fejlődésének is tisztán megragadható ontológiai alapzatot adnak, amelyek a közvetlen látszat szerint teljesen függetlenek a gazdasági tevékenységtől. A történelmi materializmus belső szükségszerűsége, tudományosan szilárd megalapozottsága csak a dialektikus materialista ontológiára épülhet fel.[18]

Ha nem ontológiailag közelítünk meg valamely sajátképpen ontológiai kérdést, ebből további filozófiai zavarok következnek. A módszer ismeretelméleti beállítottsága — minél inkább Kant befolyása alatt történik, annál inkább — szükségképpen a lét és az érték problémakörének megengedhetetlen összekeveredésére vezet. Érdekes itt megfigyelni, hogy, noha maga Kant ridegen elutasította az ontológiai istenbizonyíték logikáját, követői között mind erőteljesebben kezdett kialakulni a lételsőbbség és az értékszint közti konvergencia. Mégpedig kettős irányban: azok, akik a marxi módszer ismeretelméleti

[17] MEGA, I. 5., p. 17. — [Marx—Engels: A német ideológia. MEM, 3. k., 29. o.]

[18] ⟨A II. Internacionálé teoretikusai mindezeket a kérdéseket — a kantianizmus és a pozitivizmus hatására — tisztán ismeretelméletileg vizsgálják. Így azután vagy dogmatikusan megmerevítették vagy idealisztikusan felbomlasztották a történelmi materializmust. Csak Leninnel indul el újra a marxi koncepció helyes megértése felé vezető mozgás. De mivel ő maga tárgyilag mindig a materialista-dialektikus ontológiából indul ugyan ki és erre is törekszik, de nyelvi kifejezéseiben nem mindig válik el az ismeretelméleti formáktól, gyakran rosszul értelmezték azt a módot, ahogyan helyreállította a marxi ontológiát. Egyrészt a sztálini korszakban új dogmatizmus alakult ki, másrészt pedig e dogmatizmus ellenzői nem találták meg az utat az igazi marxi ontológiához, és arra tettek kísérletet, hogy a történelmi materializmust a dialektikus, ontológiailag materialista-dialektikus világképtől függetlenül alapozzák meg filozófiailag. Ezek a törekvések ezért kudarcra voltak ítélve; így az én kísérletem is, amelyet a „Történelem és osztálytudat"-ban tettem, és Sartre-é, a „Critique de la raison dialectique"-ben.⟩

felvizezése ellenére hűek maradtak a történelmi materializmushoz és nem akarták megszüntetni a gazdaság elsőbbségét a társadalmi életben, a gazdasági élet ontológiai elsőbbségének értékhangsúlyt kölcsönöztek, és az egész felépítményt, különösképpen mindazt, ami az ideológiával összefügg, bizonyos filozófiai megvetéssel kezelték, olykor azzal a nem-mindig-tudatos akcentussal, mintha az egyedül hatékony és fontos gazdaság puszta epifenomenonjáról volna szó; ezzel szemben azok, akiknél az értékhangsúly tendenciája került túlsúlyba, ilyen okokból, szintén gyakran öntudatlanul, megvetően félretolták a társadalmi törvényeket, és a fejlődés ontológiailag megalapozott marxi fogalmából valamiféle értékfejlődést csináltak, ahol is álláspontunk szempontjából egyre megy, hogy ehhez a kanti végtelen fejlődésnek vagy valami Hegel módján felépített történetfilozófiának a modelljét alkalmazták-e. Érdekes, hogy a marxi módszer ilyen eltorzításának mindkét filozófiai tendenciája megtalálható mind a politikailag baloldali, mind pedig a jobboldali beállítottságúaknál.

Maga Marx ezzel szemben nagyon pontosan megkülönbözteti a létet és az értéket, és, mint korábbi fejtegetéseinkből világosan kitűnik, sohasem kantiánus módra pusztán ismeretelméletileg állítja ezeket egymással szembe mint létet és Legyent, hanem az értéknek, az értéktételezésnek, az értékmegvalósításnak kijelöli a társadalmi lét ontológiájában az őket megillető helyet. Világosan láthatjuk ezt, ha még egyszer emlékeztetünk a szükségszerűség és a szabadság birodalmáról szóló híres és döntő kijelentésére. Marx ezt mondja erről: „Miként a vadembernek küzdenie kell a természettel, hogy szükségleteit kielégítse, hogy életét fenntartsa és újratermelje, ugyanúgy kell küzdenie a civilizált embernek is, ezt kell tennie minden társadalmi formában és minden lehetséges termelési módban. Fejlődésével együtt bővül a természeti szükségszerűség e birodalma, mert bővülnek a szükségletek; de ugyanakkor gyarapodnak a termelőerők is, melyek e szükségleteket kielégítik. Ezen a területen a szabadság csak azt jelentheti, hogy a társadalmasult ember, a társult termelők ésszerűen szabályozzák, közös ellenőrzésük alá vetik a természettel való anyagcseréjüket, ahelyett, hogy ez mint vak hatalom uralkodna rajtuk; és hogy ezt az anyagcserét a legkisebb erő felhasználásával, az emberi természethez legméltóbb és ennek legmegfelelőbb feltételek között hajtják végre. De ez még mindig a szükségszerűség birodalma. Ezen túl kezdődik az emberi erőkifejtés, amely öncél, a szabadság igazi birodalma, amely azonban csak a szükségszerűség e birodalmán mint alapján virágozhat ki. Az alapfeltétel: a munkanap megrövidítése."[19]

Csak az utolsó fejezetben foglalkozhatunk azokkal a konkrét következtetésekkel, amelyek ebből a szembeállításból a társadalom és az ember számára adódnak. Itt csak azt kell belátnunk, hogy a szabadság birodalma, amelyben Marx a társadalmi fejlődés legfőbb értékét, értékkicsúcsosodását látja, nem gazdasági jellegű, sőt kilép a gazdaság területéről, amely, mint Marx éppen itt határozottan állítja, szükségképpen mindig a szükségszerűség birodalma marad. Ezen az ontológiai lényegén még a gazdasági gyakorlat legvégletesebb és legjobb humanizálása — „az emberi természethez legméltóbb és ennek legmegfelelőbb feltételek között" — sem változtathat. A szabadság birodalmát Marx úgy jellemzi, hogy ezen túl kezdődik meg, hogy benne az emberi

[19] Marx: Das Kapital, III. 2. [4. Auflage. O. Meissner, Hamburg] p. 355. — [A tőke, 3. k., Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1967. 786. o.]

erőkifejtés öncél, ami a gazdasági gyakorlat keretei között ellentmondás volna, mivel az erőkifejtés mint öncél ellentétben áll e gyakorlat struktúrájával. (Egyes esetekben lehetséges ugyan, hogy a gyakorlat szubjektíve az emberi öncél megvalósulásaként hat, de ez nem szüntetheti meg a benne meglevő, másként strukturált teleológiai tételezések objektív természetét.) Az erőkifejtés mint öncél feltételezi az emberi személyiség teljes kibontakozásának társadalmi értékét, tehát értéket képvisel. Későbbi fejtegetéseink, eddigi lehetőségeinknél pontosabban és részletesebben, megmutatják majd, hogy az értékszerűség is, akárcsak maga az egyéniség, a társadalmi fejlődés terméke, és ezért minden konkrét megnyilvánulásában — minél magasabb fokon állnak, minél egyedülállóbbak ezek, annál inkább — ontológiailag mindenkor feltételezi a termelés meghatározott fokát; más összefüggésekben megmutattuk már, hogy a termelőerők objektív fejlődése az emberi képességek fejlődésével egyenlőtlenül és ellentmondásosan megnyilvánuló, de szükségszerű egyidejűséget mutat. Marx, aki itt a szabadság birodalmát a szabad idővel hozza összefüggésbe, pusztán arra mutat rá, hogy alapfeltétele a társadalmilag szükséges munkaidő megrövidítése, amelyet csak a termelőerők fejlődése tesz lehetővé. De ezzel világossá válik, hogy a legfőbb emberi értékeket Marx ontológiailag a valódi ember ontológiailag elsődleges gazdasági gyakorlatából, valódi reprodukciójából vezeti le. Magától kitűnik itt, hogy az értéknek ez az ontológiai függősége csak keletkezését, lényegét, az emberi gyakorlat rendszerében elfoglalt helyét határozza meg pontosan, de érték-jellegét korántsem csökkenti le, sőt ellenkezőleg, csak fokozza ezt, azáltal, hogy bepillantást enged eredetének és érvényességének létszerű szükségszerűségébe.

A valóságos, az értékekkel szemben semleges gazdasági fejlődésnek és az objektíve érvényes értékeknek ezt az éppen létszerűen elválaszthatatlan egységét éppilyen világosan megfigyelhetjük egy másik, kifogástalanul megállapítható általános tendenciánál, amely a társadalmi lét társadalmiságának kibontakozásában érvényesül: az emberiségnek mint többé már nem néma emberi nemnek a létrejöttére gondolunk. Korábbi fejtegetésekből ismerjük már e jelenség általános körvonalait. Alapvető tény itt az emberiség gazdasági integrációja a világpiac formájában, amely gyakran közvetett, de tényleges, az egyéni tudat számára is elutasíthatatlan kapcsolatot teremt az összes ember között, akik az emberiséget együttesen megtestesítik. Ez a folyamat és eredménye, a megvalósulóban levő emberi nem, társadalmi jellege miatt nem néma. Hiszen biológiailag nézve azóta létezik az emberi nem, amióta objektíve levált a főemlősök fajairól és objektíve önálló nemmé vált. De ha ezt a nemet pusztán objektív biológiai totalitásában vizsgáljuk, akkor éppolyan némának bizonyul, mint az, amelyikből származott. A némaság csak akkor szünhet meg, amikor a munkában, a munkamegosztásban stb. végrehajtott teleológiai tételezés objektív és szubjektív eredményeinek következtében már nem pusztán biológián fog alapulni a filogenetikai reprodukció, hanem ezt egyre erősebb, egyre dominálóbbá váló társadalmi meghatározások fedik el, módosítják, alakítják át stb. De a munka és a munkamegosztás, elszigetelten tekintve — ami persze éppen itt megtévesztő hiba volna — csak objektíve szüntetnék meg a nem némaságát; igazán csak akkor szünhet ez meg, amikor nemcsak objektíve valósul meg a többé már nem néma nem, hanem elérkezik önnön magáértvalóságához is. (Tudjuk már, hogy ez a folyamat a valóságban miként zajlik le: mind nagyobb emberi közösségek válnak tagjaik számára a nem többé már nem néma megtestesüléseivé.)

Ehhez azonban az szükséges, hogy a társadalmi létben tudatosodjon a társadalmi reprodukció során létrejövő magábanvaló, mégpedig olymódon, hogy ez a tudatosodás az emberi nem mindenkori megtestesülését úgy helyeselje, mint ami a saját — egyéni — létéhez is hozzátartozik, tehát értéktételezés legyen, mellyel hitet tesz az így létrejött érték mellett. Minél szélesebben, magasabban és mélyebben bontakoznak ki ilyen társadalmi képződmények, minél erősebb köztük a társadalmi kölcsönhatás, annál inkább közeledhet az emberek tudata az emberiségnek mint az emberi nem társadalmi-filogenetikai egységének a — kezdetben pusztán gondolati — tételezéséhez. Nyilvánvaló, és különböző helyeken ki is fejtettük már, hogy ennek az egységnek valódi alapjául a világpiac fejlődése kínálkozik, és ennyiben a történelem eddig megtett útja már erősen közeledik az emberi nem ilyen egységének megvalósításához. Ez azonban egyelőre csak magábanvalóságára vonatkozik. Az egyenlőtlen fejlődés ellentmondásossága ezen a területen kettős formában nyilvánul meg: egyrészt rendszerint — és a társadalmi gyakorlat szempontjából ez a döntő — igenlően értékelik ugyan az emberi nem magábanvalóságának irányába haladó integráció reálisan elért formáját; sőt egyesek számára lehetőség nyilik arra, hogy a történelem fejlődésvonalának elébe vágva, gyakran jelentős társadalmi hatást is gyakorolva kifejezzék az emberiség egységes magáértvalójának intencióját. Másrészt viszont — erről is beszéltünk már — meg akarják gátolni ezt a továbbfejlődést, le akarják küzdeni a holnapot a ma nevében. Mindkét mozgásban, amely történelmileg rendkívül változékony formákat ölt, értékek helyesléséről és tagadásáról, objektív értékek közti objektív konfliktusokról van szó; mindketten szükségképpen abból a talajból nőnek ki, amelyet a mindenkori gazdasági-társadalmi fejlődés alkotott meg. Ha tehát sok értékelés szögesen ellentmond is jelenének, ez nem jelenti azt, hogy az érték apriorisztikusan független a valóságtól, mint a kantiánusok vélik, hanem ez további példa arra, hogy az általános fejlődés a maga szükségszerűségében magában foglalja az ellentmondásokat a maguk — szintén létező — megjelenési formáiban, és hogy valamely létfok igazi totalitását lehetetlen adekvát módon megragadni az ilyen ellentmondásosságok megértése nélkül. A világpiac megkerülhetetlen alap az emberi nem önmagáért levő egységének megvalósításához; de ez csak ennek magábanvalóságát tudja — ezt persze szükségszerűen — létrehozni, és ezt magáértvalósággá csak maguknak az embereknek a tudatos cselekedete alakíthatja át és emelheti fel. Ennek a folyamatnak nélkülözhetetlen mozzanata az, hogy a helyes értéktételezések megvalósítják a valódi értéket. Eközben csöppet sem csökken vagy gyengül ennek az emberi tevékenységnek a fontossága, aktív jellegének valódisága, mert csak olyan embereket mozgat, akiket magának az általános folyamatnak a valódi és objektív meghatározásai formálnak meg és tesznek alkalmassá ilyen aktivitásra, és akiket ez a folyamat olyan elutasíthatatlan alternatívák elé állít, amelyekre értékelő, értékfejlesztő vagy értékgátló módon választ adnak.

2

KOMPLEXUSOKBÓL ÁLLÓ KOMPLEXUSOK

A társadalmi lét csak szakadatlan reprodukciójában létezik, szubsztanciája mint lét lényegileg szakadatlanul változik, s éppen az jellemzi, hogy a reprodukció szakadatlan változása mennyiségileg és minőségileg mind fokozottabb

módon újból és újból létrehozza a társadalmi lét specifikus szubsztanciális vonásait. Mivel a társadalmi lét a szerves természetből fakadt, szükségképpen megőrzi eredetének állandó ontológiai ismérveit. A két létszférának ez a — valódi reprodukciós folyamatban újból és újból felfüggesztett és a változások révén mindig újból helyreállított — 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. A társadalmi létnek és a szerves természetnek ez az elválaszthatatlan kapcsolata egyúttal megmutatja a két létszféra közti minőségi különbséget is. Az élőlények biológiai reprodukciója ugyanis a szerves természetben egyenesen azonos létük folyamatával. Létét persze minden élőlény bizonyos konkrét — szerves és szervetlen — környezetben valósítja meg, amelynek változatlansága vagy változása döntően hat mind az ontogenetikai, mind pedig a filogenetikai értelemben vett biológiai reprodukciós folyamatra. De az élőlény és a környezet összes állandóan meglevő kölcsönhatása között a túlsúlyos mozzanat mégis az itt, hogy miként hat a környezet az élőlényre, miként serkenti, engedi vagy gátolja reprodukcióját; végső soron ez határozza meg a fajok, a nemek stb. fennmaradását vagy kihalását. Eközben természetesen nem lebecsülendő szerepet játszik az élőlényeknek az a képessége is, hogy biológiailag alkalmazkodnak az ilyen változáshoz, de a döntő hajtóerő maga az objektív változás. A szerves világ történetisége lényeges fejlődési fázisait tekintve nem választható el a föld geológiai történelmétől. Az egyes élőlények a maguk reprodukciós folyamatában egyrészt a szervetlen és a szerves természetnek ezzel a totalitásával állnak szemben, másrészt, konkrét kölcsönhatások viszonylatában, ennek a totalitásnak egyedi, szerves és szervetlen, részmozzanataival. Mivel közvetlenül az a látszat keletkezik, mintha e mozzanatok kiválasztását az élőlények szerveinek sajátos mivolta határozná meg, az Uexkülléhez hasonló elméletek jönnek létre az élőlények környezetéről. Az élőlények sorsát valójában döntően meghatározhatják olyan reális erők és tárgyak, amelyeket organikusan képtelenek észlelni; a valóban ható mozzanatoknak csak kis részét alkotja a környezettel való kölcsönhatásoknak az a köre, amelyet az organizmus határoz meg. Nem törekedhetünk arra, hogy részletesen kifejtsük ezt az ontológiai helyzetet, de annyi bizonyos, hogy az élőlényeknek és környezetüknek a kölcsönhatása olyan jellegű, hogy ebben szükségképpen a környezet a túlsúlyos mozzanat, hiszen az élőlény közvetlenül az összkörnyezetben foglal helyet, és reprodukciós folyamatának nem kell kialakítania állandóan közvetítő részmozzanatokat önmaga és a totalitás között. Így az egyes élőlények és környezetük között csak elenyésző mértékben van igazi kölcsönhatás. A szerves természetben az egyes élőlények reprodukálódnak, és ez a reprodukció persze mindig közvetlenül egybeesik a filogenetikai reprodukcióval. A nem némasága éppen erre a közvetlen azonosságra épül fel.

A társadalmi lét viszont alapstruktúráját tekintve két dinamikus, önmagát a mindig megújuló reprodukciós folyamatban tételező és megszüntető komplexusnak: az egyes embernek és magának a társadalomnak a polarizációját mutatja. Ami az embert illeti, ő először és közvetlenül, de végső soron megszüntethetetlenül biológiailag létező lény, a szerves természet egy darabja. Már ez a sajátos mivolta is komplexussá teszi; hiszen minden egyes élőlénynek, a legprimitívebbnek is, ez az alapstruktúrája. A szerves természetben, mint korábban kimutattuk, úgy zajlik le ez a fejlődés, hogy a külvilág erede-

tileg még egyszerűen fizikai vagy kémiai impulzusai az organizmusban a specifikus biológiai jelenségmódokban kapják meg objektív alakjukat; így lesznek hangok a légrezgésekből, amelyek mint ilyenek eredetileg tisztán fizikaian hatottak, így lesz kémiai hatásokból szaglás és ízlelés, így alakulnak ki a látószervekben a színek stb. Az ember emberréválása feltételezi az ilyen tendenciák nagyfokú biológiai fejlettségét, de nem áll meg itt, hanem erről az alapról kiindulva már tisztán társadalmi képződményeket hoz létre: az auditív nyelvet és zenét, a vizuális képzőművészeteket és írást. Ez a megállapítás kiegészíti azt, amit korábban a táplálkozásról és a szexualitásról mondtunk. Az ember megszüntethetetlenül biológiailag determinált élőlény marad ugyan, keresztülmegy az élőlények szükségszerű körforgásán (születés, növekedés, halál), de gyökeresen megváltoztatja környezethez fűződő kölcsönös vonatkozásának jellegét, mivel a munkában végrehajtott teleológiai tételezéssel aktívan befolyásolja, tudatosan és szántszándékkal változásoknak veti alá a külvilágot. De primitív fokon is, amelyen még nem befolyásolhatja döntően az őt kialakító természetet, a természeti környezet és a hatást gyakorló változások mozgástere közé társadalmilag hatékony meghatározások komplexusa iktatódik, amely végül is döntő szerepet játszik abban, hogy miként reagálnak az emberek a természeti változásokra. Gondoljunk például az utolsó európai jégkorszakra és abbamaradására. A szerves természet szempontjából nézve megállapítható itt, hogy állatfajok haltak ki vagy vándoroltak el, és hogy növények pusztultak el vagy nőttek újra. Társadalmilag bizonyos, a gyűjtögetés, a vadászat, a halászat szintjén levő társadalmak számára specifikus, vissza nem térően kedvező feltételek között egyedülálló kulturális fellendülés következik be. (Barlangfestészet Dél-Franciaországban és Spanyolországban.) A jégkorszak abbamaradása megsemmisíti ugyan ezeknek a kultúráknak az alapjait és ezzel magukat a kultúrákat is, a kis társadalmakba integrált, munkát végző emberek azonban már nem pusztán passzívan-biológiailag alkalmazkodnak a megváltozott körülményekhez, hanem újraorientálják aktív társadalmi reakcióikat, a gyűjtögetés korszakából a mezőgazdaság, az állattenyésztés korszakába mennek át, és mindabba, ami ebből a fordulatból következik. Ennek az újrakezdésnek az egyes termékei gyakran alacsonyabbrendűek, mint a megelőző szerencsés epizódéi, de a továbbfejlődés olyan lehetőségeit rejtik magukban, amelyek amabban társadalmi-strukturális okokból nem alakulhattak ki. A társadalmi fejlődés legáltalánosabb törvényszerűségei tehát már ebben a korai fejlődési válságban is megmutatkoznak: ilyenek a termelési mód elsődlegessége a belőle következő magasabbrendű objektivációkkal szemben, és az, hogy a fejlődés egyenlőtlenül megy végbe magának a termelésnek és társadalmi jelenségmódjainak a viszonylatában.

Mindebben a társadalmi lét egy alapvető ontológiai tényállása nyilatkozik meg: az ember mint nem pusztán biológiai élőlény, hanem egyúttal valamely társadalmi csoport munkát végző tagja nincs már közvetlen kapcsolatban az őt környező szerves és szervetlen természettel, sőt önmagával mint biológiai élőlénnyel sem, hanem mindezeket a nélkülözhetetlen kölcsönhatásokat a társadalom közege közvetíti; és mivel az ember társadalmisága összkörnyezetével kapcsolatos aktív, gyakorlati magatartását jelenti, az ember nem egyszerűen elfogadja a környezetet és változásait, és nem egyszerűen alkalmazkodik hozzájuk, hanem aktívan reagál rájuk, a külvilág változásaival a saját megváltoztatott gyakorlatát állítja szembe, amelyben az objektív valóság megszüntethetetlenségéhez való alkalmazkodás és a valóságnak megfelelő új célkitűzé-

sek elválaszthatatlan egységet alkotnak. Magától értetődően maga az ember is megváltozik azáltal, hogy megváltoztatja viszonyát az őt környező természethez. De óriási különbség, hogy ez az átalakulás spontán-akaratlan biológiai alkalmazkodási folyamat-e az új természeti tényekhez, vagy a saját társadalmi gyakorlat következménye, még akkor is, ha eközben csak az egyes közvetlen aktusok szándékoltak és akartak, és az összátalakulás társadalmilag spontán szükségszerűséggel fakad ezekből. Mert ebben az esetben nem közvetlenül következik be mindez, hanem társadalmilag szabályozott módon; létrejönnek a munka új formái, ezekből a munkamegosztás új formái, amelyekből viszont az emberek egymás közti gyakorlati viszonylatainak új formái következnek, és ezek azután, mint a munka elemzésekor láttuk, visszahatnak magának az embernek a sajátos mivoltára. De tisztán kell látnunk, hogy az emberek így végbemenő változásai elsődlegesen társadalmi jellegűek; amennyiben biológiailag (és ennek megfelelően: pszichológiailag) hatnak, ezek a változások azt jelentik, hogy az ember fizikai léte alkalmazkodik átalakult társadalmi feltételeihez. Tehát még amikor a szervetlen természet megváltozása adta meg az eredeti indítékot az ilyen változásokhoz (a jégkorszak vége), akkor sem közvetlen behatásokról van szó, mint a nem emberi élőlények esetében, hanem társadalmilag közvetett hatásokról. A természeti korlátok oly gyakran említett visszaszorulása most, ha a társadalmivá vált ember reprodukciós folyamatát vizsgáljuk, olyan értelmet nyer, hogy a társadalom itt az ember és a természet közti közvetítés kiküszöbölhetetlen közegévé vált.

Ha meg akarjuk érteni ennek a döntő ontológiai tényállásnak a teljes jelentőségét, akkor még néhány kiegészítő megjegyzéssel kell konkretizálnunk ezt. Először is a legkezdetlegesebb, leggyámoltalanabb munkabeli teleológiai tételezéssel olyan folyamat indult be, amelynek fejlődési dinamikája — ha az éppen általa életre hívott társadalom nem tanúsít legyűrhetetlen strukturális ellenállást — önmagában véve korláttalan. Valamely teleológiai tételezés mindig új tételezéseket idéz elő, míg ki nem alakulnak belőlük azok a komplex totalitások, amelyek mind átfogóbban, mind kizárólagosabban társadalmian gondoskodnak az ember és a természet közti közvetítésről. De, mint az iménti példa is mutatja, a tételezéseknek már — e közvetítések szemszögéből nézve — primitív, hézagos együttműködése is betölthet valamiképpen ilyen funkciókat. A munka, a munkamegosztás stb. állandó reprodukciója mind kuszábbá, mind sűrűbbé és az emberek egész létét átfogóbbá teszi a közvetítésnek ezt a közegét, így hát sok egyedi esetben közvetlenül már nem látható, csak elemzések segítségével deríthető fel, hogy az embernek, tevékenységének, viszonylatainak stb. bizonyos változásai létszerűen a társadalom és a természet anyagcseréjéből erednek. Másodszor is: érdemes egy pillantást vetni arra, hogy miként alakul át maga az ember az ilyen folyamatban, mert ez hozza napfényre annak dialektikáját, amit az ember tudatosan akart, illetve amit benne a fejlődés spontánul hívott életre. Ezt a tényállást két ellentétes nézőpontról kiindulva szokták hamisan megítélni: egyrészt elszigetelik az ember aktív szerepét ebben a folyamatban, elválasztják gyakorlatának alternatív struktúráját mind a valóságnak e gyakorlatot valóban kiváltó tényeitől, mind pedig attól, hogy miként hat és hat vissza objektíve ez a valóság e tevékenységek szubjektumaira, s így az ember létének és kifejlésének alapjául egy megmagyarázhatatlan, megokolatlan autonómiát konstruálnak, másrészt rejtélyessé teszik a változásokat azáltal, hogy a „miliőnek" mechanikus-ellenállhatatlan erőt tulajdonítanak. Valójában az alternatívákat konkrétan a tár-

sadalom természettel folytatott anyagcseréje állítja fel. Az embernek el kell buknia, ha nem reagál rájuk aktív alternatív döntésekkel, új teleológiai tételezésekkel. Gyakorlati megvalósításuk során (a dünamisz korábban már kifejtett arisztotelészi értelmében vett) lehetőségek szabadulnak fel és aktualizálódnak benne. Mármost azáltal, hogy helyesen felállított és megválaszolt alternatívák — abban az értelemben helyesen, hogy megfelelnek a „nap követelményeinek" — társadalmilag rögződnek, beépülnek az emberek társadalmi reprodukciójába, az egyes emberek és a társadalom folyamatos reprodukciójának alkotóelemeivé válnak, növelik a társadalom teljességének életképességét, és egyúttal kiszélesítik és elmélyítik az egyes emberek individuális képességeit.

A reprodukciónak ez a milyensége már azért is fölöttébb jellemző a társadalmi lét sajátosságára, mert kifejeződik benne kontinuitásának különös jellege. A kontinuitás természetszerűleg mindenféle lét ismérve. De a szerves természetben — hogy csak a legközelebbi létszférát állítsuk szembe a társadalmi léttel — a kontinuitás tisztán objektíven létezik, pusztán önmagában van meg a filogenetikai reprodukció formájában, amely közvetlenül az ontogenetikai reprodukcióban fejeződik ugyan ki, de az ezt megvalósító egyedi lény számára teljesen transzcendens módon. A nem némasága a szerves életben, amiről már gyakran beszéltünk, pusztán összefoglalja ezt a fölöttébb bonyolult tényállást. Amikor viszont ezzel szemben a nembeliségnek a társadalmi létben végbemenő reprodukcióját nem tekintjük már szükségképpen némának, akkor ezt a fontos igazságot a túlzás révén tévedéssé változtatnánk át, ha az ellentétet úgy fogalmaznánk meg, hogy a nem-tudatost, a tudatosodásra képtelent a már tudatossal állítanánk szembe. A szerves természetben megnyilatkozó nembeliség néma magábanvalóságának valódi ontológiai átváltozása a társadalmi lét immár nem néma magáértvalóságává sokkal szélesebb és átfogóbb folyamat, mint a tudatos és nem-tudatos pusztán pszichológiai vagy ismeretelméleti ellentéte. Vegyük a társadalmiság „ősjelenségét", a munkát. Ebben rögtön a maga teljes tisztaságában mutatkozik meg a két létmód minőségi szétválása. Hiszen a munka teleológiai tételezése — a nem szempontjából — tudatos-e már? Kétségkívül nem (noha a termék és a folyamat — társadalmilag — nem mindig néma). A munka mindenesetre nem lehetséges tudatosság nélkül; ez azonban eleinte csupán a munka egyedi aktusát világítja meg. Az egyes munkaaktusokban nem vezet még a valódi összefüggés tudatosításához az, hogy a munkában az ember nembelisége ölt testet, mégpedig minden ontológiai előzmény nélkül. A munka — még az egyes ember aktusaként is — valódi lényegét tekintve társadalmi, a munkát végző emberben végbemegy társadalmi ön-általánosítása, a partikuláris ember itt objektíve a nembeliségbe emelkedik.

Ha szabad egy paradox helyzetet paradox módon leírnunk, akkor tehát az immár nem néma emberiség még némán jelenik meg itt, a nem magáértvalósága saját puszta magábanvalóságának szintjén van jelen. Ezek a kifejezések azért hatnak szükségképpen paradox módon, mert egy lényegileg dinamikus fejlődési folyamatot olyan kategóriákkal akarnak megragadni, amelyeknek értelme fejlődési fokokra, nem pedig magára a fejlődési folyamatra vonatkozik. Hiszen tudjuk, hogy az emberiség tulajdonképpeni magáértvalósága máig sem valósult meg, némasága még most sem szűnt meg teljesen. Másrészt az is nyilvánvaló, hogy a munka puszta aktusa az ember öntételezését, emberré válását, és ezzel a nembelileg néma állatiságról való leszakadását is jelenti.

A kezdet és a vég közti kapcsolatot az emberiség világtörténelme, az emberi nem magáértvalóságának teljes kibontakozása alkotja. Ez magához méltóan csak tudatos formában valósulhat meg: a már nem néma emberi nemnek mint ilyennek az emberek tudatában is jelen kell lennie. Az ide vezető folyamatos uton csak kivételes esetekben valósítható meg ez a tudat adekvát módon, és ekkor is csupán értéktételező, álszubjektív módon, és nem egy már elért, értékeket valóra váltó, e formákat még magasabbra építő lét tudataként. Korábbi megfogalmazásunk paradoxona tehát arra redukálódik, hogy az emberi nem fejlődése valamely létező kibontakozásának folyamata, nem pedig ugrás az egyik létformából a másikba; az ugrás inkább az emberiség emberré válása volt, azóta visszaesések, forradalmi és ellenforradalmi megrázkódtatások ellenére, szigorúan ontológiai értelemben evolúciós folyamat megy végbe. Ezt akartuk úgy kifejezni, hogy az emberiség magáértvalósága a magábanvaló ember emberré válásában jelen van, és hogy már a legkezdetlegesebb munka is — önmagában véve — megtestesíti az egyes embernek és a nemnek ezt az új viszonyát. Ezt az ontológiai tényállást lényegileg nem változtathatja meg, hogy e folyamaton belül ugrásszerű átmenetek is lehetnek, sőt kell is lenniük — így mindenekelőtt a szabadság birodalmának keletkezése során; hiszen itt már a társadalmi léten belüli átmeneti formákról van szó, míg ott a társadalmi létnek, magának az emberi nemnek a keletkezéséről és önmegalkotásáról volt szó.

Ez a szükséges kitérő látszólag eltérített bennünket attól a kérdéstől, amelylyel most foglalkozunk: hogy mik a társadalmi lét kontinuitásának új, a szerves természetben előfordulókkal ellentétes formái. Úgy véljük, csak látszólag, mert csupán ez a fölöttébb fontos közbülső kérdés adja meg problémánknak a szükséges megvilágítást. Egyrészt azt mondjuk, hogy a kontinuitás új formája a társadalmi létben nem alakulhat ki tudatosság nélkül; az új létforma csak akkor juthat új magáértvalósághoz, ha tudatosságra emelkedik. Egyúttal azonban azt is láttuk, hogy gondolatilag erőszakot tennénk a folyamat folyamatszerűségén és ezzel az új kontinuitás adekvát formáján, ha ezt a tudatot kezdettől fogva készen meglevőnek fognánk fel, nem pedig olyasvalaminek, ami fokozatosan, folyamatszerűen, folytatólagosan alakul ki. Az ok, amiért az ilyen út hibás volna, nem magában a tudatban rejlik, hanem tárgyában, az objektív folyamatban, amelynek terméke s egyúttal beteljesítő kifejezése is a tudat; olyan folyamatról van szó, amelynek kontinuitása irányítja és vezeti a tudat formáit és tartalmait, amelyek azonban a tudatba való átfordítás nélkül nem tudnának azzá realizálódni, amit lényegileg jelentenek. A folyamat kontinuitásában tehát a tudatnak folyamatosan kell fejlődnie, meg kell magában őriznie azt, amit már elért, mert ez a jövendő alapja, ugródeszka a magasabbrendű felé; a mindenkor elért fokot mindig tudatosítania kell, de olyan módon, hogy egyúttal — lehetőség szerint — nyitva álljon, és ne zárja el a kontinuitás elől a jövőbe vezető utakat. A tudat a kontinuitás ilyen szerveként mindig a lét meghatározott fejlődési fokát képviseli, és ezért ennek korlátait a saját korlátaiként kell magába fogadnia, sőt végső soron — lényegileg — önmagát is csak ennek a foknak megfelelően konkretizálhatja. Miközben a tudatnak ez a jelenvalósága, jelenhez való kötöttsége összekapcsolja a múltat és a jelent, korlátai, tökéletlenségei, korlátozottságai stb. is a társadalmi létben kialakuló új kontinuitás kérdő, nélkülözhetetlen mozzanatai.

Már eddigi fejtegetéseink is megvilágítják az itt adódó helyzetet, neveze-

tesen azt, hogy lehetetlen megfelelően megragadni az általános folyamatnak és objektív kontinuitásának, továbbá annak a tudatnak a helyes viszonyát, amely végérvényesen rögzíti e folyamatot és kontinuitást, ha a tudatot nem ontológiailag, a társadalmi fejlődés valódi mozzanataként akarjuk megérteni, hanem ismeretelméleti, sőt mi több, pszichológiai értelmezéssel próbáljuk lényegét elsődlegesen megragadni. Mindkét esetben el kellene választani a valóságban valóban működő tudat egyes mozzanatait hatásának totalitásától, és mesterkélten konstruált elszigeteltségben kellene vizsgálni őket. Ha például a tudattartalom helyességének — önmagában véve igen fontos — kérdését vizsgáljuk ilyen módon, és eközben még az abszolút és a relatív dialektikáját is kellően méltányoljuk, még akkor sem válaszolhatunk helyesen az itt rejlő problémára. Ugyanis valamely tudattartalom ismeretelméleti helyessége vagy hamis volta, és pszichológiai őszintesége vagy hazugsága stb. még inkább megkerüli a lényeget, azt, hogy a tudat fontos szerepet játszik a társadalmi folyamat kontinuitásában. A tudat ilyen tulajdonságai csak akkor válnak nem lebecsülendő mértékben fontosakká, ha már ezt a szerepet világosan meghatározták. A tudatnak spontánul ama egyedi élet legjobb reprodukciójára kell törekednie, amelyhez tartozik és amelynek előmozdítása közvetlen életfeladata, mert csak így kötheti össze a jelen visszatükrözésének, a konkrét alternatívákkal kapcsolatos gyakorlati állásfoglalásának a révén a múltat és tapasztalatait a jövővel és azokkal a még ismeretlen feladatokkal, amelyeket a jövő állít majd elé. Jelenleg tehát a mindennapi ember, a mindennapi élet, a mindennapi gyakorlat tudata foglalkoztat bennünket. Ennek a szférának, mint ezt másutt már részletesen kifejtettem[20], központi, jellegzetes ismérve az elmélet és a gyakorlat közvetlen összekapcsolódása; ezzel a mindenkori egyedi élet reprodukciós feltételeinek közvetlen kontinuitása válik a valóság iránti érdeklődésnek, a belőle megőrzendők kiválasztásának stb. döntő mozzanatává. De ne feledjük el, hogy noha itt szubjektíve tudatszerűen a partikuláris egyedi ember reprodukciója az uralkodó, az ember gyakorlati aktusai — függetlenül attól, hogy vajon ezt az összefüggést az egyes emberek tudatosítják-e — túlnyomó többségükben objektíve a nembeliség szférájához tartoznak. (Gondoljunk arra, amit a munkáról mondtunk.) Ezáltal nemcsak a mindennapi élet alapjául szolgáló objektív összfolyamatban, hanem a mindennapi élet tudatszerű megnyilvánulásaiban is elválaszthatatlanul és egymástól elhatárolhatatlanul egyesül a partikuláris-egyedi és a társadalmi-nembeli elem. Ha ez már az egyedi aktusokban is szükségképpen jelen van, akkor magától értetődően még sokkal erősebben van jelen azokban a kölcsönhatásokban, amelyek szükségképpen alakulnak ki az emberek együttműködéséből (munkamegosztás stb.). Csak azt kell még itt megjegyezni, hogy az ilyen egyedi aktusok társadalmi irányzatokká, tendenciákká, áramlatokká stb. történő összegeződésekor, szintetizálódásakor szükségképpen a társadalmi mozzanatok válnak uralkodóvá, és hogy ezek a puszta partikularitásokat háttérbe szorítják, sőt olykor ki is küszöbölik, így hát ezek a tendenciák az egyénre is, ha a mindennapi életben ilyenekre bukkan, amire természetesen szakadatlanul sor kerül, már társadalmi erőkként hatnak, és — akár igenlően, akár elutasítóan reagál rájuk — a társadalmi-nembeli mozzanatot erősítik benne. Mármost ezekben az összegeződésekben és szintézisekben fejeződik ki

[20] G. Lukács: Die Eigenart des Ästhetischen [H. Luchterhand]. Neuwied—Berlin, 1963. Band I., p. 44 ff. — [Az esztétikum sajátossága. 1. köt. Ford.: Eörsi István. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1965. 38. skk. o.]

pregnánsan és hatásosan a társadalmiság kontinuitása. A társadalom valamiféle emlékezetét testesítik meg, amely megőrzi a múlt és a jelen vívmányait, és a jövőbe való továbbfejlődés mozgatóerőivé, feltételeivé, támpontjaivá változtatja őket.

Világos, hogy ilyen folyamatos mozgásnak a közege csak az emberek tudata lehet, de éppilyen világos, hogy ezt a tudatot a társadalmi lét tényleges alkotóelemének kell tekinteni, és hogy elvont ismeretelméleti mércékkel ezt sohasem lehet adekvát módon felmérni. A tudatnak tehát az általunk felvázolt mozgás keretei között specifikusan dinamikus, létszerű funkciója van, amelyben világosan megmutatkozik a társadalmi lét különössége minden más létformához képest: a tudat mint közeg, mint a kontinuitás hordozója és megőrzője lép fel, s ilymódon egy másutt meg-nem-levő magáértvalóságot kölcsönöz a kontinuitásnak. A szervetlen és a szerves természetben is megvannak persze ennek sajátságos, önmagáért létező formái — de például a születés és a halál mint a keletkezésnek és az elmúlásnak az objektív kontinuitásban megnyilatkozó jelenségmódjai csak a szerves létet jellemzik —, a tudatnak a társadalmi lét kontinuitásában betöltött aktív szerepe azonban minőségileg jelentősebb, és sokkal több annak puszta regisztrálásánál, ami objektíve, a résztvevők felfogó tevékenységétől függetlenül, fel- és lemerül az ilyen folyamatokban. Azáltal, hogy a tudat a kontinuitás közvetítő közegeként szerepel, vissza is hat rá, minőségét megváltoztatva. A múltbeli tényeknek a társadalmi emlékezetben való megőrzése szakadatlanul befolyásolja az összes későbbi történést. Ez a tény korántsem szünteti meg a folyamat objektív törvényszerűségét, de — olykor döntően is — módosítja ezt. Mert minden további lépés objektíve létrehozott és objektíve hatékony feltételeihez kiegészítően járulnak hozzá a múltnak tudatszerűen megőrzött és az új helyzetre gyakorlatilag alkalmazott, tudatosan feldolgozott tapasztalatai. A tudatban rögzített kontinuitás ezért sokrétűbb, meghatározásokban gazdagabb stb., mint amilyen e tényezők nélkül lehetne. A folyamat egyenlőtlenségét is tovább fokozza ez, mivel az emberi gyakorlat alternatív jellege jelentős szerepet játszik itt; a múlt tudatszerű megőrzéséből ugyanis korántsem következik mechanikus közvetlenséggel, még kedvező helyzetben sem, hogy alkalmazzák is ezt a múltat; az alkalmazás mindig több, mint valamely társadalmi alternatívában kimondott puszta igen vagy nem, az alkalmazás miként jének, mennyiségének stb. is mindig alternatív jellege van. (Gondoljunk csak arra, hogy milyen különbözőképpen vették át a különböző államokban a római jogot.) Ezért nem szabad ebben az összefüggésben a ható tudatot ismeretelméletileg vizsgálni, tartalmainak helyessége vagy hamis volta ugyanis sajátos társadalmi-történelmi dialektikában jelenik meg itt. Egyrészt a társadalmilag hatékony tudatnak meghatározott, az adott pillanatban fontos, reális mozzanatokat kell helyesen visszatükröznie és átfordítania az emberi gyakorlatba, hogy történelmi tényezőként érvényesülhessen. Másrészt a tudattartalmak, mivel konkrét társadalmi-történelmi eredetük van, és konkrét társadalmi-történelmi helyzetben válnak az alternatív döntések tárgyaivá, szükségképpen nem szabadulhatnak meg azoktól a tévedésektől, korlátozottságoktól stb., amelyek genezisükből, a társadalmi emlékezetben való megőrződésükből, alkalmazási lehetőségeikből fakadnak. Ebben az értelemben a valóság egészen vagy részben helytelen képmásai is fölöttébb jelentős tényezőivé válhatnak a történelmi fejlődésnek. Sőt nagyon gyakran éppen ez a hatékonyságuk és az ebből eredő problémák vezetnek a valóság megfelelő megismerésének magasabb fokára.

A társadalmi lét kontinuitásának ez az elemzése szükségképpen elvezet a nyelvhez, mint a társadalmi lét e komplexitásán belül kifejlődött fontos komplexushoz. Az az út, amelyen jártunk, módszertani félreértést okozhat, nevezetesen az a látszat keletkezhet, mintha fejtegetéseink arra futnának ki, hogy a nyelvet filozófiailag valamiképpen „dedukáljuk". Valójában itt éppen a dedukció szöges ellentétével próbálkozunk. Ha meg akartuk érteni a társadalmi lét sajátos kontinuitását, akkor kísérletet kellett tennünk azoknak a feltételeknek a feltárására, amelyek lehetővé teszik, hogy rátérhessünk a kontinuitás valóra váltásához nélkülözhetetlen közeg legáltalánosabb tulajdonságaira. Mivel ennél az elemzésnél az egész társadalmi valóságot figyelembe vettük, és mivel ennek valóságos mozgásából vontuk le a szükséges ontológiai következtetéseket, itt is annak a marxi módszernek az alapján, hogy ezeket csak post festum lehet megragadni, így természetesen a nyelv is azokhoz a társadalmi tényekhez tartozott, amelyeknek léte fejtegetésünket meghatározta. Elemzésünket úgy hajtottuk végre, hogy a nyelvet és specifikus problémakörét nem vettük közvetlenül tekintetbe, és ez a soron következők szempontjából azzal az előnnyel jár, hogy vizsgálata előtt legalább elvont körvonalaiban megismertünk néhány olyan társadalmi szükségletet, amelyet a nyelvnek ki kell elégítenie, és néhány olyan funkciót, amelynek segítségével eleget tesz ezeknek a szükségleteknek.

Ezért fejtegetéseinkkel rögtön a problémakomplexus közepébe vághatunk, megállapítva, hogy a nyelvet a társadalmi létben megvalósuló kontinuitás szervének és közegének tekintjük. Ez már azért is fontos, mert így a nyelv ontológiai genezisét rögtön egy centrális szempontból világíthatjuk meg. Mint az emberek társadalmi életének oly sok fontos mozzanata, ez sem érthető meg genetikusan, ha nem vetünk egy pillantást a biológiai fejlődésnek azokra a vívmányaira, amelyek a magasabbrendű állatoknál jelentkeznek, s itt persze a genetikai összefüggés megállapításával együtt azt a minőségileg új vonást is fel kell ismerni, amelyet az ember emberré válása, társadalmivá válása tartalmaz. Ha most megvizsgáljuk a nyelvnek az állatvilágban megnyilvánuló állítólagos kezdeteit, akkor nem vonhatjuk kétségbe, hogy a magasabbrendű állatoknál még nagyon pontos kommunikációk is tapasztalhatók. Táplálékkeresésükkel, nemi életükkel, ellenségektől való védekezésükkel stb. összefüggésben egész sor állatnál többnyire auditív jelek alakulnak ki (azért csak többnyire, mert például a méhek úgynevezett tánca nagyon egzakt közlési rendszer, amely vizuális jelekkel valósul meg), amelyeknek segítségével a biológiai reprodukciónak ezekben a döntően fontos pillanataiban eleget tudnak tenni e reprodukció követelményeinek. Az állatok egymás közti kommunikációjának ezt a fajtáját már csak azért is különösen hangsúlyoznunk kell, mert nemcsak a kialakuló emberek vették át többnyire változatlanul, hanem a társadalmi fejlődés legmagasabb fokain is érvényben marad. Sőt, azt is érdekes megfigyelni, hogy a teljesen egyértelmű vizuális vagy auditív jelekkel történő kommunikációnak ez a fajtája a társadalmiság magasabbrendű kibontakozásával, az emberek egymás közti érintkezésének kiszélesedésével és intenziválódásával nem csökken, és még kevésbé tűnik el, hanem ellenkezőleg, mindinkább kiterjed. Gondoljunk csak a vasúti közlekedésnek, a nagyvárosok útkereszteződéseinek zöld és piros lámpáira, azokra a jelekre, amelyek az utakon az autóközlekedést szabályozzák, a hajók zászlójeleire stb., stb. Mindezekben az esetekben — az embereknél csakúgy, mint az állatoknál — arról van szó, hogy egy meghatározott, összecserélhetetlen jel feltétlen szükségszerűséggel előírja, hogy miként kell rá

reagálni. A reagálásnak itt automatikusan feltétlennek kell lennie. Éppúgy nem függhet megfontolástól vagy döntéstől, hogy semmilyen körülmények között se menjünk át piros lámpánál az úton, mint ahogy a csibék sem megfontolás alapján rejtőznek el, ha a tyúk jelt ad arra, hogy ragadozó madár közelít. Az ilyen jelzések jellegének közelebbi vizsgálata nélkül is mindkét esetben megállapíthatjuk, hogy mindig az élet meghatározott, egyedi, elszigetelt mozzanatait szignalizálják, és nincsenek egymással semmilyen kontinuitást alkotó összefüggésben. Huxley helyesen állapította meg az állatok ilyen jelzéseiről,[21] hogy csak intervallumokban nyilvánulnak meg, és bizonyára mindenki egyetért azzal, hogy például az autóközlekedés számára fölöttébb rendszeresen kigondolt utcai jelzések a valóságban szintén csak intervallumokban mutatkoznak meg.

A jelzéseknek ez az időszakos jellege az állatoknál azzal függ össze, hogy életük legnagyobb része biológiailag spontán szükségszerűséggel játszódik le, és ezért nem támad igényük különleges jelzésekkel történő kommunikációra. A fejlett társadalomban valamennyi azonos nemű tevékenység specifikusan elkülönített területe számára jelek jönnek létre, ahol is a normálisan mechanizált lefolyástól eltérő, de gyakran visszatérő mozzanatokat specifikus jelzések jelölnek. (Egyirányú forgalom az autóközlekedésben.) A jelzéseknek ebből a szerepéből önmagától következik, hogy csak intervallumokban bukkannak fel, és egymással sohasem köthetők össze úgy, hogy folyamatosság alakuljon ki. A jelzés tehát mindkét esetben gyakran visszatérő, de mindig egyszeri, egészen meghatározott reagálást követelő helyzethez kötődik, pontos és ezért sikeres követése tehát nem feltételezi, hogy a helyzet valódi komponenseit valóban megragadják és árnyaltan reagálnak rájuk. Az állatoknál a környezethez való biológiai alkalmazkodás hozza létre ezt az „automatizmust", a társadalmi jelzések esetében arról van szó, hogy egyszer s mindenkorra pontosan rögzítenek bizonyos reagálási módokat a közlekedésnek stb. egyszerűsített szabályozása érdekében. (Magától értetődik, hogy a jelzés és a rá való reagálás közti összefüggésnek ez a rögzítése itt már nem biológiai jellegű, hanem egy társadalmi Legyen, amely rendszerint rögzített feltételes reflexek segítségével „automatikusan" működik, de ha szükséges, a szokáserkölcs, a jog stb. kényszerítő eszközeivel szereznek érvényt neki.) Mindkét esetben szilárdan rögzített, feltételes (vagy feltétlen) reflexek kialakításáról van szó. Az ilyen jelzésekből álló közlési formák korlátai világosan láthatók az állati életben, mert ezek alkotják érintkezésük egyedüli, legfejlettebb módját. Ez a korlát abban rejlik, hogy a jelzések legpontosabb működéséhez egyáltalán nem szükséges a jelzett tárgy ismerete. Huxley helyesen mondja, hogy egy csimpánz ki tudja fejezni éhségét jelek segítségével (igen valószínű, hogy ezt is csak akkor, amikor fogságában emberekkel került kapcsolatba), és képes arra, hogy rámutasson egy banánra, de ha nincs jelen banán, nem tudja kijelenteni: banánt akarok.[22] A jel és a szó közt tehát olyan szakadék tátong, amelyet csak átugrani lehet; nincsenek köztük közvetítő, áthidaló közlési objektivációk. A jel ismert világot tételez fel, különben egyáltalán nem lehetne a cselekvés vezérfonala.

Hegel helyesen mondja: „Amit általában ismerünk, azt azért, mert *ismerjük*,

[21] Julian Huxley and Ludwig Koch: Animal language [Grosset and Dunlap]. New York, 1964. p. 9.
[22] Uo., p. 24.

még nem *ismertük meg.*"[23] Ezzel pontosan jellemzi az itt jelzett ugrást: hogyan lesz minden emberi gyakorlat a munkából kiindulva és ezt továbbfejlesztve előrenyomulássá az ismeretlenbe, ennek megismerése felé (csak ha már ismerjük, akkor válhat az emberek mindennapi élete számára megismertté), ahol is minden megismerés extenzíven és intenzíven kibővíti az ismeretlent. Mármost a nyelv ennek a gyakorlatnak, minden belőle fakadó ismeretnek fontos szerve. Az állat ezzel szemben a pusztán ismert keretei között él, az ismeretlen természetesen itt is jelen van, de ezt nem észleli; nem tudjuk pontosan, hogy miként szabályozódik alkalmazkodása a jelenlevő valósághoz, amelyben ismertté vált mindaz, ami az élet szempontjából lényeges, vagyis miként működik az élőlény és a környezet kölcsönhatása; céljaink szempontjából csak azt a tényt kell megállapítanunk, hogy a normális biológiai reprodukció ilyen alapon szokott végbemenni. Mivel a munka, a legprimitívebb is, szubjektíve és objektíve mindig új dolgokat alkot, a társadalmi lét számára teljesen új reprodukciós feltételek keletkeznek. Épp az imént jeleztük legáltalánosabb vonásaiban, hogy milyen szerepet tölt be a tudat ebben a reprodukciós folyamatban. Világos, hogy csak a nyelvben jön létre szubjektív értelemben olyan szerv, objektív értelemben olyan közeg, olyan komplexus, amelynek segítségével radikálisan megváltozott körülmények között is végbemehet a reprodukció: a nem megőrzi kontinuitását a reprodukció valamennyi szubjektív és objektív mozzanatának szakadatlan változásán belül. Láttuk, hogy ehhez ezeket a változásokat feltétlenül tudatosítani kell, mégpedig kettős értelemben: megőrző és továbbfejlesztő módon, ahol is a reprodukciós folyamatban ez a két mozzanat szükségképpen egymásba folyik, és, ha gyakran ellentmondásosan is, kiegészíti egymást: a megőrzés kifejleszthet ugyan olyan tendenciákat, amelyek az egyszer kivívott eredményeket végérvényesen rögzítik, és ez gyakran elő is fordul a történelem folyamán, funkciójának mégis az a fő iránya, hogy a múltban elért vívmányokat a továbbfejlődésnek, a társadalom által felvetett új problémák megoldásának alapjává tegye. A megőrzés funkciójának ez a kettőssége azonban elsősorban nem tudatszerű dolog; magának a társadalomnak az objektív gazdasági-társadalmi fejlődése állítja tagjait új alternatív döntések elé, vagy zárja le létkörüket a már elért eredmények határainál. A tudatnak ebben a folyamatban főként az a szerepe, hogy mindkét feladatot meg tudja oldani, és itt természetesen ismét nem arra gondolunk, hogy mechanikusan hozzá tud idomulni a mindenkori társadalmi állapothoz. Mivel az alternatívák közvetlenül a tudatban sűrűsödnek döntésekké, ennek a struktúrának, bármilyen motívumok váljanak is végső soron döntőkké, a megőrzés társadalmi funkciójában is érvényesülnie kell: a tudat bizonyos körülmények között éppúgy elmaradhat konzervatív módon a társadalmilag időszerűen szükséges feladatok mögött, és éppúgy gátolhatja a továbbhaladást, mint ahogy olyan forradalmian új lépéseket is követelhet, amelyeknek anyagi megvalósítása társadalmilag még nem érett meg.

A következő fejezetben behatóan foglalkozunk majd a tudatnak ezzel a különös mivoltával. Itt azért kellett legalább említést tenni erről, mert a nyelv nem érthető meg, ha nem vesszük figyelembe, hogy a tudat függ a gazdasági-társadalmi fejlődés objektív menetétől, s ezzel egyidőben viszonylag, némely esetekben nagyon nagy mértékben független is tőle. Engels helyesen kapcsolja össze a nyelv keletkezését a munkával, és azt is helyesen állapítja meg, hogy

[23] Hegel: Phänomenologie des Geistes. Werke, Bd. II. p. 25. — [A szellem fenomenológiája, 1973. 24. o. alapján.]

akkor kellett létrejönnie, amikor az embereknek mondanivalójuk volt egymás számára.[24] Abban, hogy az embereknek mondanivalójuk volt, kettős dialektika rejlik. Egyrészt feltételez egy elvileg soha teljesen meg-nem-ismert külvilágot; olyan külvilágban, amelyben csak az ismert alkotja a nembeli reprodukció közegét, mint az állatoknál, az egyedi példányok közti érintkezés rendszerint ilyen különös közlési formák kiképzése nélkül bonyolódik le; különleges határesetekben alakulnak ki az imént már elemzett jelzések. Csak amikor a munkafolyamatban, termékeinek használatában stb. felfedezik és előállítják az addig ismeretlen új dolgokat, akkor alakulnak ki a tudatban olyan új, sokrétű tartalmak, amelyek parancsolóan kommunikációt követelnek. De a tudat a maga közvetlen magábanvalóságában teljes mértékben ahhoz az egyedi lényhez kapcsolódik, akinek az agyában létrejön; a nem némasága az állatoknál éppen abban fejeződik ki, hogy az agy termékeinek az egyedi példányhoz való kötöttsége súrlódás nélkül illeszkedik be — a már tárgyalt közbülső eseteket kivéve — a biológiai reprodukciós folyamatba. Az ember az általa létrehozott újdonság miatt, termelése új eljárásmódjai, az ilyen tevékenységekhez szükséges együttműködés stb. miatt alakítja ki a nyelvet, s így megalkotja az új nembeliség szintjén az emberi érintkezés egy közegét. A munka vizsgálatakor láttuk már, hogy a munka, a kísérő tudati állapotok jellegétől függetlenül, nembeli jellegű, a közvetlen egyedi lényt objektíve puszta partikularitása fölé emeli. Ez az objektív tendencia tovább fokozódik a nyelvben: bármennyire az egyedi tárgy határozza meg és vonja magára az emberi tudat közvetlen érdeklődését, a nyelv objektív intenciója kezdettől fogva a szubjektum törvényszerűségére, az általa megjelölt tárgy objektivitására irányul. Ne feledjük el, hogy a legegyszerűbb, leghétköznapibb szavak is mindig a tárgy általánosságát fejezik ki, a nemet, a fajtát, nem pedig az egyedi példányt, sőt nyelvileg egyszerűen lehetetlen olyan szót találni, amely egyértelműen meghatározná valamely tárgy egyediségét. Természetesen rámutathatunk taglejtés segítségével valamely érzékileg jelenlevő tárgyra, hogy erre gondoltunk; de mihelyt távollétében kellene azt nyelvileg kifejeznünk, a szó képtelennek bizonyul erre; csak a fejlett szintaxis tudja az egyediséget az érzékletes rámutatás nyelvi reprodukciója révén jelölni, vagyis csak ez tudja nyelvileg körülírni a jelenlevő tárgy érzékletes megmutatását (például: a régi asztal, amely anyánk szobájában található). Egyébként a nyelv legjobb esetben is csak megközelítést érhet el, a lehető legkonkrétabban jelölheti meg azt a fajtát stb., amelyhez az illető tárgy nemén belül tartozik, tehát, hogy filozófiailag fejezzük ki magunkat, ilyen esetekben a különösség, mint az egyediség megközelítése lép a nyelvi kifejezés előterébe.

Nem szándéktalanul folyamodtunk e fölöttébb elemi tény leírása közben olyan filozófiai kategóriákhoz, mint amilyen az általánosság, a különösség és az egyediség. Ilymódon akartuk egy drasztikus példával megmutatni, hogy milyen primitív fokon merülnek már fel gyakorlatilag a valóság megismerésének legfontosabb kategóriái; persze anélkül, hogy a legcsekélyebb mértékben is tudatosodna annak elméleti hordereje, amit legkezdetlegesebb felfedezésük implicite valójában tartalmaz. Joggal mondja Marx, hogy a kategóriák „a meghatározott lét formái, létezésmeghatározások", ezért merülhetnek fel és használhatók a gyakorlatban jóval mielőtt mint ilyeneket megismernék őket. Már

[24] Engels: Dialektik der Natur. MEGA Sonderausgabe [zum vierzigsten Todestage von Friedrich Engels. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR.] Moskau—Leningrad, 1935. p. 696. — [A természet dialektikája. A munka része a majom emberré válásában. MEM, 20. k., 451. o.]

a munka vizsgálatakor rámutattunk hasonló összefüggésekre, amelyek mind igazolják Marxnak azt a mély felismerését, hogy a gyakorlat már akkor sok elméleti mozzanatot vezet be és alkalmaz, amikor még csak sejtésszerűen sem foghatja fel elméleti jelentőségüket. „Nem tudják, de teszik", mondja Marx.[25] És Engels ismételten utal arra a molière-i komédia-hősre, aki egész életében prózában beszélt, anélkül, hogy tudott volna erről. Az emberi gyakorlatnak és elméletnek ebben a viszonyában valami kettősség fejeződik ki: a külvilág álláspontjáról nézve arra a tényre derül fény, hogy az elméleteinkben használt kategóriák az objektíve valóságos világ tárgyiasságának képmásai. Azokkal az elméletekkel ellentétben, amelyek gyöngíteni próbálják a megismerés mimetikus jellegét, és például az objektív valóságnak anyagi-tartalmi magábanvalóságot tulajdonítanak, de formáit kizárólag a szellem termékeinek fogják fel, Marx hangsúlyozza, hogy a tárgyak tárgyiassága nem választható el anyagi létüktől.[26] A magában létező világnak ezt a felfogását elméletileg az kerekíti le, hogy az összes létező tárgy és viszonylat tárgyiassága a meghatározások extenzív és intenzív végtelenségével rendelkezik. Csak innen érthetjük meg adekvát módon a valóság gyakorlati és elméleti meghódítási folyamatának szubjektív oldalát is: a gyakorlatban mindig valódi tárgyiasságokat ragadnak meg (és magától értetődik, hogy nem lehetne gyakorlatilag megragadni őket, ha nem előzné ezt meg a cselekvő szubjektumban egy képmás, egy gondolati reprodukció), és egyszersmind minden gyakorlatról meg kell állapítani, hogy sohasem — elvileg sohasem — áll rendelkezésére megismerési alapként a meghatározások totalitása. Mindenféle gyakorlat és minden ezzel kapcsolatos elmélet objektíve dilemma előtt áll: arra van utalva, és objektíve arra törekszik, hogy megragadja — noha ez nem lehetséges — a meghatározások totalitását, s ugyanakkor spontán szükségszerűséggel részlegesen lemond az ilyen követelmények kielégítéséről. Lenin a gyakorlattal összekapcsolt elmélet álláspontjáról bírálva az ismeretelméletet, nagyon plasztikusan írja le az itt kialakult helyzetet: „Valamely tárgy valódi ismeretéhez meg kell ragadni és tanulmányozni kell minden oldalát, minden összefüggését és ‚közvetítését'. Ezt sohasem érhetjük el teljesen, de a mindenoldalúság követelménye megóv bennünket a hibáktól és a megmerevedéstől."[27]

Mint minden emberi gyakorlat, az ember nyelvalkotása, a társadalmi gyakorlaton belül végbemenő szakadatlan reprodukciója, a „Stirb und werde", minden egyes részmozzanatában, komplexus-szerű létének mint totalitásnak a megőrződése ennek a dilemmának az uralma alatt áll. Minden nyelvi kifejezés — egyre megy, hogy mennyire tudatosan — magában foglalja e dilemma optimális megoldásának kísérletét. Ráadásul ez a probléma egészen másként vetődik fel a nyelv számára, amely az emberek egymás közti érintkezésének eszköze, mint az önmagában vett munka számára, amely a társadalom természettel folytatott anyagcseréjét közvetíti. Ugyanis a munka során a nembeliség uralkodó szerepe tárgyában úgy nyilvánul meg, hogy ennek visszatérő vonásai kerülnek a középpontba, és az egyedit csak annyiban veszik figyelembe, amennyiben adott esetben lehetőség szerint hatástalanítani akarják a hiba-

[25] Marx: Das Kapital, I. [id. kiadás] p. 40. — [MEM, 23. k., 76. o. alapján.]
[26] MEGA, I. 3., p. 161. — [Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből, id. kiadás, 107—108. o.]
[27] Lenin: Sämtliche Werke, Band XXVI. [Verlag für Fremdsprachige Literatur, Moskau, 1940] p. 160—161. — [Lenin Művei, 32. k., Szikra, Budapest, 1953. 87. o. alapján.]

forrásokat, a szubjektív oldalon pedig az a tendencia figyelhető meg, hogy az objektíve optimálist, tehát nembelit részesítsék előnyben a pusztán partikuláris egyedi módszerek megvalósításával szemben. Ennek a tényállásnak nem mond ellent, hogy az optimális rendszerint először csak egyedi teljesítményként jön létre; azért kerekedik ez felül hosszú távon, mert lényeges tartalmát tekintve nembeli, általánosításra alkalmas, és nem csupán partikuláris volt.

Egészen más a helyzet a nyelv esetében. A nyelv eredetileg társadalmi eszköz azoknak a teleológiai tételezéseknek az érvényesítésére, amelyeknek az a céljuk, hogy más embereket bizonyos teleológiai tételezésekre bírjanak rá. A végső cél eközben is a munka során megvalósuló nembeli cselekvés marad, összes objektív meghatározásával, de az út ide más emberek tudatán keresztül vezet, akikben csak a legkülönbözőbb eszközökkel, a legkülönbözőbb módon ébreszthető fel ez a nembeliség, saját partikularitásuknak ez a meghaladása. Itt még világosabban és árnyaltabban mutatkozik meg a szavak általunk már ismert általános jellegének szükségszerűsége. Azokhoz a tendenciákhoz, amelyek már magában a munkában feltűntek, az emberek személyes felszólítása járul. Irányulhat ez közvetlenül az egyes emberekre, és valójában gyakran tesz így, de figyelemreméltó, hogy a felszólítás — nyelvileg — ebben az esetben is szükségképpen az általánosság, a nembeliség szférájában mozog. Még ha a nyelvi aktus tartalma tisztán személyes, túlnyomórészt emocionális megrovás, dicséret, szidalom, akkor is csak az közölhető a másikkal, hogy milyen embercsoportba illeszkedik be magatartásával; akár hősnek, akár gazembernek mondják, a nyelv ezt csak úgy fejezheti ki, hogy ez egyént ilyen magatartáscsoportba sorolja be. Ez persze társadalmi szempontból nem kevés. Az egyes ember számára ugyanis életbevágó, hogy embertársai miként becsülik tevékenységét, magatartását, és hogyan sorolják őt be a mindenkori társadalomba. Nem véletlen, hogy a még nagyon életközeli görög etikában olyan nagy szerepet játszott a dicséret és a megrovás, és az ezekre való reakció. Ez a folyamat természetesen a társadalom fejlődésével párhuzamosan mind bonyolultabbá, mind kifinomultabbá, „individualizáltabbá" válik. De ne feledjük el, hogy mindezzel a használt szavak legfeljebb finomabban árnyaltakká válnak, és jobban megközelítik az egyedi esetet, de ez nem változtathatja meg döntően a nyelv itt vázolt alapvető struktúráját. A „gazfickó vagy" kifejezés bizonyos körülmények között némi elismerést is tartalmazhat, és az „Ezt aztán jól megcsináltad" megrovást fejezhet ki stb. De az összes ilyen árnyalt nüanszok, fenntartások ellenére változatlan marad a nyelvnek az az alapstruktúrája, hogy a partikuláris tetteket és elkövetőiket a magatartási módok bizonyos osztályába sorolja be.

Magától értetődik, hogy a nyelv fejlődése ezzel a kifinomodással sem elégedhet meg. Minél közvetettebbé válik a társadalmi fejlődés során az a szükséglet, hogy más embert teleológiai tételezésre bírjanak rá, minél inkább átalakul a tisztán partikuláris egyedekből álló eredeti közösség egyéniségek, személyiségek közösségévé, annál inkább kell a nyelvi kifejezésnek is az individualizálásra irányulnia. Ebből a célból nyelvi kifejezési formák egész sora alakul ki, amelyeket itt természetesen még csak fel sem sorolhatunk, és még kevésbé elemezhetünk. De nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy itt fontos és hatékony szerepet játszik a szó szoros értelmében véve nem nyelvi kifejezési eszközök alkalmazása is, így például a beszéd-nyelv hangsúly-árnyalatai, a kísérő taglejtések, arckifejezések stb. A beszélésben és az odafigyelésben is fokozódik az árnyaltság,

és ezt „Esztétiká"-mban az emberismeret területének (az egyedi partner helyes ismeretének) mondtam és ennek szerveként ott az 1' jelzőrendszer kifejezést használtam.[28] Ennek az a következménye, hogy a nyelven belül belső harc folyik törvényszerű általánossága ellen, hogy a nyelv az egyedi-egyedülálló kifejezése felé közeledhessen.

Nem vállalkozhatunk itt arra, hogy ezt a harcot, egyes ütközeteit, eszközeit felvázoljuk, csak azt kell még megmutatnunk, hogy a nyelv fejlődésében sor kerül egy szögesen ellentétes irányú másik harcra is. Az előbb kifejtett harcnak az volt a feltétele, hogy a nyelvben, mint olyan kísérletben, amely bensőleg végtelen tárgyakat akar szilárd formában visszatükrözni és rögzíteni, a szavak, a fordulatok jelentésében szükségképpen sokértelműségeknek kell kialakulniuk. Belőlük származik az individualizálás irányába mutató tendenciák mozgásterének egy része, amelyekről az imént beszéltünk. Ha viszont rögzíteni akarjuk az általános meghatározásokat, ami a nyelv legfontosabb társadalmi funkciója — hiszen az emberek társadalmi érintkezésének ez legalább ilyen fontos szükséglete —, akkor a szavak jelentésének sokértelműségét a nyelv legyőzendő fogyatékosságának kell tekinteni. Nem szorul részletes taglalásra, hogy mihelyt a munkából kifejlődött a tudomány, mint a társadalmi élet tényezője, és mihelyt a társadalmi érintkezés jogi szabályozása a társadalmak létezésének fontos alkotóeleme lett, mind erőteljesebben indult meg a szavak, az állítások stb. jelentésében rejlő többértelműség mérséklése, visszaszorítása. A definíció mint az állítások jelentésének egyértelmű meghatározása azt a célt szolgálja, hogy legalább a tudományos nyelvből eltávolítsa ezt a sokértelműséget. Itt sem vállalkozhatunk az ezzel kapcsolatos irányzatok vagy viták részletes taglalására, eredményeik kritikai vizsgálatára. Csak azt állapíthatjuk meg, hogy egyrészt a tudományos szóhasználat — mindig csak viszonylag elérhető — egyértelműsége életbevágó kérdés a tudományok hatásának és fennmaradásának szempontjából, és hogy másrészt az a kísérlet, amely a nyelv sokértelműségének teljes kiküszöbölését tűzné ki célul, az általában vett nyelvi közlésről, a nyelvről mint nyelvről való lemondásba torkollna. Így akadnak olyan neopozitivista „ultrák", akik a nyelvi elemet a korábban jellemzett „jelzésekre" redukálják, és így a valóságot a manipuláció színtiszta tárgyává teszik. Így alakul ki a jogtudomány messzemenőkig életidegen „nyelve", és így fejlesztenek ki „nyelvkritikai" szkepszist abból a tényből, hogy a nyelv „inadekvát" a tiszta gondolkodás szempontjából.

Nekünk most csak azt kell megállapítanunk, hogy a nyelv olyan társadalmi szükségletet elégít ki, amely létszerűen alakul ki az embereknek a természethez és egymáshoz való viszonya következtében, és a nyelvnek éppen az ellentétes követelmények ezen megkettőződésében, éppen ebben a dialektikus ellentmondásosságban kell és lehet gyakorlatilag megvalósulnia. Éppen ezért minden élő nyelvre jellemző ez az ellentétes irányú kettős mozgás. Egyrészt a mindennapi élet kifejezései szakadatlanul tovább általánosodnak, a mindennapi nyelv szavai szakadatlanul ilyen fölöttébb általánosított jelentéshez jutnak (elég, ha az „általános" szóra gondolunk, de a legmagasabbrendű általánosítások latin-görög terminusai is mindennapi jelenségeket jelöltek egykor az eleven nyelvben). Másrészt és ezzel egyidőben ellentétes mozgás megy végbe az egyéniesítő

[28] G. Lukács: Die Eigenart des Ästhetischen [id. kiadás]. Band II. p. 11. ff. — [Az esztétikum sajátossága, id. kiadás, 2. k., 7. skk. o.]

meghatározás irányába, akár úgy, hogy új szavak jönnek létre, akár úgy, hogy a már használt szavak új jelentésárnyalatokhoz jutnak. Ezek a tendenciák persze túlnyomórészt összfejlődésük dinamikus totalitásában hatnak. A nyelv minden egyes elszigetelt használata felveti — az egyik vagy a másik oldalról — az itt jelzett problematikát, és az élet egyetlen egyedi esetében sem találhatunk erre teljesen problémamentes választ. Csak az ellentmondások legyőzésére irányuló kísérletek adják meg a maguk összességében a nyelv lényeges, sajátos mivoltát: meghatározott létezését, mozgását, mégpedig olyan módon, hogy mind alkalmasabb — sohasem tökéletes — eszközként reprodukálódjék mindkét szükséglet kielégítésére. A két irányzat ellentmondásossága az ember társadalmi létéből fakadt. Ezáltal válik a mozgás a maga ellentmondásosságában a nyelv sajátosságának, kimeríthetetlen termékenységének alapjává.

Emellett azonban mindig hangsúlyoznunk kell: ebben a kölcsönhatásban a túlsúlyos mozzanat az az általánosság volt és marad, amely az ember társadalmi gyakorlatában, az embernek nembeli lénnyé történő önmegvalósításában alakult ki. Ugyanis a társadalmi létet jellemző új kontinuitás csak akkor érvényesülhet, ha a gyakorlat minden olyan mozzanata, amely ezt a haladást, a nembeliségnek ezt az objektív fokozódását szolgálja, serkenti, szubjektíve, az emberek tudatában is megőrződik, ha nemcsak önmagában véve van jelen, hanem éppen a tudat által rögzített magábanvalóságában halad a nembeliség magáértvalósága felé. A kontinuitás azonban sohasem az egyszer elért vívmányok puszta rögzítése, hanem — ezzel egyidőben — ezek szakadatlan meghaladása is, ahol minden fokon hatékonnyá válik a hegeli megszűnés dialektikája, vagyis a megőrzés és a továbbhaladás ellentmondásos egysége. Ha tehát a nyelvet a társadalmi lét összefüggésében akarjuk megérteni, olyan közeget kell benne látnunk, amely nélkül semmiképp sem valósulhatna meg ilyen kontinuitás. De ezt a társadalmi funkcióját csak úgy töltheti be, ha a nyelv — viszonylag — zárt komplexust alkot. Ezt a társadalmi szükségletet a nyelv csak azért elégítheti ki, mert nem csupán az össztársadalmi reprodukciós folyamat mozgó és fejlődésben levő tudatát tudja emberek közti eleven vonatkozás hordozójává átalakítani, hanem az emberek összes életmegnyilvánulását is magába fogadja és közlésre képes alakba önti, tehát mert éppolyan átfogó, szilárdan megalapozott és mindig mozgó komplexust alkot, mint maga a társadalmi valóság, amelyet visszatükröz és közölhetővé tesz. Végső soron tehát azért töltheti be ezt a funkcióját, mert éppolyan totális és dinamikus komplexus, mint amilyen maga a valóság, amelyet tükröz.

Mint más létformák esetében, a nyelven belül is megfigyelhetünk egy olyan mozgást, amelyben létmódjának specifikus sajátosságai mind tisztábban fejeződnek ki. A nem némasága csak úgy szűnhet meg, ha a tudat már nem a biológiai lét epifenomenonja, ha tevékenyen részt vesz a társadalmi lét különös sajátosságának kiformálásában. Minden további magyarázat nélkül nyilvánvaló, hogy a nyelvnek elemien alapvető és aktívan serkentő szerepe van ebben a reprodukciós folyamatban. Már a társadalom és a természet anyagcseréjében egyszer kivívott új aktivitás-formák tudatszerű rögzítése is szilárdabbá és egyúttal rugalmasabbá teszi ezt a folyamatot a maga változásában és továbbfejlődésében, tendenciálisan pontosabb egyértelműséget ad meghatározásainak, árnyaltabb variációs lehetőséget ad elgondolásainak és megvalósításainak, mint amilyet egy pusztán természetszerű növekedés adhatna. A nyelv a kontinuitás ilyen reprodukciójának adott szerve a társadalmi létben. Már akkor is az volt, amikor még csak beszélt nyelvként működött, és a kontinuitást száj-

hagyomány segítségével hordozta. De lényegéből következik — és ennyiben a társadalmi lét tőrőlmetszett jelenségmódja —, hogy a vívmányoknak ezt a rögzítését az írott nyelvben önmaga rögzítésévé fejleszti tovább. Nem szorul részletes magyarázatra, hogy a rögzítés és kritikai továbbfejlesztése így még biztosítottabbá válik, és azt sem kell bizonyítani, hogy ez a tendencia tovább fokozódik az írott nyelv technikai tökéletesítésében és elterjedésében. Az emberek ilymódon olyan fokra jutottak, amely — objektíve elvileg, noha gyakorlatilag még távolról sem megvalósítva — mindenki számára lehetővé teszi, hogy tudatában is reprodukálja az emberiség eddigi útját, és kritikailag, pozitívan vagy negatívan állást foglaljon e fejlődés szakaszaival, vívmányokkal és problematikus vonásokkal teljes jelenével kapcsolatban. A nyelv tehát már primitív szinten is általánosan-minőségileg meghaladja a nem fejlődésének némaságát, és az írott nyelv keletkezésével és elterjedésével a némaságnak ez a leküzdése extenzíven és intenzíven szükségképpen állandóan fokozódik.

Ennek a tendenciának még az is bizonyos ontológiai súlyt ad, hogy — egészében nézve — lényegileg spontán jellegű, vagyis a nyelv benső lényege szerint mindig annak képmása és egyúttal kifejezése is, amit a nem önmegvalósítása során mindenkor ténylegesen elért. Ennek a spontaneitásnak a megállapításával korántsem akarjuk tagadni az egyes nyelvteremtőknek e spontaneitásban játszott szerepét. Hiszen tudjuk, hogy minden társadalmi spontaneitás egyedi teleológiai tételezések, alternatív döntések szintézise, és az a tény, hogy a szintézisek motorjának és közegének spontán jellege van, korántsem szünteti meg az alapvető egyedi tételezések szándékolt, többé-kevésbé tudatos jellegét; és annak megállapítása sem szünteti ezt meg, hogy e tételezések tényszerű jelentősége szükségképpen fölöttébb egyenlőtlen, esetleg az alkotás vagy a befogadás, az igenlés vagy a tagadás révén a maguk egyedi aktusaiban az összfolyamat elenyésző részei csak, de bizonyos körülmények között sorsdöntően befolyásolhatják a nyelv fejlődését (csak Luther bibliafordítására emlékeztetünk). Az összfolyamat azonban mégis spontán marad, mert mozgási irányát, mindenkori fokozatait stb. végső soron a társadalmi fejlődés határozza meg, amelynek képmása, illetve rögzítése maga a nyelv. Ez a belátás ismét megerősíti a nyelv nembeliségét: az egyéni nyelvteremtésekből és ezek elutasításaiból stb. csak az megy át a nyelv dinamikus komplexusába, ami a nembeliség adott szintjén lép fel, s ezt a nyelvelőtti puszta érzület némaságából a nembeliség fénykörébe állítja. Ha újonnan felbukkanó szavak, fordulatok stb. a nyelvfejlődés névtelen termékeinek látszanak is, ez mégsem szünteti meg azt a tényt, hogy objektíve csak egy (vagy egyszerre több) egyén alkotásaként jöttek létre. Éppígy egyes szavak, fordulatok stb. elhalása sem más, mint hogy sok ember — először egyénileg — vonakodik használni őket, mert nem felelnek már meg életérzésüknek. A nyelvnek ez a spontán, a személyes aktusokat átfogó sajátossága a legvilágosabban a nyelvek pluralitásában mutatkozik meg, amely pontosan megfelel az emberiség jelenleg valóban meglevő nembeli tudatának. És ha tanulmányozzuk, hogy miként keletkezett és fejlődött ez a pluralitás helyi nyelvjárások egyesüléséből, különböző nyelvek egymásbaolvadásából, nyelvjárások önálló nyelvvé való fejlődéséből stb., akkor megkapjuk a nemzetek kifejlésének képmását és egyúttal fontos aktív tényezőjét is.

Ilymódon a nyelv valódi dinamikus társadalmi komplexus. Egyrészt öntörvényűen fejlődik, ahol is az öntörvényűségnek változó társadalmi-történelmi jellege van, amennyiben nemcsak az elemek (szavak stb.) keletkeznek és múlnak el, hanem a struktúráját meghatározó törvények is alá vannak vetve ilyen

változásnak. Mint látni fogjuk, ez az öntörvényűség jellemez minden igazi komplexust a társadalmi lét komplexusán belül. A nyelv esetében ez annál is szembeötlőbb, mivel, mint láttuk, reprodukciója lényegileg spontán, és egyúttal az emberek mindennapi életében játszott szerepe következtében nemcsak szakadatlan, hanem a lehető legközvetlenebb kapcsolatban is áll a társadalmi lét leghalkabb rezdüléseivel és legnagyobb megrázkódtatásaival is, és ezekre ezért közvetlenül, közvetlen kifejezési aktusokkal reagál. A nyelv tehát mélységesen függ a társadalmi élet minden változásától, és egyúttal olyan fejlődésen megy keresztül, amelyet döntő módon a saját törvényszerűsége határoz meg. Ez az ellentmondás sem jelent kizárólagos vagylagosságot, ellenkezőleg, belső, bensőségesen egymásba fonódott ellentétességet fejez ki a dialektikus kölcsönhatásban. A nyelvfejlődés öntörvényű, de, ami tartalmait és formáit illeti, szakadatlanul egybefonódik a társadalommal, amelynek tudati szerve. Tartósan nem következhet be olyan változás a nyelvben, amely nem felel meg belső törvényeinek. De az indítékot, a tartalmat és a formát az a társadalmi komplexus szolgáltatja, amely az emberek örömét és szenvedését, tetteit és katasztrófáit előidézi, és amely ezért tartalmilag és formailag megteremti azt a mozgásteret, amelyben a nyelv belső törvényszerűsége pozitívan és negatívan érvényesül. Persze az, ami első felléptekor a törvényszerűségtől való eltérésnek látszott, később új törvényszerűség csírájának vagy régi törvényszerűség módosulásának bizonyulhat. Az ellentmondás tehát a jelenségek ismeretszerű vizsgálatában kapja meg valóban kiélezett formáját; létszerűen e jelenségeket kettősen determinálják egymáshoz képest gyakran különnemű életszférák, amelyeknek együttműködése a nyelv számára létének és kifejlésének igazi alapját alkotja.

Ez a legvilágosabban abban a különbségben mutatkozik, amely elválasztja az élő nyelveket azoktól, amelyeket holt nyelveknek szoktunk nevezni. Az élő nyelv azért él, mert ezeken az ellentmondásokon belül, általuk hordozva és vezetve szakadatlanul megújul, anélkül, hogy eddigi sajátosságának lényegét feladná, sőt ellenkezőleg, szervesen továbbfejleszti ezt. Azért él, mert az éppen élők nézeteinek, érzéseinek, gondolatainak, törekvéseinek stb. világát tükrözi és formálja meg azonnal ható kifejezéssé. A holt nyelv végérvényesen emlékművé rögződik, és éppen ezért megáll egy letűnt társadalom rég elhalt embereinek érzéseinél stb., és nem alkothat kifejezési teret a később születők érzései stb. számára. Természetesen adódhatnak olyan történelmi konstellációk, amelyekben valamely holt nyelv a maga megmerevedett tökéletességében társadalmi missziót tölthet be; ilyen szerepet játszott a középkorban a latin, amely az akkori európai civilizációt egységesítő problémák számára alkalmasabb közegnek látszott, mint a gyakran még csak keletkezőben levő eleven nemzeti nyelvek, amelyek a nemzeti nyelvi formában még nem készültek fel az általános nembeliség problémáinak kifejezésére. De figyelemreméltó, hogy e kor nagy költészete mégis a nemzeti nyelvekben nyilatkozott meg, és Walter von der Vogelweidétől a Divina Commediáig magasabb szintre emelte a nyelv és az irodalom történelmi reprodukciós folyamatát, míg az akkor és később keletkezett latin nyelvű költészet nem tudott beilleszkedni ebbe a folyamatba.

Nem térhetünk ki az ezzel kapcsolatos esztétikai és nyelvi-tudományos kérdésekre, de hasznosnak látjuk, hogy néhány megjegyzést tegyünk itt a társadalmi értelemben vett élet és halál értelméről. Igen lényeges különbségeik ellenére, amelyekről később részletesen beszélünk majd, ontológiai sajátosságuk rokonnak látszó vonásokat mutat a biológiai értelemben vett élettel és halállal. Főként azt, hogy az élet mindkét esetben a saját szféra kategóriáinak repro-

dukcióját jelenti, önmegőrzést, önmegújítást, ahol is mindaz, ami más létszférákból származik, csak mint feldolgozott anyag, mint felhasznált erő stb. jön számításba. De már itt felbukkan az a jelentős különbség, hogy a társadalmi létben a komplexusok tulajdonképpeni élete belső struktúráját és dinamikáját tekintve sokkal közelebb áll a szerves természetben végbemenő filogenetikai reprodukcióhoz, mint az ontogenetikaihoz. Ez egyrészt abban mutatkozik meg, hogy az élettartamnak nincsenek „természetes" határai, mint az egyes élőlények reprodukciójánál (természetesen az embert mint élőlényt is idesorolva), hogy tehát itt még sokkal inkább lehetséges minőségi változás, más minőségbe való átnövés, mint a szerves természet fajainak vagy nemeinek filogenetikai reprodukciója során. Másrészt viszont a halál nem jelent itt feltétlenül megszűnést, mint a nemek és fajok kihalásának esetében. A nyelvek, hogy tulajdonképpeni kérdésünknél maradjunk, nagyon könnyen megszűnhetnek mint olyanok, de új nyelvek szerkezeti elemeiként vagy más nyelvek összeolvadási folyamatában új, eleven nyelvek fontos erjesztői lehetnek; a jelenlegi európai nyelvek nagy része így keletkezett. Ez ismét új vonásokat mutat a társadalmi komplexusok ontológiájában. E komplexusok éppolyan pontosan és egyértelműen meghatározottak ugyan, mint a szerves természet reprodukálódó egységei, de a társadalmi lét ezeket a pontosan meghatározott komplexusokat létük pontosan meghatározható határai nélkül hozza létre; a meghatározások mindig túlnyomórészt funkcionálisak, ami nemcsak arra vezet, hogy például a nyelv önállóan létező és önmagát reprodukáló komplexus, hanem egyúttal társadalmi egyetemessége és mindenütt-jelenvalósága is van, mivel nincs egyetlen olyan komplexus sem a társadalmi létben, amely a nyelv közvetítő funkciója nélkül létezhetne és fejlődhetne tovább. Ez a nyelvben különösen pregnánsan lép ugyan fel, és lényegesen megkülönbözteti ezt más társadalmi komplexusoktól, de a tényállás egyes mozzanatait szinte minden társadalmi komplexusnál megfigyelhetjük.

Ez a meghatározott határok nélküli meghatározott lét a társadalmi és a biológiai lét másfajta összehasonlítását is meghiúsítja: nem hasonlítható össze a társadalmi munkamegosztás a biológiai szervkifejlődéssel. Az erről szóló egykor népszerű fejtegetések az idők során érvényüket vesztették, és talán azért nem egészen haszontalan utalni erre, mert így még egy oldalról fény derül a két szféra összehasonlíthatatlanságára. Ezek az összehasonlítások mindenesetre figyelmeztetnek arra, hogy az „élet" műszót szükséges elővigyázattal nyugodtan használhatjuk ugyan a társadalmi létben a lényeg meghamisításának veszélye nélkül, de a „halál" műszó, mint az élet megszűnése, mint az a pillanat, amikor a szervezet a szervetlen természet hatékony törvényeinek martalékául esik, nagyon könnyen vezethet zavaró félreértésekre. Gondoljunk például az olyan kategóriákra, mint amilyen a szellemi életben (és a nyelvben is) végbemenő elavulás; itt a történelem sok olyan példát mutat, hogy olyan dolgok, amelyek ilymódon látszólag végérvényesen letűntek, és amelyeket nagy szubjektív bizonyossággal társadalmi értelemben „halottnak" szoktak jelölni, teljesen váratlanul társadalmi szükséglet tárgyaivá váltak, és ettől a találkozástól fogva az „élet", a reprodukciós folyamat eleven alkotóelemeivé lettek; a nyelvtörténet is sok ilyen példát ismer. Röviden összefoglalva ezek az összehasonlítások ismét arra az alapvető problémára utalnak, amely mind a munkának, mind pedig a nyelvnek az elemzésekor fontos szerepet játszott, hogy nevezetesen a nembeliség, a szó legszétágazóbb értelmében, minőségileg más ontológiai szerepet játszik a társadalmi létben, mint a szerves természetben,

hogy a társadalmi lét értelmezésében sok torzulásra azért kerül sor, mert a nem és az egyedi példány ellentétét kritikátlanul plántálták át oda a természetből; erről az alapról az egyed személyiséggé való emelkedése a torzulásokat még inkább fokozza, amire még ma is erősen hajlanak, amikor a személyiséget úgy értelmezik, mint a nembeliség ellentétét. Ezzel ugyanis figyelmen kívül hagyják a tulajdonképpeni problémát, nevezetesen azt, hogy a személyiség nem más, mint az egykori partikularitásból a nembeliségbe való emelkedés, hogy a nembeliség a társadalmi lét keretei között korántsem azonosítható a partikularitások átlagával.

Valamennyi gondolatmenetünk azt mutatja, hogy a nyelvnek mint a társadalmi lét komplexusán belüli komplexusnak először is egyetemes jellege van, amely abban nyilvánul meg, hogy szükségképpen a társadalmi lét minden területe, minden komplexusa számára a fejlődés kontinuitásának, a megőrzésnek és a meghaladásnak a szerve és közege. Később látni fogjuk, hogy ez különösképpen a nyelv társadalmi komplexusát jellemzi, nem pedig az összes ilyenforma képződményt. Másodszor is — és ez szintén a legszorosabban összefügg ezzel az egyetemességgel — a nyelv egyaránt közvetíti a társadalom természettel folytatott anyagcseréjét és az emberek egymás közti, tisztán társadalmon belüli érintkezését, míg számos más komplexus hatása pusztán e két terület egyikén alapulhat; még a munka is, ez az egyetemes tevékenységi forma, tulajdonképpeni értelmében, csak a természettel folytatott anyagcserére vonatkozik. Még a technika legmagasabbrendű fejlődése sem szünteti meg a munkának ezt az ontológiai jellegét, mert ebből a szemszögből egyre megy, hogy vajon a munkát kézzel vagy géppel (akár automatizáltan) végzik-e, és hogy közvetlenül konkrét természeti jelenségekre vagy természeti törvényszerűségek hasznosítására irányul-e. Harmadszor is a nyelv reprodukciós folyamata, mint már megmutattuk, túlnyomórészt spontán természetű, vagyis anélkül megy végbe, hogy a társadalmi munkamegosztás olyan embercsoportot választana ki önmagából, amelynek társadalmi létezése e terület működtetésén és reprodukálásán alapul, s amelynek a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt helyzete valamiképpen intézményesül. Ha előfordul is, hogy bizonyos intézmények, például akadémiák bizonyos mértékig befolyásolni akarják a nyelv fejlődését, sőt olykor bizonyos eredményeket is érnek ebben el, ez a befolyás, a nyelv reprodukciójának összességét tekintve, elenyészően csekély: a nyelv spontánul újul meg a mindennapi életben, a benne ható legkülönfélébb reális szükségletek parancsára. Így hát a nyelv reprodukcióját, más társadalmi komplexusokkal ellentétben, nem hordozza különös embercsoport; az egész társadalom, minden egyes tagja befolyásolja magatartásával a nyelv sorsát — mindegy, hogy akarja vagy tudja-e ezt.

A nyelvnek tehát egyetemes és spontán jellege van azoknak a komplexusoknak a sorában, amelyek a társadalmi létet mint komplexust felépítik, működésre és reprodukcióra képessé teszik, és ez a különös sajátossága termékeny ösztönzést ad minőségileg más jellegű, gyakran ellentétes komplexusok elemzéséhez. Persze ezeket is történelmileg kell szemlélni, mert gyakran előfordul, hogy a társadalmi-történelmi fejlődés magas fokán, amikor a komplexusok tulajdonképpeni struktúrája és dinamikája igazán markánssá válik, a dolgok eredeti állapotuk visszájára fordulhatnak. Ez világosan látható, ha kicsit közelebbről vizsgáljuk meg azt a komplexust, amelynek a társadalmi aktivitások jogi szabályozását kell elvégeznie. A társadalmi munkamegosztásnak már viszonylag alacsony fokán létrejön ez a szükséglet. Már egyszerű kooperációnál

(vadászat) is a lehető legpontosabban szabályozni kell az egyes résztvevők kötelességeit a konkrét munkafolyamat és az ebből kinövő munkamegosztás alapján (a hajtók és a vadászok a vadászatban). De nem szabad elfelejteni, amit már ismételten hangsúlyoztunk, hogy a szabályozás a résztvevők olyan befolyásolásából áll, hogy hajtsák végre a maguk részéről azokat a teleológiai tételezéseket, amelyek a kooperáció összetervében őrájuk jutottak. Mivel azonban, mint szintén tudjuk, ezek a teleológiai tételezések szükségképpen alternatív döntések, kivitelük az adott esetben lehet jó vagy rossz, sőt egyáltalán nem vagy éppenséggel a szándékolttal ellentétesen is sikerülhetnek. Bármennyivel is hasonlóbbak voltak egymáshoz az ilyen primitív állapotokban az egyes személyeknek életbevágó helyzetekben hozott spontán-átlagos döntései, mint később, bármennyivel kevesebb objektív ok volt is az ellentétes döntésekre az akkor még uralkodó érdekazonosság következtében, kétségkívül akadtak olyan esetek, amikor az egyén ellenszegült, és ez ellen a közösségnek védekeznie kellett. Így ki kellett alakulnia például az ilyen kooperációk esetében valamiféle jogszolgáltatásnak a társadalmilag szükséges rend érdekében, főként fegyveres viszályok alkalmával, de még nem kellett ehhez önálló társadalmi munkamegosztást létesíteni; a törzsfőnökök, a tapasztalt vadászok, harcosok stb. és a vének is betölthették ezt a funkciót, amelynek tartalma és formája hagyományhűen, hosszú időn át gyűjtött tapasztalatok révén eleve meg volt szabva. Csak amikor a rabszolgaság megteremtette a társadalomban az első osztálytagozódást, csak amikor az árucsere, a kereskedelem, az uzsora stb. az úr és a rabszolga viszonyán kívül más társadalmi ellentéteket is bevezetett (hitelezők és adósok stb.), akkor kellett társadalmilag szabályozni az eközben létrejövő vitás kérdéseket, e szükséglet kielégítése során alakult ki fokonként a tudatosan tételezett, immár nem csupán tradicionálisan átörökített jogszolgáltatás. A történelem arra is megtanít bennünket, hogy még az ilyen szükségletek is viszonylag későn öltöttek önálló alakot a társadalmi munkamegosztásban, a jogtudósok különös rétegének formájában, akikre speciális feladatul e problémakomplexus szabályozása jutott.

Így az emberek egy különös rétege vált olyan különös komplexus társadalmi hordozójává, amellyé a társadalmi munkamegosztás ebben az esetben kibontakozott. Rögtön meg kell itt jegyezni, hogy a jogi szférának a társadalmi életben történő kialakulásával egyidőben egy embercsoport azt a társadalmi megbízatást kapja, hogy erőszakkal valósítsa meg e komplexus célkitűzéseit. Engels így írja le, hogy miként keletkezett egy „olyan *közhatalom*, amely már nem esik közvetlenül egybe az önmagát fegyveres hatalomként megszervező népességgel": „Ez a külön közhatalom azért szükséges, mert a népesség öntevékeny fegyveres szervezete az osztályokra szakadás óta lehetetlenné vált . . . Ez a közhatalom mindegyik államban létezik; nem csupán fegyveres emberekből áll, hanem dologi függelékekből is, börtönökből és mindenféle kényszerintézetekből, amelyekről a nemzetségi társadalom mit sem tudott. A közhatalom nagyon jelentéktelen, szinte elenyésző lehet olyan társadalmakban, amelyekben az osztályellentétek még fejletlenek, és félreeső területeken . . . De abban a mértékben erősödik, ahogy az osztályellentétek az államon belül kiéleződnek, és ahogy az egymással határos államok nagyobbak és népesebbek lesznek . . ."[29]

[29] Engels: Der Ursprung der Familie etc. [id. kiadás] p. 168. ff. — [A család, a magántulajdon és az állam eredete. MEM, 21. k., 150. skk. o.]

A rabszolgatartók és rabszolgák ellentétével Engels helyesen jellemzi az ilyen struktúrák kialakulásának végső okait. De utaltunk már arra, amit ez a megállapítás csak tovább konkretizál, de korántsem cáfol meg, hogy minél tovább fejlődik a társadalom, annál kevésbé lehet egyedüli osztályellentéte az urak és a rabszolgák közti ellentét, és hogy nagyon fontos szerepet játszott az ókorban a hitelezők és az adósok, a középkorban a városok és a feudális földbirtokosok stb. érdekellentéte is. És noha az össztársadalmi fejlődés szempontjából az az osztályharc a döntő, amely a többletmunka elsajátításának alapvető formáiból fakad, de nem hanyagolhatjuk el a gazdasági közvetítések révén ebből kialakuló másfajta osztályellentéteket sem, főként ha a jogi szférának mint társadalmi komplexusnak a specifikus meghatározásait akarjuk konkrétabban megérteni.

Ugyanis csak az említett elemi ellentéteket lehet bizonyos körülmények között tisztán az erőszak közvetlen alkalmazásával elintézni; a társadalmi lét fokozódó társadalmiasodásával persze veszendőbe megy a puszta erőszaknak ez az egyeduralma, de természetesen az osztálytársadalmakban sohasem tűnik el. A társadalmi antagonizmusok közvetettebb formáinál ugyanis szükségképpen a társadalom szétbomlására vezetne, ha a társadalmi cselekvés szabályozása az erőszak puszta alkalmazására redukálódna. Itt szükségképpen a leplezetlen és a rejtett, törvényes formába burkolt erőszaknak a jogi szférában testet öltő bonyolult egysége lép az előtérbe. Talleyrand-nak az a cinikus-okos mondása, amely szerint a szuronyokkal minden lehetséges dolgot meg lehet tenni, csak éppen rájuk ülni nem lehet, epigrammatikus telitalálattal világítja meg ezt a helyzetet, nevezetesen azt, hogy egy már némiképpen is fejlett társadalom nem működhet és reprodukálódhat normálisan, ha a teleológiai döntések többségét direkt vagy indirekt módon pusztán erőszakkal kényszerítik rá a tagjaira. Nem véletlen, hogy az ókor történetében mitikus hősökké stilizálták azokat a törvényhozókat, akik a polgárháború valamely korszakát befejezték (Lükurgosz, Szolón). A jognak persze a görög poliszban és a római köztársaságban is egészen különleges a jelentősége. Az általában vett emberi tevékenységek hordozója, szellemi központja volt; mindaz, ami később morállá, sőt etikává differenciálódott, a klasszikus polisz-felfogásban még teljesen az államhoz kapcsolódott, még teljesen azonos volt a joggal. Csak a szofistáknál bukkan fel a jognak a fejlődés során specifikussá váló jellege, a cselekvés puszta legalitása, amire Antiphon szerint ez érvényes: ha a cselekvésnek az az indítéka, hogy „a büntetés hátrányait elkerüljük, akkor bajosan követjük a törvényt abban az esetben, ha nincs okunk arra, hogy a látszatot az emberek előtt megóvjuk, és ha tanúk nélkül cselekszünk".[30] Itt nem fejthetjük ki, hogy miként változtatta közvéleménnyé a társadalmi fejlődés egyes outsiderek ilyen „paradoxonait", és arra a szintén ismert tényre sem térhetünk ki, hogy a valódi, reálisan funkcionáló jog, az úgynevezett pozitív jog mellett az emberek társadalmi tudatában újból és újból jelentkezett egy nem tételezett, nem társadalmi tettekből fakadó jog eszméje, a természetjog, amelynek a pozitív jog eszményeként kellett érvényre jutnia. Az ilyen Legyen társadalmi jelentősége fölöttébb különbözött a különböző korszakokban, hol nagy konzervatív befolyása volt (katolikus természetjog a középkorban), hol forradalmi robbanóerőt jelentett (francia forradalom), és

[30] Werner Jaeger: Paideia [W. de Gruyter]. Berlin, 1959. Band I., p. 415.

ez a feszültség gyakran az érvényes joggal szembeni jámbor professzori-retorikus óhajokká csendesül.

Társadalmilag szükségszerű, hogy a mindenkor érvényes jogon belül az egyes emberek magatartása és e jognak a mindennapi életben végrehajtott teleológiai tételezésekre gyakorolt befolyása [e végletek között ingadozzék, mégpedig nem úgy, hogy az egyik embercsoport egyszerűen ezen, a másik meg azon az állásponton áll, hanem sok embernél mozgás tapasztalható e végletek között, azoknak az általános és különös körülményeknek megfelelően, amelyekben végre szokták hajtani teleológiai tételezéseiket. A jog ugyanis, amely az osztálytársadalom létezésének következtében jött létre, lényegileg szükségképpen osztályjog: az uralkodó osztály érdekeinek és hatalmának megfelelő szabályrendszer. A jog megértése szempontjából sok tekintetben fontos az a korlátozás, amelyet az osztályuralom pozitív jogrendszerré való átalakításának tulajdonítunk. Először is sok osztálytársadalom több divergáló érdekű osztályra differenciálódik, és nem alakul ki túl gyakran olyan helyzet, amelyben az uralkodó osztály teljesen korlátlanul érvényesíthetné törvényes formában különös érdekeit. Hogy optimálisan uralkodhasson, számba kell vennie a mindenkori külső és belső körülményeket, és a legkülönbözőbb kompromisszumokat kell kötnie a jogalkotásban. Világos, hogy ezek terjedelme és mértéke lényegesen befolyásolja a jogrendben pozitív vagy negatív értelemben érdekelt osztályok magatartását. Másodszor, valamely osztályon belül az osztályérdek történelmi nézőpontból viszonylag egységes ugyan, közvetlen megvalósulásában azonban gyakran mutatkoznak eltérő lehetőségek, és főként ezeket különféleképpen ítélik meg az egyes érdekelt személyek, s ezért sok esetben ugyanazon az osztályon belül sem reagálnak feltétlenül egységesen a törvényhozásra és a jogszolgáltatásra. Harmadszor, ez nemcsak azokra a rendszabályokra vonatkozik, amelyeket az uralkodó osztály foganatosít az elnyomottakkal szemben, hanem magára az uralkodó osztályra is (nem szólva olyan helyzetekről, amikor több osztály részesül a hatalomban, mint például Angliában a „Glorious Revolution" után a nagybirtokosok és a kapitalisták). Még ha el is tekintünk a közvetlen napi érdekek és a hosszabb távú érdekek közti különbségektől, valamely osztály összérdeke nem egyszerűen az osztályhoz tartozó személyek, rétegek és csoportok egyedi érdekeinek összegeződése. Az uralkodó osztály összérdekeinek kíméletlen érvényesítése nagyon is ellentmondhat az ugyanehhez az osztályhoz tartozó egyedek sok érdekének.

Még csak nem is jelezhetjük itt a jogi tartalmak keletkezésekor ilymódon létrejövő bonyodalmakat; elég, ha tudatában vagyunk az alapok e bonyodalmainak, hogy a jog osztályjellegéből ne vonjunk le elsietett egyszerűsítő-sematikus következtetéseket. De bármilyen differenciáltak legyenek is eredetüket és érvényességüket tekintve a jogi tartalmak, a jogi forma csak a történelem folyamán fejlődik ki ilyen egyöntetűvé; minél tisztábban társadalmiasul a társadalmi élet, annál erősebben és tisztábban alakul ki ez. Már magában ebben a formában is, éppen ha tisztán formálisan tekintjük, valódi ellentmondásosságot vehetünk észre: egyrészt ez a forma szigorúan általános, mivel mindig mindazokat az eseteket, amelyek ilyen társadalmi imperativuszhoz sorolhatók, egységesen, egy csapásra ugyanannak a kategóriának rendelik alá. Ezt a struktúrát nem módosítja lényegesen, hogy sok esetben ehhez szükségképpen differenciáló helyesbítések járulnak, mert a beosztásokat, mellérendeléseket stb. meghatározó kiegészítéseket szintén ugyanaz a besoroló általánosság jellemzi. Másrészt ezzel az általános érvényesség irányában ható ten-

denciával egyidőben figyelemreméltó — és szintén ellentmondásos — közöny alakul ki azzal kapcsolatban, hogy miért követik az itt felállított imperatívuszt az egyes emberek, akiknek teleológiai tételezéseit mindenkor valami jogi rendelet hivatott befolyásolni (a legalitás problémája). Az imperatívusz a maga részéről többnyire tisztán negatív: bizonyos cselekedetek végrehajtását tiltja; ha valóban tartózkodnak az ilyen cselekedetektől, akkor teljesen egyre megy, hogy mik e tartózkodás belső és külső okai. Ennek az a következménye, hogy a legális korrektség összekapcsolódhat a legvégletesebb képmutatással. Csak az etikában tárgyalhatjuk megfelelő módon azokat az ebből fakadó sokrétű és egymástól nagyon különböző magatartásmódokat, konfliktusokat stb., amelyek a morál és az etika megértése szempontjából nagyon fontossá válhatnak.

Mégis magának a jognak a szempontjából is messzemenő következményekkel jár, hogy feszültség támad az egyes emberek teleológiai tételezésének a jog által történő befolyásolásán belül. Ugyanis az imént jelzett közöny kizárólag akkor lép fel, ha valamely jogrendszer által kimondott tilalom valóban surlódásmentesen működik a társadalomban, az egyes emberek cselekedeteiben. Mihelyt áthágják e tilalmat, még az egyes cselekvés mértéke, oka stb. is elveszti azt a közömbösséget, amelyről az imént beszéltünk. A jogi reagálásnak ez a módja is a társadalmi-történelmi fejlődés terméke. Ez az ellentétesség egészen kezdetleges körülmények között csekélyebb szerepet játszik, részint mert a társadalmi parancsok még csak alacsony absztrakciós szintet érnek el, részint mert a kezdeti kis közösségekben az emberek közvetlenül jól ismerik egymást, és ezért kölcsönösen ismerik egymás indítékait is. Ilyen problémák csak akkor bukkannak fel, amikor nagyobb, mind társadalmibb közösségek alakulnak ki, és amikor a jogszolgáltatás és a jogorvoslás különleges embercsoportok mind specializáltabb társadalmi feladatává válik, ami általában szorosan összefügg az árucsere fejlődésével. A jogalkotás és a jogszolgáltatás már nem elégedhet meg bizonyos cselekvések egyszerű tilalmával; a tilalmak megszegésének indítékai jogilag egyre lényegbevágóbbakká válnak, és jogi formákban rögzítik is őket. Megjegyzendő itt persze az is, hogy valamely társadalom létezését kérdésessé tevő, nagy horderejű esetekben nagyon gyakran félretolják az ilyen megfontolásokat. Elsősorban a magánjogban veszik tekintetbe őket, ahol a jog és az árucsere kapcsolata közvetlenül látható. A fejlődés természetesen itt is egyenlőtlen. Az a tény, hogy például a középkorban decentralizált volt az államhatalom, és hogy némelyek nemcsak fegyverek, hanem fegyveresek kisebb-nagyobb csapata fölött is rendelkezhettek, az állami jogi rendelkezések végrehajtását gyakran a központi hatalom és az ezzel szemben támadt ellenállás közti nyílt harc függvényévé tette. A társadalom társadalmasodása olyan paradox átmeneti formákat valósít meg, hogy olykor jogi tartalom problémájává vált, milyen esetekben kell az ilyen ellenállást jogszerűnek értékelni.[31] Nem foglalkozhatunk itt az ilyen elméletek ellentmondásaival; főként a feudalizmusból a kapitalizmusba való ellentmondásos átmenet problematikájából fakadtak, míg a kapitalizmus szükségképpen minden társadalmi tevékenység egyetemleges jogi szabályozására törekedett, s ezzel együtt a központi szabályozás tekintélyét és fölényét minden más sza-

[31] Kurt Wolzendorff: Staatsrecht und Naturrecht [in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt. M. & H. Marcus]. Breslau, 1916. [p. 37. ff.]

bályozáshoz képest a társadalmi élet egyik fő kérdésévé tette. Ebből egyrészt a „forradalomra való jog" legkülönfélébb elméletei alakultak ki, melyeket még Lassalle-nál is megtalálhatunk, tehát az az abszurd törekvés, hogy valamely társadalmi rend radikális megdöntését abban a jogrendszerben kell ismeretelméletileg és jogilag-morálisan is megalapozni, amelyet e rend természetszerűleg magában foglal, másrészt kialakult az a nem kevésbé abszurd, túlzó felfogás, amely Kantnál arra a követelésre vezetett, hogy forradalom esetén „előre ki kellene végezni az utolsó börtönben levő gyilkost, hogy mindenkinek az jusson, amit tettei alapján érdemel, és a vérbűn ne szálljon a népre, amely nem sürgette ezt a büntetést: mert úgy lehetne tekinteni, mint aki részes az igazságosság e nyilvános megsértésében".[32]

Ez az utolsó idézet világosan mutatja, milyen fetisizálásra vezethet a jogfogalom túlfeszítése. A poliszban az embereket még olyan konkrét és olyan erős, eleven szálak kötötték az államhoz és a joghoz, hogy ez az életközelség még az olyan hanyatló korszakban is megakadályozta az ilyen fetisizálásokat, amikor némely ideológusok gondolatilag meg akarták menteni, utópisztikusan helyre akarták állítani a poliszt. (Gondoljunk csak arra, hogy Szókratész miként foglalt állást igazságtalan halálbüntetésével kapcsolatban.) A jogi szféra ontológiai lényegének félreértéséhez és ilyen fetisizáló túlzásokhoz csak az vezethetett, hogy a modern jog mind elvontabbá válva mindent magába akart foglalni, és hogy — a társadalom társadalmiasodásának objektív tüneteként — harc folyt lehetőség szerint minden életbevágó tevékenység jogi szabályozásáért.[33] A XIX. század, a mind teljesebb jogállam létrejötte lassanként elhalványította ezt a fetisizmust, természetesen csak azért, hogy újat alakítson ki. Minél inkább vált a jog a mindennapi élet normális és prózai szabályozójává, általában annál inkább eltűnik kezdeti időszakában szerzett pátosza, annál inkább erősödnek meg benne a pozitivizmus manipulációs elemei. A társadalmi élet olyan szférájává válik, ahol a tettek következményeit, a siker esélyeit, a veszteségek kockázatait hasonlóan kalkulálják ki, mint magában a gazdasági világban. Persze azzal a különbséggel, hogy először is többnyire a gazdasági tevékenységnek egy — természetesen viszonylag önálló — függelékéről van szó, ahol is a törvényesen megengedett cselekvés, konfliktus esetén pedig a peresítés valószínű kimenetele a gazdasági fő célon belül különös kalkuláció tárgya; másodszor, a gazdasági kalkuláción kívül különleges specialistákra van szükség, hogy a lehető legpontosabban kiszámítsák ezeket a járulékos kilátásokat. Ez természetesen olyan esetekre is vonatkozik, amikor nagy hatalmú gazdasági csoportosulások magukon a törvényeken és jogi alkalmazásukon akarnak bizonyos változtatásokat végrehajtani. Így válik a mindenkori pozitív jog a pozitivizmusban olyan gyakorlatilag fölöttébb fontos területté, amelynek társadalmi eredete, fejlődésének történelmi feltételei elméletileg is mind érdektelenebbnek látszanak tisztán gyakorlati hasznosságához képest. Mármost az új fetisizálás abban rejlik, hogy a jogot — persze mindig: rebus sic stantibus — szilárd, összefüggő, „logikailag" egyértelműen meghatározott területnek kezelik, éspedig nemcsak a gyakorlatban mint a tiszta manipuláció tárgyát, hanem elméletileg is mint immanensen zárt, csak

[32] Kant: Metaphysik der Sitten. Philosophische Bibliothek. Band 42. [F. Meiner] Leipzig, 1907. p. 161.

[33] ⟨A kanti házasság-definíció, másik oldalról nézve, az ilyen túlzás révén történő fetisizálás tipikus esete. Uo. p. 91.⟩

jogászi „logikával" helyesen kezelhető, önálló, önmagában zárt komplexust. Elméletileg persze nem sok vizet zavar ez az immanens zártság, ha eltekintünk gyakorlati manipulálhatóságától. Kelsen például egy kanti-pozitivista „tiszta jogelmélet" álláspontjáról „rejtelem"-nek tekintette a jog keletkezését.[34] De minden érdekképviselet mindig pontosan tudta, hogyan kell manipulálni valamely új törvény keletkezését vagy régi törvény kiegészítését, illetve átalakítását. És már Jellinek is joggal utalt a társadalmi összgyakorlat és a jogmeghatározások tényleges érvénye közti szakadatlan kölcsönhatásra, amikor a tényszerűség normatív hatalmáról beszélt.[35] Itt sem vállalkozhatunk arra a feladatra, hogy akárcsak utaljunk is az összes felmerülő problémára. E komplexusnak csak legáltalánosabb körvonalait akartuk jelezni, hogy megérthessük működésének elveit.

A pozitív jog érvényes rendszerének és a mindennapi életben megvalósuló gazdasági-társadalmi ténylegességének ez az egyidejű egymás melletti létezése és összefonódottsága szükségképpen kettőjük viszonyának legkülönfélébb félreértéseire vezet. Marx, Proudhon ilyen hamis elméleteivel vitázva, a következő meghatározást javasolta a gazdasági folyamatok létszerű elsőbbségének és öntörvényűségének az álláspontjáról: „A jog csak a tény hivatalos elismerése",[36] nevezetesen a gazdasági terület imént megállapított elsődlegességéé. Ez a csaknem aforisztikus meghatározás rendkívül tartalmas, tartalmazza a jog és a gazdasági-társadalmi valóság ama szükségszerű diszkrepanciáját, amelyről beszéltünk már a Marx-fejezetben. A meghatározás: a tény és elismerése pontosan fejezi ki a gazdasági terület ontológiai elsőbbségének viszonylatát: a jog a visszatükröződés specifikus formája, annak tudatszerű reprodukciója, ami a gazdasági életben de facto végbemegy. Mármost az „elismerés" kifejezés tovább differenciálja e reprodukció specifikus sajátosságát, amennyiben ennek nem tisztán elméleti, nem tisztán kontemplatív, hanem elsődlegesen gyakorlati jellegét tolja előtérbe. Nyilvánvaló ugyanis, hogy egyszerűen tautologikus volna ez a kifejezés az olyan tisztán elméleti összefüggések esetében, mint például: „elismerem, hogy kétszer kettő négy". Az elismerésnek csak gyakorlati összefüggésben lehet valóságos és értelmes jelentése, ha ugyanis azt mondja ki, hogy miként kell reagálni egy elismert tényre, ha szempontokat tartalmaz arra vonatkozóan, hogy az emberek miféle teleológiai tételezéseinek kell e tényből következnie, illetve miként kell a szóban forgó tényt korábbi teleológiai tételezések eredményeinek felfogni. Ez az elv a „hivatalos" jelzővel kapja meg további szükséges konkretizálását. A Legyen-jelleg ily módon társadalmilag pontosan meghatározott szubjektumhoz jut, nevezetesen az államhoz, amelynek tartalmilag az osztálystruktúra által meghatározott hatalma itt lényegileg az államnak azt a monopóliumát jelenti, hogy ő ítélje meg az emberi gyakorlat különböző eredményeit, engedélyezettnek vagy tilalmasnak, büntetendőnek stb. minősítse ezeket, egészen annak meghatározásáig, hogy a társadalmi élet mely tényei és milyen módon tekintendők jogilag relevánsnak. Az állam tehát, Max Weber szerint, *„a törvényes fizikai*

[34] Hans Kelsen: Hauptprobleme der Staatsrechtslehre [J. C. B. Mohr, Tübingen, 1911]. p. 411. — [Vö. Hans Kelsen „Az államelmélet alapvonalai" c. rövid összefoglalással. Ford.: Moór Gyula. Szegedi Tudományos Könyvtár. III. k., Szeged, 1927. 10. o.]

[35] G. Jellinek: Allgemeine Staatslehre [3. Auflage. J. Springer]. Berlin, 1922. p. 334 und 339 f.

[36] Marx: Elend der Philosophie. MEGA, I. 6., p. 66. — [A filozófia nyomorúsága. MEM, 4. k., 107. o.]

erőszakosság monopóliumával"[37] rendelkezik. Ezzel a kijelentések, ténymeghatározások (elismerés) olyan — tendenciálisan — összefüggő rendszere alakul ki, amelynek az a feladata, hogy a monopolisztikus állam értelmében szabályoknak vesse alá az emberek társadalmi érintkezését.

Ha ezt a rendszert egy belső összefüggés szétválaszthatatlan egységének és egyúttal (többnyire tiltó formájú) imperatívuszok olyan gyűjteményének fogjuk fel, amely az emberek teleológiai tételezéseinek befolyásolására alakult ki, akkor minden további magyarázat nélkül nyilvánvaló az a marxi megállapítás, hogy az ilyen rendszer nem tükrözheti adekvát módon a valódi gazdasági összefüggést. Először is azért van ez így, mert már annak a megállapítása is, hogy mikor és miként tekinthető valamely esemény ténynek, nem a társadalmi folyamat objektív magábanvalójának megismerését reprodukálja, hanem inkább az állami akaratot, hogy minek és miként kell az adott esetben megtörténnie, minek és miként nem szabad ebben az összefüggésben előfordulnia. Már ebben is szükségképpen elvileg eltér eredetijétől a gondolati reprodukció. Mivel mármost hivatalos, vagyis állami jelleget ölt annak megállapítása, hogy mi számítson ténynek, az a helyzet alakul ki, hogy a társadalmi folyamatban érdekelt résztvevők egyike, egy osztály (mindegy, hogy osztálykompromisszumok alapján-e) az állam közvetítésének segítségével magához ragadja a meghatározásnak ezt a hatalmát, minden gyakorlati következményével együtt. Elszigetelten tekintve ez csupán a társadalmi folyamat inadekvát visszatükrözése. Tudjuk azonban — másodszor —, hogy a jogi visszatükröződés nem tisztán elméleti, hanem kiemelkedően és közvetlenül gyakorlati jellegű kell legyen ahhoz, hogy valódi jogi rendszerré válhasson. Minden jogi ténymegállapításnak kettős jellege van tehát. Egyrészt valamely tényállás egyedül releváns gondolati rögzítésének kell lennie, és ezt a lehető legegzaktabban, definíciószerűen kell gondolatilag kifejtenie. Ezeknek a megállapításoknak a maguk részéről összefüggő, következetes, ellentmondásmentes rendszert kell alkotniuk. Ismét egészen világosan mutatkozik meg itt, hogy minél inkább építik ki ezt a rendszerezést, annál inkább kell ennek eltávolodnia a valóságtól. Ami az egyes ténymegállapításoknál esetleg csak viszonylag csekély eltérés, annak egy ilyen rendszer alkotóelemeként, egy ilyen rendszer szellemében értelmezve még sokkal inkább el kell távolodnia a valóságtól. A rendszer ugyanis nem a valóság visszatükröződéséből nő ki, hanem csak ennek elvonatkoztatóan-gondolatilag egyneműsítő manipulációja lehet. Másrészt a mindenkori pozitív jogrendszer elméleti zártsága, hivatalosan kinyilvánított ellentmondásmentessége csak puszta látszat, de persze csak a rendszer szempontjából. A társadalmi lét ontológiájának szempontjából az ilyen szabályozás minden formája, a mégoly energikusan manipulált is, mindenkor konkrétan szükségszerű társadalmilag: éppen annak a társadalomnak az éppígylétéhez tartozik, amelyben funkcionál. De éppen ezért csak látszólagos, illuzórikus a rendszeres összefüggés, és ennek logicisztikai levezetése, megokolása, alkalmazása. Ugyanis a tények megállapítása, rendszerbe való besorolása nem magában a társadalmi valóságban gyökeredzik, hanem pusztán a mindenkori uralkodó osztálynak arra irányuló akaratában, hogy a társadalmi gyakorlatot szándékainak megfelelően osztályozza. Hegelnek ilyen tekintetben voltak ugyan némi illúziói, de a problémát mégis realisztikusabban vizs-

[37] Max Weber: Gesammelte politische Schriften [Drei Masken Verlag]. München, 1921. p. 397.

gálta, mint sok elődje (például Kant és Fichte), és már ő megjegyezte, hogy fontos kategóriáknak a jogi meghatározásokban való tételezése szükségképpen megszüntethetetlenül önkényes marad. Ezt mondja például a büntetés mértékének meghatározásáról: „Valamely büntetés mennyiségét például egyetlen fogalmi meghatározáshoz sem lehet adekvát módon igazítani, és bármilyen döntés születik is, ez ebből a szemszögből mindig csak önkényes. De maga ez a véletlenszerűség szükségszerű . . ."[38] De Hegel látja a jogra mint egészre vonatkozó módszertani szükségszerűséget is, és úgy folytatja az idézett gondolatmenetet, hogy itt nem érhető el logikai tökély, és a dolgot „ezért olyannak kell venni, amilyen". Ami — immanens jogászi módon — a rendszer logikai premisszájának vagy következményének látszik (jogászilag így is kezelik), az valójában valamely történelmileg konkrét osztályálláspont társadalmilag szükségszerű tételezése. Kelsen az utolsó időkben világosan átlátott az itt uralkodó logicisztikai látszaton és módszertanilag, persze csak módszertanilag, szétrombolta ezt. Vitatja, hogy „logikailag" következne az „egyéni norma" (valamely törvénynek az egyes esetre való alkalmazása) az „általános normából". Ezt a logicisztikai összefüggést, joggal, puszta analógiának, „két ellentmondásos állítás igazsága és hamissága közti" és „két egymással konfliktusban álló általános norma követése és nem-követése" közti különbség analogizáló elmosásának tekinti.[39] Ha ezt a módszertani ellenvetést a társadalmi lét ontológiájának nyelvére fordítjuk le, ami Kelsentől természetesen távol áll, akkor láthatjuk, hogy a jogi rendszerben minden általános megállapítás kettős szándékkal jött létre: egyrészt, hogy a társadalom minden tagjának teleológiai tételezéseit meghatározott irányban befolyásolja, másrészt, hogy arra bírja azt az embercsoportot, amelynek társadalmi megbízatása a törvény meghatározásainak a jogi gyakorlatba való átültetése, hogy teleológiai tételezéseit a maga részéről meghatározott módon hajtsa végre. Ha a második esetben ez nem valósul meg, akkor konkrét társadalmi ellentmondással van dolgunk, nem pedig hamis logikai művelettel. A társadalmi gyakorlatban számtalan ilyen esettel találkozhatunk, amelyek mindenkor a szóban forgó társadalom meghatározott osztályellentéteinek tünetei; gondoljunk például a weimari korszak sok bírósági ítéletére, vagy némely olyan perre, amelyet a Szövetségi Köztársaságban folytattak le a Hitler-idők bűnösei ellen stb. Jellinek imént idézett kijelentése a tényszerűség normatív hatalmáról — persze csak konkrét dialektikus alkalmazása esetén — helyesnek bizonyul: mind maga a tény, mind pedig hivatalos elismerése az osztályharc társadalmi-történelmi eredményét fejezi ki a mindenkori konkrét társadalomban, azt az állandó dinamikus-társadalmi változást, hogy mit tekintenek jogi ténynek, és miként ismerik ezt el hivatalosan.

A jogrendszerben megvalósuló logikai összefüggés látszata a legélesebben úgy lepleződik le, ha arra gondolunk, hogy miként rendelik alá az egyes eseteket az általános törvénynek. Természetesen ez az antinómia csak a jog fejlett fokain válik nyilvánvalóvá. A primitív társadalmak az egyedi esetekből kiindulva végezhették el a társadalmi szabályozást, és még sokáig dolgozhattak korábbi ítéletekből merített analógiás következtetésekkel. Csak az áru-

[38] Hegel: Rechtsphilosophie. § 214, Zusatz. [Werke, Band VIII. p. 278. — A jogfilozófia alapvonalai. 1971. 232—233. o.]

[39] H. Kelsen: Recht und Logik. „Forum" [Wien], 1965. Oktober, p. 421.; November, p. 495.

csere általános kifejlődése kényszeríti ki rendszerint azt az elvont-általános szisztematizálást, amelyről az imént beszéltünk. Mind erőteljesebben bontakozik ki az a társadalmi szükséglet, hogy valamely cselekedet jogi következményeit éppúgy ki lehessen előre számítani, mint magát a gazdasági tranzakciót. Ezzel napirendre kerül az alárendelés problémája és megjelennek az ebben kialakuló specifikus diszkrepanciák. Világos ugyanis, hogy mihelyt a társadalmi létről van szó, ennek a problémának a törvény és az egyedi eset minden viszonyában jelentkeznie kell. De különös alakot kölcsönöz neki, hogy valamely teleológiai tételezés (a törvény) más teleológiai tételezést (a törvény alkalmazását) hivatott előidézni, s ezáltal a már említett dialektika, az osztályérdekek ebből fakadó konfliktusa válik a végső meghatározó mozzanattá, és erre a logikai alárendelés csak jelenségformaként rakódik rá.

Itt ismét felbukkan a különbség a gazdaság és a többi társadalmi komplexus között. Az előbbiben a spontán lét-folyamat teremti meg az egyneműsítést, az azonosság fogalmát a belőle származó hierarchián belül; a társadalmilag szükséges munkaidő mint a szabályozás elve az emberek elképzeléseitől és akaratától függetlenül jön létre. Annak az összegeződésnek a terméke ez, amelyet a társadalom spontánul, a munkában létrejövő teleológiai tételezések oksági következményeinek alapján hajt végre. De a jogrendszerben a szabályozásnak ezek az elvei egy olyan tudatos tételezés eredményei, amelynek mint tételezésnek meg kell határoznia a ténylegességeket. Ezért itt a társadalmi reakciók is szükségképpen minőségileg másként ütnek ki. Ezért könnyen érthető, hogy a következetesen végigvitt jog esetében az igazságtalanság népszerű és irodalmi bírálata is az egyedi eset besorolásában megmutatkozó diszkrepanciákra koncentrálódik. Az olyan mondások, mint a „summum jus summa injuria", az olyan költői ábrázolások, mint amilyen a Shylock-per, a régebbi novellisztikus ábrázolásokban is, mind a törvény formálisan-következetes érvényesítése ellen támadt hangulatra vallanak. Ebben valódi társadalmi probléma rejlik. Már korábban utaltunk arra, hogy nem létezhet ugyan jog, ha nem érvényesíthető erőszakkal, de lehetőség szerint surlódásmentes működése megköveteli, hogy a közvélemény bizonyos mértékig értsen egyet határozataival. Ebben a munkánkban nem foglalkozhatunk azzal, miféle erőfeszítéseket tesznek időről időre, hogy ideológiailag legyőzzék ezt a társadalmi diszkrepanciát. Az etika feladata lesz annak megmutatása, miként alakul ki a morál lényegileg ennek az olykor végzetesnek látszó szakadéknak az áthidalására, hogy a bensőség talaján megbékéljenek azzal, amit általánosságban igazságtalannak éreznek.

A jogon való elgondolkodás termeli ki a maga részéről a természeti jog sajátos koncepcióját, hogy közvetítsen a jog és az igazságszükséglet között; ez a koncepció is annak a társadalmi Legyennek a rendszere, amelynek tételezése szubjektumát mégis a mindenkori konkrét jogi állapot fölé kell hogy emelje, s amelyet, a kor mindenkori szükségletei szerint, az istentől, a természettől, az észtől stb. meghatározottnak képzelnek, hogy képes legyen a pozitív jog határainak leküzdésére. E két tendencia, mint Kelsen helyesen felismerte,[40] párhuzamosan halad: a szándék, a célkitűzés stb. könnyen átmegy egymásba, mert mindkettőjüknek egyaránt, anélkül, hogy kritikai tudattal rendelkeznének önmagukról, a nembeliség magasabb fokára kell törekedniük, mint ami-

[40] H. Kelsen: Aufsätze zur Ideologiekritik. [H. Luchterhand] Neuwied—Berlin, 1964. p. 82.

lyen a pozitív jogban megvalósítható. Csak az etikában fejthető ki, hogy miért nem emelhette fel a jogot a nembeliség benne rejlő szintje fölé sem a morállal való kiegészítése, sem a természetjogban gyökeredző és belőle származó reformkezdeményezések. Itt csak arra utalhatunk, hogy az összes ilyen követelményben lappangó igazság-ábránd, amíg csak jogilag ragadhatják és ragadják meg, nem haladhatja meg az egyenlőség — végső soron gazdasági — koncepcióját, azt az árucserében megvalósuló egyenlőséget, amelyet társadalmilag szükségszerűen a társadalmilag szükséges munkaidő határoz meg, és amely szükségképpen minden jogi egyenlőség és egyenlőségkoncepció valóságos és ezért gondolatilag legyőzhetetlen alapja marad. Az ebből eredő igazságosság a maga részéről az emberi fejlődés legsokértelműbb fogalmai közé tartozik. Azt a számára megoldhatatlan feladatot tűzi maga elé, hogy gondolatilag, sőt akár intézményesen is annak az egyenlőségnek az alapján hozzuk összhangba az emberek egyéni különbözőségét és sajátosságát tetteik megítélésével, amely magának a társadalmi életfolyamatnak a dialektikáját előidézi.

Marx ezt a kérdést a maga legvégletesebb társadalmi-történelmi következményeivel együtt vette szemügyre és vizsgálta meg. A „Gothai program kritikája"-ban, ahol a legbehatóbban elemezte a szocializmusba való társadalmi átmenet problémáit, rátér a jognak és az egyenlőségnek erre a viszonyára a kommunizmus első fázisában (a szocializmusban), amelyben megszűnt már a kapitalista kizsákmányolás, de a társadalom még nem formálódott át teljesen. Ezt mondja itt a jog és a munka viszonyáról: „Ez az *egyenlő* jog — egyenlőtlen jog egyenlőtlen munkáért. Nem ismer el osztálykülönbségeket, mert mindenki csakúgy munkás, mint a másik; de hallgatólagosan elismeri természetes kiváltságként az egyenlőtlen egyéni tehetséget és ennek folytán egyenlőtlen egyéni teljesítőképességet. *Tartalma szerint tehát ez, mint minden jog, az egyenlőtlenség joga.* A jog természete szerint csak egyenlő mérce alkalmazásában állhat; de az egyenlőtlen egyének (és ezek nem volnának különböző egyének, ha egyenlőtlenek nem volnának) csak akkor mérhetők egyenlő mércével, ha egyenlő szempont alá hozzuk, csak *egy meghatározott* oldalról ragadjuk meg őket, pl. az adott esetben *csak munkásoknak* tekintjük őket; és semmi többet nem látunk bennük, minden mást figyelmen kívül hagyunk." A teljes kérdéskomplexussal itt sem foglalkozhatunk behatóan, csak azt hangsúlyozzuk, hogy Marx a jog egyenlőségfogalmának és az emberi egyéniség egyenlőtlenségének ezt a diszkrepanciáját ezen a fokon is megszüntethetetlennek tartja. A kizsákmányolók kisajátítása is lényegileg polgári jog marad az egyenlő jog itt megadott korlátaival együtt. Hogyan lehetne akkor szó arról, hogy a gazdaságilag kizsákmányoláson alapuló korábbi formációkban haladják meg ezeket a korlátokat? Csak amikor már forradalmian átalakították a társadalmi munka viszonylatainak összes objektív feltételét, „amikor az egyének már nincsenek szolgaian alárendelve a munkamegosztásnak, és ezzel eltűnik a szellemi és a testi munka ellentéte is; amikor a munka nemcsak a létfenntartás eszköze, hanem maga vált a legfőbb életszükségletté; amikor az egyének minden irányú fejlődésével a termelőerők is megnövekedtek és a kollektív gazdagság minden forrása bővebben buzog",[41] olyan társadalomban, amelynek reprodukciós alapja: „Mindenki képességei szerint, mindenkinek szükségletei szerint", tehát csak ekkor szűnik meg ez a diszkrepancia, és persze ezzel egyidőben

[41] Marx: Kritik der Gothaer Programmes. [Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der Ud SSR] Moskau—Leningrad, 1933. p. 10—11. — [K. Marx: A gothai program kritikája. MEM, 21. k., 18—19. o.]

fölöslegessé válik a jogi szféra, ahogy ezt az eddigi történelemben megismertük.

Ezzel a jogi szféra keletkezésének és elhalásának társadalmi-történelmi határait úgy határoztuk meg, hogy ezek elvileg időhöz kötöttek. De tudjuk, hogy ontológiailag szólva az ilyen kezdeti és végpontok a puszta korszakmeghatározásoknál sokkal konkrétabb valamit fejeznek ki. Hiszen a korszakváltás, a társadalmi lét ontológiájának szempontjából, mindig minőségi változást hoz létre a társadalom szerkezetében és dinamikájában, s így szükségképpen azért is mindig megváltoznak a társadalmi szükségletek, a szociális megbízatások stb., mert minden ember teleológiai tételezései — akármilyen ellentmondásosan, egyenlőtlenül is — végső soron amabból fakadnak, s társadalmi reflexeik, kölcsönös vonatkozásaik, dinamikus funkcióik is szükségképpen alá vannak vetve az összkomplexuson belül kialakuló változásoknak. Így hát a keletkezés és az elhalás az ilyen folyamatok minőségileg sajátosan, sőt egyedülállóan nyomatékos változata, amely a megszüntetésben a megőrzésnek és a kontinuitásban a diszkontinuitásnak az elemeit tartalmazza. Így utaltunk már arra, hogy a társadalom jogelőtti állapota alakítja ki saját szabályozásának szükségleteit, amelyek magukban foglalják a jogrend — persze minőségileg különböző — csíráit. Eközben persze sohasem feledhetjük el, hogy e kontinuitás mögött diszkontinuitás rejlik: a tulajdonképpeni értelemben vett jogrend csak akkor alakul ki, amikor ugyanarra a jogi nevezőre hozták, jogilag egyneműsítették a széthúzó érdekeket, amelyek önmagukban véve minden egyes esetben erőszakos megoldásra késztethették volna az embereket. Ahogyan ez a komplexus társadalmilag fontossá vált, az éppúgy meghatározta a jog keletkezését, mint ahogy társadalmilag valóságos feleslegessé válása elhalását fogja előidézni. E fejtegetések tisztán ontológiai jellegének megfelelően ebben a kérdésben sem törekszünk arra, hogy — utópisztikus módon — túlmenjünk ennek az összefüggésnek a Marx által világosan felismert általános ontológiai megállapításán. Hogy miként valósul meg ez az összefüggés, az a konkrétan előre nem látható jövőbeli fejlődéstől függ.

Az a központi dialektikus probléma, amely oly világosan előtérbe lép a jog keletkezésének és elhalásának vizsgálatakor, egyben mindazoknak a fetisizáló elméleti, sőt filozófiai fejtegetéseknek a kulcsa és megfejtése is, amelyek a jogi szférának mint komplexusnak a különösségével foglalkoznak. Ha korábbi kibővített értelmezésünk kiindulópontjává tettük a Marx által helyesen megragadott középponti problémát, a társadalom osztályrétegződése és egy specifikus jogi szféra szükségszerűsége közti elválaszthatatlan összefüggést, akkor észre kell vennünk, hogy a jogrend alapvető elve a következő, egymáshoz képest teljességgel különnemű törekvéseket tartalmazza: először is valamely osztály uralmának mint a társadalom magától értetődővé vált és ilyennek elismert állapotának úgy kell meghatároznia a társadalom valamennyi tagjának tevékenységét, hogy gyakorlatukban „önként" vessék alá magukat e helyzet parancsainak, s hogy e helyzet elméleti kritikájára is csak az így — tágasan vagy szűken — meghúzott határok között kerülhessen sor. Ennek a rendszernek, amely azt jelenti, hogy valamennyi osztály meghajlik — természetesen gyakran osztálykompromisszumok alapján — egyetlen osztály uralma előtt, szükségszerű megjelenési formája egy egységes Legyen az egész társadalom és a társadalom részei számára, olyan Legyen, amely sok részletében esetleg pusztán technikai-manipulációs ugyan, de amelynek kifelé és befelé mint totalitást kell kifejeznie a társadalom életakaratát, életképességét.

Ez ismét az ellentmondás olyan megkettőződését tartalmazza, amelyet ismerünk már: egyrészt az erőszakot mint ennek a létezésnek és egységnek végső biztosítékát, másrészt azt, hogy lehetetlen kizárólag az erőszakra alapozni a társadalmi gyakorlatnak ezt a jog által szavatolt és ellenőrzött egységességét. (Csak az etikában tárgyalhatjuk megfelelően azokat a bonyolult kölcsönhatásokat, amelyek ebből a jog, a morál, az etika, a vallás stb. számára fakadnak.) Ezekhez az ellentmondásokhoz csatlakoznak még mint legfontosabbak a jogrendszer általánossága és egyedisége, egyenlősége és egyenlőtlensége, immanenciája, zártsága és a társadalmi élet tényszerűségei következtében történő szakadatlan helyesbítése közti ellentmondások, továbbá az az ellentmondás, amely a gazdaság szükségszerűen racionális elrendezése és a gazdasági valóságot kifejező jogi kategóriák meg-nem-felelő volta között áll fenn. Ha elfogulatlanul vesszük szemügyre azt a paradox viszonyt, amely a jogrendszer racionális-egységes, minden ellentmondást elvileg kizáró jellege és azon különneműség között áll fenn, amely minden tartalmában e tartalmaknak formáikhoz, s az egyes formáló elveknek egymáshoz való viszonylataiban figyelhető meg, akkor csak csodálkozhatunk azon, hogy miként alakulhatott ki egyáltalán az emberi gyakorlat szabályozásának gyakorlati-egységes rendszere. (Jegyezzük meg: itt természetesen a pozitív jog gyakorlatilag működő rendszeréről van szó. A jogelméletben, mint minden tudományban, egyrészt magától értetődőnek látszik az elméleti egyneműsítés, a különnemű valóság egységesítése, másrészt nagyon könnyen felfedezhetők benne ellentmondások, antagonizmusok, inkoherenciák, amelyek a legkevésbé sem zavarják módszertani egységét.) A jogi rendszer azonban nem elméleti tételek egysége, hanem, mint megmutattuk, a gyakorlati cselekvés pozitív és negatív irányításainak egységes rendszere, és éppen ezért a jogrendnek társadalmi-gyakorlati szemszögből egy minden ellentmondást kizáró egységet kell alkotnia. A jogi gyakorlat számára kidolgozott és benne alkalmazott elméleti megfontolásoknak ezért főként nem az a szerepük, hogy általánosan elméletileg bizonyítsák az éppen érvényes pozitív jog ellentmondásmentességét, hanem inkább az, hogy gyakorlatilag küszöböljék ki a gyakorlatban esetleg felbukkanó ellentmondásokat; ebből a szempontból érdektelen, hogy ez a pozitív jog értelmezésének formájában történik-e, vagy egyes meghatározásainak megváltoztatása, újrafogalmazása stb. útján.

A pozitív jog működése tehát ezen a módszeren alapul: az ellentmondások forgatagát úgy kell manipulálni, hogy ebből ne csak egységes rendszer alakuljon ki, hanem olyan, amely képes arra, hogy az ellentmondásos társadalmi történést gyakorlatilag, az optimumra törve szabályozza, és mindenkor rugalmasan mozogjon az antinómikus végletek — például a csupasz erőszak és az erkölcsi szférával határos meggyőzni-akarás — között, hogy a lassan vagy gyorsan változó osztályuralmon belül állandóan bekövetkező egyensúlyeltolódások során megvalósítsa, befolyásolja a társadalmi gyakorlatnak azokat a döntéseit, amelyek e társadalom szempontjából mindenkor a legkedvezőbbek. Világos, hogy ehhez teljesen önálló manipulációs technika szükséges, ami máris megmagyarázza azt a tényt, hogy ez a komplexus csak akkor reprodukálhatja magát, ha a társadalom mindig újratermeli az ehhez szükséges „specialistákat" (a bíráktól és az ügyvédektől a rendőrökig és a hóhérokig). A társadalmi megbízatás azonban még tovább megy. Minél fejlettebb valamely társadalom, minél erőteljesebben uralkodnak el benne a társadalmi kategóriák, annál nagyobb a jogi területnek mint egésznek az autonómiája a külön-

böző társadalmi komplexusok kölcsönhatásán belül. (A hatalmak megoszlásának elmélete.) Ennek e komplexus jellegzetessége szempontjából fontos következményei vannak. Először is megmutatkozik, hogy a jogi szféra, nagy fejlődésvonalban tekintve, a gazdasági fejlődés, az osztályrétegződés és az osztályharc kísérőjelensége, de — a nagy fejlődési vonal különös szakaszainak megfelelően — még messzemenő viszonylagos önállóságra is juthat az éppen uralkodó rendszerrel szemben. (Megmutattuk már, hogy emögött is osztályproblémák rejlenek.) Ezt a viszonyt, nevezetesen, hogy a jogi szféra valamiféle állam az államon belül, nem szünteti meg, hogy az így kialakuló mozgásterek a maguk részéről ismét az osztályok valóságos erőviszonyain alapulnak; ez csak sajátos mivoltát és határait határozza meg konkrétan. A jelenséget továbbra is a maga sajátossága határozza meg, és ez még normálisabb körülmények között is, például a Weimari Köztársaságban, kétféle formát ölt: a jogszolgáltatás egyrészt viszonylag független a mindenkor uralkodó politikai fővonaltól, másrészt a közvélemény olykor robbanásszerűen nyilvánítja ki érzékenységét bizonyos jogi jelenségekkel kapcsolatban, még akkor is, ha ezek közvetlen tárgyi tartalma közvetlenül csak kevéssé fontos az össztársadalom szempontjából.

Másodszor is — és ez még jelentősebb az itt kutatott ontológiai szempontból — mindezekből a gyakran látszólag szétágazó fejtegetésekből kitetszik, hogy a jogi szféra képviselőinek újból és újból megkövetelt specializáltsága mögött a társadalmi lét reprodukciójának nem jelentéktelen problémája rejlik. A társadalmi munkamegosztás a maga mennyiségi és minőségi kiterjedésében speciális feladatokat, speciális közvetítéseket teremt az egyes gazdasági komplexusok között, s e közvetítéseknek éppen az adja meg sajátos benső struktúráját, hogy az összkomplexus reprodukciós folyamatában ilyen különleges funkciókat töltenek be. Az összfolyamat benső szükségszerűségei eközben megőrzik ontológiai elsőbbségüket, és ezért meghatározzák a közvetítő létkomplexusok funkcióinak jellegét, lényegét, irányát, minőségét stb. De éppen mert a helyes funkcionálás az összkomplexus magasabb szintjén különös részfeladatokat ró a közvetítő részkomplexusra, ebben — az objektív szükségszerűség parancsára — a reagálás és a cselekvés bizonyos önállósága, autonómiája alakul ki, amely éppen ebben a különösségében nélkülözhetetlenné válik a totalitás reprodukciója számára. Szándékosan éleztük ki ezt a tényállást, hogy kidomboríthassuk a jogi szférának ezt a jellegét, mert annál ellentmondásosabbnak és paradoxabbnak látszik ez a szféra, minél kevésbé próbálják létszerűen keletkezéséből és funkcióiból megérteni, és minél inkább a mindent egy kaptafára húzó logika és ismeretelmélet kategóriáival és rendszerposztulátumaival közelednek hozzá. Az olyan kísérletek, amelyek ilyen alapról akarják gondolatilag megragadni ezeket a komplexusokat, csak azt bizonyítják hosszadalmasan, hogy mennyire nem képesek eljutni az adekvát megértésig. Amikor például az idealista-filozófiai magyarázatok az értékek rendszerébe akarták beépíteni a jogot, akkor újból és újból antinómikus-megoldhatatlan keveredések, megoldhatatlan határkonfliktusok stb. jöttek létre a jog, a morál és az etika között. Amikor pedig pozitivista módon elszigetelték sajátosságát, akkor az leíró módon kifejezett eszmenélküliségre vezetett. És noha maga Marx ontológiailag helyesen ragadta meg ezt a problémát is, követői sematikusan elszigetelték és mechanisztikusan vulgarizálták a jogi szférának a gazdasági fejlődés összfolyamatától való függőségét.

Ezek a fejtegetések itt sem vállalkozhatnak arra a feladatra, hogy akár csak

kísérletképpen is felvázolják a jogi szféra rendszeres társadalmi ontológiáját. Ehelyett azonban már ezekből a gyér és töredékes jelzésekből is fontos következtetést vonhatunk le a társadalmi részkomplexusok működésére és reprodukciójára vonatkozólag: nevezetesen azt, hogy ontológiailag szükségszerű az ilyen részkomplexusok logikailag előre-nem-látható és megfelelően meg-nem-ragadható, de társadalmilag-ontológiailag racionális viszonylagos önállósága és kibontakozott sajátossága. Ezért az összfolyamaton belül annál inkább tölthetik be ezeket a funkcióikat, minél erőteljesebben és önállóbban domborítják ki specifikus különösségüket. Ez a jogi szféra esetében közvetlenül nyilvánvaló. De ugyanez a helyzet áll fenn az összes olyan komplexus vagy képződmény esetében, amelyet a társadalmi fejlődés életre hív. Maga a társadalmi fejlődés gondoskodik arról, hogy ebből ne következzék abszolút autonómia — ez a gondoskodás természetesen nem automatikus, hanem a mindenkor megoldandó feladatoknak, a belőlük keletkező emberi reakcióknak, tevékenységeknek stb. a formájában megy végbe, és mindegy, hogy az autonómia ezekben a kérdésekben többé vagy kevésbé tudatosodik-e, és az sem számít, ha mégoly közvetetten, mégoly egyenlőtlenül valósul is meg. A vulgármarxizmus nem jutott tovább ebben a kérdésben, mint a gazdasági alaptól való mechanikus, mindent egy kaptafára húzó függőség kinyilvánításáig (a revizionista korszakban az újkantianizmus és a pozitivizmus a történelem igazságos bosszúja volt ezért a vulgarizálásért). A sztálini korszak a maga részéről újból eltúlozta és erőszakosan a társadalmi gyakorlatba ültette ezt a mechanisztikus koncepciót; az eredményeket mindenki ismeri.

Amikor a társadalmat komplexusokból álló komplexusnak neveztük, akkor ezt nem azzal a szándékkal tettük, hogy részletesen elemezzünk minden egyes komplexust, és azt, hogy miként függenek dinamikusan össze a többiekkel az össztársadalom totális komplexusán belül. Ehhez a társadalom általános struktúrájának részletes elméleti elemzésére volna szükség, és ez a vállalkozás sokkal átfogóbb volna, mint bevezető vizsgálódásunk, amely csupán a módszer általános alapjait veszi célba. Ha most itt kicsit behatóbban vizsgáltunk meg két — egymástól fölöttébb különböző — komplexust, akkor ezt elsősorban azért tettük, hogy kissé szabatosabban határozzuk meg az ontológiai megközelítés problémakörét és módját, és főként hogy a figyelmet ráterelјük arra, milyen mélyen különböznek egymástól strukturálisan az ilyen komplexusok, és mennyire külön elemzésre szorul mindegyikük keletkezése, hatása és — ha szükséges — elhalásának perspektívája, hogy valóban meg lehessen őket ismerni létező sajátosságuk szerint. Két egymással végletesen ellentétes komplexust választottunk ki önkényesen abból a célból, hogy élesen világítsuk meg ezeket a módszertani problémákat. Ezzel még semmiképpen sem vágtunk elébe e kérdés valóságos, átfogó és rendszeres feldolgozásának, amelyre olyan sürgető szükség van.

De fejtegetésünk terjedelmének ilyen elkerülhetetlen korlátozásai ellenére sem látjuk még lehetségesnek, hogy rátérjünk az összkomplexus összefüggésének felvázolására; ehhez legalább egy általános tipológiai pillantást kell vetnünk a többi komplexusra. Már az imént kiválasztott példákból is két véglet tűnik elénk: egyrészt egy spontánul kialakult dinamikus képződmény, amelyet az emberek mindennapi gyakorlatukban legtöbbnyire akaratlanul és öntudatlanul reprodukálnak, s amely az emberek összes, benső és külső tevékenységeiben a kommunikáció elkerülhetetlen közegeként van jelen, másrészt meg az emberi tevékenységek speciális területe, amely csak akkor létezhet,

funkcionálhat, reprodukálódhat, ha a társadalmi munkamegosztás egy erre specializált embercsoportot választ ki, amely speciális beállítottságú gondolkodása és cselekvése révén bizonyos tudatossággal végzi el az itt szükséges munkát. (Nem tartozik ide, hogy ez a tudatosság bizonyos mértékig szükségképpen mennyire hamis.) De ne feledjük el, hogy e szigorú specializáltsághoz, ettől elválaszthatatlanul, bizonyos társadalmi egyetemesség is hozzátartozik, bár az össztársadalom mozgása nemcsak végső soron megalapozza, nemcsak szakadatlanul módosítja ezt az egyetemességre törő igényt, hanem, más komplexusok aktivitásának közvetítésével, folytonosan gátolja is. Minden társadalmi komplexusnál találhatunk ilyen kölcsönös vonatkozásokat a spontaneitás és valamely komplexus életében való tudatos-akart részvétel, az egyetemesség és más komplexus vagy akár egyenesen a totalitás által történő korlátozása között, csakhogy ezek a korrelációk (sok más korrelációval együtt) minden komplexusnál, minden konkrét kölcsönhatás esetében elvileg és minőségileg különbözők. Ebből fakad a társadalmi komplexusok ontológiájának további közös tulajdonsága: ha lényegüket és funkciójukat, eredetüket és esetleg elhalásuknak vagy állandó társadalmi hatékonyságuknak a perspektíváját konkrétan elemezzük, akkor pontosan meghatározhatók és gondolatilag-módszertanilag pontosan elhatárolhatók az összes többi komplexustól. Egyúttal azonban, éppen ontológiai értelemben, nincsenek pontosan meghatározható határaik; például a nyelvnek, anélkül, hogy önállóságát és öntörvényűségét elvesztené, közegként kell szerepelnie, hordoznia kell a közvetítést a társadalmi lét összes komplexusaiban, és ha ez más komplexusoknál nem jelentkezik is ilyen pregnánsan, a különböző komplexusok mégis újból és újból átfedik, kölcsönösen áthatják egymást stb., és eközben sohasem válik kérdésessé az egyes komplexusok — persze csak viszonylagos — önállósága, öntörvényűsége és pontos meghatározhatósága.

Erre a dialektikára már csak azért is külön kellett utalnunk, mert elhanyagolása nagyban hozzájárul ahhoz, hogy a társadalmi lét képe oly gyakran jelenik meg torz, megtévesztő tükrözésekben. A komplexusok önállóságának és létalapjaiktól való függőségüknek a kérdésében utaltunk már a különféle hibás értelmezésekre, amelyek itt keletkezni szoktak. Azt sem nehéz belátni — szorosan össze is függ ezzel —, hogy ez a túlzás egyúttal valamely abszolút önállósággá megengedhetetlenül felfújt komplexus fetisizálásához vezethet. Mivel a spontánul létrejövő és funkcionáló komplexusokat is, mihelyt a megismerés tárgyaivá válnak, arre a célra specializált embercsoportok „intézik", már az is könnyen ilyen fetisizálásra vezethet, hogy ezek érdekeltek a megismerésnek ezen a területén. Még fontosabb, hogy a komplexusok általunk vázolt kölcsönhatását mindig a társadalomban cselekvő egyes emberek tudata közvetíti, hogy — ismét: egyre megy, hogy ez a tudat az adott esetben helyes-e vagy hamis, és hogy mennyire az — minden valódi közvetítésnek elkerülhetetlen, egyetlen közege az egyes ember tudata. Gyakorlatilag tehát aligha van olyan ember — és minél fejlettebb a társadalom, annál kevésbé —, aki élete során ne kerülne sokszoros érintkezésbe egy sereg komplexussal. Mármost tudjuk, hogy minden komplexus különös, specializált, cselekvésszerű reagálást kíván meg azoktól az emberektől, akik az ő területén hajtanak végre teleológiai tételezéseket. Természetesen nem kell és nem is lehet mindenkinek, aki aktívan vagy passzívan érintkezésbe kerül a jogi szférával, jogásszá válnia, de éppilyen magától értetődő, hogy ha valaki egy számára fontos ügy kapcsán többé-kevésbé tartós, többé-kevésbé intenzív gyakorlati kapcsolatba ke-

rül valamely társadalmi komplexussal, akkor tudatának bizonyos mértékig meg kell változnia. De mint minden társadalmi-emberi viszonylat, ez is alternatív jellegű: egyrészt lehetséges, hogy az illető ember tudata a különböző komplexusokban teljesen másként van megformálva, hogy tehát személyisége valamiképpen „feldarabolódik". (Az alárendelt hivatalnok mint zsarnoki családfő.) Ilyenkor igen gyakran olyan deformációk jelentkeznek az emberi személyiségben, amelyek nagyon közelről érintkeznek az elidegenedés jelenségével, sőt gyakran színtiszta formában mutatják ezt. Mivel a jelenlegi civilizáció tömegesen termeli ki az ilyen deformációkat, könnyen érthető, hogy olyan elvont ellenzéki mozgalmak, mint amilyen az egzisztencializmus, az összes ilyen torzító köteléktől megszabadult, tisztán önmagára hagyatkozott személyiségben vélik megtalálni eszményüket. E könyv utolsó fejezetében részletesen foglalkozunk majd ezzel; itt csak e jelenség egyik vonatkozására tehetünk néhány megjegyzést, nevezetesen arra a fetisizálásból fakadó egzisztencialista illúzióra, amely egy tiszta, önmagában teljes személyiséget általános, vagy akár csak lehetséges példaképnek képzel el. A személyiség összes valódi meghatározásai, ellenkezőleg, a társadalmi környezettel, a többi emberrel, a természettel folytatott anyagcseréjével, és azokkal a komplexusokkal kapcsolatos gyakorlati (és érzelmileg-elméletileg általánosított) viszonyaiból származnak, amelyek az össztársadalom konkrét differenciálódásának termékei. Csak ezekből a viszonyokból tehet szert az ember tudati tartalmainak gazdagságára. Természetesen gyakorlata itt is, mint az emberi életben mindenütt, alternatív jellegű; itt például az dönti el ezt az alternatívát, hogy mi alakul ki benne ezekből a kölcsönhatásokból, hogy vajon ezek benső gazdagsággá kerekítik és szilárdítják-e személyiségét, vagy pedig „parcellákká" darabolják-e szét egységét. Mindenesetre az elidegenedésnek itt rejlik egyik társadalmi forrása, de a lehetséges rosszban megvan egyúttal legyőzésének lehetősége, sőt eszköze is. Még csak meg sem közelíthetjük az elidegenedés jelenségét a társadalmi lét objektivitásának és a minden egyedi cselekvésben megnyilatkozó alternatív döntések elkerülhetetlenségének ilyen dialektikája nélkül.

3

AZ ONTOLÓGIAI ELSŐBBSÉG PROBLÉMÁI

Még ha lehetőségünk nyílt volna is arra, hogy részletesen elemezzük a társadalmat mint komplexust alkotó komplexusok teljességét, és olykor messzire szétágazó és gyakran igen közvetett kölcsönhatásaikat, reális működésüknek, reprodukciójuk dinamikájának éppen a döntő meghatározását, akkor sem ragadtuk volna még meg. Hegel joggal mondja, hogy a kölcsönhatás megragadásakor pusztán „a fogalom küszöbén" állunk, hogy a kölcsönhatás ismeretével való megelégedés „teljességgel fogalomnélküli magatartás".[42] Hegel a már ismert okból, mivel az ontológiai összefüggéseket mindig logicisztikusan fejezte ki, megelégedett azzal, hogy ezt a helyzetet helyesen, de csak negatíve rögzítse. Ha azt, amit Hegel helyesen gondolt, az általa csupán kimondatlanul gondolt ontológiai nyelvre fordítjuk le (mivel a fogalom Hegelnél egyúttal logikai és

[42] Hegel: Enzyklopädie, § 156, Zusatz. [Werke, Band VI. p. 308. — A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Első rész. 1950. 244—245. o.]

ontológiai is), akkor így fejezhető ki szándékolt mondanivalójának a magva: a puszta kölcsönhatás állandósult, végső soron statikus állapotra vezetne; ha gondolatilag ki akarjuk fejezni a lét eleven dinamikáját, fejlődését, akkor azt kell kimutatnunk, hogy hol található a szóban forgó kölcsönhatásban a túlsúlyos mozzanat. Mert csak ez adhat — persze nem puszta működése, hanem azokkal az ellenállásokkal együtt, amelyekbe ütközik, amelyeket ő maga vált ki stb. — az egyébként minden részleges mozgás ellenére statikus kölcsönhatásnak irányt, fejlődési vonalat; puszta kölcsönhatásokból csak valamely komplexuson belüli egyensúly stabilizálódása következhetne. Különösen akkor fontos világosan felismerni ezt az összefüggést, amikor az egyik létszférából a másikba való átmenetről van szó. Nyilvánvaló ugyanis, hogy az ilyen új szféra keletkezésekor átmeneti jelenségek jönnek létre, amelyek sohasem vezetnének az új létfok kialakulásához, konszolidációjához, megszerveződéséhez, ha nem a lét új módjának erői játszanák a régi léttel való — megszüntethetetlen — kölcsönhatásban a túlsúlyos mozzanat szerepét. A munka elemzésekor behatóan megvizsgáltuk már azokat a problémákat, amelyek itt a társadalmi lét számára, természethez való viszonyában, egyáltalán felbukkannak. Ha most tovább megyünk, és a létszférához való viszonyt szélesebb alapon, a társadalmiság totalitását tekintetbe véve akarjuk megvizsgálni, akkor ismét a társadalmiság elvébe ütközünk, mint a különböző létformák kölcsönhatásában levő túlsúlyos mozzanatba.

A szerves természet és a társadalmi lét lényeges ontológiai viszonyát röviden így fejezhetjük ki: mindkettőjük számára a reprodukció, mégpedig mind ontogenetikai, mind pedig filogenetikai értelemben, a szervetlen természettel való — állandóan megmaradó — kölcsönhatásoknak az a döntő, túlsúlyos mozzanata, amely minden szerves létező tartalmát és formáját meghatározza. A szerves természet — az új fajták és nemek formájában — ilymódon a legprimitívebb komplexusoktól a legbonyolultabbakig fejlődik tovább. E fejlődésben objektíve ontológiailag e kölcsönhatás biológiai mozzanatainak állandó megerősödése, mind szélesebbre és mélyebbre nyúló hatása ragadható meg. A társadalmi lét úgy emelkedik ki a szerves természetből, hogy az élőlények bizonyos fajtájában, az emberben egyrészt megszüntethetetlenül megmaradnak ugyan reprodukciójának biológiai mozzanatai a fizikai-kémiai tényezőkkel való kapcsolatban, de másrészt működésük és reprodukciójuk mind erőteljesebben kifejezett társadalmi jelleget ölt. A társadalmi létnek biológiai (és ennek közvetítésével fizikai-kémiai) alapján való túlfejlődése, eluralkodása tehát nem alakváltozásban fejeződik ki, mint a szerves természet esetében, hanem elsősorban funkcióváltozást jelent ugyanazon az alakon belül. Mindenféle társadalmi lét változatlan ontológiai alapja az embernek mint biológiai lénynek a fizikai reprodukciója. Ez persze olyan alap, amely úgy létezik, hogy szakadatlanul átalakul mind tisztább társadalmi formákba, tehát egyrészt közvetítő rendszereket (komplexusokat) teremt abból a célból, hogy megvalósítsák és a valóságban a maguk dinamikus működésében rögzítsék ezeket a változásokat, másrészt ez az emberiség által alkotott környezet visszahat magára az alkotójára, ami ezúttal persze — közvetlenül ontológiailag — az egyes embert alakítja át, aki saját tevékenysége következtében, tárgyainak hatására változik meg és biológiai létében társadalmasodik.

Már itt megmutatkozik, hogy a szerves természet és a társadalmi lét között lényeges strukturális-dinamikus különbség van, mivel az ontogenetikai és a filogenetikai reprodukció közti összefüggés az utóbbiban sokkal bonyolultabb,

közvetettebb ugyan, mint az előbbiben, de egyúttal — vagy talán éppen ezért — nyíltabban, áttekinthetőbben hozza napvilágra ennek mechanizmusát. A munka elemzésekor utaltunk már a nembeliség ebben rejlő mozzanatára. Az általánosítás, amely elválaszthatatlanul összefügg valami olyan radikálisan új dolog megteremtésével, amelyre a természet reprodukciós folyamatában nincs analógia, mert nem a „vak" erők hozták spontánul létre, hanem tudatos teleológiai tételezés alkotta meg a szó szoros értelmében, egyszóval ez az általánosítás a munkafolyamatot és a munkaterméket, még ha közvetlenül egyedi aktusként jött is létre, nembelivé változtatja át. Éppen mert ezt a nembeliséget csírájában, implicite a legprimitívebb munkafolyamat és munkatermék is tartalmazza, kialakulhat az a többé-kevésbé spontán dinamika, amely a munkából kiindulva feltartóztathatatlanul vezet a munkamegosztásra és a kooperációra. Ezzel azonban kialakult a nembeliség társadalmilag hatékony alakja, amely, ha egyszer már létezik, szakadatlanul visszahat magára a munkára, mégpedig részint úgy, hogy a munkamegosztás növekvő konkrét jelentőségének megfelelően minden munkaaktusban érvényesül, módosítva ezt és nembeliségét növelve, részint pedig úgy, hogy minden munkát végző embert olyan folyton társadalmibbá váló környezetbe helyez, amely szükségképpen mind erőteljesebben befolyásolja valamennyi egyed munkaszerű teleológiai tételezéseit. Ha ezt a fejlődést abban a kibontakozott formájában vesszük szemügyre, amelyben már jóval a mai kapitalizmus előtt létezett, akkor a nembeliség objektíve feltartóztathatatlan extenzív és intenzív növekedését látjuk, de úgy, hogy nemcsak az egyes, munkát végző emberekben növekszik — objektíve — a nembeli összetevő, hanem ez olyan valódi tárgyakból, viszonylatokból, mozgásokból stb. álló dinamikus és dinamikusan összefüggő valóságként áll velük szemben, amelyet szubjektíve szükségképpen úgy élnek át, mint valami tudatuktól független, objektív valóságot. (Éppen ez az a komplexusokból álló komplexus, amelyről már beszéltünk.)

Ez a világ valamiféle második természetként jelenik meg az emberek előtt, mint valami gondolkodásuktól és akaratuktól teljességgel független lét. A mindennapos gyakorlatnak és az ezt általánosító ismeretelméletnek az álláspontjáról jogos az ilyen felfogás. De ha ontológiailag közelítjük meg ezt a kérdést, akkor rögtön beláthatjuk, hogy az egész második természet az első átformálását jelenti, amelyet maga az emberiség hajtott végre, s amely az e második természeten belül élő emberekkel saját nembeliségük termékeként áll szemben. Marx ezt a tényt, Vico zseniális intuíciójára támaszkodva, úgy fejezte ki, hogy „az emberi történet abban különbözik a természettörténettől, hogy az egyiket csináltuk, a másikat pedig nem csináltuk".[43] Ez természetesen nem szünteti meg a második természet tudattól független létezését. Éppen ez ennek a nembeliségnek a megvalósulása, tehát ez a második természet éppúgy valódi lét, és semmilyen körülmények között sem puszta látszat. Így hát a szaktudományos szemlélet számára az a látszat keletkezhet, mintha az itt megtett különbségtétel érdektelen volna. Ezt a látszatot azonban csak olyan részletvizsgálódások igazolják, amelyek nem akarnak vagy nem tudnak tudomást venni az általuk tárgyalt terület totalitásáról, s amelyek ezért szükségképpen durva tévedéseknek és torzításoknak esnek áldozatul, mihelyt témájuk tárgyilag a totalitással érintkezik, vagy akár filozófiailag általánosítják a témát.

[43] Kapital, I. [id. kiadás] p. 336. Anmerkung. — [MEM, 23. k., 347. o., második megjegyzés.]

Ontológiailag éppolyan elengedhetetlen, hogy a második természeten belül ontológiai értelemben létezőnek, egzisztálónak fogjuk fel a jelenségvilágot, mint ahogy egyúttal azokra a fontos különbségekre is ügyelnünk kell, amelyek — a társadalmi léten belül — elválasztják egymástól, sőt gyakran éles ellentmondás formájában szembeállítják egymással a lényeget és a jelenséget. Gondoljunk Engels helytálló Feuerbach-kritikájára. Feuerbach ezt mondja a lényeg és a lét viszonyáról: „A lét a lényeg helyzete. *Ami a lényegem, az a létem.* A hal a vízben van, de erről a létről nem választhatod le lényegét. . . Csak az emberi életben különül el, *de itt is csak abnormis, szerencsétlen esetekben*, a lét a lényegtől . . ." Nyilvánvaló, hogy Feuerbach éppen a jelenségnek és a lényegnek a társadalmi életben megvalósuló nagyon fontos különbségét nem veszi figyelembe, noha mint materialista nem vonja kétségbe a jelenség létjellegét. Engels teljes joggal ezt válaszolja: „Szép dicsőítő beszéd a fennállóra. Természetellenes esetek, kisszámú, abnormis esetek kivételével szívesen vagy hétesztendős korodban ajtónyitogató egy szénbányában, tizennégy órát egyedül a sötétben, és minthogy ez a léted, ez lényeged is . . . Az a ‚lényeged', hogy be légy sorolva egy munkaág alá."[44] E különbségtétel fontosságát más összefüggésekben hangsúlyoztuk már, és még behatóbban kell majd beszélnünk róluk. Itt csak azért kellett felmutatnunk ezt az ellentmondásosságot, mert különben szükségképpen félreértenénk a társadalmi világ ember-alkotta jellegét, lényegét, mint a nembeliség megvalósulását, és az eredmény egyformán idegen volna a valóságtól, akár szubjektivisztikus, akár objektivisztikus irányban torzulnának el a tények.

Minden filogenetikai reprodukciónak az ontogenetikai reprodukció a létbeli alapja. Erről a legáltalánosabb álláspontról nézve nem számít az elvileg fölöttébb fontos ellentét a szerves természet és a társadalmi lét között. Akár a fajták és kategóriák állandóságában és változásában játszódik le a filogenetikai reprodukció, akár egy komplexusokból álló komplexus alkotja a reprodukciót hordozó környezetet, a létezőt közvetlen értelemben megtestesítő egyedi példányok ontogenetikai reprodukciója nélkül semmilyen filogenetikai reprodukció sem jöhet létre. Ez azt jelenti, hogy létezési feltételeinek szükségképpen ontogenetikai elsőbbségük van a szóban forgó létszféra összes többi megnyilvánulásaihoz képest. Ez a szerves természet számára durva szükségszerűség. A társadalmi lét imént jelzett különös minősége miatt a helyzet itt látszólag bonyolultabb. De ez a látszat szükségképpen eltűnik, ha először az ontogenetikai reprodukció puszta tényén gondolkodunk el, és nem vesszük figyelembe szükségszerű következményeit. Ekkor nyilvánvalóvá válik, hogy ennek a reprodukciós folyamatnak megszüntethetetlen módon tisztán biológiai alapja van. Az embernek mint élőlénynek először meghatározott biológiai létét kell biológiailag reprodukálnia ahhoz, hogy valóra váltsa mindazokat a fölöttébb bonyolult életmegnyilvánulásokat, amelyek a maguk összességében a társadalmi létet alkotják. Beszéltünk már korábban arról, hogy a reprodukció jellege mind társadalmibbá válik, de egyúttal azt is meg kellett állapítanunk, hogy egy ilyen állandó társadalmiasodás sohasem tüntetheti el a biológiai alapot; bármilyen mélyen társadalmi meghatározottságú is a táplálék elkészítésének és elfogyasztásának kultúrája, a táplálkozás biológiai folyamat marad, amely az embernek mint biológiai lénynek a szükségszerűségei szerint megy végbe. Ezért tekintette Marx, mint már kimutattuk, újra és újra ezt a reprodukciós folyamatot a társadalmi lét megszüntethetetlen alapjának. Talán fölös-

[44] MEGA, I. 5., p. 540. — [Engels: Feuerbach. MEM, 3. k., 548. o. alapján.]

leges még egyszer megismételni, de hadd hangsúlyozzuk mégis újból az ezzel kapcsolatban széles körben elterjedt makacs előítéletek miatt: valamely létmód másikkal szembeni ontológiai elsőbbségéből semmiképp sem következik, hogy ezt valamiféle értékhierarchia szempontjából akár pozitív, akár negatív értelemben ítéljük meg. Annak a ténynek a puszta megállapításáról van szó, hogy az élet biológiai reprodukciója alkotja az összes életmegnyilvánulás létszerű alapját, és hogy amaz ontológiailag lehetséges enélkül, de megfordítva nem.

Ezzel az egyszerű ténnyel szemben a valódi ellenállás persze nem magából e tényből fakad, hanem a társadalmi léten belül megvalósuló specifikus mivoltából, a biológiai-emberi létezés szakadatlanul végbemenő társadalmasodásából, aminek következtében idővel az ontogenetikai reprodukcióból a társadalmi léten belül egy egész komplexus alakult ki: a gazdaság szférája. Minél társadalmibbá válnak az emberi tevékenységek, amelyek végső soron az ember biológiai-ontogenetikai reprodukciója által megszabott szükségletek kielégítésére szolgálnak, annál inkább megerősödik a gondolati ellenállás azzal szemben, hogy elismerjék a gazdasági szférának ezt az elsőbbségét a többiekkel szemben. Valójában sohasem merülnek fel itt komoly érvek. Ugyanis az esetek túlnyomó többségében értékhierarchia alkalmazásáról van szó, amelyhez az itt megállapított ontológiai elsőbbségnek semmi köze sincs. Ebben persze a vulgármarxizmus is ludas; amikor fejtegetései tudatosan vagy öntudatlanul gyakran a régi materializmus tételeit viszik tovább („der Mensch ist, was er isst"), akkor akaratlanul is értékhierarchiává változtatják az ontológiai elsőbbséget, tehát mindenképpen figyelmen kívül hagyják a kérdés lényegét. Még rosszabb, ha például pszichológiai motivációkat hívnak segítségül. Minden további magyarázat nélkül nyilvánvaló ugyanis, hogy minél bonyolultabb, minél közvetettebb társadalmi képződmények hozzák mozgásba a termelést és fogyasztást, amely minden egyes ember ontogenetikai reprodukcióját véghezviszi, annál kevésbé lehet az ember állandóan tudatában annak, hogy ez a reprodukció létszerű elsőbbséget élvez minden más életmegnyilvánuláshoz képest. Hogy megértessük az ontológiailag elsődleges tényállásnak ezt a pszichológiai elfedését, Leninre hivatkozhatunk, mint olyan tanúra, aki éppen ebben a kérdésben minden gyanú felett áll. Az 1917-es júliusi felkelés után egy pétervári munkásnál kellett elrejtőznie. Amikor egyszer behozták az ételt, a munkás ezt mondta: „Nézd csak, milyen kitűnő kenyér. ‚Ezek' most nem mernek rossz kenyeret adni. Csaknem elfelejtettük már, hogy Péterváron kapható jó kenyér is." Láthatjuk: a munkásnak ezek a megjegyzései sem a kenyér és a biológiai reprodukció közvetlen összefüggésére vonatkoznak; az már társadalmilag közvetített viszony, ha az osztályharc és a kenyér minőségének összefüggése foglalkoztatja őt, noha ezen is átcsillámlik az igazi ontológiai viszony. Lenin így reflektál ezekre a megjegyzésekre: „A kenyérre én, aki sohasem ismertem szükséget, nem gondoltam. A kenyér valamiképpen mindig magától állított be hozzám, az írói munka valamiféle melléktermékeképpen. Ahhoz, amin mindez alapul, a kenyérért folytatott osztályharchoz a gondolkodás politikai elemzés útján jut el, szokatlanul bonyolult és zegzugos utakon."[45] Láthatjuk: „pszichológiailag" akár még Lenint is tanúnak lehetne idézni annak bizonyítására, miszerint az ember léte és cselekvése szempontjából nem elsődlegesen fontos, hogy táplálkozik-e, és hogy miképpen táplálkozik.

[45] Lenin: [Sämtliche] Werke, Band XXI. [Verlag für Literatur und Politik, Wien—Berlin, 1931] p. 346. — [Lenin Összes Művei, 34. k., 322—323. o.]

Az emberek ontológiai reprodukcióját szolgáló emberi tevékenységek együttműködése itt két irányban differenciálódik: egyrészt gyakorlatilag végre kell hajtani ezt a reprodukciót, másrészt biztosítani kell, hogy az emberek létezése általában kielégítően védve legyen. Világos, hogy amíg az emberi életnek a vadállatokkal szembeni védelme fontos szerepet játszott, addig a vadászat, a kooperáció egyik első formája, olyan tevékenység volt, amely mindkét irányban szolgálta a genetikus reprodukciót. (A Héraklész-mondák a vadászat és a háború életbevágó egységének ezt a korszakát tükrözik.) A célkitűzések és a módszerek csak akkor differenciálódtak élesen, amikor az életet már elsősorban más emberi közösségek ellen kellett megvédeni, és különösképpen amikor a rabszolgaság szükségessé tette a belső társadalmi status quo védelmét, a háborúk pedig felvetették a rabszolgaszerzés vagy rabszolgává válás dilemmáját. A történetírásban az erőszak és a gazdaság éles ellentétességgé fetisizált különbsége fontos szerepet játszott; ez többnyire valamennyi összefüggés reménytelen összekuszálására vezetett. Főként azért történt ez így, mert az idealista ideológiai beállítottság képtelenné teszi az embert annak megértésére, hogy az erőszak és a gazdaság igazi dialektikus ellentmondásosságban vannak egymással, amely magában foglalja felbonthatatlan összefonódottságukat, szakadatlan kölcsönhatásukat is, és hogy itt a gazdaságnak jut a túlsúlyos mozzanat szerepe. Általában éppen ez váltja ki a leghevesebb ellenállást. Ezt már Engels is nevetségessé tette, Dühringgel kapcsolatban, Robinson és Péntek viszonyának ironikusan tréfás analógiájával.[46] Az ilyen merev-metafizikus szembeállítások elsősorban azt a döntő tényt nem veszik figyelembe, amelyet már a jogi szférával kapcsolatban hangsúlyoztunk, hogy noha a különböző társadalmi komplexusok végső soron a gazdaságtól mint az emberi élet elsődleges reprodukciójától függnek, egyetlen komplexus sem állhatna fenn és működhetne hasznosan, ha nem fejlesztené ki magában a cselekvés, a szervezés stb. őt jellemző elveit és módszereit. De a társadalmi részkomplexusoknak ez az önállósága, amely különösen pregnánsan fejlődött ki a hadvezetésnek és elméleteinek a szférájában, sohasem jelenthet függetlenséget a mindenkori társadalmi fok struktúrájától és fejlődésének dinamikájától. Ellenkezőleg: a hadvezérek vagy a hadtudósok zsenialitása éppen abban nyilatkozik meg, hogy meg tudják ragadni a gazdaságnak, a társadalmi-történelmi fejlődésnek azokat az új mozzanatait, amelyek alkalmasak arra, hogy stratégiára, taktikára stb. átfordítva itt is alapvető újításokra vezessenek. Míg igazi történetkutatók képesek arra, hogy az újnak ezeket a valódi mozzanatait helyesen ragadják meg, a tényeknek a zseni „időtlenségére" törő szubjektivisztikus meghamisítása mellett gyakran sor kerül a technika objektivista fetisizálására is. A fetisizálás ebben az esetben azon alapul, hogy a technikát — mind az iparban, mind pedig a háborúban — nem a gazdasági fejlődés részmozzanatának fogják fel, hanem, különösen ma, az újkor önálló, legyőzhetetlen tényének, körülbelül úgy, ahogy a polisz-polgár az aranyban egy emberi erőktől független, végzetes természeti erőt csodált borzongva.

Marx világosan és differenciáltan fogta fel az itt kialakuló ontológiai létösszefüggést. Mivel az emberi élet reprodukciójának ontológiai elsőbbségéből indult ki, nem gátolta semmi abban, hogy az itt működő specifikus összefüggést konkrétan és helyesen ragadja meg. Emlékezzünk csak: a jogi szféra különössé-

[46] Engels: Anti-Dühring [MEGA Sonderausgabe, id. kiadás]. p. 170. ff. — [Fr. Engels: Eugen Dühring úr tudomány-forradalmasítása. MEM, 20. k., 163. skk. o.]

gét éppen azzal jellemzi, hogy ebben szükségképpen inadekvát módon tükröződnek a gazdasági összefüggések, de éppen ez az inadekvátság a módszertani kiindulópont ahhoz, hogy társadalmilag előnyösen szabályozzák az emberi gyakorlatnak azt a részét, amelyet jogilag kell elrendezni. Kiindulópontja itt nyilvánvalóan az, hogy a háború és a gazdaság egyaránt az emberi élet reprodukciójában gyökeredzik, amiből a munka, a munkamegosztás stb. eredményeinek szakadatlan közös alkalmazása következik. Sőt Marx nagyon határozottan utal arra is, hogy bizonyos körülmények között a háborús szervezés területén a munka eredményeinek objektivációja, kibontakozása és elterjedése előrehaladottabb, pregnánsabb alakot ölthet, mint a szűkebb értelemben vett gazdaság területén. Ebben az értelemben rögzíti az úgynevezett „Nyersfogalmazvány" előszavában az itt felmerülő problémákat, mint olyan feladatokat, amelyek részletes kidolgozásra szorulnak: „A *háború* korábban alakult ki, mint a béke; hogyan fejlődtek ki a háború révén és a hadseregekben stb. bizonyos gazdasági viszonyok, mint a bérmunka, gépi berendezés stb. korábban, mint a polgári társadalom belsejében. Termelőerő és közlekedési viszonyok viszonya is különösen szemléletes a hadseregben."[47] Engelsnek írott egyik levelében, 1857-ben, tehát ennek a munkájának az idején még részletesebben vázolja a jövendőbeli munka szempontjából fontos követelményeket: „Az *Army* története mindennél szemléletesebben mutatja a termelőerők és a társadalmi viszonyok összefüggéséről szóló nézeteink helyességét. És általában, az army fontos a gazdasági fejlődés szempontjából. Pl. a munkabér először a hadseregben fejlődött ki a klasszikus ókorban. Éppígy a rómaiaknál a *peculium castrense* az első jogi forma, amely a nem-családapák ingó tulajdonát elismeri. Éppígy a céhrendszer a faberek testületeinél. Még a fémek különös értéke és pénzként való use-uk is eredetileg, úgy látszik . . . hadi jelentőségükön alapult. Az egy brancheon *belüli* munkamegosztást is először a hadseregben valósították meg. Nagyon csattanósan foglalódik ebben össze a polgári társadalmi formák egész története."[48]

Itt természetesen nem elemezhetjük részletesen e kutatási program problémáinak gazdagságát, csak arra a fontos nézőpontra kell utalnunk, hogy bizonyos gazdasági és elsődlegesen gazdaságilag meghatározott jelenségek a háború területén fejlettebb formában jelenhetnek meg, mint magában a gazdasági életben. Magától értetődően ez nem „csoda", és nem is annak jele, hogy a háború szférája abszolut független a gazdaságtól, sőt elsőbbséget élvez vele szemben. Elég a gépeknek az ókori hadseregekben történt alkalmazására gondolnunk, hogy helyesen ítéljük meg ezt a jelenséget. Maga Marx ismételten felhívja a figyelmet az ókori termelésnek arra a korlátjára, hogy a rabszolgaság összeegyeztethetetlen a csak némiképpen is bonyolult gépek alkalmazásával. Mármost a hadsereg az ókor társadalmi totalitásának egyetlen olyan részterülete, amelyben a rabszolgamunka nem játszhatott döntő szerepet; a hadsereg lényegileg szabad emberekből állt, és ezzel elmaradtak azok az akadályok, amelyeket a rabszolgamunka egyébként az antik gazdaság számára jelentett. A mechanika, amely a gazdaságtanban (és ezért a hivatalos tudományban és filozófiában is) szükségképpen hontalan maradt, fontos szerepet kapott a hadi gépek megszerkesztésében. És így érthető meg maradéktalanul a Marx által felsorolt többi

[47] Rohentwurf [id. kiadás] p. 29. — [MEM, 46/I. k., 34. o. alapján.]
[48] Briefwechsel zwischen Marx und Engels. MEGA, III. 2., p. 228—29. — [Marx Engelshez, 1857. szeptember 25-én. MEM, 29. k., 182. o. alapján.]

jelenség is, mint a gazdasági fejlődésen belül jelentkező különös jelenségek. Specifikumuk abban rejlik, hogy ott is érvényre juthatnak, ahol a tulajdonképpeni gazdasági élet s az ebből fakadó osztályrétegződés nem kínálhatott normális mozgásteret kibontakozásuk számára. Ennek ellenére továbbra is a gazdaság mindenkori fejlődési szintjébe épülnek bele, és ha gyakran meghaladják is ennek átlagos lehetőségeit, ez sohasem a gazdaság alaptendenciáitól függetlenül történik, anélkül, hogy ne ezek determinálnák e lehetőségeket. Ez természetesen, mint az antik háborús gépek példáján is láthattuk, korántsem jelent mechanikus függőséget. A jelenség konkrét sajátossága teljesen más jellegű is lehet; például a kapitalista rentabilitás kapitalizmusban kialakult normális korlátai a repülőgépek fejlődésének terén megszűnnek a két világháborúban.

Mindezekben az esetekben egészen általánosan arról van szó, hogy — bizonyos határokon belül, amelyeket a gazdasági összstruktúra ír elő — a létezés védelme, a gazdaságilag megkövetelt terjeszkedési tendenciák stb. olyan lehetőségeket váltanak valóra, amelyek a normális reprodukciós folyamatban pusztán lehetőségek maradtak volna. Éppen itt volna fölöttébb veszélyes, ha áldozatul esnénk a technika fetisizálásának. Ahogy magában a gazdaságban a technika a termelőerők, főként az emberek (a munka) és az emberek közti viszonylatok (a munkamegosztás, az osztályrétegződés stb.) fejlődésének fontos, de mindig csak járulékos része, úgy az olyan specifikus katonai kategóriák, mint amilyen a taktika és a stratégia, nem a technikából, hanem az alapvető gazdasági-társadalmi emberi viszonylatok forradalmi átalakulásából származnak. Mint már megmutattuk, a rabszolgagazdaság volt az oka annak, hogy az antik haditechnika fölényben volt a „civil" technikával szemben, s ebből könnyen látható, hogy a különbségek e formációnak ugyanazon gazdasági-társadalmi meghatározásain alapulnak, és hogy ennek alapjain mit sem változtat a katonai világ területén jelentkező kivételes eset. Más formációkban is hasonló a helyzet az ilyen egyenlőtlen fejlődések esetében. És történelmileg még az a „paradigmatikus eset" sem tartható, amelyre a technika fetisizálása hivatkozni szokott, és amely bizonyos népszerűséget kölcsönöz neki: arról az állítólagos tényről van szó, hogy a feudális hadvezetést a puskapor feltalálása és alkalmazása tette tönkre. Delbrück helyesen mondja erről: „A legfontosabb dolgot, a lőfegyverek eredetét a következő kötetbe tolom át. Igaz, kronológiailag ez a vizsgálódás a középkorhoz tartozik. De ennek a fegyvernek, noha már másfél évszázada használatban volt, 1477-ig, mint láttuk, még nem volt lényeges jelentősége: a lovagságot, akármit mondanak is, nem ez a találmány győzte le, hanem ellenkezőleg, a gyalogosok győzték le őket oldalfegyvereikkel, noha a lovagság végül a tűzfegyverek alkalmazásával próbálta megerősíteni magát."[49] Csak a kapitalizmus fejlődése s a társadalom ennek következtében végbement átrétegződése, továbbá ennek a katonai szervezetre, a taktikára és a stratégiára gyakorolt kihatásai adtak a tűzfegyvereknek kimagasló jelentőséget. Ezeknek az összefüggéseknek a helyes ismeretét Marx nagyon fontosnak tartotta, amit az is mutat, hogy amikor a „Tőké"-n dolgozott, ismét levelet írt erről Engelsnek: „Elméletünk, amely szerint *a termelési eszköz* határozza meg a *munka megszervezését*, igazolódik-e bárhol is ragyogóbban, mint az embermészárlásiparban?"[50] Ezután felszólítja Engelst, hogy dolgozza fel ezeket az összefüggé-

[49] Hans Delbrück: Geschichte der Kriegskunst, III. [G. Stilke] Berlin, 1923. p. 668.
[50] Briefwechsel zwischen Marx und Engels. MEGA, III. 2., p. 345. — [Marx Engelshez, 1866. július 7-én. MEM, 31. k., 229. o.]

seket, hogy az erről írottakat külön szakaszban, Engels neve alatt, beillesszthesse főművébe.

Ontológiai szempontból tehát itt a társadalmi valóságban annak a dialektikus viszonynak egy tipikus esetével van dolgunk, amelyet Hegel az azonosság és a nem-azonosság azonosságának nevezett. Éppen itt világosan látható, hogy Hegel legfontosabb dialektikus felfedezései elsődlegesen nem logikai jellegűek — ellenkezőleg, ezek főként létkomplexitásokra vonatkozó éleselméjűen általánosított megállapítások, és mint ilyenek többnyire — és itt különösen nyilvánvalóan — olyanok, amelyek feltárják a társadalmi lét specifikus struktúráját. Ugyanis a társadalmi létet, a szerves természettel ellentétben, különösen jellemzi, hogy valamely végső soron egységes szükséglet, egységének feladása nélkül, saját kielégítésére egészen különböző „szerveket" tud kialakítani, amelyekben az eredeti egység egyszerre szűnik és őrződik meg, s amelyek ezért belső struktúrájukban a legkülönbözőbb formákban valósítják meg az azonosságnak és nem-azonosságnak ezt az azonosságát. Ne próbáljuk elleplezni az így kialakuló ontológiai szituációk különösségét azzal, hogy analógiaként arra hivatkozunk, ami a magasabbrendű állatoknál gyakran fordul elő: hogy az egyes szervek használata különböző funkciók elvégzésére differenciálódik. Az embereknél szükségképpen még tovább fokozódik a szerveknek ez a sokfunkciós mivolta. Ennek azonban semmi köze sincs az itt tárgyalt problémához. Ez a differenciálódás közvetlenül — sőt az állatok esetében: önmagában véve — a tulajdonképpeni életszférán belül marad, ahogy biológiai fokon az élet sem léphet ki ebből az egységességből; a differenciálódás csupán a különböző helyzetekben történő különböző reagálásokra vonatkozik, a továbbra is egységes életfolyamaton belül. (A majom kezei mászás közben, amikor tárgyakat fog meg stb.) Tisztán biológiai szempontból, úgy látszik, az embernél hasonló folyamat megy végbe. De csak látszólag, mert a biológiai szféra itt csak alap, amelyre valami egészen más épül fel. Ha például, hogy a kéznél maradjunk, az írásra, a hegedűjátékra stb. gondolunk, akkor nyilvánvaló, hogy ezek a tevékenységek biológiailag megalapozottak ugyan, de éppen ebben a különösségükben szükségképpen meghaladják a biológiát. Az izmok rugalmassága, az idegek gyors reagálása stb. természetesen a hegedűjáték elengedhetetlen előfeltételei közé tartozik. De e játéknak az a lényege, hogy egy zenei világ összefüggéseit közvetíti adekvát módon, és sikerét vagy kudarcát kizárólag e szféra belső törvényei határozzák meg — ez a siker vagy kudarc már nem vezethető vissza a szervek biológiai differenciálódására.

Már többször találkoztunk ilyen problémákkal. A társadalmi lét specifikumáról van szó, amely az embernek és az emberi nemnek a reprodukciója szempontjából fontos teleológiai tételezéseket lassan, kezdetben spontánul, később tudatosan építi fel és arra serkenti, hogy öntörvényű dinamikus tárgyi összefüggéseket alkossanak, amelyek ilyen közvetítések révén mind hathatósabbá teszik ezeket a tételezéseket. Ismerjük már ezt a társadalmi komplexusok keletkezéséhez és hatásához vezető genetikus utat. Különböző fajtáiknak az ember — társadalmilag közvetített — ontogenetikai reprodukciójára gyakorolt, most vizsgált hatása azért specifikus, mert a fejlődés körülményei messzemenő, olykor véglegesen kihegyezett differenciálódásokat valósítanak meg, de mögöttük, bennük mindig megőrződik valami az eredeti egységből. És ennek az egymásba való átmenetnek, egymással való szembeszegülésnek egyúttal dinamikus jellege van. Sohasem következik be végérvényes szétválás, sem végérvényes egyesülés, noha mindkettő újból és újból átmegy egymásba. Mármost ebből

fakad történelmüknek végtelenül változatos gazdagsága, s e történelmet éppen a háborún és a háborúnak a kortársi gazdasággal és társadalmi struktúrával fenntartott kapcsolatán lehet tanulmányozni. Az összefüggéseknek ez a fajtája, mind összefüggésében, mind különbségében, annál bensőségesebb és differenciáltabb, minél határozottabban uralkodnak el a társadalmi létben a specifikus társadalmi kategóriák.

Hogy még világosabban kidomboríthassuk ezt, hadd emlékeztessünk ennek az egységnek és különbözőségnek további állandó meghatározására, arra, amelyet kezdetben nem említettünk meg, hogy az ember ontogenetikai reprodukciójától való kiindulópontot meg ne zavarjuk speciális társadalmi determinációkra való utalásokkal. Arra a viszonyra gondolunk, hogy miként függ a társadalom szociális osztálydifferenciálódása a gazdasági fejlődéstől, és hogy ez miként hat vissza rá. Az ontogenetikai reprodukcióval való összefüggés minden további magyarázat nélkül érthető: már valami újnak a munka által történő termelése is kiemeli a társadalmi létet a természetből; specifikus újdonságát már az a tény is hangsúlyozza, hogy ez a természettel folytatott anyagcsere minőségileg új formáját jelenti. Ha most a munka fejlődése, s a belőle fakadó munkamegosztás magasabb szinten még egyszer előidéz valamit, ami minőségileg éppolyan új, nevezetesen azt, hogy az ember többet tud termelni, mint amire saját reprodukciójához szüksége van, akkor ez az újonnan kialakult gazdasági jelenség a társadalomban szükségképpen egészen új struktúrákat hív életre: az osztálystruktúrát, és mindazt, ami ebből következik. Az osztályrétegződést erre a gazdasági kérdésre adott társadalmi válasz alakítja ki: kié legyen az élet reprodukciójához szükségest meghaladó termék — és kialakulásától legalábbis mindmostanáig ez az osztályrétegződés uralkodik az emberiség társadalmi fejlődésén. Marx és Engels adta meg a „Kommunista Kiáltvány"-ban ennek a ténynek első, azóta is híres megfogalmazását: „Szabad és rabszolga, patrícius és plebejus, báró és jobbágy, céhmester és mesterlegény, egyszóval: elnyomó és elnyomott folytonos ellentétben álltak egymással, szakadatlan, hol palástolt, hol nyílt harcot vívtak, olyan harcot, amely mindenkor az egész társadalom forradalmi átalakulásával vagy a harcban álló osztályok közös pusztulásával végződött."[51] Hogy rögtön visszatérjünk imént tárgyalt problémánkra: az önreprodukciót meghaladó munka első kisajátítási formája érthető módon a csupasz erőszak. Szervezete, amely eredetileg az emberek természetes reprodukciós mozgásterének védelmére, kiszélesítésére stb. szolgált, most új funkcióhoz jut: biztosítania kell más emberek munkájából az önreprodukciót meghaladó rész kisajátítását. Ha az emberek rabszolgává tételét még a háború egyszerű melléktermékének lehet tekinteni (ámbár nemritkán a rabszolgaszerzés a háború fontos céljai közé tartozott), akkor a rabszolgamunka megszervezése és biztosítása már átterjed arra a komplexusra, amellyel mint jogi szférával foglalkoztunk. Emlékezzünk csak Engels fejtegetéseire, amelyeket ott bevezetésképp idéztünk; a felfegyverzett emberekről és „dologi függelékeikről, börtönökről és mindenféle kényszerintézményekről" van szó, vagyis a rabszolgák többletmunkájának erőszakon alapuló kisajátításáról.

Ezzel a szerves természetben szintén ismeretlen, új kategória lép be az emberi létezésbe: az egzisztencia védelme most már nemcsak általában a mindenkori emberi közösségre és ezen belül az egyes emberekre terjed ki (ebben még fel-

[51] Marx—Engels: Das Kommunistische Manifest. MEGA, I. 6., p. 526. — [A Kommunista Párt kiáltványa. MEM, 4. k., 442. o.]

fedezhetők társadalmilag megformált természeti meghatározások is), hanem „befelé" fordul, a mindenkori gazdasági formációt védi azokkal az emberekkel szemben, akik „bensejükben" létezésük elemi okaiból kifolyólag nem érthetnek egyet ezzel a szerkezettel és működésével, akik tehát állandóan potenciális ellenségeinek számítanak. Ennek a társadalmi lét ontológiája és belső fejlődése szempontjából két fontos következménye van: egyrészt a saját létezésnek és a reprodukció lehetőségének egyszerű, lényegileg még biológiai megőrzése a gazdasági-társadalmi helyzet megtartásává (és megkísérelt javításává) változik át. Objektíve ez a két dolog pontosan elválasztható egymástól, és az életben számos olyan eset adódik, amelyekben a körülmények csakugyan el is választják egymástól őket. Csak a cselekvő egyén számára alakul ki és erősödik meg mindinkább e két létezési mód közvetlenül feloldhatatlannak látszó egymásbaolvadása, és — ami a társadalmi lét ontológiája szempontjából fontos — az egyén konkrét teleológiai tételezéseinek a szempontjából mindinkább túlsúlyba kerül a társadalmi státus a pusztán biológiai élettel szemben. Másodszor, a társadalmi lét növekvő társadalmasodása abban nyilvánul meg, hogy a mindennapi életben mind az elnyomottak, mind pedig az elnyomók részéről egyre inkább háttérbe szorul a csupasz erőszak, és ezt a jogi szabályozás, a teleológiai tételezéseknek a mindenkori gazdasági-társadalmi status quóhoz való alkalmazkodása helyettesíti. Ez, mint látni fogjuk, rendkívül hosszadalmas és egyenlőtlenül végbemenő folyamat, noha első megjelenési módjai már nagyon korán jelentkeznek (a hagyományok szerepe a házi rabszolgákhoz való viszonyban stb.). De ne feledjük el itt, hogy az erőszak még a „tökéletes jogi államban" sem tűnhet el teljesen, hanem csupán állandó tényszerűsége változhat át túlnyomórészt lappangó lehetőséggé. Az engelsi felfegyverzett férfiakat az a Max Weber-i esély váltja fel, hogy konfliktus esetén csúcsos sisakú férfiak érkeznek meg, ami világosan mutatja, hogy a korántsem jelentéktelen változatok ellenére az itt jelzett struktúra a történelem kontinuitásában lényegileg változatlanul reprodukálódik.

Természetesen e mindennapokon kívül a fejlődésnek olyan csomópontjai, sorsdöntő órái is bekövetkeznek, amikor a többletmunka ilyen elsajátításának további fennmaradásért vagy megszüntetéséért, vagy másfajta felosztásáért, vagy a haszonélvezők rétegének megváltoztatásáért harc tör ki. Marx ennek az elsajátításnak az alapvető formáit joggal valamely korszak gazdaságilag-társadalmilag döntő jellegzetességének tekinti, olyan mérvadó ismérvnek, amely megkülönbözteti egymástól a különböző formációkat. De ez az uralkodó szerep, amelyet nekik tulajdonít, korántsem jelenti azt, hogy az osztályszerkezet problémáját és az osztályharcot kizárólag erre korlátozná. Ellenkezőleg. Már a „Kommunista Kiáltvány" politikai-proklamatórikus felsorolásában is például az ókorral kapcsolatban az urak és a rabszolgák ellentétén kívül szó esik a patríciusok és a plebejusok ellentétéről is, és Marx más helyeken ismételten utal a hitelezők és az adósok ezzel szorosan összefüggő viszonyára, a kereskedelmi tőkének, a pénztőkének ebben a fejlődési folyamatban játszott szerepére. A szemléletnek ez a módja természetesen minden formációra érvényes, mivel a mindenkori társadalmi lét igazi dinamikus struktúráját tükrözi vissza. A jogi renden való túlnövés a polgárháborúban ezért rendkívül bonyolult jelenség, noha, ha egyszer már időszerűvé vált, akkor — legalábbis átmenetileg, az akut válság időszakában — mindig azzal jár, hogy a sokrétű ellentéteket koncentráltan egy meghatározott kérdéskomplexusra egyszerűsíti le. Természetesen itt még csak nem is jelezhetjük az így kialakuló konstellációknak és típusa-

iknak végtelen változatosságát. Csak azt kell belátnunk, hogy a társadalmi struktúrának mindezekben a fokozatos vagy robbanásszerű, nyílt vagy rejtett, de mindig erőszakos változásaiban az a probléma játszik döntő szerepet, hogy miként rendelkeznek ezzel a többletmunkával. Ennek a központi kérdésnek a szempontjából ugyanazt jelenti, hogy a római patríciusok tesznek engedményeket a plebejusoknak, vagy hogy Franciaországban 1848-ban a nép segítségével az összes kapitalista réteg töri meg a pénztőke uralmát, vagy hogy Angliában elfogadják a tízórás munkanapot. Ez az „ugyanaz" azonban állandó változás, szakadatlan mássá-válás. A gazdasági fejlődés ugyanis a többletmunkának, elsajátításának (és az elsajátítás jogi biztosítékainak), az elsajátítók különböző csoportjai és rétegei közti felosztásának új és új formáit hozza létre. Ami ebben az egyenlőtlen és ellentmondásos fejlődésben ennek szubsztanciájaként a folyamatos változás során megmarad, az az elsajátítás tényére és — a termelőerők növekedése következtében — az elsajátított javak növekvő mennyiségére és minőségére redukálódik. A szocializmus „csupán" abban különbözik a többi társadalmi formától, hogy benne a társadalom mint olyan, a társadalom a maga totalitásában válik az elsajátítás egyedüli szubjektumává, és hogy ezért ez az elsajátítás többé már nem az egyes emberek és az egyes társadalmi csoportok viszonyának differenciáló elve.

Ebben és csakis ebben nyilvánul meg a gazdasági lét, a gazdasági tevékenység jellege mint túlsúlyos mozzanat minden más társadalmi komplexushoz képest. Ez természetesen nem szünteti meg a különböző komplexusoknak azt az önállóságát, azt a sajátosságát, amelyet korábban már kimutattunk. De csak a gazdasági fejlődés konkrét dinamikáján belül, reá konkrétan reagálva, társadalmi követelményeit megvalósítva, konkrét tendenciáival — konkrét szubjektív és objektív feltételek között — szembeszállva stb. találhatják meg tulajdonképpeni sajátosságukat, és juthatnak el igazi önállósághoz. A történelem- és társadalomtudományokban oly gyakori idealista-fetisizáló elképzelés, amely szerint az egyes komplexusok abszolúte függetlenek, egyrészt a gazdasági szféra leszűkített és eldologiasodott elképzeléséből táplálkozik; e szféra ténylegesen meglevő szigorú törvényszerűségei ennek az eldologiasodásnak a következtében elfeledtetik, hogy a gazdaság nem közönyös létezésünkkel szemben, nem tisztán objektív valóság, mint például a szervetlen természet, hanem inkább azoknak a teleológiai aktusoknak a törvényszerű szintézise, amelyeket valamennyien egész életünkben szakadatlanul végrehajtunk, és amelyeket — ha nem akarunk fizikailag elpusztulni — szakadatlanul végre is kell hajtanunk. Itt tehát nem valamely tiszta (törvényszerű) tárgyi világnak és a „tiszta" szubjektivitás, a tisztán egyéni döntések és tettek világának szembeállításáról van szó, hanem a társadalmi lét dinamikus komplexusairól, amelyeknek tényszerű alapját — a gazdasági életen belül és kívül — egyéni teleológiai tételezések alkotják, s itt nem ismételhetjük meg elég gyakran, hogy az egyik ontológiai elsőbbsége a többiekkel szemben egyáltalán nem függ össze semmilyen értékproblémával. Másrészt szakítani kell a kapitalista eldologiasodással szembeni absztrakt ellenállásból fakadó, szintén eldologiasodott elképzeléssel, amely szerint az egyénnek társadalmi környezetétől való fokozódó gondolati elszigetelődése, (képzelt) függetlensége serkentené, sőt voltaképpen ez hozná létre az egyéniség gazdagságát és erejét. Minél gazdagabb és hatalmasabb valamely személyiség, annál szorosabban fonódnak össze az életre adott válaszai annak a társadalomnak az éppígylétével, amelyben él, annál valóságosabban váltják ki ezeket a kor kérdései — még ha ezek a válaszok a kor áramlataival szemben

balul ütnek is ki. Napóleon stratégiája és taktikája, Clausewitz elmélete a háború területén, a Code Napoléon a jog területén éppen annak köszönheti eredetiségét, hogy a kor nagy konkrét kérdéseire konkrét válaszokat adott. Ami mármost az egyénre érvényes, az még fokozottabban érvényes valamely társadalmi komplexuson belüli tételezések szintézisére és az illető komplexus autentikus önállóságára. Minden területen kialakulnak termékeny és nagy hatású módszerforradalmak, amelyek az élenjáró gazdasági-társadalmi célkitűzések előfutárai vagy beteljesítői. Amikor tehát már az ifjú Marx a „Német ideológiá"-ban[52] tagadja az ideológiai jelenségek önálló történetiségét, akkor ezzel nem azt proklamálja, hogy a jelenségek mechanikusan függnek a gazdasági fejlődéstől és sematikusan levezethetők belőle, hanem csak a történeti folyamat általunk már gyakran felismert egységét állapítja meg, mint olyan ontológiai kontinuitást, amely e folyamat minden ellentmondásossága és szükségszerű egyenlőtlensége ellenére érvényesül.

De az egyes komplexusokat az önállóság vonatkozásában nem húzhatjuk gondolatilag egy kaptafára, mert létszerűen fölöttébb különböző a kölcsönhatásban álló komplexusok befolyása, és a túlsúlyos mozzanat szerepe sem mindig és mindenütt ugyanaz. Itt csak röviden utalhatunk arra, hogy az osztályok és az osztályharc sokkal erőteljesebben befolyásolják a gazdasági fejlődést, mint bármilyen más komplexus, amellyel ez kölcsönhatásba kerül. Magától értetődő ugyan, hogy végső soron a gazdasági fejlődés határozza meg az osztályok erőviszonyait és ezzel az osztályharcok kimenetelét is, de csak végső soron, mert — mint ezt későbbi fejtegetéseinkben látni fogjuk — minél fejlettebbek társadalmi értelemben az osztályok, minél inkább visszaszorították társadalmi létükben a „természeti korlátokat", annál nagyobb szerepet játszik harcaikban a szubjektív tényező, a magábanvaló osztálynak magáértvaló osztállyá történő átalakulása, éspedig nem csupán ennek általános fejlettségi foka, hanem ennek részletei is, egészen a mindenkori vezető személyiségekig, akiknek a milyensége Marx szerint mindenkor a véletlentől függ.[53] Mármost valamely ország gazdasági fejlődése szempontjából korántsem véletlen, hogy vajon valamely forradalmi válsághelyzetben, amelyet maga a gazdasági fejlődés idézett elő, ez vagy az az osztály győz-e, és a társadalom megszervezésének (bizonyos gazdaságilag hatékony tendenciák serkentésének vagy akadályozásának) így vagy amúgy lát-e neki. A nyugat-európai kapitalizmus fejlődése — ha Németországét Franciaországéval és Angliáéval hasonlítjuk össze — nagyon jól világítja meg az itt kialakuló erősen divergáló fejlődési irányzatokat. De ettől még nem fokozódnak le ezek a történelmi tendenciák arra az irracionális „egyszeriségre", ahogyan különösképpen a német történetírás szokta ezeket Ranke óta felfogni. A kapitalizmusnak a feudális társadalom felbomlásából való létrejötte feltétlen szükségszerűség volt és marad. De ha az így kialakuló egyenlőtlenségekben a törvény beteljesülésének puszta árnyalatait, lényegtelen változatait látnánk, akkor, ellenkező előjellel, éppúgy eltorzítanánk a valóságot, a történelem lényegét, mint Ranke követői a maguk „egyszeriségével".

A hadvezetés és a gazdasági fejlődés szférái közti kölcsönhatás általánosságban hasonlóan — konkrétan persze fölöttébb különbözően — megy végbe. Már

[52] MEGA, I. 5., p. 16. — [Marx—Engels: A német ideológia. MEM 3. k., 25. o.]

[53] Marx an Kugelmann, 17. April, 1871. Marx—Engels: Ausgewählte Briefe [Hrsg.: V. Adoratskij. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR]. Moskau—Leningrad, 1934. p. 254. — [Marx L. Kugelmannhoz. 1871. április 17-én. Marx—Engels: Válogatott levelek 1843—1895. Szikra, Budapest, 1950. 310. o.]

csak azért is a gazdasági szféra alkotja a túlsúlyos mozzanatot, mert ezen alapul az egész szervezet, és ennek közvetítésével a fegyverzet, a taktika stb. Eközben természetesen erőteljesen eltérő változatok alakulhatnak ki, csak az a kérdés, amit persze csupán konkrét vizsgálódások tárhatnak fel, hogy e különbözőségek mennyiben nyugodhatnak azon, amit már láttunk: hogy ugyanazon a formáción belül a fejlődés nagyon is egyenlőtlenül mehet végbe. Amennyiben mármost ez a komplexus kifelé kezd hatni — a polgárháború katonai akcióit végső soron az osztályrétegződés, az osztályharc formái határozzák meg, a kétségkívül meglevő kölcsönhatások ellenére —, a komplexus alapja a mindenkori, végső soron mindenkor gazdaságilag meghatározott társadalmi struktúra mint teljesség. E totalitás fejlődési szintje és fejlődési dinamikája dönti el az egyes népek fegyveres élethalálharcának sorsát. De itt is csak végső soron. A történelemben ugyanis gyakran fordul elő, hogy valamely alacsonyabb szinten levő formáció győzedelmeskedhet egyes csatákban, sőt csaták egész sorában, de végül persze alulmarad a társadalom fejlettebben szervezett formáival szemben. Gondoljunk a gallokra és a római köztársaságra, a tatárokra és a feudalizmusra stb. (Oroszország hosszú ideig tartó leigázottsága ismét primitívebb társadalmi struktúrájával függ össze.) Más esetekben is hasonló a kép. A törökök gyakran fölébe kerekedtek a feudális hadseregeknek; csak az abszolút monarchia volt képes arra, hogy valóban döntő győzelmeket arasson fölöttük. Így a háború — hosszú távon — az általános gazdasági-társadalmi fejlődés megvalósító, meggyorsító (persze olykor akadályozó) szerve. E komplexusnak a társadalmi totalitáson, a gazdasági fejlődéssel kapcsolatos kölcsönhatáson belül játszott aktív szerepe abban mutatkozik meg, hogy valamely győzelem vagy vereség következményei rövidebb vagy hosszabb időszakon át módosíthatják az általános gazdaság menetét. De itt még sokkal határozottabban mutatkozik meg, mint az osztályharcban, hogy a gazdaság a túlsúlyos mozzanat.

Nem foglalkozhatunk itt a különböző egyéb komplexusokban megfigyelhető reagálások különbözőségével. Ezekre a rövid utalásokra csak azért volt szükség, hogy az osztályrétegződés és — kevésbé kifejezetten — a háborús szféra különös helyzetét a gazdasággal szemben kimutassuk. Ilyen erősségű és minőségű kölcsönhatásokat más komplexusoknál nem találhatunk — annál kevésbé alakulhatnak ki ilyenek, minél szellemibbek az egyes szférák, minél távolabbi és bonyolultabb közvetítések kapcsolják őket a gazdasághoz. De teljesen helytelen volna, ha ebből azt a következtetést vonnánk le, hogy a gazdaság világa egyszerűen meghatározza ezeket a komplexusokat, és nem eleven kölcsönhatás alakul ki köztük, hogy tehát megjelenésmódjuk, fejlődésük stb. egyszerűen levezethető, dedukálható stb. volna a gazdasági szférából. E reagálások szükségszerű különösségére mutat már minden egyes komplexusnak az az általunk megállapított sajátossága is, hogy csak a saját módjukon tudnak reagálni azokra az ösztönzésekre, amelyeket a társadalmi lét általános mozgása a gazdaságban kivált. Ebből az egyenlőtlen fejlődés önálló formái alakulhatnak ki, mint például az, hogy a kapitalizmus keletkezésének folyamán egyes államok átvették a római jogot, mások nem. De az egyenlőtlenség még sokkal mélyebbre nyúlhat. Gondoljunk például a felbomló feudalizmus imént jelzett németországi válságára. A reformáció által ösztönzött, paraszthábo rúban kicsendülő forradalmi osztályharc kudarcot vallott. A feudális széthullást nem váltotta fel modern állam, sem igazi abszolút monarchia. A nemzeti szétszakítottságot csak fokozta, hogy a kisebb-nagyobb feudális egységek lassanként az

abszolút monarchia miniatűr-karikatúráivá változtak át. A német nép történelmileg esedékes nemzetté válása így lassacskán meghiúsult. De a még forradalmi reformációs mozgalom első ideológiai terméke, Luther bibliafordítása és az ezzel kezdődő irodalom kialakította a közös nemzeti nyelvet, mégpedig jóval azelőtt, mielőtt a kapitalista fejlődés magát a nemzeti egységet kifejleszthette volna.

A történelem tele van ilyen tarka eseményekkel, amelyek kívül esnek a fejlődés törvényszerű fő vonalán. Ezeket csak az igazi materialista dialektika alapján lehet adekvát módon megérteni, amely úgy alakítja ki a valóság gondolati képmásait, még a legelvontabbakat is, hogy mindig tudatában marad a társadalmi lét valódi ontológiai jellegének. Ezért ez döntő tertium datur-t képvisel mind a racionalisztikus törvény-fetisizálással, mind az empirizmus földhözragadtságával, sőt akár az irracionalizmus üres mélységével szemben is. Ebben a tertium datur-ban mindenekelőtt arról van szó, hogy egyaránt el kell utasítani valamely társadalmi törvényszerűség tagadását és fetisizáló abszolutizálását is. Az éppígylét, egyenlőtlenségeivel és ellentmondásosságaival, minden olyan kísérlet kiinduló- és zárópontja is egyben, amely arra törekszik, hogy általában a létet, de különösképpen a társadalmi létet a maga mozgalmasságában ontológiailag megértse. A kiindulópont magától értetődőnek látszik; mindaz, amivel az ember érintkezésbe kerül, tehát a társadalmi lét is közvetlenül éppígylétként van adva a számára. Persze már a szubjektumnak és az objektumnak ennél az első közvetlen érintkezésénél is sok múlik azon, hogy a szubjektum miként viszonyul ehhez az éppígyléthez, hogy vajon konkrétan ontológiailag megoldandó problémát lát-e benne, hogy vajon az éppígylétet puszta jelenségnek (vagy akár puszta látszatnak) tekinti-e, vagy pedig hajlamos arra, hogy megrekedjen a közvetlenségnél mint végső bölcsességnél.

Általánosságban szólva ez számunkra már nem új probléma, most ennek csupán további megfelelő konkretizálásáról van szó. Más összefüggésekben a törvényszerűséget, a szükségszerűséget úgy határoztuk meg, hogy ezek „ha . . . akkor" jellegű összefüggések. Ebben már benne van a valóság éppígylétének itt fontossá váló ontológiai elsőbbsége is. Csak azt kell belátnunk, hogy a társadalmi létben a történés törvényszerűsége a legkifejezettebben abban a komplexusban — a gazdaság világában — mutatkozik meg, amelynek ontológiai elsőbbségét újból és újból hangsúlyozzuk. Éppen ez az a pont, ahol az emberi élet önreprodukciója és a (szerves és szervetlen) természet felbonthatatlan kölcsönhatásba kerül egymással, s ahol az embernek ez a közvetítés lehetőséget ad arra, hogy a természet törvényszerűségeit ne csak ennek tárgyaként élje át, hanem meg is ismerje, s e megismerés révén saját élete elemévé, mozgatóerejévé tegye a természetet. Nem csoda tehát, hogy ez az emberiség élete szempontjából oly sorsszerű elem annál inkább bizonyul a törvényszerűségek rendszerének, minél inkább építi ki az emberi élet a saját mozgásformáit. És éppilyen könnyen érthető, hogy az ilyen törvényrendszerek kiépítése, ismeretelméleti vagy logicisztikai szempontból tekintve, önmagában zárt rendszerré kerekíthető, amelynek rációját ezek az összefüggő törvényszerűségek hordozzák. Ezáltal a tényállás ontológiailag visszájára fordul, s ez tipikus a világ gondolati meghódításának története szempontjából, és a történelemben újból és újból elő is fordul. Egészen általánosan így fejezhetjük ki ezt a fordított helyzetet: önmagában véve, pontos ontológiai értelemben valamely folyamat törvényszerűsége, szükségszerűsége és ennek gondolati függvényeképpen racionalitása annyit jelent, hogy amennyiben feltételei felbukkannak, előre kiszá-

míthatjuk szabályszerű lefolyását. Az ilyen folyamatok gondolati meghódítása arra kényszeríti az emberi gondolkodást, hogy dolgozza ki azokat az általános gondolati lehetőség-formákat, amelyek a tárgyi összefüggések megértésének és visszatükrözésének alkalmas eszközeivé válhatnak. Ezért nagyon is érthető, hogy e gondolati munka sajátossága határozta meg a racionalitás fogalmát: racionálisnak (a szükségszerűség értelmében) az a folyamat látszik, amely ilyen gondolati formák segítségével adekvát módon megragadható. Gondoljunk itt a természettudományok történetére; milyen sokáig tekintették „szükségszerűnek", hogy az égitestek kör alakban — a legtökéletesebb, a legracionálisabb formában — mozognak, milyen sokáig hitték, hogy a geometria szolgáltatja a fizika törvényszerűségeihez a kulcsot stb. Ma már persze úgy látszik, rég legyőztük az ilyen tendenciákat. De ha meggondoljuk, milyen gyakori, hogy a matematikai formulák eltakarják, sőt egyenesen meg is akadályozzák a valódi jelenségek reális elemzését, akkor világosan látható, hogy az a hamis beállítás, amely a „racionális" formát a lét végső lényegének tekinti, és a jelenségeket a „ráció" alapján rendezi el, még mindig túlsúlyban van ahhoz a törekvéshez képest, amely ezeket a jelenségeket konkrét éppígylétükben ragadja meg.

Itt elsősorban a társadalmi léttel (és ezen belül most a gazdasággal) kell foglalkoznunk. Ezen a területen a fellelhető racionális, törvényszerű összefüggések egymás közti megszüntethetetlen különneműsége még pregnánsabban van jelen, mint a természetben. Hiszen a gazdaság ősjelensége, a munka — létszerűen nézve — a természet és a társadalom törvényszerűségei közti kölcsönös vonatkozások csomópontja. Minden munka feltételezi azoknak a természeti törvényeknek az ismeretét, amelyek a munka teleológiai tételezése által társadalmi-emberi célokra átalakítandó tárgyakon és folyamatokon uralkodnak. De azt is láttuk, hogy a társadalom és a természet munkában megvalósuló anyagcseréje rögtön specifikus társadalmi formákba fordítja át mindazt, ami e folyamat szempontjából tekintetbe jön; a törvényszerűség formáiba, amelyek — önmagukban véve — semmilyen kapcsolatban nem állnak a természeti törvényekkel, hanem velük szemben szükségképpen teljesen különneműek maradnak. Elég, ha a munkaidőre mint a munkatermelékenység mértékére gondolunk, és máris világosan látjuk ezt a különneműséget egy feloldhatatlan összefüggésen belül. Eközben természetesen folyton új, mind kuszább kölcsönhatások alakulnak ki; a munka termelőerőinek kibontakozása folyton-folyvást új természeti törvényszerűségek felfedezésére, a már ismertek újbóli alkalmazására stb. vezet. De ez nem szünteti meg az összetevők különneműségét, ami a fejlett munkában a technikai és a gazdasági tényezők dualitásaként nyilvánul meg; ezek azonban csak állandóan együttműködve, egymást kölcsönösen befolyásolva alkothatják mind a munkafolyamatnak, mind pedig a munkaterméknek a valóságos, létszerű egységét. Tehát a munkafolyamatokat egyaránt meghatározzák a természet és a gazdaság törvényei, de a munkafolyamatot (és a munkaterméket) nem érthetjük meg pusztán ebből az összegezésből, az összetevők egyneműsítéséből, hanem csak mint azt az éppígylétet, amely a különös kölcsönhatásokban, éppen ezekben a különös viszonylatokban, arányosságokban stb. alakul ki. Ontológiailag ez az éppígylét az elsődleges, a hatékony törvények csak az ilyen különös szintézis hordozóiként válnak konkrétan hatékonyakká, társadalmilag létezőkké.

Ami érvényes a munka egyszerű tényére, az még inkább igaz társadalmi kibontakozásának szempontjából. Ez mindkét összetevő állandó erősbödésében mutatkozik meg; állandóan növekszik azoknak a természeti törvényeknek

a száma, amelyeket mozgósítani lehet és kell a gazdasági termelés számára, egyúttal azonban a munkafolyamat társadalmi erők és törvényszerűségek extenzíven és intenzíven állandóan növekvő összefüggésébe ágyazódik be. Minél kifejezettebb e két összetevőnek ez a növekedése, s minél bonyolultabb ezért valamely társadalmi képződmény vagy folyamat milyensége, annál inkább kidomborodik valamely éppígylét ontológiai elsőbbsége minden egyes olyan törvényszerűséghez képest, amely létezéséhez hozzájárul. Lehetséges például — erről beszéltünk már és később még részletesebben fogunk beszélni — hogy különböző összefüggésekben — elszigetelten nézve — fölöttébb hasonló folyamatok, viszonylatok stb. éppenséggel ellentétes következményekre vezetnek, hogy tehát szükségszerű, törvényszerű lefolyásuk kevésbé függ saját szükségszerű tulajdonságaiktól, mint attól a funkciótól, amelyet a mindenkori éppígylevő komplexusban tölthetnek be és kell betölteniük. Marx leírja, hogy Rómában is kisajátították a parasztokat, és ez a folyamat magában véve nagyon hasonlított a későbbi eredeti tőkefelhalmozáshoz. De a kisajátítás Rómában a rabszolgagazdaságot serkentette, új városi lumpenproletariátust hozott létre. Marx így foglalja össze erről szóló tanítását: „Ezek tehát szembeötlően analóg események, amelyek azonban különböző történelmi miliőben játszódnak le és ezért egészen különböző eredményekre vezetnek." És arra használja fel ezt a példát, hogy óvjon „egy általános történelemfilozófiai elmélet egyetemes kulcsától", „történelemfölöttiségétől".[54]

Minden további magyarázat nélkül nyilvánvaló, hogy ez az ontológiai jelleg nemcsak a szűkebb értelemben vett gazdasági szférára érvényes, hanem az összes olyan komplexusra, amelyből a társadalom totalitása összetevődik; minél közvetettebben viszonyul az ilyen komplexus a tulajdonképpeni gazdasághoz, annál egyértelműbben világlik ki az éppígylétnek ez az elsőbbsége, ami természetszerűleg a módszertan középpontjába állítja a kétirányú ontológiai tévút lehetőségét és az általunk képviselt harmadik út szükségszerűségét is. Gondoljunk például a nemzet általános fogalmára. Nagyon könnyű ezt az osztályharcok egyszerű kísérőjelenségének felfogni; de a túl egyenesvonalú alárendelés kioltaná a nemzet összes létszerűen döntő vonásait, és ne feledjük el itt, hogy a konkrét, éppígylevő jelenségmódjaiból kialakított általános fogalom szükségképpen a semmit meg nem magyarázó elvont általánosság zsákutcájába vezet. Világos, hogy a nemzetnek a különböző korszakokban fölöttébb különböző, mindenkori éppígylétéből, azoknak a törvényeknek a mindenkori kölcsönhatásából kell kiindulni, amelyeknek szintézise a mindenkori nemzet, és innen azokhoz a társadalmi-történelmi változásokhoz kell tovább haladni, amelyeknek a társadalmi totalitás változása folyamán e fogalom alá van vetve — ahol is természetszerűleg a gazdasági struktúra változása a túlsúlyos mozzanat —, mert csak így juthatunk el a valóság megfelelő megismeréséhez.

Ebből egyúttal az is érthetővé válik, hogy ez a társadalmi komplexusok éppígylétére irányuló ontológiai szándék elválaszthatatlanul kapcsolódik a szubsztancialitásnak mint az állandó változásban változó lényeg önmegőrzésének általunk már tárgyalt dinamikus-történelmi ontológiai felfogásához. Ha helyesen akarjuk megérteni ezt a szubsztancia-fogalmat, akkor hozzá kell gondolnunk a társadalmi lét ontológiailag elsődleges történelmi jellegét. A szubsztancia régebbi, hamis és szűk koncepciója a legszorosabban összefügg egy általános

[54] Marx az „Otyecsesztvennije Zapiszki" szerkesztőségéhez 1877 végén. Ausgewählte Briefe. id. kiadás, p. 292. — [Válogatott levelek, id. kiadás, 372. o.]

történelmietlen világfelfogással. Ezen még a mégoly fontosnak tartott egyes jelenségek történetiségének elvont elismerése sem változtathat semmit, ahogy ez a keresztény teológiában a történelmiség és az időtlenség dualitásaként mutatkozik meg, és ebben a formájában még hosszú ideig hat tovább. A történelmiség ontológiai felfogásának mindent át kell hatnia ahhoz, hogy valódi és termékeny következményei lehessenek. Amikor Engels utolsó éveiben kitartóan (de hasztalanul) arra törekedett, hogy a gazdasági szféra elsőbbségének mint a marxizmus alapjának mechanikus-vulgáris, hamisan ismeretelméleti felfogását a dialektikának megfelelően helyesbítse, és főként megakadályozza, hogy minden társadalmi jelenséget „logikai szükségszerűséggel vezessenek le" a gazdaságból, ezt írta például: „A porosz államot is történelmi, végső soron gazdasági okok hozták létre és fejlesztették tovább. De pedantéria nélkül aligha állítható, hogy Észak-Németország számos kisállama közül a gazdasági szükségszerűség, más mozzanatok közreműködése nélkül, éppen Brandenburgot . . . jelölte ki arra, hogy olyan nagyhatalommá váljon, amely megtestesíti az észak és a dél közti gazdasági, nyelvi és a reformáció óta vallási különbözőséget is."[55]

(*Fordította* Eörsi István)

[55] Engels an Bloch, 21. September, 1890. Ebd., p. 375. — [Engels J. Blochhoz, 1890. szeptember 21—22-én. Válogatott levelek, id. kiadás, 492—93. o.]

AZ IGAZSÁGFOGALOM INTENZIÓJA: AZ ISMERETEK MEGBÍZHATÓSÁGÁNAK KRITÉRIUMA. II.*

SÓS VILMOS

3. A KORRESPONDENCIA ELMÉLETEK

A megfelelési elméletek mindegyik változata valamiféle összevetést kíván megvalósítani az állítás, illetve állítások rendszere és a között, amiről az állítás szól. A megfelelési elméletek egyik típusa az igazságot tulajdonságnak, másik típusa pedig relációnak tartja.

Az a felfogás, amelyik az igazságot egyszerűen egy elemezhetetlen tulajdonságnak tartja, viszonylag röviden elintézhető. Ebben a felfogásban az a mondat, hogy „amit mondok igaz", csupán deszignálja annak a tulajdonságát, amit mondtam. Russell szerint — aki egy időben erre az álláspontra helyezkedett — csupán két egyszerű tulajdonság van: az igazság és a hamisság. Moore szerint viszont egyetlen ilyen tulajdonság van: az igazság, a hamisság csupán az igazság hiánya, azaz puszta negáció. Pitchernek teljesen igaza van abban, ahogyan Moore álláspontját elemzi.[1] Ha a hamisság pusztán valamiféle hiány — méghozzá egy tulajdonság hiánya, hiszen az igazságot itt tulajdonságként kezelik —, akkor az igazságelmélet egyáltalán nem plauzibilis az ún. kontingens igazságokra. (Ilyenek: Péter otthon van, Esik az eső stb.) Az ilyen felfogásból ugyanis az következik, hogy ha ezen ítéletek igazságát vizsgáljuk, akkor csupán abból a szempontból kell szemügyre vennünk őket, hogy rendelkeznek-e a fentebb megkívánt tulajdonsággal — ami viszont nyilvánvalóan abszurd. Az ún. szükségszerű igazságoknál is (pl. $2 + 2 = 4$) paradox eredményekre jutunk. Ugyanis, ha az igazság tulajdonság, akkor arra az egyébként értelmes kérdésre, hogy valami miért rendelkezik ezzel a tulajdonsággal, azaz az adott esetben arra, hogy mitől igaz az állítás, nincs válasz. Illetve a válasz egyszerűen annyi: Így van és kész. De tegyük fel, hogy az igazsághoz hasonlóan a sárgaság mint szín, ugyancsak egy egyszerű elemezhetetlen tulajdonság. Ebben az esetben, hogy mitől sárga ez a szövet kérdésre egy teljesen értelmes és racionális válasz adható. Sőt nemcsak adható ilyen válasz, hanem racionálisan gondolkodó ember számára erre felelni is kell, ha a racionalitást normaként kezeli.

Ha az igazság extenciója a megbízható állítás, akkor az igazság tulajdonságként való kezelése azt eredményezi, hogy az igazság intenziója, jelentése tautológia lesz. Ha ugyanis ez a jelentés csupán annyi, hogy az igazság elemezhetetlen tulajdonság, akkor ez semmitmondó lesz, mert nem ad kritériumot arra vonatkozóan, hogy melyik állítást láthatjuk el az igaz jelzővel. Egy olyan nyelvi tautológiához jutunk, mely szerint a megbízható állítás azonos lesz a megbízhatóság tulajdonságával rendelkező állítással. Tehát az igazság

*A tanulmány első része a „Magyar Filozófiai Szemle" 1973/5—6. számában jelent meg. — *Szerk.*

[1] „Truth", ed. by G. Pitcher, New Jersey 1964, 3.

tulajdonságként való felfogása részben abszurd paradoxonokra, részben üres tautológiákra vezet.

A megfelelési elméletek másik típusa — és ez a gyakoribb — az igazságot relációként kezeli és ezért az igazságfogalom intenziójának megadásakor arra törekszik, hogy megmagyarázza az ún. megfelelési reláció mibenlétét. A legdurvább megfogalmazásban a köznapi gondolkodásra is jellemző megfelelési elmélet azt állítja, hogy az igazság valamely megfelelési reláció között, amit mondunk, és a világ valamely ténye, illetve a dolgok állása között. Az igaz gondolat ebben az értelmezésben az, ami megfelel a szituációnak, a ténynek, a dolgok állásának, vagy bárminek, amiről az ismeretet tartalmazó állítás szól. Ha az igazság viszony, akkor nemcsak a viszony mibenlétét szükséges elemezni, hanem azt is, hogy mik között áll fenn ez a viszony, már csak azért is, mert a viszony mibenléte függ ettől. Az igazságot megfelelési viszonyként értelmező elméletek két csoportba oszthatók: az egyik csoport szerint a megfelelési reláció az ismeret vagy gondolat és a valóság vagy tények között áll fenn. Az ismeret vagy gondolat az eltérő változatokban különbözőképpen jelentkezik, lehet mondat, kijelentés, azaz a mondat tartalma, állítás stb. A valóság ugyancsak lehet dolog, esemény, valóságfragmentum, vagy csak részben a valósághoz tartozó tény. A másik típus azt tartja, hogy az ismeret és a valóság viszonya közvetlenül nem tárható fel, hanem csakis a megfigyelési kijelentéseken keresztül, azokra visszavezetve. A megfigyelési kijelentések viszont észleléseken alapulnak, még akkor is, ha ezek az észlelések az embernél mindig egy konceptuális sémán belül vannak értelmezve. Az észleléseket kifejező észlelési kijelentések — és a megfigyelési kijelentések csak annyiban különböznek az észlelési kijelentésektől, hogy más a megismerési funkciójuk — valóban fundamentálisnak tűnnek abban az értelemben, hogy a valóságról szóló kijelentések, állítások ellenőrzése és igazolása valamiképpen utal ezekre a kijelentésekre.

(3.1) Az a felfogás, amelyik az ismeret és valóság megfelelési viszonyát az észlelési kijelentésekre alapozza, lényegében redukálja a megfelelési viszonyt az észlelés és a valóság közti megfelelésre. Az észlelés és a valóság közti viszony értelmezésében két alapvető álláspontot találunk. Az egyik szerint az észlelés meghatározott agyi állapot. Ez az azonosságelmélet, mely szerint egyértelmű, bár nem kölcsönösen egyértelmű megfeleltetés hozható létre az agyi állapotok típusai és az észlelt dolgok, tárgyak, események típusai között. A másik álláspont szerint az észlelés és a valóság megfelelése egy sor probléma miatt nem redukálható az agyi állapotok és a valóság megfelelésére, hanem egy nagyjából behavioristának tekinthető konceptuális sémán belül értelmezhető. Nem a klasszikus behaviorista filozófia kifejtett formái, hanem a bennük használt módszertani közelítés az, ami témánk szempontjából lényegesnek látszik. Márkus György[2] sűrített formában dolgozta ki ezt a változatot. Ennek lényege a következő: Márkus bírálja a klasszikus behaviorista filozófiai felfogásnak azt a formáját, amelyik viselkedés-diszpozícióként jellemzi az észlelési állapotot. Ugyanakkor határozottan leszögezi, hogy az észlelést össze kell kapcsolni egy meghatározott viselkedéstípussal. A behaviorista pszichológia diszpozicionális terminusai, mint kimutatja, tárgyi tulajdonságokat, és nem állapotokat jelölnek, márpedig éppen ez utóbbiakra kell magyarázatot adni. Márkus szerint a biológiai rendszerek esetében beszélhetünk életfunkciókról, mely fogalom

[2] Márkus György: Az észlelés és a pszichofizikai probléma; „Magyar Filozófiai Szemle", 1968/2.

azon folyamatok összességét jelöli, amelyek a rendszer meghatározott, egy vagy több lényeges változójának megengedett szinten tartását, mint az organizmus fennmaradása számára nélkülözhetetlen adaptív effektust biztosítja. Az észlelés a magasabbrendű biológiai organizmusok esetében éppen ilyen életfunkció. Az észlelés, a biológiai evolúció során keletkezett életfunkció éppen azt teszi lehetővé, hogy létrejöhessenek az erősen differenciált és viszonylag gyorsan változó környezethez való adaptív viselkedési relációk. Az észlelés ebből a szempontból nem más, mint az adekvát viselkedési reakcióra való előkészület. Az észlelés tehát egyik mozzanata az organizmus aktív adaptív tevékenységének. Márkusnak az a törekvése, hogy az észlelés és a valóság között egy sajátos megfelelési elméletet alakítson ki. Ez a megfelelési elmélet abba a felfogásba helyezkedik bele, mely szerint az emberi megismerés nem visszatükrözés, hanem az általános emberi tevékenység integráns részét alkotó orientációs tevékenység. Ennek következtében, ha az igazság az ismeret (e tevékenység valamilyen módon rögzített eredménye) és a valóság valamilyen megfelelése, akkor egy viselkedési struktúra és a valóság összetevéséről kell beszélni. Ennek keretében Márkus az észlelés és a valóság viszonyát ilyenfajta megfelelési viszonyként értelmezi.[3] Megfelelő, adekvát reakciókról beszél abban az értelemben, hogy ha a reakciókészültség átmegy a külső cselekvésbe, akkor a cselekvés objektíve adekvát lesz a külső környezetben, azaz a szóban forgó viselkedési aktus vagy művelet sikeres lesz mindazon esetekben, amikor a szóban forgó észlelés veridikus, és minden olyan esetben inadekvát lesz, amikor az észlelés nem veridikus. Ezeket az adekvát viselkedési reakciókat az elsődleges minőségek esetében az ún. „követő" (reprodukáló) és az „átalakítási" (transzformációs) reakciókra való készültségben jelöli meg. Leontyevre hivatkozva még izomorf reakció-struktúrákat is megad, pl. a zenei hallásra vonatkozóan. A tárgy-észlelés magának a globális szituacionális viselkedésnek a tagolásával, belső szerkezetével van adekvát megfelelési összefüggésben.

Márkus az azonosságelmélettel szemben fejti ki saját koncepcióját és ez a koncepció teljesen beleillik abba a felfogásba, amelyik az emberi megismerést orientációs tevékenységi formának fogja fel. Ezzel szemben állításunk az, hogy az azonosságelmélet logikailag nem hibás, sőt jó elméleti keretül szolgál az észlelések értelmezéséhez, logikailag eddig nem cáfolt és megítélésünk szerint logikailag nem is cáfolható. Ezzel foglalkoztunk egy korábbi tanulmányunkban.[4]

Cikkünkben azt igazoltuk, hogy Márkus érvrendszere alapján az azonosságelméletben nincs logikai vagy empirikus érvekkel kimutatható hiba. Márkus érvelésrendszere az irodalomban szokásosnál jóval erősebb és megalapozottabb. Eddigi ismereteink alapján nincs jogunk azt hinni, hogy létezik más bizonyító erejű cáfolat az azonosságelméletet illetően. Nem érintettük közvetlenül Márkus saját interpretációs rendszerének problémáit és nehézségeit. Nem azért, mintha ez nem lenne lehetséges, hanem azért mert Márkus saját értelmezési rendszerét azért tartotta szükségesnek felépíteni, mert szerinte az azonosságelmélet hibás. Miután az azonosságelmélet nem bizonyult hibásnak, szükségtelennek bizonyult valami másfajta, kevésbé ökonomikus, de bonyolultabb rendszer felépítése.

[3] Márkus, i. m. 249., 281., 289. és 291.
[4] Sós Vilmos: Hibás-e az azonosságelmélet?; „Magyar Filozófiai Szemle", 1970/6.

Márkus konceptuális sémájának azonban nemcsak az a baja, hogy nem eléggé ökonomikus, hanem ezen felül még több elméleti és empirikus értelmezési nehézséget is hordoz. Ezekkel nem foglalkozunk, mert Altrichter ezeket részletesen kimutatta.[5] Altrichter bírálatából számunkra itt az a fontos, hogy kiderül: Az észlelés behaviorista jellegű, bár az eredetihez képest módosított felfogása nem tudott szerkezeti megfelelést kimutatni az észlelés és az észlelés objektuma között, ill. ahol megkísérelt ilyenfajta megfelelést kimutatni, ott logikai és egyéb értelmezési nehézségek álltak elő.

Mivel az észlelés az egyetlen olyan megismerési terület, ahol bizonyos kísérleti anyag állt rendelkezésre az effajta megfelelés bizonyítására, ezért a negatív eredményt jelen pillanatban általánosabban is megfogalmazhatjuk: ha a megismerést orientációs tevékenységként fogjuk fel, akkor a megismerés és a megismerés objektuma között a korrespondencia elmélet követelményei értelmében nem hozható létre megfeleltetés. Természetesen — miután más megismerési szinten még kísérletek sem történtek a megfelelés bizonyítására — mint jövőben esetleg érvényesíthető hipotézist nem zárhatjuk ki véglegesen a megfelelési elméletet, de a kutatás eddigi menete és az észlelésnek a megismerésben játszott alapvetően fontos szerepe alapján szerfelett valószínűtlennek tarthatjuk egy ilyen hipotézis igazolhatóságát.

A fejtegetésből eddig csak az tűnt ki, hogy az azonosság hipotézise több okból kifolyólag előnyösebb a rivális behaviorista felfogásnál. Ez és a behaviorista felfogás hibái megmutatták a tevékenységként felfogott észlelés és az észlelés objektuma közti megfeleltetés lehetetlenségét. Ez azonban nem elég.

Az azonosságelmélet az észlelés területén sok fontos jelenséget meg tudott magyarázni. Sok, ugyancsak fontos jelenséggel kapcsolatban viszont mind ez ideig semmit sem tudott mondani. Az azonosságelmélet védelmében felhozott érveink csak azt mutatták meg, hogy semmiféle logikai vagy empirikus érv nem szól az ellen, hogy az eddig még nem értelmezett jelenségek ne lennének tárgyalhatók ezen elmélet keretein belül. Ez azonban a további kutatás még megoldásra váró feladata.

Tegyük fel mármost, hogy az azonosságelmélet mindezeket a feladatokat meg fogja oldani: azaz minden fontos jelenséget majd megmagyaráz és igazolja, hogy az észlelés valóban meghatározott típusú agyi állapot. Kimutatja majd feltehetően azt is — hiszen enélkül nincs értelme e hipotézisnek —, hogy egyértelmű viszony van ezen észlelést reprezentáló agyi állapot és aközött, amit a szubjektum észlel (a külvilág tárgyai, dolgai, eseményei stb.). Ismételten hangsúlyozzuk, hogy elegendő az egyértelmű és nem szükséges a kölcsönösen egyértelmű viszony kimutatása. Ekkor is felmerül azonban a következő nehézség. Egy és ugyanazon agyi állapotot nem feltétlenül egy és ugyanazon állítás írhat csak le. Empirikus tényként állíthatjuk, hogy a nyelv és a logika szerkezete és természete nem olyan, hogy ugyanazon agyi állapotot (észlelést reprezentáló agyi állapotot) csak egyfajta állítás írhasson le. Ez azt jelenti, hogy nem létesíthető egyértelmű hozzárendelés az észlelés és az észlelési állítások között. Tehát az észlelési állítás és az észlelt objektum között akkor sem hozható létre egyértelmű megfelelés, ha az észlelés és az észlelt objektum között van ilyen megfelelés. És mivel az észlelés publikussá csak az észlelési állítások

[5] Altrichter Ferenc: Megjegyzések az észlelés filozófiai fogalmáról; „Magyar Filozófiai Szemle", 1972/1.

révén válik, ezért a megfelelés követelménye is csak akkor válik interszubjektíve ellenőrizhetővé, ha az észlelési állításokra vonatkoztatható lenne a megfelelés.

Mivel az észlelés és az észlelési állítások közti egyértelmű megfeleltetés nem hozható létre és a módosított behaviorista koncepció sem bizonyult helytállónak, így a megfelelési elméletek észlelésére orientálódó, illetve az észlelésre vonatkozó változata használhatatlannak bizonyult. Két legyet ütöttünk egy csapásra! Egyfelől kimutattuk, hogy az észlelés és az észlelés objektuma közötti egyértelmű hozzárendelést biztosító megfelelés nem alkalmas az állítások és az észlelt objektum összevetésére, másfelől a konkrét ismeretszint kapcsán kiderült, hogy a megismerési tevékenység szerkezete sem alkalmas az általa kifejezett valóságfragmentummal való megfelelés kimutatására.

Miként egyeztethető össze az orientációs tevékenység és a valóság közti megfelelés tagadása azon kiindulópontunkkal, miszerint a megismerés orientációs tevékenység? A cselekvő ember tevékenysége közben jut információkhoz. Hat környezetére és fordítva, és éppen ez a kölcsönösen egymásra gyakorolt hatás hordozza az információkat. A cselekvő szubjektum az, aki megismer és nem pedig az agy, de az információkat a neurofiziológiai mechanizmus tárolja, dolgozza fel, rendezi el. Kiindulópontunk csupán annyit jelent, hogy minden megismerési szint — itt nem tárgyalható módon — belerendeződik az emberi tevékenység általános szerkezetébe, és ehhez a szerkezethez képest az emberi megismerési tevékenység felépítése nem külső vagy idegen. Az ember tevékenysége során dolgozza fel az információkat és információszerzési módja nagymértékben hatást gyakorol konceptuális és értelmezési sémáira, információinak tartalmára. Ebből azonban nem következik szükségképpen — mint ahogyan ténylegesen egyáltalán nem is következik —, hogy a megismerés bármely szintjének a struktúrája közvetlenül összevethető vagy megfeleltethető lenne annak szerkezetével, amit megismerünk. Pl. az észlelési mechanizmus olyan, hogy valóban csak bizonyos típusú észlelések hordoznak veridikus információkat az észlelés objektumáról, ebből azonban nem következik az, hogy az észlelési mechanizmus szerkezete maga, és még kevésbé az észlelési mechanizmus bizonyos állapotait leíró állítások szerkezete azonos lenne annak struktúrájával, amit ezek az állítások leírnak.

Természetesen a klasszikus korrespondencia elméletek nagy többsége nem is észlelésre hivatkozik, amikor a megismerés és a valóság közti megfelelést állítja, hanem a megfelelési viszonyt az állításokra és az állításoktól valamilyen értelemben függetlenül létező entitásokra vonatkoztatja. A továbbiakban ezeket az elméleteket fogjuk vizsgálni.

(3.2) *Kognitív korrespondencia.* Az észlelések esetében szükségtelen volt részletesebben tisztázni azt, hogy mit tekintsünk korrespondencia relációnak, mert a korrespondencia legfeljebb azt jelentette, hogy létezik — ha létezik — valamilyen egyértelmű hozzárendelés az észlelés és az észlelés objektuma között. A relációfogalom használata nem szorult különösebb elemzésre. Ha a relációt tetszőleges entitások, dolgok, fogalmak, ismeretek stb. közti kapcsolatnak fogjuk fel, akkor viszont már elengedhetetlen rögzíteni azt, hogy a fogalmat milyen értelemben használjuk. Tulajdonság (predikátum) a logikában mindaz, amit állíthatunk valamiről. Ha bizonyos dolgok rendelkeznek valamely tulajdonsággal, más dolgok pedig nem, akkor azt mondhatjuk, hogy ez a tulajdonság bizonyos dolgokra nézve igaz, más dolgokra nézve pedig hamis. Az osztályok alkotják a tulajdonságok terjedelmét, vagyis az osztályok tartalmazzák

mindazon dolgokat, melyek valamely tulajdonsággal rendelkeznek.[6] Ha a halmazelméletből kölcsönvett fogalmakkal élünk, akkor a következőket látjuk: a halmaz elemein definiálhatunk tulajdonságokat, a halmaz elemei között pedig relációkat. A relációk tetszés szerinti számú változót tartalmazhatnak attól függően, hogy a halmaz hány eleme között állnak fenn. Ha a halmaz egy elemére vonatkozóan állítunk egy tulajdonságot, vagy több elemére vonatkozóan állítunk egy relációt, akkor egyaránt igaz vagy hamis kijelentéshez jutunk. Ebből adódik, hogy ésszerű és ökonomikus a tulajdonságot egyváltozós relációnak tekinteni, mert így csak egyfajta fogalommal lesz dolgunk.[7]

A korrespondencia elméletekhez azonban nem elégséges az egyszerű relációfogalom, hanem ebből a szempontból különös jelentősége van az ún. rendezési relációnak (nagyság szerinti rendezés, megelőzés, pontos sorrendiség stb.). Definiáljuk — mert később felhasználásra kerül — az ún. rendezett halmazt. Egy halmaz rendezett, ha elemei között definiálhatunk egy megelőzési rendezési relációt és a halmazban teljesülnek az alábbi rendezési törvények: 1. egyetlen elem sem előzi meg önmagát; 2. ha egy elem megelőzi a másikat, akkor a másik nem előzheti meg azt; 3. Ha egy elem megelőzi a másikat és az megelőz egy harmadikat, akkor az első is megelőzi a harmadikat; 4. ha két elem a rendezett halmaz eleme, akkor a két elem vagy azonos, vagy egyik megelőzi a másikat. Röviden: egy halmaz rendezett, ha elemei között értelmezve van egy kétváltozós irreflexív, asszimetrikus, tranzitív és trichotóm reláció[8]. Két rendezett halmaz között létrehozható egy rendezéstartó leképezés, és ekkor a két rendezett halmazt hasonlónak mondjuk. Legyen A és B két rendezett halmaz. Ezek hasonlók, ha van olyan invertálható függvény, amelyik A bármelyik két elemét úgy viszi át B két elemébe, hogy B e két eleme közül az előzi meg a másikat, amelyik az eredeti A halmazban is előbbi volt[9], vagyis a függvény, illetve a megfeleltetés az előbbi elemhez előbbi, a későbbi elemhez pedig későbbi elemet rendel. Jól rendezett halmazok (azaz olyan halmazok, melyek bármely nem üres részhalmazának van első eleme) esetében nagyon erős állítást tehetünk: ha egy halmaz jól rendezhető, akkor többféle módon is lehet jól rendezni. De ha két jól rendezett halmaz esetében a jól rendezés rögzített és a két halmaz hasonló, akkor csak egyetlen rendezéstartó megfeleltetés realizálja ezt a hasonlóságot.[10]

A rendezési reláción kívül szükségünk van még a struktúra definíciójára. Egy halmazt struktúrának[11] nevezünk, ha elemei között relációk és műveletek vannak definiálva. A halmaz maga a struktúra individuumtartománya, a halmaz elemei pedig a struktúra individuumai. Két struktúra izomorf, ha köztük egy olyan kölcsönösen egyértelmű megfeleltetés létesíthető, amelyik reláció- és művelettartó.

Ezek a halmazelméleti fogalmak segítségünkre lesznek a korrespondencia reláció tisztázásához, mely reláció legalább kétváltozós, és ezért semmiképpen sem tekinthető tulajdonságnak. Két dolgot szükséges tisztáznunk: az egyik az, hogy *mi* ez a reláció, a másik pedig az, hogy *mik között áll fönn* ez a reláció. Az előbbi nyilván függvénye az utóbbinak, mert az, hogy mik között áll fönn

[6] Ruzsa Imre: „A matematika és a filozófia határán", Budapest 1968, 18.
[7] Ruzsa—Urbán: „A matematika néhány filozófiai problémájáról", Budapest 1966, 165.
[8] I. m. 41.
[9] I. m. 154.
[10] Ruzsa, i. m. 319—320.
[11] Ruzsa—Urbán, i. m. 165—166.

a reláció, már eleve kizár bizonyos fajta relációtípusokat. Például a korrespondenciát izomorf relációnak tekinteni rendkívül nehéz lenne, mert ehhez azt kellene bizonyítani, hogy struktúrák közötti relációról van szó, márpedig a korrespondencia reláció valóságoldalát rendkívül nehezen lehetne a fenti értelemben definiált struktúrának tekinteni. Könnyen cáfolhatók ezért az olyan álláspontok, melyek a korrespondenciát olyan — rendezéstartó — relációnak tekintik, amelyik izomorf struktúrákat eredményez. Markovič[12] például a következőképpen értelmezi a korrespondenciát: az igazság két dolog viszonya. Az egyikről közvetlen tapasztalatunk van — ez a jel. A másikat a jel közvetíti — ennek a jel csupán modellje. Ez a másik lehet valamiféle valóságos struktúra, tény stb. Valamely jel akkor és csak akkor igaz, ha adekvát módon jelöl egy valóságos modellt. Az adekvát jelölés ekvivalens azzal, hogy azonos szerkezetű, izomorf. A jel kijelentések valamely osztálya, mely lehet egyelemű is. A modell viszont természeti és társadalmi állapotok, valóságos tárgyak bizonyos halmaza.

Ha valaki azt vallja, hogy ismereteink igazságának a megfelelés a kritériuma, akkor ez még nagyon sok mindent jelenthet. Feigl például Schlickre hivatkozva a faktuális állítások igazságát abban látja, hogy egy mondat szavai (nevek, predikátumok) egy-egy értelmű (vagy legalább sok-egy értelmű) megfelelésben vannak az e szavak által denotált tárgyakkal, tulajdonságokkal vagy viszonyokkal. A hamisság viszont a szavak ekvivokális használata, aminek következtében egy-sok értelmű megfelelés adódik a szavak és a szavak által denotált tárgyak, tulajdonságok vagy viszonyok között.[13] Quine szerint viszont „a világ természete folytán az igazság rendszerint állításokhoz kapcsolódik. Pontatlan, de nem alaptalan közhely, hogy egy állítás igaz, ha megfelel a valóságnak, ha tükrözi a világot. Annak eldöntésére, hogy egy állítás igaz-e, arra az alapvető mód, hogy ilyen vagy olyan értelemben a világgal egybevetjük — vagy ami legközelebb fekvő, egybevetjük a világra vonatkozó tapasztalatainkkal."[14]

Mi mármost a megfelelési reláció? A sokfajta megfelelési relációfogalom közül az igazságelméleten belül az a kettő releváns, melyeket Pitcher említ; *1. A megfelelés mint korreláció.* A megfelelés mint korreláció egy rendezési reláció két halmaz elemei között; pontosabban, két valamilyen módon rendezett halmaz közötti rendezéstartó leképezés. Ilyen lehet pl. egy kölcsönösen egyértelmű halmazelméleti leképezés, ami létesíthető pl. a természetes számok halmaza és a páros számok halmaza között. Közelítőleg hasonló reláció lehet pl. a francia parlament és az NSZK parlament között; ez a két intézmény ugyanis párosítható egymással azon elv szerint, hogy hasonló a szerepük az állami életben. *2. A megfelelés mint kongruencia.* Ha például veszünk két azonos nagyságú és alakú könyvet és egymásra illesztjük őket, akkor a kongruencia értelmében beszélünk megfelelésről. Ugyanilyen típusú megfelelésről beszélünk akkor is, ha két különböző ember egymástól függetlenül beszámol ugyanazon eseményről és beszámolójuk tartalma a legkisebb részletekig megegyezik. Ekkor is azt mondjuk, hogy a két beszámoló megfelel egymásnak, a kongruencia értelmében összhangban van egymással — egyeznek.

[12] Mihajlo Markovič: Az igazságról; „Magyar Filozófiai Szemle", 1965/5, 897.

[13] H. Feigl: The Origin and Spirit of Logical Positivism; „The Legacy of Logical Positivism" (Studies in Philosophy of Science), ed. by P. Achinstein and S. F. Barker, Baltimore 1969, 13—14.

[14] W. v. O. Quine: „A logika módszerei", Budapest 1968, 15.

A hagyományos korrespondencia elméletek megfelelésfogalma a korrespondencia második értelemben vett jelentése. Kimutatjuk, hogy a megfelelés effajta értelmezése olyan súlyos nehézségeket vet föl e fogalom alkalmazásával kapcsolatban, hogy legfeljebb a megfelelés gyengébb — azaz első — jelentése állhat fenn, vagyis az, hogy megfelelés van a korreláció értelmében az individuális állítások és a tények között. Ez utóbbival kapcsolatban viszont erősen kérdéses, hogy a megfelelés ez esetben betöltheti-e az igazság kritériumának a funkcióját.

A megfelelés hagyományos értelmezésének kritikája legpregnánsabban a már említett Austin—Strawson vitában nyílvánult meg. Ezért nem tekinthetünk el a vita részletes ismertetésétől. Itt szeretnénk felhívni a figyelmet arra, hogy mivel az Austin—Strawson vitában megfogalmazott, a korrespondencia elméletre vonatkozó kritikával fő vonalaiban teljesen egyetértünk — és azt csak helyenként tartjuk kiegészítésre szorulónak —, a megfelelési elmélet hagyományos értelmezéseinek kritikájánál ezen álláspont kifejtését fogjuk követni anélkül, hogy az esetleges kiegészítéseket külön jeleznénk. Nem tekintjük a koncepció megváltoztatásának, ha vitában kifejtett nézeteket néhol pontosabb matematikai fogalmakkal fejtjük ki — jóllehet a szerzők ezzel ritkábban élnek —, mert minket elsősorban úgyis az elvileg formalizálható rendszerek igazságfogalma érdekel.

Miután jeleztük azt, hogy a megfelelési reláció mibenléte függ attól, hogy mik között áll fönn a reláció, ezért elemzésünket két részre bontjuk. Először tárgyaljuk azt az esetet, amikor a viszony egyik pólusa a kijelentés, majd rátérünk arra a változatra, melyben a megfelelési reláció egyik pólusa az állítás.

(3.21) Kezdjük példákkal: „Igaz az, hogy kétszer kettő négy." „Igaz, hogy Magyarországot 1944-ben megszállták a németek." „Igaz, hogy Cézár átlépte a Rubicont, de hamis, hogy átkelt az Atlanti-óceánon." Ezekben az állításokban az igaz és hamis melléknevek predikátumok, és ezeket az állításokat mint adatokat kezeljük. Nem azért adatok ezek, mert igazságuk nem kérdőjelezhető meg, hanem azért, mert példázzák, hogy az adott esetben miként használjuk az igaz és a hamis fogalmakat. „Az egyetlen fajta dolog, ami igaz vagy hamis lehet, a kijelentés és csakis ez, azaz az, amit hiszünk vagy nem hiszünk, amit kétségbe vonunk, vagy felteszünk."[15] Az említett tétel szerzője, Ducasse olyannyira a kijelentést tartja az igazság hordozójának, hogy az összetettebb emberi megnyilvánulásokat és magatartásokat is a kijelentésekre alapozva értékeli. Ha valaki megfogalmaz egy állítást, akkor az a kijelentés mellett egy attitűdöt is tartalmaz: az is benne van, hogy az illető milyen mértékben hajlandó hinni, amit mond. A vélemény itt egy kijelentésből, valamint a kijelentéssel szembeni vélekedő attitűdből tevődik össze. Ducasse szerint a vélemény is lehet igaz vagy hamis. Hamis a vélemény két esetben: ha van egy igaz kijelentésünk, de nem hajlunk arra, hogy higgyük; vagy, ha van egy hamis kijelentésünk, és hajlunk arra, hogy higgyük. A vélemény lehet igaz — az ellenkező két esetben. Szerzőnk erre egy egész bonyolult rendszert épít fel, melyet itt mesterkéltsége miatt nem érdemes részletezni. Álláspontjával csupán illusztrálni kívántuk ennek a Fregére visszavezethető gondolatnak ad abszurdum vitt használatát.

Mint már jeleztük, az a gondolat, miszerint az igaz és a hamis a kijelentéshez

[15] C. J. Ducasse: Prospositions, Truth and the Ultimate Criterion of Truth; Ducasse: „Truth, Knowledge and Causation", London 1968, 152.

tartozik, Fregétől származik. Szerinte az igaz és a hamis a mondatokra vonatkozik. A mondatot nem lehet felcserélni a kijelentéssel, mert egy komplex kifejezés referenciája csupán részeinek referenciájától függ. Ha valamely mondat egyedi fogalmait más ugyanolyan referenciájú, de különböző értelmű egyedi fogalmakkal helyettesítjük, akkor az egész mondat értelme (a kifejezett gondolat) megváltozik. A mondat igazságértékének azonban változatlannak kell maradnia; *ezért* a kijelentés az, ami az igazság és a hamisság hordozója.

Minden megfelelési elmélet, amikor megállapítja a megfelelési relációt, akkor utal arra, hogy a reláció egyik pólusán mindenképpen az áll, amit mondunk vagy gondolunk. De mit jelent az, hogy „amit mondunk vagy amit gondolunk"? Nézzük például a következő esetet. „Esik az eső." Ez egy magyar nyelvű mondat. Nem ez az, amit igaznak mondtunk. Ha valaki azt mondja, hogy „It is raining", vagy „il pleut", vagy „es regnet", akkor tudjuk, hogy ugyanazt mondta, amit a magyar nyelvű mondat kifejez. Tehát, az igazság hordozója nem a beszélő által kiejtett különböző mondatok, hanem az a valami, ami mindegyikükben közös. Mi ez a közös a különböző mondatokban? Az azonos tartalom. Tetszőleges számú, lehetséges, individuális gondolat tartalmát nevezzük kijelentésnek. A kijelentés az igazság vagy a hamisság hordozója.

Wittgenstein Platón nyomán feltételezte, hogy a kijelentések objektív entitások, mert ha több mondat ugyanazt fejezi ki, akkor kell lennie valaminek, amit kifejeznek. Ebből az adódik, hogy a kijelentés entitás, hiszen valahányszor egy személy gondol vagy hisz valamit, kell lennie valaminek, amit gondol vagy hisz.

Ezzel felvázoltuk a megfelelési elmélet azon változatának nem abszurd formáját, mely a reláció egyik pólusának a kijelentést tartja. A kijelentést objektív entitásként értelmező felfogással kapcsolatos nehézségek két csoportra oszthatók:

1. Ebben az esetben erős a kísértés arra, hogy a kijelentést megfosszák asszertív erejétől. Vizsgáljuk a következő formákat: „Az ajtó be van zárva." „Be van zárva az ajtó?" „Az ajtó nincs bezárva." „Zárd be az ajtót!" stb. Nyilvánvaló, hogy van valami közös mindezen formákban, mégpedig a formák mögött levő tartalom. Ebben a szemléletben lényegesebb az, hogy valaki állítsa, kérdezze, parancsolja azokat a cselekvéseket, melyeket az emberek végrehajtanak azáltal, hogy mondanak valamit, mint az, hogy ezek a cselekvések egy embertől függetlenül létező absztrakt entitásban misztikusan testet öltsenek, mégpedig anélkül, hogy performálnák őket. Ez a szemlélet azonban két ellenvetést is eredményezhet. Egy olyan, pusztán intelligibilis tartalom, mint az ajtó becsapása semmit sem állít és ezért nem lehet sem igaz, sem hamis. Igaz és hamis csak akkor lesz, ha valaki állítja vagy tagadja ezt a tartalmat. Ez az érvelés éppen attól fosztja meg a kijelentést, ami annak leglényegesebb funkciója, azaz attól, hogy ő az igazság hordozója. Ezt elkerülendő, a másik érv a következőképpen hangzik: Mind az állítás, mind a kijelentés lehetnek igazak, hiszen a kijelentés csupán az állításnak a tartalma. Pitcher kitűnő analógiát hoz erre.[16] Egy formát használhatunk arra — mondja —, hogy segítségével csillag alakú tésztákat vágjunk, és mind a tészta, mind pedig a forma csillag alakú lesz. Az igaz kijelentés éppúgy nem lesz azonos az igaz állítással, mint ahogyan a csillag alakú forma sem lesz azonos a csillag alakú tésztával. Ez az ellenvetés elkerüli az előbbi nehézséget, de teljesen vi-

[16] G. Pitcher: Introduction; „Truth", ed. by Pitcher, id. kiad. 7.

lágos, hogy ekkor két radikálisan különböző entitás lesz az igazság hordozója: a kijelentés, illetve az állítás.

2. Sokkal súlyosabb nehézséggel állunk szemben abban az esetben, ha nem csupán azt vizsgáljuk, hogy bír-e a kijelentés asszertív erővel vagy sem. A nehézség abban áll, hogy még az asszertív erővel bíró kijelentéssel kapcsolatban is feltehető a kérdés: mi is ez az entitás? A legkézenfekvőbb lehetséges válasz a következő: a kijelentés azon individuális szavak vagy kifejezések jelentéseiből tevődik össze, mely szavak és kifejezések alkotják azokat a különböző mondatokat, melyek révén az adott kijelentést kifejezzük. Ezt a magyarázatot a következő érveléssel támasztják alá: a) A kijelentés elsősorban arra szolgál, hogy több azonos jelentéssel bíró mondatban kifejezze azt, ami bennük közös (pl. az „esik az eső" mondat különböző nyelveken); b) A kijelentés tehát mindazon mondatok közös jelentése, mely mondatok kifejezik ezt a kijelentést; c) A kijelentés azon individuális szavak vagy kifejezések jelentéseiből tevődik össze, melyek éppen a kijelentést kifejező mondatokat alkotják.

Ha feltételesen elfogadjuk ezt az érvelést — sőt még a platóni entitásként létező kijelentések létezését is —, akkor is fölmerül az a probléma, hogy mi lesz a helyzet ezen entitások kombinációival. Mi lesz a szabályokkal és a szabályok révén nyert komplex entitásokkal? Mik lesznek ezek a komplex entitások? Erre már végképp nincs felelet.

Teljesen szokásos és gyakori dolog, hogy különböző jelentésű mondatok ugyanazt fejezik ki. Például: Pista testvére azt mondja, hogy „bátyám beteg". Ugyanennek a Pistának az anyja ugyanekkor azt mondja: „A fiam beteg." Pontosan ugyanezen Pista fia, ugyanebben az időben azt mondja: „Apám beteg." A fentiek értelmében mindhárman egyetlen és egy és ugyanazon kijelentést fejeztek ki, de erősen kétlem, hogy bárki is azt mondaná, hogy a három mondatnak ugyanaz a jelentése. Nem állíthatjuk, hogy egy mondat vagy a szavak jelentése, vagy értelme igaz lenne. Ebből látható, hogy a b) alatti érvelés hamis és mivel c) kizárólag b) következménye, következésképpen c) is hamis. Ha tehát a szavak jelentései nem a kijelentés alkotórészei, akkor mikből áll a kijelentés? Mik az alkotórészei annak a tartalomnak, amit mondunk? Az entitás elmélet erre semmiféle választ nem tud adni.

A megfelelési elmélet hívei közül éppen ezért sokan elvetik azt az álláspontot, mely szerint a kijelentés mint objektív entitás lenne az igazság hordozója. Egyesek úgy próbálják megoldani a problémát, hogy a kijelentések mentális — pl. lingvisztikai — entitások, mások pedig a kijelentést nem létező fikciónak tekintik, és helyébe a hitet, az ítéletet, az állítást teszik.

Láttuk, hogy a kijelentés entitásként való értelmezése megoldhatatlan nehézséget okoz a kijelentés és a valóság közötti viszony megállapításában. Kíséreljük meg mármost azt, hogy úgy beszéljünk a megfelelési relációról, mint amihez nem szükséges tisztázni a kijelentés természetét!

Pitcher az ezzel kapcsolatos nehézségeket úgy tárgyalja, hogy a megfelelést a kongruencia értelmében tekinti.[17] Ha a hagyományos megfelelési elmélet állítja a kijelentés megfelelését a kongruencia értelmében, akkor világos az, hogy a kijelentés részeit legalább durván meg kell különböztetni egymástól, mivel a megfelelési viszony a kijelentés részei és a kijelentés által leírt tény részei között áll fenn, és a kijelentésnek mint egésznek is kongruensnek kell

[17] I. m. 11—12.

lennie a ténnyel mint egésszel. Hogy mi a kijelentés egésze, arra — már láttuk — nem lehet választ adni. Megoldhatatlannak látszik az a probléma is, hogy hány konstituens alkot egy kijelentést. Éppígy megoldhatatlan probléma az is, hogy mik ezek az összetevők — miután kiderült, hogy a szavak jelentései nem lehetnek ezek.

Marad az egyetlen lehetőség. Feleltessük meg a kijelentés fő részeit a kijelentést kifejező mondat fő nyelvtani részeinek. Vizsgáljuk a következő esetet: „Macska van a lakásban." A mondatnak három alkotórésze van, s a három alkotórésznek a következő szavak felelnek meg: „macska", „lakás" és „—van —ban". Gondoljunk ki egy tetszőleges idegen nyelvet. A nyelvvel kapcsolatban az az egyetlen követelményünk, hogy a fenti mondat az adott nyelvben egyetlen szóval legyen kifejezhető. A konstruált nyelv megfelelő egyszavas mondata hangozzék így: „Macskalak." Mondhatjuk-e azt, hogy az a személy, aki a kontstruált nyelven azt mondja, hogy „Macskalak", az egy olyan kijelentést fejez ki e mondattal, mely kijelentésnek egy alkotórésze van? Ha igen, akkor hogyan lehetséges az, hogy ennek a kijelentésnek, amit mi azzal a mondattal fejeztünk ki, hogy „Macska van a lakásban" három alkotórésze van? Talán hajlanánk arra, hogy azt mondjuk: a konstruált nyelven beszélőnek a kijelentése éppúgy három alkotórésszel bír mint a mienk, mert amikor azt mondja, hogy „Macskalak", akkor azt akarja mondani, hogy „Macska van a lakásban". Ez valóban így is van. Csakhogy: a konstruált nyelven beszélő emberünk éppoly joggal mondhatja a következő két lehetőséget: 1. Amikor ő azt mondja, hogy „Macskalak", akkor ő ezen azt érti, hogy macskalak; és 2. amikor mi azt mondjuk, hogy „Macska van a lakásban", akkor ezen mi is azt értjük, hogy macskalak.

Mit tehetünk a továbbiakban? Több lehetőség van. Először mondhatjuk azt, hogy a két mondat egy kijelentés, csak az egyiknek három, a másiknak pedig egy összetevője van. Ekkor a kijelentések azonossága semmiképpen sem alkotórészeik azonossága, hanem az általuk leírt tényeké vagy a dolgok állásáé. Ebben az esetben világos, hogy a mondatok referenciális azonosságáról van szó. Azonosságuk tehát csak annyi, hogy ugyanarra vonatkoznak, tehát ugyanazon tényállásra vonatkozó állító és tagadó mondat egyformán „meg fog felelni" annak, amivel relációban áll, tehát egyformán igaz lesz. Ekkor viszont két dolog megfelelése azt involválja, hogy megfelelő részeiket párosítsuk. Ha ezután a két kijelentés egyike megfelel is a dolgok állásának, akkor is nehéz lenne megmutatni, hogy ez hogyan lehetséges. Legalábbis abban az esetben nehéz, ha valaki a tényt, vagy a dolgok állását olyan komplex entitásnak tartja, melynek meghatározott számú alkotórésze van. Az első lehetőséget tehát elvethetjük a következő érvelés alapján: az a kijelentés, hogy „Macska van a lakásban" leírja S_1 dolgok állapotát, vagyis azt, hogy macska van a lakásban, s ez a kijelentés háromelemű. A „Macskalak" kijelentés leírja S_2 dolgok állapotát, vagyis azt, hogy macskalak, s ez a kijelentés egyelemű. Ebben az esetben azonban S_1 és S_2 azonosítása circulus vitiosus-t jelent. A magyarázat rendkívül egyszerű, ti. a dolgok állapota csakis nyelvi eszközökkel ragadható meg. A két állapot azonosságát csak úgy állíthatjuk, hogy a két kijelentés tartalmát azonosnak mondjuk. Ezt azonban ebben az esetben — ex hipotesi — eleve feltettük. A másik lehetőség a következő volna: Mondhatnánk, hogy a két mondat ugyanazt a kijelentést fejezi ki, de nem állíthatjuk, hogy e kijelentés alkotórészeinek száma szükségszerűen kapcsolatban van bármely mondat alkotórészeinek számával. Ekkor azonban mit fe-

leltetünk meg és minek? És egyáltalán: hogyan határozhatjuk meg az alkotórészek számát? És végül a harmadik lehetőség: Mondhatjuk azt is, hogy összetevők számának megállapítása semmiféle jelentőséggel sem bír, ekkor azonban a megfelelés mint kongruencia alkalmazhatatlan a kijelentés és tény viszonyának leírására.

Befejezésül hadd jegyezzük még meg, hogy amikor Pitcher azt próbálja kimutatni, hogy a kijelentések és a tények között nem állhat fenn a kongruencia értelmében vett megfelelés, akkor voltaképpen csupán a megfelelés gyengébb, a korreláció értelmében vett fogalmával operál, hiszen csakis az egy-egy értelmű hozzárendelés lehetetlenségét mutatja ki. Ez azonban számunkra elegendő, mivel ha a gyengébb értelemben (korreláció) nem lehetséges a hozzárendelés, akkor az erősebb értelemben (kongruencia) biztos, hogy nem lehetséges.

Ha a kijelentés lenne az igazság hordozója, akkor vagy kiegészítjük Frege elméletét a redundancia elmélettel, vagy fel kell adnunk azt az igazságkoncepciót, amelyik az igazságot és a hamisságot a kijelentéshez köti. A redundancia elmélet nélkül ugyanis nem lesz kritériumunk annak eldöntésére, hogy mely kijelentéseket tekinthetjük igaznak. A Frege koncepcióját alátámasztó érv, miszerint egy mondat értelmét meg kell határoznunk, azaz tisztáznunk kell, hogy milyen feltételek mellett lesz igaz, azt jelenti, hogy először ismernünk kellene a mondat értelmét és azután kellene alkalmaznunk kritériumokat arra vonatkozóan, hogy mikor lesz igaz.[18]

Kiderült, hogy a kijelentés — bármiképpen is értelmezzük — nem alkalmas arra, hogy az igaz és hamis terminusok kizárólagos hordozója legyen. Az igaz és hamis terminusok a megfelelési elméleten belül következésképpen nem a kijelentéseket illetik.

(3.22) Jól tudjuk, hogy az igaz szót sokféle mondatban, sokféle dolog kifejezésére használjuk. A megfelelési elmélet azon változatában, melyről e pont alatt szó lesz, leginkább a következő formákban használjuk: „Igaz az, hogy Péter magas", „Ez az állítás igaz", „Az ő állítása igaz", „Az az állítás, hogy Péter magas, igaz" stb.

Az igaz leírások az igaz állítások, illetve állításhalmazok egyszerű változatai abban az értelemben, hogy ezek igaz válaszok. Ekkor azonban már nem kijelentésekről, hanem állításokról van szó. Soha nem azt mondjuk, hogy ennek a mondatnak vagy ezeknek a szavaknak a jelentése vagy értelme igaz. Ehelyett azt mondjuk, hogy az ilyen és ilyen értelemben vett szavak, illetve a szavak, ha ilyen és ilyen értelmet tulajdonítunk nekik, vagy így és így értelmezzük őket, akkor igazak.

Bizonyos értelemben a mondatokról is azt szoktuk mondani, hogy igazak. Azért bizonyos értelemben, mert ilyenkor mindig a mondatokban levő állításokról van szó. A mondat szavakból tevődik össze, az állítás pedig szavakkal fogalmazódik meg.

Egy mondatról mondhatjuk, hogy nem magyar mondat, vagy nem helyes magyar mondat, az állításra viszont azt mondjuk, hogy nincs magyarul megfogalmazva, vagy nincs helyesen magyarul megfogalmazva. Az állítást valaki vagy valakik kimondja vagy kimondják (megfogalmazza vagy megfogalmazzák), a mondatot viszont használják. Azt mondhatom, hogy „ez az én állításom", azt viszont nem mondhatom, hogy „ez az én mondatom", legfeljebb

[18] M. Dummet: Truth; „Truth", id. kiad. 100.

azt, hogy „ez a mondat magyar, francia, vagy német nyelvű". Ebből adódik az is, hogy egy és ugyanazon mondatot különböző állítások kimondására használhatunk. Például mondhatom én azt, hogy „Ez a dolog az enyém" és mondhatja ő is azt, hogy „Ez a dolog az enyém". Ugyanaz a mondat nyilvánvalóan nem ugyanazt állítja. Beszélhetünk valamiről mint „állításról, hogy *S*", de ha mondatról beszélünk, akkor azt mondjuk, hogy „*S* mondat" és nem pedig azt, hogy „a mondat, hogy *S*".

Miután leszögeztük, hogy a megfelelést az állításra vonatkoztatjuk, felvetődik a kérdés, hogy mikor igaz egy állítás. Az erre adott válaszok meglehetősen eltérők egymástól. Tekintsük először Austin álláspontját.[19] Röviden összefoglalva ez a következő: egy állítás igaz, ha megfelel a tényeknek vagy a dolgok állásának. Ez a válasz azonban Austin szerint az egész igazságelméletet közhelyek gyűjteményévé változtatja. Ha létezik nyelvileg kifejezhető kommunikáció, akkor szükségesek olyan szimbólumcsoportok, melyeket a közlő vagy beszélő alkot, és amelyeket a hallgatók, akikhez szólok, megfigyelnek. Ezen kívül kell lennie még valaminek, amiről a szavak közölnek valamit. Ezt nevezhetjük a világnak. Semmiféle racionális érv nem szól az ellen, hogy a világ tartalmazza a szimbólumcsoportokat is, kivéve azt az aktuális állítást, amelyik a szóban forgó konkrét esetben a világról szól.

Különböztessünk meg kétfajta konvenciócsoportot. Az egyik csoport az ún. *deskriptív konvenciók* csoportja. A deskriptív konvenciók a szavakat (= mondatokat) korrelálják a világban található dolgok, események, szituációk stb. típusaival. A másik csoport az ún. *demonstratív konvenciók*. A demonstratív konvenciók a szavakat (= állításokat) korrelálják a világban található történelmi szituációkkal. „Egy állítást igaznak mondunk, ha a dolgok azon történeti állása, mellyel az állítás a demonstratív konvenciók révén korrelációban van (az, amire az állítás ‚referál') olyan típusú, mely típussal az állítás kifejezésére használt mondat deskriptív konvenciók révén áll korrelációban."[20]

Austin felfogása sokféle ellenvetést eredményezett. Mielőtt ezekre rátérnénk, menjünk egy darabig még tovább Austin gondolatmenetében, s csak ezután térjünk rá saját ellenvetéseinkre és másokéra e felfogással kapcsolatban.

Egy sor nehézség származik abból, ha a „tény" szót a történelmi eseményekre, szituációkra, vagy általában a világra használjuk. A „tény" szót gyakran használjuk a következő kontextusokban: „A tény az, hogy . . ."; „A tény az, hogy *S*"; „Tény, hogy *S*"; „A tény, hogy *S* . . ." stb. A tény szó mindegyik változatban intuitíve azt sugallja, hogy jelentése annyi, hogy „igaz az, hogy *S*". A tény szó használataiból arra következtethetünk, hogy értelmezése kétféle lehet: 1. A „tény" szó csak alternatív kifejezése az „igaz állítás" kifejezésnek; 2. Minden igaz állításhoz található egy — az állításnak pontosan megfelelő — tény. Az első változat nehézségeket visz a koherencia és a formalista elméletbe, a második változat pedig ellentmondásokat eredményez a korrespondencia elméletben. Vagy azt tesszük fel, hogy az igaz állításokon kívül semmi sem létezik, pontosabban semmi olyan, aminek az igaz állítás megfelelhetne, vagy pedig az egész világ nyelvi megkettőzésekből fog állni. Ha ugyanis egy állítás igaz, akkor léteznie kell a dolgok olyan állásának, mely az állítást igazzá teszi és ami egészében mégis különbözik a róla kimondott igaz állítástól. Éppígy természetes azonban az is, hogy a dolgok állását csak szavakkal tu-

[19] J. L. Austin: Truth; „Truth", id. kiad. 18—31.
[20] I. m. 22.

dom leírni. Azt a kifejezést, hogy „a tény az, hogy" olyan szituációkban használjuk, amikor negligáljuk a különbséget egy igaz állítás és azon dolgok állása között, melyre vonatkozóan az állítást igaznak tartjuk.

A megfelelés szó sokféle jelentése miatt ugyancsak nehézségeket okoz. A szavak (=mondatok) ugyanis és a szituáció-típusok közötti korreláció abszolúte és teljesen konvencionális, mert a szituáció-típusok leírására tetszőleges szimbólumokat használhatunk.

Az Austinnal szembeni ellenvetések ismertetése előtt még egy utolsó megjegyzés: sok nyelvi mondat állítás formáját ölti, mégsem tekinthetők igaznak vagy hamisnak, rendszerint azért nem, mert nem deskriptívek. Ilyen állításformát öltő mondatok az értékítéletek, a definíciók, a kalkulusokban használt változatok stb. Ezekről nincs értelme azt mondani, hogy megfelelnek a tényeknek.

Austin álláspontjával szemben a legerősebb — és általunk alapjában helyesnek tartott — ellenvetéseket Strawson tette meg. Ennek ellenére bizonyos saját megfontolásokat bocsátanánk előre. Miért nem tartja a filozófusok egy része Arisztotelész álláspontját — miszerint arról mondjuk, hogy igaz, ami úgy van — kielégítőnek? Durván megfogalmazva azért, mert nem vagyunk képesek pontos kritériumokat adni arra vonatkozóan, hogy mi felel meg ennek a követelménynek. A korrespondencia elméletek mindegyike valamilyen megfelelési viszonynak tartja az igazságot a világ és a szavak között, és szavakon néha lingvisztikai, néha nem-lingvisztikai entitást értenek. A megfelelési elmélet legtöbb változata mégis lingvisztikai és nem-lingvisztikai terminusok közti viszonyról beszél. Ugyanakkor — mint Austinnál és másoknál láttuk — kimutatható, hogy nem lingvisztikai entitásokról szoktuk azt mondani, hogy igazak. Az, hogy mondunk valamit a világról, nem azonos azzal, hogy mit mondunk a világról. Igaznak azt tartjuk, amit mondunk, és nem csupán azt, hogy mondunk valamit. Ha az állítás igaz, akkor ezen nem azt értjük, hogy állítunk valamit, hanem azt, amit állítunk. Az állítások nem önmagukban léteznek, hanem beszédepizódok tartalmai, vagyis olyasmiké, amik állítva vagy tagadva vannak.

Próbáljuk megnézni, hogy mit is jelent az Austin-féle „konvenció-rendszerek" segítségével megállapított igazságfogalom. Van egy állításunk. Ezt úgy fejezzük ki, hogy egy bizonyos kontextusban használunk egy mondatot. A demonstratív konvenciók ezt a kontextusbeli mondatot X történelmi szituációba helyezik. A deskriptív konvenciók ugyanezt a kontextusbeli mondatot egy Y szituáció alá sorolják. Ha e kontextusbeli mondattal kifejezett állítást igaznak tartjuk, akkor ez Austin felfogásában azt jelenti, hogy X Y típusú; vagyis az állítás igazsága abban a szituációban rejlik, amelyik ilyen típusú. Ez pedig ténykérdés, és nem csupán konvenció. Austin felfogása szerint azt állítani, hogy egy állítás igaz, még magáról az állításról sem mond közvetlenül semmit, hanem valahogy úgy néz ki, mintha azt mondanám, hogy egy bizonyos történelmi szituáció egy bizonyos típusú szituáció. Strawsonnak teljesen igaza van: azt mondani, hogy egy állítás igaz, ehhez nem elegendő csupán annyit mondani, hogy X Y típusú, hanem szükséges hozzátennünk, hogy amint állítjuk, X Y típusú; vagyis kapcsolat van aközött, hogy a történelmi szituáció ilyen és ilyen típusú és aközött, amit állítunk. Azt mondani, hogy egy állítás igaz, annyi mint azt mondani, hogy a dolgok olyanok, ahogyan az állítás állítja. Az a formula, hogy „S állítás igaz" elsősorban azt emeli ki, hogy a dolgok olyanok, amilyeneknek S állítja.

Strawson Austin álláspontját illető kritikája rendkívül radikális, jóllehet a hagyományos megfelelési elméleteket illető nézeteik sokban hasonlóak. Teljesen igaza van Strawsonnak abban, hogy a megfelelési elméletet nem kijavítani, hanem elvetni kell. Strawson kritikájában világosan megmutatkozik az a körülmény, hogy — amennyiben a megfelelési viszony egyik oldalán az állítás áll — nem mindegy mi áll a megfelelési viszony másik oldalán: esemény, tény, a dolgok állása stb. A kijelentés esetében ez a körülmény még nem volt fontos, mert eleve nem tudtunk választ adni arra, hogy hány alkotórésze van a kijelentésnek és mik is ezek, tehát az összevetésre már eleve nem kerülhetett sor.

Mi Strawsonhoz hasonlóan értelmezzük Austin koncepcióját.[21] Austin álláspontja szerint ugyanis egy állításról azt mondani, hogy igaz, csupán annyit jelent, hogy egy adott beszédepizód meghatározott konvencionális módon össze van kapcsolva valamivel a világban — azzal a megszorítással, hogy ez a világban levő valami nem lehet maga a beszédepizód.

Ha azt mondom valamiről, hogy az „az én állításom", akkor ez két dolgot jelenthet: vagy azt, hogy én mondom azt, vagy azt, amit én mondok. Hogy „én mondok valamit", az valóban egy beszédepizód, de amit mondok, az már nem. Ha azt mondom egy állításról, hogy az igaz vagy hamis, akkor az igaz és hamis jelzők csak arra vonatkoznak, amit mondtam, és nem arra, hogy én mondtam; tehát nem a beszédepizódra, hanem a beszédepizód eredményére utalunk. Amikor az igazságról vagy hamisságról beszélünk, az nem valamiféle beszédmód, hanem azt jelenti, hogy mondunk valamit, ami igaz.

Austin kimutatta, hogy egy és ugyanazon mondattal különböző állításokat tehetünk, és — bár explicite nem mondja ki — valószínűleg egyetért azzal, hogy különöző mondatokkal viszont kimondhatunk egy és ugyanazon állítást. Ezt az esetet illusztrálják a következő mondatok: Te azt mondod Pistáról, hogy „Ő beteg"; vagy én azt mondom Pistának, „Te beteg vagy"; és Pista azt mondja nekünk, vagy bármelyikünknek, hogy „Én beteg vagyok". Ezek különböző mondatok, sőt különböző jelentésű mondatok, és mégis, minden egyes fenti mondat ugyanazt mondja ki, minden egyes ilyen mondattal ugyanazt állítjuk. És éppen ebben az értelemben mondjuk azt, hogy az állítások azok, amik igazak vagy hamisak lehetnek.

Az emberek akkor állítják ugyanazt, vagy — hangsúlyozottabban — akkor teszik ugyanazt az állítást, amikor az általuk használt szavak és mondatok a használt szituációkban olyanok, hogy logikai értelemben mindannyiuknak, de csakis együtt, vagy igaz vagy hamis állítást kell tenniük. A fenti példamondatokban Pista, te és én azért állítjuk ugyanazt, mert az általuk használt szavak és mondatok a fentebb leírt szituáció esetén ugyanazt mondták ki, egy és ugyanazon személyre vonatkozóan, egy bizonyos történelmi pillanatban. És bárki, aki alkalmazni fogja ezt a leírást ugyanerre a személyre, ugyanebben az időben, ugyanazt fogja állítani.

Mielőtt folytatnánk Strawson kritikájának ismertetését, felhívjuk a figyelmet a következőre: Strawson az állítások igazságára vonatkozóan egy referenciális azonosságot állapít meg, nem mond azonban semmit az állítás leíró részének azonosságáról. Ha álláspontját integrálni kívánnánk abba a koncepcióba, amelyik a megismerést orientációs tevékenységi formának tekinti, akkor a Strawson által leírtak azt jelentik, hogy a különböző jelentésű mon-

[21] P. F. Strawson: Truth; „Truth", id. kiad. 33.

datok által kifejezett, egyformán igaznak tekintett állítás leíró része azért azonos, mert mindegyikük ugyanazt az információt szolgáltatja, hasonló személyeknél hasonló történelmi szituációkban hasonló cselekvési reakciókat vált ki. Tehát orientációs funkciójuk és értékük meghatározott szituációban, meghatározott körben és meghatározott személyek esetében azonos.

Miután mind Austin, mind pedig Strawson az állítást tartják igaznak vagy hamisnak, a továbbiakban azt a formát kell elemezni, amelyik az adott példamondat esetében így hangzik: „Az az állítás, hogy Pista beteg, igaz." Austin szerint ha valaki ugyanarra a személyre használja az adott leírást, mint én vagy te, amikor kimondjuk azt, hogy „Pista beteg", akkor az ilymódon kialakult beszédepizód az, ami igaz lehet. Igen ám — veti közbe Strawson —, de ez az elemzés csak akkor lenne plauzibilis, ha az „igaz" nyelvtani alanyai általában olyan szavak vagy kifejezések lennének, melyek a partikuláris, egyedileg datálható beszédepizódokra vonatkoznának, azaz referenciájuk általában beszédepizód lenne. Erről azonban szó sincs. Az olyan jellegű kifejezések, mint „amit mondtak", egyáltalán nem datálhatók, jóllehet annak, amit mondtak számos konkrét kimondása már datálható. A probléma ott van, hogy a következő forma, azaz „az állítás, hogy p" nem alkot eseményt, tehát se nem lokalizálható, se nem datálható.

A továbbiakhoz azonban most már elengedhetetlen tisztázni, hogy miknek kellene megfelelniük az állításoknak. Nézzünk ismét példákat: „A kutya bolhás", „A férfi, akivel vacsorázott, magas, jól öltözött és hibátlan kiejtéssel beszélő személy volt", „A szoba, melyben lakott, kellemes és csendes" stb. Ha ilyen mondatokat használunk, akkor egy meghatározott dologra vagy személyre utalva olyan állításokat teszünk, melyekkel az a szándékunk, hogy jellemezzük, bemutassuk vagy leírjuk azt. A referencia, melyre az állítás vonatkozik, lehet helyes vagy helytelen. A leírás lehet megfelelő vagy nem megfelelő, illő vagy nem illő arra a személyre, akire alkalmaztuk. Ha a referencia helyes, akkor fennáll egy konvencionálisan megállapított viszony az ilymódon használt szavak és azon dolgok vagy személyek között, amikre vagy akikre az állítás utalt. Ha a leírás helyes, akkor fennáll egy konvencionálisan megállapított viszony a leírásban használt szavak és a referált dolgok vagy személyek típusai között. Az állítás így tartalmaz leíró és referáló kifejezéseket, mely kifejezések logikai szerepe különböző. A leíró és referáló részek különbözőképpen viszonyulnak az állítás objektumához. Az állítás nem azonos sem a leírással, sem a referálással. Az állítás a referálás és a leírás összekapcsolása. Az állítás részei éppúgy nem azonosak a mondatrészekkel, vagy ha tetszik a beszédepizód részeivel, mint ahogy maguk az állítások nem azonosak a mondatokkal vagy a beszédepizódokkal. Amire, vagy akire az állítás referáló része vonatkozik, és amire vagy akire az állítás leíró része illik vagy nem illik, arról szól az állítás.[22]

Semmi más nincs a világban azon kívül, hogy az állítás valami módon önmagával van viszonyban, vagy ettől eltérő módon az állítás különböző részei azzal vannak viszonyban, amiről az állítás szól. Az effajta relátumnak a létét feltételezni azonban logikai abszurditás, hogy úgy mondjuk, kategóriahiba. Az a követelmény viszont — és mi mást követelne a megfelelési elmélet —, miszerint ilyen relátum létezik, éppen azt teszi kötelezővé, hogy a világban

[22] I. m. 36.

kell lennie valaminek, ami az állítást igazzá teszi, vagy, aminek az állításnak meg kell felelnie, ha igaz.

A relátum létezésének logikai abszurditása miatt van az, hogy sohasem mondjuk az állításról, hogy megfelel a dolgoknak vagy személyeknek, legfeljebb azt, hogy megfelel a tényeknek. A személyek és a dolgok biztosan nem lehetnek olyan valamik, amik igazzá tesznek egy állítást. Például az az állítás, hogy „A kutya bolhás", nem a kutyától lesz igaz, hanem igazzá a kutyának az az állapota teszi, amit mondtunk, azaz a tény, hogy a kutya bolhás.

A tények és a szituációk azonban nem a világhoz tartoznak, míg a dolgok és az események valóban a világ részei. Miért tartoznak az utóbbiak a világhoz, s miért nem tartozhatnak az előbbiek a világhoz? Pontosabban: hogy hova tartoznak a tények, arról a vélemények megoszlanak. Tekintsünk most ezen álláspontok közül — röviden összefoglalva — néhányat.

Ducasse szerint a tény nem olyan valami, amihez az igaz kijelentés bármilyen értelemben is igazodnék. A tény ugyanis maga is csak egy igaz kijelentés.[23] Következésképpen van azért valami, ami megfelel a ténynek, ez azonban csupán egy episztemikus attitűd. Ezért a tényhez való igazodás vagy nemigazodás azt jelenti, hogy hisszük a gondolatot vagy kételkedünk benne.

Karl Popper[24] sajátos kontextusban — álláspontunk az övéhez nagyon közel álló — beszél a tényekről. A világ leírható nyelvünkön — mondja —, és ha bennünket a világ leírása érdekel, akkor fontosak a tényszerű leírások. A tény azonban nem a világban található. Álláspontjának illusztrálásaképpen gondoljunk el egy olyan leíró állítást, amelyik megállapítja azt a tényt, hogy ebben a szobában nincsenek hermafroditák. E tény se nem része, se nem eseménye a világnak. Nem is lingvisztikai entitás. „A tények a valóság és a nyelv valamilyen közös termékei, a tény a deskriptív állítások által rögzített valóság."[25] Ha nyelvi eszközökkel írunk le újfajta tényeket, akkor ezek a nyelvi eszközök sajátos módon létre is hozzák a tényeket (ami természetesen nem jelent egy metafizikai értelemben vett konstitúciót). Gondoljuk el, hogy ma egy teoretikus magyarázat megmagyaráz egy száz évvel ezelőtti, vagy még régebbi tényállást, pl. kiszámítja egy bolygó száz évvel ezelőtti — és azóta megváltozott — pályáját. Világos, hogy a ténynek egy bizonyos értelemben már száz évvel ezelőtt is léteznie kellett, jóllehet a mai teoretikus magyarázat még senkinek a fejében sem született meg. Ezért pontosabb azt mondani, hogy nem a tényállás létezett, hanem egy fizikai esemény, mert az események természeti folytonosságából mint tények vagy tényállások még nem különültek el, és ténnyé csak akkor változott, amikor az adott eseményt vagy eseményeket leíró teoretikus magyarázat valamiképpen rögzítette azt.

Jól gondoljuk meg, mennyire fontos mozzanat ez. Ha Poppernek igaza van — és álláspontja ellen rendkívül nehéz érvelni —, akkor a megfelelési viszony biztosan nem szolgálhat az állítás igazságának kritériumául. Ebben az esetben ugyanis az állítás és a tény megfelelése semmiképpen sem jelenti az állítás és a valóságos események vagy dolgok megfelelését. Ilyenkor egy lehetőség marad a korrespondencia reláció fennállására, az ún. „szemantikai meg-

[23] C. J. Ducasse, i. m. 154.

[24] Karl Popper: Why are the Calculi of Logic and Arithmetic Applicable to Reality?; „Conjectures and Refutations", London 1963, 214.

[25] Uo.

felelés". Mint látni fogjuk, a szemantikai megfelelés valóban az állítások igazságfeltételét alkotja, korántsem jelent azonban igazságkritériumot, ami annyit jelent, hogy nem biztosítja a megbízható ismeretek kiválasztásának önmagában elégséges feltételét.

Hasonló érvelési vonalon halad tovább Strawson Austin-kritikája is. Érvelésének ismertetését azon a ponton hagytuk abba, ahol megállapítja, hogy a személyek és a dolgok biztosan nem olyasmik, amik igazzá tesznek egy állítást, azaz „A kutya bolhás" állítás nem a kutyától lesz igaz, hanem a kutyának az állításban kimondott állapotától, miszerint a kutya bolhás. Miután Strawson kiszűri a valóságos dolgokat és eseményeket mint olyanokat, amik igazzá tehetik az állítást, egyetlen dolog marad, ami az állítást mégis igazzá teheti, nevezetesen az állított tény. De a tény, amit állítottak, nem valami a világból. A tény nem objektum és nem is objektumok komplexuma. *Az állítás valóban objektumokról szól, de tényeket állít.* Austin éppen azért, mert nem különbözteti meg az állítás referáló és leíró részét, elmossa a tény és az objektum különbségét, és a „tény" szót úgy használja, mint egy olyan rendkívül általános kifejezést, amelyik alkalmas olyan szavak helyettesítésére, mint dolgok, események stb. Az a dolog vagy személy, amire az állítás vonatkozik, az állítás referáló részének materiális korrelátuma; az a valami (tulajdonság, állapot stb.), amiről az állítás azt mondja ki, hogy a referált dologhoz vagy személyhez tartozik, az állítás leíró részének pszeudo-materiális korrelátuma. A tény viszont az állításhoz mint egészhez tartozik, az állítás egészének pszeudo-materiális korrelátuma. Ha valaminek megfelel az állítás, akkor ennek az állítás egészéhez tartozó pszeudo-materiális korrelátumnak felel meg.[26]

Tehát a tények azok, amiket az állítások — ha igazak — állítanak, de az állítások nem a tényekről szólnak. Jelenti-e ez azt, hogy azonosíthatjuk a tényt az igaz állítással? Nem. Elsősorban azért nem, mert a két kifejezés — mármint a „tény" és az „igaz állítás" — a nyelvben különböző szerepet tölt be, ami azonnal kitűnik, amint megpróbáljuk felcserélni őket egy adott kontextusban. Néha persze a különbségek nüansznyiak. Az „igaz" szó egy — már ismert — akár visszafelé, akár előre látható tényleges állítás megtételére vonatkozik, míg a „tény az, hogy" kifejezésben az állítás megtételének szükségességén van a hangsúly, előkészít valamire, ami még nem feltétlenül nyert megfogalmazást. Austin — Strawsonnal ellentétben — nem a nyelvben játszott különböző szerepük miatt különbözteti meg a tényeket az állításoktól, hanem elsősorban amiatt, mert — véleménye szerint — az állítás valami a világban, egy beszédepizód, a tény pedig valami más a világban, méghozzá valami olyasmi, aminek az állítás megfelel, vagy amiről az állítás szól. Az olyan kifejezések, mint „a dolgok állása" vagy „a szituáció" nem dologi, hanem tényhalmazok. Ezek a kifejezések csupán arra utalnak, hogy összetett ténynyel állunk szemben.

Most válaszolhatunk arra a korábban felvetett kérdésre, hogy miért csupán a dolgok és az események tartoznak a világhoz, és miért nem tartozhatnak oda a tények és a szituációk.

Strawsonnak igaza van abban, hogy Austin a „tény" szót indokolatlanul és rejtve felcseréli a „tulajdonság "szóval. A térkép és a fénykép bizonyos értelemben megfelelnek a tájnak, de a fényképek és a térképek mégsem úgy igazak, mint az állítások. Pontosabban nem is mondjuk rájuk, hogy igazak.

[26] P. F. Strawson, i. m. 38.

Ez azzal magyarázható, hogy a fénykép, illetve a térkép viszonya ahhoz, aminek a fényképe, illetve a térképe, nem teljesen (a térkép esetében), illetve egyáltalán nem (a fénykép esetében) konvencionális viszony. Vagyis az igaz állítás és a hű másolat alapvető különbsége az, hogy az előbbi konvencionális, az utóbbi pedig nem konvencionális reláció. Valóban nem mondjuk azt a térképre és a fényképre, hogy igaz, míg az állításra mondjuk. Ennek oka azonban nem az Austin-féle magyarázatban rejlik. Az „angol miniszterelnök" kifejezés és az angol miniszterelnök közötti reláció konvencionális. Mégis, ha valaki egy állításon, sőt, bármilyen kontextuson kívül mondja ki ezt a kifejezést, eszünkbe sem jut azt mondani, hogy igazat vagy hamisat szólt. A valaki „fényképének lenni" vagy valami „térképének lenni" tulajdonság olyan viszony, mely viszonynak a megfelelő relátumai a fényképtől és a térképtől különböző valóságos, azaz a világban levő entitások. A korrespondencia elmélet fő hibája nem az, amit Austin bírál, vagyis a nem-konvencionális viszonyoknak teljességgel konvencionális viszonyokkal történő helyettesítése, hanem az, hogy hibásan értelmezi az állítás és a tény közötti relációt, vagyis úgy, mintha az a világban levő események és dolgok, illetve ezek komplexumai közötti viszony lenne. A megfelelési elmélet hívei szerint ugyanis az állítás leírja azt, ami az állítást igazzá teszi (a tényt, a szituációt stb.), mégpedig olymódon, hogy egy deskriptív predikátumot használ a dolog leírására, illetve egy referáló kifejezést arra, amire vonatkozik. A világban levő eseményeket lehet datálni és lokalizálni, és a dolgokat is lehet legalább lokalizálni. Azokat a tényeket azonban, melyeket az állítások — ha igazak — állítanak, sem datálni, sem lokalizálni nem lehet. Hogyan lehetnének akkor a világban?

Austinnak abban persze igaza van, hogy vannak olyan konvenciók, amelyek nyelvünk szavait korrelálják a világban található dolgokkal vagy eseményekkel. A tény szó azonban, éppúgy mint az „állítás" és „igaz" szavak, bizonyos típusú szó—világ kapcsolatot jelez. Bármiféle kommunikációs viszonyban az olyan szavak előfordulása a társalgás során, mint „tény", „állítás", „igaz" stb., azt jelzi, hogy létezik egy meghatározott fajta nyelvhasználati mód, mely az adott nyelvben olyan orientációs értékkel bír, hogy nélküle az adott nyelv alkalmatlan lenne az ismeretek differenciálására.

Ha a tények eszerint nem a világban vannak, és bizonyos értelemben beszélünk az állítások tényeknek való megfeleléséről, akkor világos az, hogy az állítás igazsága nem lehet egy tisztán konvencionális viszony, azaz olyan viszony, melyet akaratlagosan megváltoztathatunk. Austin ugyanis összekever két teljesen különböző dolgot. Az egyik az, hogy melyek a szemantikai feltételei annak, hogy egy bizonyos állítást igaznak mondjunk. A másik az, hogy mit állítunk akkor, amikor egy bizonyos állításról azt mondjuk, hogy igaz. Tegyük fel, hogy X személy állít valamit és egy másik Y személy kijelenti, hogy X állítása igaz. Természetesen ahhoz, hogy Y személy állítása igaz legyen, az szükséges, hogy X fenti állításában használt szavak meghatározott konvencionális, pontosabban szemantikai viszonyban legyenek a világgal. Ez azonban nem elég, hanem még az is szükséges, hogy a használt lingvisztikai szabályokat mind X, mind Y kötelezően betartsa. Ha Austinnak teljesen igaza lenne abban, hogy egy állítás igazságát kizárólag az általa említett konvenciótípusok relációba hozásával el lehetne dönteni, akkor vagy arról lenne szó, hogy az állítást kimondó által használt szavak jelentéséről beszélnénk, amikor az igaz szót használjuk, vagy pedig arról, hogy azt mondjuk: az állítást kimondó helyesen használta az általa használt szavakat. De korántsem

ezt tesszük. Valóban akkor használjuk az igaz szót, pontosabban akkor jellemzünk egy állítást az igaz szóval, amikor Austin szemantikai feltételei teljesülnek, de az „igaz" szó állításra való alkalmazásakor nem azt állítjuk, hogy ezek a szemantikai feltételek teljesülnek. Austin helyesen írja le azokat a feltételeket, amelyek szükségesek ahhoz, hogy joggal mondhassuk egy állításról, hogy igaz. Ez azonban nem jelenti azt, hogy azzal, miszerint az állítás „igaz", az általa megadott feltételek teljesülését állítjuk. Következésképpen, ha az állítás igazságáról akarunk beszélni, akkor a helyes kérdés az, hogy mikor alkalmazzuk az „igaz" szót egy állításra, nem pedig az, hogy hogyan használjuk az „igaz" szót. Gondoljuk el, hogy valaki ezt mondja: „Az utolsó néhány évben romlik a mezőgazdaság termelékenysége, és ezért az adott gazdaságirányitási rendszer a felelős." Vajon az állítás első felét alkotó tény akaratlagosan, nyelvi konvenciók miatt megváltoztatható? Nyilvánvalóan nem.

Bár mind Austin, mind Strawson koncepciója az állításhoz fűzi az „igaz" terminus használatát, az utóbbi mozzanat miatt mégis fölmerül az a probléma, hogy vajon mindig az állításról van-e szó? Warnock[27] még egy érvvel alátámasztja az igazságelmélet állításcentrikusságát. Strawson álláspontjából — mondja Warnock — még nem következik az, hogy az állításról állítunk valamit, amikor igaznak mondjuk. Tegyük fel, hogy erősen esik az eső és A B, C, D és E személyek látják ezt. A következő állításokat teszik. A: „Erősen esik." B: „Igen." C: „Valóban." D: „Egyetértek." E: „Igaz." Strawson álláspontjából mármost csak az következnék, hogy ezek a verbálisan teljesen különböző kifejezések, a lényeget illetően azonban ugyanazt mondják, mint A, és jelzik is egyetértésüket A-val.[28] Strawson szerint a hangsúly azon van, hogy lényegileg ugyanazt mondják, nem pedig azon, hogy újabb állítást tettek A állításáról. De nem csupán grammatikailag különböző mondatokat használnak — fűzi tovább Warnock — és nem is csak egyetértenek az állítást kimondó személlyel, hanem különbözőképpen értenek vele egyet. A mondatokban érzelmi és egyéb attitűdjeik is kifejeződhetnek, és emiatt használnak különböző kifejezéseket. Az állítás nemcsak állít valamit, hanem mindig valahogyan állít valamit. Ez a mozzanat magyarázza, hogy miért az állításról teszünk állítást azzal, amikor igaznak minősítünk egy állítást, sőt nem csupán magyarázza, hanem kimondottan lehetetlenné teszi, hogy ne erről legyen szó.

Warnock Strawsonnal szembeni ellenvetése nem megalapozott, de felhívja a figyelmet egy ez ideig tisztázatlan problémára. A probléma azonban nem az, hogy vajon az „igaz" terminust az állításra alkalmazzuk-e vagy pedig másra, hanem az, hogy az alkalmazás újabb állítást jelent-e.

Warnock nem választja el egymástól az állítás két értelmét: az állítást abban az értelemben, amit mondunk és az állítást mint beszédepizódot. Az utóbbi arra a kérdésre ad választ, hogy mit tesz az, aki azt mondja egy állításról, hogy igaz. Nyilvánvalóan állít valamit az állításról. Ennyiben az „igaz" terminus állításra való alkalmazása valóban állítást tesz egy állításról.

Ettől különböző kérdés azonban az, hogy mit mond ki egy olyan állítás, amelyik azt mondja, hogy egy állítás igaz. Valamely állítás igazságáról tett állítás nem jelent állítást a szó azon értelmében, melyben kikötöttük, hogy

[27] G. J. Warnock: A Problem about Truth; „Truth", id. kiad. 58.
[28] P. F. Strawson: A Problem about Truth — A Reply to Mr. Warnock; „Truth", id. kiad. 68—72.

az állítás nemcsak referáló, hanem leíró résszel is bír. Mint kimutattuk, az „igaz" és a „hamis" terminusok csakis az olyan állításokhoz tartoznak, melyeknek leíró és referáló részük egyaránt van. Mint látni fogjuk, valamely állítás igazságáról tett állítás metanyelvi állítás, mellyel szemben nem támaszthatók tárgynyelvi követelmények, így nem követelmény vele szemben az, hogy leíró része is legyen. Nincs is. Egy állítás „igaz" jelzővel való ellátása nem ír le semmit, és így ezt az állítást már ismét nem lehet ellátni az igaz jelzővel. Ha mégis ellátnánk, akkor egy olyan végtelen regresszushoz jutnánk, amelyik éppen azt a funkcióját veszítené el, hogy elválasztja egymástól a megbízható és a nem-megbízható ismereteket. Egy állítás igazságát kimondó állításnak biztosan van referáló része (ti. maga az állítás, melyről kimondjuk, hogy igaz vagy hamis). Az igazságot kimondó állítás a leíró rész helyett értékelő részt tartalmaz, amelyik azt mondja ki, hogy a megfelelő tényt (azaz az eredeti állítás referátumát) az állítás megbízhatóan írta le, azaz azt, hogy az állítás informatív és orientatív értékű. Hogy mit jelent a megbízható leírás, azaz mely feltételek szükségesek és elégségesek ahhoz, hogy egy állítást igaznak mondjunk, azt maga a metaállítás nem mondja ki. Ezekre a feltételekre mind ez ideig csak negatív választ kaptunk, ti. hogy a megfelelési reláció semmilyen értelemben nem alkalmas e feltételek megadására.

Warnock csakis az állítás első, azaz beszédepizód értelmével operál, és teljességgel figyelmen kívül hagyja az állítás második értelmét, azaz azt, hogy mit mond ki az állítás. Őt elsősorban az állító leírást illető attitűdje érdekli. Ez viszont nem az, amiről Strawson beszél.

Ebben a fejezetben megkíséreltük kritikailag áttekinteni az igazságfogalom intenziójára vonatkozó különböző hagyományos és újabb keletű felfogásokat.

Az igazság intenziójának megadása az igazságkritériumok megadását jelenti. Igazságkritériumról akkor beszélünk, ha meg tudjuk adni annak szükséges és elégséges feltételeit, hogy mikor mondunk egy állítást megbízhatónak. A szükséges feltételeket nevezzük *igazságfeltételeknek*. Ha adva vannak az igazságfeltételek, akkor még nincs adva az *igazságkritérium*, melynek általánosnak és egyértelműnek is kell lennie.

Az igazságkritérium kijelölésére adott elméleti válaszok közül kettő számára ez a probléma ilymódon fel sem vetődik. Hogy a pragmatizmus számára miért nem vetődik fel, az a pragmatizmus elemzéséből egyértelműen kiderült. A koherencia elmélet számára viszont azért nem vetődik fel, mert az igazság és az érvényesség itt nem két különálló probléma, és az ismeretek érvényessége szükséges és elégséges feltételeikkel együtt ex hipotesi adott.

A szükséges és elégséges feltételek megadásának nehézségei igazán a megfelelési elmélet különböző változataiban kerülnek előtérbe.

A megfelelési elméletek mindegyike az igazságkritérium megadásának igényével lép fel. Bármiféle igazságkritérium létezését akkor érdemes állítani, ha az állítások valamely nagy csoportja számára kijelölhetők általánosan és egyértelműen a szükséges és elégséges feltételek. Megelégedhetünk a feltételek kijelölhetőségének elvi lehetőségével, s nem szükséges ragaszkodnunk mindig a tényleges kijelöléshez. Az azonban követelmény, hogy ha egy állítás igaznak bizonyul, akkor az igazságkritérium teljesüljön. Mindenfajta korrespondencia elmélet a megfelelés ilyen vagy olyan értelmét teszi meg igazságkritériumnak.

Az ismertetett korrespondencia elméletek kritikájából láthattuk, hogy ezek

a koncepciók nem tudtak megadni ilyen igazságkritériumot, bár közülük egyesek megadtak bizonyos igazságfeltételeket.

A korrespondencia elmélet észlelésre alapozó változata semmiféle megfeleltetést nem tudott létrehozni az észlelési állítások és azon entitások között, melyeket az észlelési állítások által kifejezett észlelések tartalmaznak. Az észlelési elmélet behaviorista változata egy rendkívül erős megfelelési típust tett meg igazságkritériumnak: a struktúrák megfelelését. Ez azt jelentette, hogy reális struktúrák valamilyen módon rendezett halmazát kísérelte meg összevetni az észlelés mint emberi tevékenység valamilyen módon rendezett halmazával. A kétfajta struktúra között — ezen elmélet szerint — izomorf leképezés létesíthető. Az izomorf leképezés már fogalmilag is lehetetlen volt, miután nem adható meg olyan invertálható függvény, amelyik az egyik struktúra műveleteit az izomorfia követelményeinek megfelelően vinné át a másik struktúra műveleteibe. Kiderült az is, hogy legalább annyi probléma van az elemek és a relációk egyértelmű megfeleltetésével is. Az észlelés azonosságelméleti változata már megelégedett az egyértelmű hozzárendelés megvalósíthatóságának követelésével a meghatározott típusú neurofiziológiai állapotok és az észlelt objektumok között. Ez a hozzárendelés megvalósíthatónak tűnt, de ebben az esetben is kiderült, hogy az észlelést kifejező észlelési állítások és az észlelés objektuma között már nem létesíthető ilyen megfelelés.

A kognitív korrespondenciát valló elméletek két típusát vizsgálva ugyancsak negatív eredményre jutottunk az igazságkritérium megadhatóságát illetően. A kijelentés változat esetében azt sikerült kimutatnunk, hogy a kijelentés mint entitás és a valóságos entitások között nem létesíthető strukturális leképezés, jóllehet ez a behaviorista változattól eltérően gyengébb követelményekkel lépett fel, ti. nem izomorf, csupán homomorf leképezést igényelt. Az állítás-változat esetében ugyancsak kitűnt, hogy a megfelelés leggyengébb értelme (a nem kölcsönösen egyértelmű megfelelés) is csak akkor valósítható meg, ha az állítás által leírt tényt éppolyan objektív entitásnak tartjuk, mint azt a dolgot, amiről az állítás szól. A tény elemzéséből viszont kitűnt, hogy a tény nem kezelhető ilymódon.

Tegyük fel most egy pillanatra, hogy elvileg létesíthető lenne az állítások és valóság között valamiféle megfelelés. Vajon igazságkritérium lenne-e ez? Vajon külön indoklás nélkül bizton rámondhatnánk-e az ilyen állításra, hogy megbízható ismeretet képez? És ha igen, miért? Az igazságkritérium megadásakor ekkor is elsősorban arra kellene választ adnunk, hogy miért az ilyen megfeleléseket kielégítő állítások nyújtanak megbízható ismereteket. Ha nem indokoljuk azt, hogy a megfelelés ténye miért tesz orientatívabb értékűvé valamely állítást egy másikhoz képest, akkor könnyen eljuthatunk addig az abszurd következtetésig, hogy egy állítás tetszőleges szabály alá történő sorolása ugyancsak megbízható ismeretet nyújt. Ha nem a megfelelési terminusra adunk indokolást, hanem arra, hogy egy állítás megfelelési viszonyban áll valamivel, akkor a megfelelést semmiféle kitüntetett szerephez nem juttattuk másfajta relációkhoz képest.

Jóllehet a korrespondencia elméletek egyike sem vezetett el az önmaguk által felállított követelményhez, azaz az igazságkritérium megadásához, *egynémely változatuk azonban feltétlenül kidolgozott bizonyos fajta igazságfeltételeket.* Ilyen igazságfeltételek voltak például az észlelési állításokra vonatkozóan azok az egyértelmű hozzárendelések, melyek a megfelelő neurofiziológiai állapotok és az észlelt objektumok között állnak fenn. Ilyen igazságfeltételek voltak az

állítások esetében Austin szemantika konvenciói. Ilyen igazságfeltétel volt az, hogy az állítások tényekről szóljanak. Az igazságfeltételek azonban a korrespondencia elméletek egyikében sem rendeződtek el és nem integrálódtak valamiféle ismeretelméletbe, pedig csak egy utóbbi biztosíthatná azt, hogy az igazságfeltételek valóban egy állítás igazságának szükséges feltételei, s ne önkényes követelmények legyenek.

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 találhatjuk 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 nemlét szférában keresendő.[2] Az emberi tudat viszonylagos önállósága és aktivi-

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

[1] „Csak ha így fogjuk fel az ontológiai genezist, mint konkréten 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 alapjaiul szolgálnak. Így viszonyul a szerves természet a szervetlenhez, és a társadalmi lét a természet mindkét létfokához. A lét valamely fokára eredendően jellemző kategóriák mindig növekvő differenciálódásuk révén bontakoznak ki, olymódon, hogy ezzel együtt egy létmód mindenkori komplexusán belül fokozódó mértékben — persze mindig csak viszonylagosan — önállósulnak." (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, leválik a környezetéről, eltávolodik tőle, ami tisztán megnyilvánul a szubjektum és az objektum szembenállásában. A valóság visszatükröződésében a képmás leválik a leképezett valóságról és önálló ‚valósággá' csapódik le

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 feltevés azonban önellentmondást rejt magában: hiszen az ontikusan különnemű 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 ontologizálódna ott, ahol a hiposztazált (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 létet 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 társadalomontológia visszatükrözésként határozza meg azt az aktust, amellyel — szerinte — 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 mégiscsak 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 különnemű mozzanattá válik szét, amelyek a lét szempontjából nemcsak különneműek, hanem éppenséggel ellentétek is: az egyik a lét, a másik a lét visszatükröződése a tudatban.

Ez a kettősség a társadalmi lét alapvető ténye. A lét korábbi fokai ehhez képest szigorúan egységesek. Ezt az alapvető kettősséget sohasem szüntetheti meg teljesen, hogy a visszatükröződést szakadatlanul és elkerülhetetlenül a létre vonatkoztatják, és hogy ez hat rá már a munkában is . . . 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 magasabbszintű 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 lényegtelenné válik a megismerés funkciója, hiszen nem kell megismernie a természeti anyagot és alkalmazkodnia hozzá: a társadalmiság a tudat szabad tárgyiasulása. Hiszen — a társadalomontológia e tendenciájának megfelelően, mint ezt a későbbiekben meglátjuk — a társadalmi tárgy eredete a visszatükrözési folyamat képződményeinek tárgyiasulásában rejlik.

Innen, hogy az az ismeretelméleti viszony, amellyel a társadalomontológia a társadalmi lét genezisét 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, hogy „az állatként való viselkedés ösztönös módja" volt az elsődleges. Őseredetileg nem a tudat adott „impulzust és irányt" a munkának[4], 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 előfeltétele[5], 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 szétválasztása 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 szubjektívet, 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 eltárgyiasítja, 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 tárgyiságot. 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 társadalminak vélt mozgást) és egyszerre kell visszavenni a tudat tárgyi létének tartott társadalmi tárgyiságot.

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 társadalmit nélkülözi. Hiszen nem a társadalomtest mint szubjektum állítja magát szembe a természettel, hanem a szubjektumnak vélt tudat, amely valójában képtelen a tárgyiasulásra. A tudat ugyan megpróbálja a tárgyiasulás útját végigjárni a társadalomontológiában, de nem tud valóságosan eltárgyiasulni, nem tudja önmagát az objektumban fenntartani. Éppígy az objektum sem bizonyulhat tárgyi tevékenységformának is, társadalmi tárgyisága állandóan visszavételtik. Ha a társadalmi lét dualisztikus, akkor az emberi tevékenységet nem értelmezhetjük olyan tárgyi tevékenységként, amely magát az objektumban fenntartja. A tárgyiasulás marxista elmélete azonban — ebben a vonatkozásban a hegelivel megegyezve — az egyedül következetes monizmus elvére épül. Ismeretes Hegel tézise az önmagát a másikban (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 egészén 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-tárgyiasuló 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-koncepcióval 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 tárgyiasulhat, 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, „külsőlegesen . . . 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 tárgyiasuló tudatból dedukálódik minden emberi hatalom. Egyfelől a „megismerő-tárgykonstituáló szubjektum" olyan értelmezést nyer, melynek alapján valójában sohasem tárgyiasulhat, a társadalom-

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

ontológia mégis ebből a „szubjektumból" vezeti le a társadalmat, s így végeredményben azt a helytelen koncepciót erősíti, mintha a „szubjektív pólus" valóságos hatalma tárgya fölött a tiszta tudatnak az anyag fölötti hatalmából 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 folyamatnak, 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 nyernek, mint az egymással meghatározott összefüggésben álló, megvalósítandó hatóokok rendszere. Valójában csak az a cél változtathatja meg a létet, amely a potenciális eszmei létből válik az anyagi tevékenység, a megvalósítás belső formáltságává. Ha azonban a társadalomontológia e folyamatot az állítólagos „nem létező" lehetőségből eredezteti, 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 lehetőségszférában fogant „nem-létező aktusok" alternatív mozgása örökítődik meg (illetve ez az alternatív mozgás szubsztancializálódik, válik tárgykonstituálóvá, 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 rendszerétől. A valóságban azonban az okozati összefüggések tételezéséhez a kiindulópontot 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 létmódok 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 lehetőséget[7], 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 előbbiekben már vázolt álláspontal. 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-létet. 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 termelő szervezetben, 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 mozgatottként 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 munkaerőráfordításnak, 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 erőráfordításnak egy, a technikai tervezéshez szükséges mozzanata. A cél meghatározásának ez az időbeli tere, lehetőségszférája természetesen gyökeresen más akkor, ha a tevékenység tárgya még kizárólag vagy túlnyomóan természeti, ha ezt a lehetőségszférát a minimumra szűkíti a fennmaradáshoz elkerülhetetlenül szükséges minimális szükségletek kielégítésének „a tergo" taszító szükségszerűsége, és fokozatosan átalakul akkor, ha tárgya túlnyomóan már az emberi tevékenységgel átalakított természet stb. Ez a lehetőségszféra 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 lehetőségszférája a nem-létező, és ha a társadalmi tárgyiság 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 tárgyalt 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 tárgyiságot a nem-létként tételezett tárgykonstituáló tudatból akarja levezetni; másodszor 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, nemlétként, amint ezt a társadalomontológia állítja — csak azt tárgyiasíthatja, amit hordozott: tudatos célját.

Az öntudatlan társadalmiság, a „nem tudva tett" birodalma ilymódon kiszorul 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 tárgyiasulásként, 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 ilymódon a formameghatározottságot eleve ledobó — „nem-létező aktusokból" indokoljuk a társadalmi lét genezisét, 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 koncentrál 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 genezisét 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 totalitásában 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 genezisét, 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 rábírni 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 mindennek 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 vetheti 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 genezisről 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 objektivációk", 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 természettudományok 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 elsőbbrendű." 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 elsőbbrendű", 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 marxi tiltakozást az idealizmussal szemben. Továbbá: a marxi 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 marxi felfogás szerint azonban az osztálytársadalmakban a társadalom anyagi alapjainak újratermelésébe belefonódott 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 sajátosan 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 bérmunkás 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 társadalmasított, 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 összfolyamat vonatkozásában a „nem tudva tett" tudatos részmozzanatai. A technikai elsajátítás céljainak

ebben a sajátosságában is megjelenik a tudat „létszerű beindítottsága", 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 össztársadalmi gazdaság tőkés formájának széttörésére irányuló politikai célokban. E célokat szintén a társadalmi összfolyamat „indítja be", ám ezek hozhatják 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 sokszorosan meghatározzák annak a gazdasági szerkezetnek a törvényei, amely szerkezetnek e célok csak úgy lehetnek tudatos mozgatói, hogy egyben egy átfogó, öntudatlanul ható anyagi tevékenység kísérőjelenségei.

A munkafolyamat egyszerű, elvont elemeit a maga önállóságában ontologizáló 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 természettörténeti folyamat anyagi viszonyrendszerébe belefonódott tudati mozzanatokként. De tegyük fel, hogy valóban „tudatszerűen beindított" aktusok, „emberréválási intenciók" alapozzák meg a történelmi összfolyamatot. A társadalomontológia szerint ugyanakkor e 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 elszenvedni.

Valójában a termelés szubjektív tényezői a termelőerők és a termelési viszonyok történelmileg-társadalmilag meghatározott rendszerébe lépnek be, céljaikat 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 belefonódik, a maga aktív, visszaható szerepében. A társadalom anyagi létfeltételeinek magva, a termelőerők és a termelési viszonyok létmódjukat tekintve anyagi-tárgyiak és érzékfeletti-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 — méghozzá a tudatos célok által nem kontrollált és így történelmileg-társadalmilag természetadta hatalom — „tételezteti" 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 „tudatszerűen 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 genezisét 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 létet-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 genezisről 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 tárgyiság 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-létet, mint tudatot, az általa létrehozandó „új logikájával", a két különnemű 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 „general intellect" 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 össztársadalmi tudatosság a maga tárgyi formájában ott is olyan anyagi struktúra formájában tárul 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 természetadta 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 máslét"-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" kibontakoztathatatlannak 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 tárgyától, 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 puszta 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 törekszenek, akkor főként az emberek — látszólag — tisztán szellemi, az anyagi valóságtól — látszólag — teljesen elvált tudati funkcióit állítják szembe a pusztán anyagi lét világával . . . az egyedül igaznak felfogott emberi tevékenységet ontológiailag úgy tüntetik fel, mint ami készen potytyan 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 viszonnyal 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 valamiféle 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 genezisét 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 anticipált 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 anyagcserének a mozzanataként, e folyamat önállósulóvá váló előkészítő fázisaként értelmezhető stb.

[20] Vö. uo. 17.

[21] „Egy kő kiválasztásának kívülről nézve fölöttébb egyszerű és egységes aktusa belső szerkezetét tekintve igen bonyolult és ellentmondásos. Ugyanis két, egymásra heterogén módon vonatkozó alternatíváról van itt szó. Először: *helyesen vagy tévesen választotta-e az ember a követ kitűzött célja szempontjából?* Másodszor: helyesen vagy tévesen tűzte ki célját, *vagyis valóban alkalmas eszköz-e általában a kő e célkitűzés számára?* Könnyen belátható, hogy mindkét alternatíva csak a valóság visszatükröződésének dinamikusan működő és dinamikusan feldolgozott rendszeréből (tehát magukban véve nem létező aktusok rendszeréből) emelkedhet ki. De éppilyen nyilvánvaló az is, hogy csak ha a léttel nem bíró visszatükröződés eredményei ilyen alternatív szerkezetű gyakorlattá sűrűsödnek össze, akkor válhat a természeti létező a társadalmi lét keretei közt létező valamivé, például késsé vagy baltává, tehát 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 tárgyiasulásaként elképzelt gyakorlat fogalmának már az a puszta 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 tárgyiasulás folyamatát a lehetőségek közt ingadozó tudat szabadnak vélt mozgásaként értelmezni. Mihelyt a cél megfogalmazódott, már maga mögött hagyta — kizárt lehetőségként — az alternatíva egyik oldalát. A Buridan szamara analógiájára értelmezett habozó tudat sohasem tárgyiasul. 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 tárgyiasulása folyamataként 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 szervetlen 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 konkréten 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 számunkravalóvá alakított szféra, ahol az ember gyakorlatilag, önmaga vonat-

---

sem köthető össze az első felével a „vagyis" kötőszóval. Az, továbbá, hogy „alkalmas eszköz-e a kő e 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 ellenvetésünk azonban az, hogy ha „a kőnek a maga természeti létezésében és így létében semmi köze sincs a késhez vagy a baltához", ha tehát az adott helyen és időben található kövek természetadta anyaga és formái között már eleve nincs olyan különbség, ami az egyiket kevésbé, a másikat inkább teszi alkalmassá a baltává, nyílheggyé 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 készíthetek 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 tárgyiasulnia 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 tárgyiasulásával 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 elképzelhetetlennek vélt formák befogadására).

A termelőerők egy adott fokát feltételezve, a különböző természeti anyagok sajátszerűségéhez 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", látszatra ismét csak a szubjektív pólus mindenhatóságát igenli, valójában azonban megfosztja a tárgyiasulás 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 is 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 szembesülő tudat csak a tárgyához 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.

Mondottuk már, hogy a termelőerők és a tudományok fejlődése állandóan kitágítja a formaadó tevékenység lehetőségeit, de addig a pontig sohasem tágíthatja ezt a lehetőségszférát, hogy a tervező tudat szabadságát a bármennyire társadalmi-történelmi tárggyá is vált természeti anyag meghatározott tulajdonságai iránti közönnyé 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 tárgyiasulásában nyilvánul meg, a „nyugtalannak" a „nyugvóba" való átmenetében, pontosabban az új nyugvó forma magasabbrendűségében és korántsem a munkaalternatívák elvont lehetőségei közt ingadozó tudati — nem annyira a nyugtalanság, 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 tárgyiasulás konkrét lehetőségeitől megfosztott, a szubjektivitásban fogvamaradó, „tehetetlen, mert a lehetetlent akaró" s az ebben az értelemben véve „szabad", mert a tárgyiasulás 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, anyagiasulva 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 „világonkívülisége" elleni fellépés párosul a fellépés visszavételével. A társadalomontológia a természeti anyagot mint átalakítandó tárgyat legfeljebb csak az ismeret tárgyaként, a tevékenységet az ismeretek tárgyiasulásaként 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", elteresíti 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 vesztik, 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 célrairányuló anyagi tevékenységnek nemcsak a tartamában, hanem egész belső mértékében jelennek meg transzformálódva. Nem őrzik meg önállóságukat ismeretekként, 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 determináltság és a szabadság egyidejű léte és kölcsönös vonatkozása; a megvalósulás minden eszköze eredetileg természettől adott, és ez a tárgyiassága meghatározza a munkafolyamat összes műveletét, amely, mint láttuk, alternatívák láncolatából áll." (Uo. 166.)

nak meghatározásától. Egyfajta bosszúja ez a természetnek, megbosszulja azt, hogy az elmélet megőrzi merőben külsőleges státuszát, máslét-voltát, hogy lehetőségeit a habozó tudat kényére-kedvére bízza, s e bosszú nyilvánul meg abban is, hogy a szakadatlan alternatíváláncolatok formájában a tudat sziszifuszi mozgásává torzítja, időtlenné teszi, s így elteresíti 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 kötetlennek vélt „szabad" tudati mozgás, akkor (most figyelmen kívül hagyva a genezis megoldatlanságát) a természet állandóan magához asszimilálja a tudat e tárgyi léteként elképzelt tárgyiságot.

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 tárgyisághoz.[25] Genezisük megszüntethetetlenül „összerakott kettősségének" jellegét megőrzik létmódjukban is. Amennyiben a társadalmi tárgyak a tudatalternatívák tárgyi létét képezik, annyiban csak egy mindenkori 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 „máslét". A tudati tárgyiasulás és természeti „máslét" e széteső mozzanatai képezik hát a társadalmi tárgy ingadozó — „hol gyökeresen újnak tekintett, hol a természeti máslétbe visszaeső" — ontikus státuszát?

Anélkül, hogy e kérdés megközelítőleg is kimerítő elemzésére itt vállalkozhatnánk, ahhoz a marxista álláspontho 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 tárgyiassága", 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 anyagcserének 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 holtpontról indítanának. Ez esetben ugyanis tárgyuk mindig visszaesne a természeti nyerseség 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; tárgyiasítja 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 *természet*ként az eredeti természet tárgyaira. E konkrét azonosságon belül azonban egyszersmind a nemazonos 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 tárgyához 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 tárgyiasulást nem tekinti anyaginak, 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 tárgyiságában, ha a társadalomontológia „egyik" álláspontja szerint a munkaeszköz teljesen és gyökeresen más, mint az eredeti természet, akkor az anyagcsere folyamata értelmezhetetlenné 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 visszasüllyesztése 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 „nyugtalanság" 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 tárgyiasító 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 eltárgyiasult 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 hatóokát 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 többin. 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 tárgyiságí 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" hatóokként 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 lehetőséglétét valóságmodalitásai egyik fajtájaként értelmezzük, ha a valóságot nem szűkítjük le az „itt és most" tér—idő pillanatában funkcionáló cél terepére. Ha azonban leszűkítjük — mégpedig olymódon, 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 szembesül, hogyan képviselhet ez a cél bármilyen emberi hatalmat a maga tárgynélküliségében, ha az emberi lényegi erők állandóan becsukódó könyvével szembesül?

Szóltunk már arról, hogy a társadalomontológia a későbbi kifejtések során — ellentétesen elméleti előfeltevésével — igenli a társadalmi tárgyak objektivitását. Valójában, mint láttuk, a nem-létező tudat elteresült 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 létezik 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 munkanélküli 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 tárgyiasulását —, 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 szembesítve és az előbbit bírálva: „Arisztotelész azon a nézeten van, hogy egy építőmester lehetősége szerint akkor is építész, ha éppen nem épít, Hartmann viszont a munkanélküliekre utal, akiknél megnyilvánul e lehetőség ténylegesen semmis jellege, nevezetesen az, hogy nem dolgozhat . . . 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 munkanélküli (azzal együtt, hogy valójában lehetetlen munkát találnia) éppúgy létező, potenciális munkás . . . a megszerzett képességek valamely munka elvégzésére éppúgy a munkanélküli munkás tulajdonságai maradnak, mint bármely más létezők . . . egyéb tulajdonságai." (Uo. 18—19.)

A társadalomontológia bírálata azonban nem érinti Hartmann álláspontját: Hartmann ugyanis nem tagadja, hogy az aktuálisan nem dolgozó munkás képességei megmaradnak. A képességet azonban olyan részlehetőségnek tartja, amelynek valósággá válásához meghatározott feltételekre van szüksége; éppen a megvalósításához szükséges feltételektől elválasztva bizonyul merőben részlehetőségnek. A munkanélküli munkásként való létének lehetősége tehát *létező részlehetőség*. „Arisztotelész értelmezése szerint a munkanélküli akkor is dolgozhat, ha ‚nincs munkája'. Nem-képességének (Nicht-können) tragédiája a legdrasztikusabban megcáfolja ezt az oly semmitmondó ‚képesnek lenni' fogalmat."[34]

Mint minden társadalmi modalitáskategória, a szubjektív lehetőség is történelmileg (és ezen belül osztályszerűen) meghatározott: más pl. az antik kézműves és más a kapitalizmus korabeli munkás lehetőségének ontikus státusza. Ahol még nem következett be a munka tárgyi feltételeinek elválása a közvetlen termelőktől, ott a szubjektív képességek realizálásának felfüggesztése nem e tárgyi feltételek hiányában következik be, ott tehát nem is beszélhetünk szubjektív részlehetőségről. (Ahogyan a „termelés szervetlen feltételei", a rabszolgák és a jobbágyok esetében sem.) A kapitalizmussal válik a szubjektív képesség, lehetőség „tört", „merőben szubjektív" (Marx) mozzanattá, hiszen e termelési módnak éppen az a sajátossága, hogy a termelés alanyi tényezőjének munkaképessége — az eredeti elsajátítási folyamat kibontakozása során és eredményeként — részlehetőséggé degradálódik, mivel e képességek megvalósításának objektív feltételei el vannak választva tőle. Az emberi lehetőség részlehetőséggé válását s ennek ellentmondásait főként a technikai és a társadalmi munkamegosztás hatásainak oldaláról már a klasszikus polgári gazdaságtan és filozófia is felismerte és bírálta, nem is szólva most a tőkés civilizáció olyan átfogóbb bírálóiról, mint pl. Linguet, vagy az utópista szocialistákról és kommunistákról stb. Az emberi részlehetőség kategóriája tehát olyan történelmileg újat általánosít, amit Hartmann (most csak ezt emelhetjük ki Hartmann lehetőségfelfogásának egészéből) korántsem látott át, ám e ponton helyesen általánosított, amennyiben feltétlenül jogosultan hangsúlyozza a munkanélküli lehetőségének reális semmisségét és így tragikumát.[35]

Ezért a társadalomontológia álláspontja (itt is, más vonatkozásban is) nem jogosult, hiszen elméleti szinten megőrzi a kapitalista formától érintetlen emberi lehetőségfogalmat. Nem is szólva most arról, hogy a munkanélküliséget csak „mélyreható társadalmi válsághoz" köti; az ezzel a válsággal szembeállított „kedvező konjunkturális lehetőség" éppen a kapitalizmussal kiteljesedő szakadás mélyebben fekvő lényegét és a termelés szubjektív feltételére gyakorolt hatásának sajátosságát leplezi el. Tagadhatatlanul szerepet játszik ebben

[34] N. Hartmann: „Möglichkeit und Wirklichkeit", 1949, Westkulturverlag, Anton Hain, Meisenheim an Glan, 183.

[35] „Aki munkaképességet mond, az nem mond munkát, mint ahogy azt, aki emésztőképességet mond, nem emésztést mond. Az utóbbi folyamathoz tudvalevően más is kell, nemcsak jó gyomor. Aki munkaképességet mond, nem vonatkoztat el a fenntartásához szükséges létfenntartási eszközöktől. Sőt, a munkaképesség értékében éppen e létfenntartási eszközök értéke jut kifejezésre. De ez mit sem használ a munkásnak, ha munkaképességét nem sikerül eladnia, sőt akkor kegyetlen természeti szükségszerűségnek érzi azt, hogy munkaképessége termeléséhez szükség volt, és újratermeléséhez mindig újra szükség van meghatározott mennyiségű létfenntartási eszközre. Akkor majd felfedezi, akárcsak Sismondi: ‚A munkaképesség . . . semmi, ha nem sikerül eladni.'" (Marx: A tőke; MEM 23, 165.)

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 szakadatlannak vélt 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 szervetlen lét szétválása szorulnak 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 elválasztása, 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 munkásét, 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 deklarációvá csenevészesedik. 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 meggondolásból következik a társadalomontológia újabb önellentmondása: miután Hartmann-nal vitatkozva leszögezi, hogy a szubjektív lehetőség létezik, a megszerzett képességek fennmaradnak, ha aktuálisan nem is hatékonyak, bírálatát 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 vonatkozásban a termelési eszköz egyre társadalmibbá váló, „totális valósága" az ellenpólusa. Abban a mértékben, ahogyan kifejlődik a tőkés munkamegosztás által elaprózott, részmozzanattá degradálódott, „mozgékonyságától 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 másikban önfenntartó célban". Valójában e kérdésben nem Hegel mögé kell visszakanyarodni, hanem túl kell haladni rajta. A „cél önfenntartását a másikban" — mint láttuk — ugyanis nemcsak a technikai tárgyiasulás 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. Kettős társadalmi tárgyiságából 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 szubjektivitás 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 elvetélésén 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 alanynak (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 „tiszta társadalmi" felé tartó összemberi fejlődést tárgyalja, hanem amikor az alapképlet a szellemi kultúrával szembenálló „ember", a „mindennapok 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 szubjektivitás és a dologi egzisztencia — a társadalomontológia e két véglet közt ingadozva ábrázolja a megjelenő lét felszínét a tőkés társadalomban. A történelmi összfolyamatot 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 objektivációja. 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 bruta-

[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 megdöntenünk, ha nincs más dologi uralom, mint a vallási transzcendencia vélt magánvaló világa a mindennapok alanyának tudatában? Milyen falat kell ledöntenünk, 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 transzcendenciáról", 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 ősmodell, mint láttuk, nem a történelmi meghatározottságában tekintett társadalmi-termelési folyamat, hanem az átszellemített és önálló ontológiai rangra szert tett elméleti absztrakció, a munkafolyamat egyszerű, elvont mozzanatai. E munkafolyamat modelljén képződnek a „másodlagos célkitűzéssé" erőtlenített 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 össztársadalmi „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 értékké" 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 munkaerőráfordítás 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" specifikálatlanul 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 nyílvánul 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 társadalmit 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 negatíve 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 „tiszta 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 geneziséről szólva kimutattunk. Hogyan alakulhatott ki azonban a „fejlett", „tiszta társadalmiság" a „pusztán szerves természeti" adottból?

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 kötetlen, 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 hatókká vált okot, csak mint mozgatottat, 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 meggondoláson 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 készítünk 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 megtéve. Ha az anyagcsere véletlen, akkor nem létezik a társadalom, akkor a tudat sem jött volna létre: hiszen funkciótlanságában regrediált volna az állati véletlen eszközhasználat kísérőjelenségévé. Ahogyan a régi teleológia minden természeti folyamatot az emberi célkitűző munka hiposztazálásával 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 fában 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 törekvésével.) 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 társadalmiba „átnyúló" megléte tenné véletlenné és ezzel együtt lehetetlenné az anyagcserét; hiszen ez esetben a természetet átható teleológia beláthatatlan és szeszélyes játékait űzné 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 foglal állást. Ha ez azonban valóban így van, ha az egyének és céljaik az adott társadalmi totalitástól függnek, 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 visszavétetik, 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 jelenségsorozatot. A kőben nem volt meg a szikracsinálás törekvése, de az a munkafolyamat, amely az így keletkezett tüzet az ember szükségleteinek érdekében hasznosította, egyre fokozódóan arra a felismert törvényszerűségre 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 e véletlenben nem tárultak 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, eljárásmódok 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 helyezzük a hangsúlyt, hogy a véletlenek sorozatában tárul fel a szükségszerűség, s ezzel adódik a véletlenek kiküszöbölésének lehetősége s az emberi tevékenységnek a felismert törvényszerűségek alkalmazása — ha továbbá a természeti közönyt nem olyan viszonyfogalomként értelmezzük, amely éppen hogy lehetségessé teszi a szubjektum formaadásának mind mennyiségileg, mind minőségileg vett végtelenségét; akkor a természeti korlátok visszaszorításának 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 tételezetté 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 társadalomtest, 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 magántermelők magánügye 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 romboláon hat azután vissza magára az anyagcserére 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 szükségszerűségként. 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 társadalmasult 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. Ám 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 emberréválási intenciók" formájában; újjáéled, mint a történelem — deklaratíve megtagadott —, valójában azonban implicite 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 meghódítatlan, a nemtársadalmasított természetet minden pillanatban le kell küzdeni. Ha fel is tűnik egy „magasabbrendű természet"-fogalom (mint az etikában), a természet, 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 párharcát jeleztük már a dualista etikai koncepció tárgyalása során. A mindennapok partikularitása a szellem, a „nembeli objektivációk" nélkül, „előtt"-jükben fogvamaradó lény, akinek az a tendenciája, hogy megrekedjen a „kellemes" szférájában. A mindennapot kellemesnek kell ábrázolni, hogy „valóban emberi" önleküzdést igényeljen a rajta való túlemelkedés, a szellemi kultúrával való foglalkozás, hogy igazolhatóvá váljon a norma: emelkedjünk túl partikularitásunkon. Hiszen ha a mindennap nem kellemes, nyilván nem igényel önleküzdést a túlhaladása. Kinek kellemes azonban a mindennapja? Az éhezők, a nincstelenek, a munkanélküliek, a munkanélküliségtől rettegők, a politikai jogaiktól megfosztottak, vagy gyakorlásukban korlátoltak, a „megszégyenítettek és megalázottak", de éppígy a lázadók és a tudatos forradalmárok, George Jackson és társai mindennapja nyílván 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 természet*ének 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 tárgyiasulásaként 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 tárgyiasulása mindig ugyanazt eredményezi, csak — megmagyarázatlanul — mindig valami fejlettebbet: állandóan fejlődik a természet és a társadalom közti anyagcsere. A tudat tárgyiasulásaként felfogott társadalmiság tehát a természetivel szemben, a természetire — ha megmagyarázatlanul is, de — ráépülő, általában vett emberi tárgyiasulás. 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 kényszerül arra, hogy tárgyiságát mint saját elidegenült létmódját teremtse meg és így is szemlélje. A tudat tárgyi léte a valóban emberi tárgyi lét, a tudat — e valóban emberi — csak emberi módon tárgyiasulhat. A tudat által „létrehozott" társadalomban az ember önmagánál van a máslétben, e világhoz mint a valóságos emberi tárgyiasulás adekvát világához kell viszonyulnia. Hiszen a külsővé-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 értéktöbbletnek, illetve a többlettermeknek. 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, azaz 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 „tiszta 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 többlettermeket szolgáltatni." (Marx: A tőke; MEM 23, 479.)

ember elidegenülését,[44] a társadalomontológia az ember elidegenülés-mentes, merőben pozitív emberi tárgyiasulását. 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 tárgyiasulásnak 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 — emlékszünk — az anyagi lét nem határozza meg a tudatot. Ez a természetet és legsajátabb 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 természet 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 „tiszta társadalmiság" igenlése érdekében elméletileg megszelídíti az erőszakosan, utólag, vak természeti törvényként ható társadalmiságot.

[46] „. . . az anyag, amelyben a szabad mozgás mint a szabadság létmódja kifejlődik, többé nem pusztán a természet, hanem gyakran már a társadalom természettel folytatott anyagcseréje, sőt magának a társadalmi létnek a folyamata." (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 önleküzdésre 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 kevéssé társadalmasult munka a termelés szubjektív feltételeinek alanyára és munkájára gyakorol, kiszakítva a társadalmi-termelési folyamat egészéből (megszüntetve e folyamat viszonytermelő meghatározottságát) abszolutizálva és változatlanként 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" szembesül, mint a mindennapok partikularitása, mint az anyagi tevékenység alanya, akkor Lukács így határozza meg tudatát: „A mindennapi életet az esztétikai visszatükröződéssel ellentétben éppen a véletlennek és a szükségszerűségnek, a teljesen szubjektumnélküli objektivitásnak és a reá való 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 szubjektumnélküli". 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 jelleget,[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 fentieken 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. Ám 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 tárgyiasságot kölcsönző érték dönt afelől, hogy vajon a teleológiai tételezésben és megvalósításában jelentkező alternatíva megfelelt-e az értéknek, 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 munkaterméknek 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 objektivációkhoz" 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 korlátaitól — 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 szférában 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 múlékony társadalmi forma és technikai tartalom ellentmondásos egysége ábrázolhatatlanná válik, hogy az elmélet — meghatározó feltételeitől elvonatkoztatva — ontologizálja azokat a történelmileg múlékony 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 létmeghatározottságokat* jellemzik. Arra ösztönzi tehát a további kutatásokat, hogy a társadalmi létet a világegésszel való konkrét azonosságában vizsgálják, hogy továbbá valóságos összefüggésrendszerükben szintetizálják a társadalomban reálisan csak így létező mozzanatokat; 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 „reneszánszt", hanem a történelmi materializmus filozófiai alapproblémáinak konkretizálását, alkotó továbbfejlesztését jelenti.

Ahhoz, hogy valóra válthassuk a társadalmi lét marxista filozófiai általánosításának követelményét, bírálat 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 fetisizáló koncepciókat stb. Mindezeket az értékes kritikai elemzéseket azonban a társadalomontológiai kategóriák kivetik magukból.

A társadalomontológia bírálatát 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 túlontúl közel hozzuk egymáshoz, sőt netán teleológiai viszonylatokat tételezzünk 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, szükségképpen 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 mozgásbahozó 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 társadalmasul (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 eszközök 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 — látszatmozgása. A vélt szellemi tárgyiasulás társadalmisága kialakítja a történelmet, mint valóban emberi, nembeli terméket; a mindennapok alanyainak vege-

---

a végső társadalmi létmeghatározottsága — a biológiai önreprodukció is csak látszatra fejlődik: az elmélet egyszerre tételezi és vonja vissza e létalap fejlődését. A „biológiai önreprodukció" 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 szerv 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 linceselésre — 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 törekvésével 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 mindenekelőtt azokkal szemben érvényesül, akik a *polgári* erkölcs, jog spontán vagy tudatos ellenfelei, akik visszautasítják a polgári társadalom „lényeges rendező hatásformáit". A valóságban a forradalmi erők feladata, hogy szétoszlassák a fennálló uralkodó normák egyetemességének látszatát, hogy maradandó kulturális értékekről lehántsák előbb elméletileg azt a tőkés formát, amelynek béklyójában ezeknek az értékeknek egyes mozzanatai valóban hozzájárulhatnak e rendszer stabilizálásához, nem fogadhatják el a polgári társadalom „rendező hatásformáiként" azt a szellemi kultúrát, amely ebben a funkciójában szükségképpen a visszájára 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 muszáj-ait.

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 világtörténelm folyiamatban. E mozgás alapja az öntudatosodó személyiség: a mindig is változatlan biológai 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 „tiszta 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 közegében 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 felülemelkedsz a történelem mindennapjain a szellemi kultúrában foglalt ünnepnapok 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 örökítve meg.

Ha azonban az osztálytársadalmak egyénei egyenlőtlenek és dologi, sőt kisajátított hatalmaktól függnek, 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 szétrobbantja 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. Utalnunk 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 történés", 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 vezeti le („A reprodukció . . ." 117.), a faktikus történelemszemlélet viszont szem előtt tartja a többletmunka kérdését. A faktikus történelem tényei azonban nem nyernek 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 vázolása; e koncepción belül a partikularitás nembelivé válásának normája pusztán az egyéni életfolyamat síkján vázolja az emberi nem fejlődésvonulatát. A „nem tudva tett" kiküszöbölése 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 mindennap[52] a polgári társadalomban élő egyének antropológiai-társadalmi (vagy merőben biológiai) mozgásformájával, a természetes nappal azonosított tudatos életfolyamat. Ezt kell időnként meghaladva-megőriznünk, azaz kultúráltan, 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 „tiszta 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 erkölcsöt 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.

AZ ÖSZTÖNÖKRŐL*

HELLER ÁGNES

BEVEZETÉS

Az itt következő tanulmány az első azok sorában, melyeket megírni szándékozom, s melyek tárgyát — jobb szó híján — a „szociálantropológia" névvel foglalhatom össze. „Jobb szó híján", mondom, s méghozzá két oka van a megszorításnak. Az egyik pusztán technikai, ezzel a terminus technicussal jelöli meg ugyanis önmagát az angolszász világ egyik legjelentősebb etnológiai iskolája. Ezzel kapcsolatban csak annyi a megjegyeznivalóm, hogy magam nem tartozom ehhez az iskolához (ha sok tekintetben tanultam is tőle), s hogy a fogalmat *más értelemben* használom. Az esetleges kétértelműség másik oka elméleti. Mivel az ember lényege szerint társadalmi lény, másfajta antropológia, mint „szociálantropológia", fogalma szerint nem létezik; hiszen mindaz, ami az ember biológiai konstitúciójában *sajátlagosan* emberi, egyúttal szociálisan kialakult és meghatározott, még ha számára a mindenkor „feladott" társadalmi környezet mint „természeti" adottság jelenik is meg. „A történelem az ember igazi természettörténete", mondotta Marx, s ha a történelmet a szó széles értelmében vesszük, beleértve az öndomesztikáció — egyedül az emberre jellemző — évmilliókig tartó folyamatát, ez kétségtelenül így igaz. Mégsem tisztán pleonazmus „szociálantropológiáról" beszélni. Kifejezi azt, hogy hová helyezzük a hangsúlyt az ember „lényegének" vizsgálatában. Kifejezi azt, hogy elemzéseinkben nem az ember emberré válásának folyamata az elsődleges tárgy — bár ennek vizsgálata elől sem térhetünk ki —, nem is a jelenkor emberének biológiai szerkezete — bár ennek érintése nélkül sem fogalmazhatnánk meg tudományos igénnyel mondanivalónkat —, hanem az emberi nemben rejlő *lehetőség*ek. Ezeket a lehetőségeket nem az ember biológiai struktúrájának esetleges megváltoztatásában keressük, mivel elvetjük a genetikai kód megváltoztatására irányuló — szerintünk negatív — utópiákat, a nem esetleges újabb „mutációjára" vonatkozó elképzeléseket, melyek az utóbbi időben terjedőben vannak. Felfogásunk szerint az emberiség lehetőségeit a *második természet* (pszichikus-szociális természet) átalakításában és nem az „első természet" átalakításában kell keresnünk.

Hadd idézzük Kuo találó sorait: „A magatartásban a természet az, amit beépíthetünk, és nem az, amiről feltételezzük, hogy belülről kifejleszthetjük . . . (magától értetődő, hogy a ‚természet' csak az organisztikus adottságok lehetséges határán belül beépíthető)."[1]

* A tanulmány első része.

[1] Zing Yang Kuo: „The Genesis of the Cat's Response to the Rat" (Az „Instinct" edited by Birney-Teevan c. kötetből), Van Nostrand Comp., Princeton, Toronto, London, New York 1961, 25.

Kuo megfogalmazása azért olyan találó, mert a *„magatartásban"*megnyilatkozó „természetről" beszél és nem „a természetről" általában. Az „organisztikus adottságok" ugyanis igen egyértelmű határokat szabnak a „beépítés" vonatkozásában. Hogy csak a legtriviálisabbakat említsem: a halál mindenkor természetes „lezárása" az egyes ember lehetőségeinek, halhatatlan emberiség — tudományosan — el nem gondolható. Vagy: az ember képes prolongálni — kényszer hatására, de önakaratából is — biológiai szükségletei kielégítését (bár különbözőket különböző mértékben), a fakírok még a melegháztartást és a lélegzést is tudatosan befolyásolják — ám itt adva vannak a szélső határok, nem is szólva arról, hogy az effajta határkitágítás hol és mennyiben kívánatos egyáltalán. Utalhatunk azután kevésbé triviális, ugyanakkor nagyon aktuális problémákra is, így az ökológiai egyensúly felborulásának, a pollúciónak, a népességszaporodásnak a nem *biológiai jövőjét* veszélyeztető következményeire, olyan tényekre, melyekben az emberi szervezet teherbíróképességének figyelembevétele társadalmi feladattá és normává válik. S hogy milyen újabb „határokba" fogunk még — ebben a vonatkozásban — beleütközni, azt előre nem láthatjuk. Ami azonban a *magatartást* illeti, pontosabban szólva az *embernek emberhez való viszonyát*, azaz az ember pszichikai-társadalmi szerkezetét, itt a „beépítés" számára — szerintünk is — végtelen lehetőség nyílik.

Persze a kifejlesztés és a beépítés nem egymást kizáró ellentétek. Az emberiség csak *saját* lehetőségeit valósíthatja meg, s ennyiben jogunkban áll azt mondani, hogy „kifejleszti" ezeket a lehetőségeket. Ugyanakkor azonban — s ez a döntő mozzanat — minden új tevékenységtípussal, minden új objektivációval, értékkel, affektussal stb. *konkrétan* valami még-addig-meg-nemlevő születik, amely — amennyiben nem pusztul el, nem merül feledésbe — — „nyomot hagy" az ember második természetében (a pszichikai-társadalmi természetben), megrögződik, további „beépítések" bázisává válik, akár a szó pozitív, akár negatív értelmében. Ha azt mondjuk, hogy az emberiség teremti — és a megteremtett bázison újrateremti önmagát —, akkor a „beépülés" állandó folyamatáról beszélünk.

A természeti korlátok visszaszorítása és az emberi természet „beépítése" az egyedbe korrelatív, ha nem is minden vonatkozásban „párhuzamos" folyamatok. A magánvaló nembeli objektivációk szintjén a korreláció kétségkívül egyértelmű. Az eszközök és tárgyak használatában pl. a „külső" természet meghódítása szerves egységet képez az eszközöket és tárgyakat megteremtő, illetve az azok vezette mozgáskoordinációk megrögződésével, ezen új biológiai és pszichikai készségeknek az emberi természetbe való „beépítésével". A külső természet meghódítása, illetve az emberi természet „beépítése" az egyedbe csak a magáértvaló nembeli objektivációk szintjén önállósulhat, ha viszonylagosan is. Így a jog, az erkölcs, a művészet inkább a „második emberi természet" „beépítését" intencionálja (méghozzá immár tudatosan), a természettudomány — és csupán az utóbbi évszázadokban — elsősorban a „külső" természet korlátainak visszaszorítását célozza meg, természetesen nem az emberi természet „beépítését" illető konzekvenciák nélkül.

Azt mondottuk, hogy az emberi organizmus — a magatartás szempontjából — végtelenül plasztikus a „második természet" beépítését illetően. Ez a gondolat — mely jelen formájában pusztán odavetett állítás — mindazon tanulmányok tárgya lesz, melyeket a következőkben a szociálantropológiának — immár idézőjel nélkül — szentelünk.

Egyszersmind ezzel az állítással — tisztában vagyunk vele — a múlt és

jelen gondolkodóinak *kisebbségéhez* csatlakoztunk. A filozófia nagyjainak többsége — még nem a biológiára és pszichológiára, hanem koruk tapasztalataira támaszkodva — éppen azt állította, hogy az „emberi természet" „ellenáll" a beépítésnek. Az ész által csak kormányozható vagy elnyomható, de soha meg nem szüntethető aszociális vágyak és indulatok elmélete — amely már Platón „Phaidrosz"-ában megfogalmazódik — különböző formákban születik majd újjá a polgári gondolkodás mindmáig gyakran hangoztatott affektus—ráció dualizmusában (a modern pszichológiában a „kognitív", illetve „emocionális" szféra, illetve reakció merev szétválasztásával). Az ember, aki az ember farkasa — ha intézmények és erkölcs meg nem fékezi, vagy „csatornákat" nem biztosítanak farkastermészete „levezetésére" — olyan gondolat, amely Hobbestól a jelen tanulmányban tárgyalandó agresszióelméletekig vezet (még ha a mai antropológusoknak a farkasokról jobb véleményük is van). S a legfőbb, már ízig-vérig modern érv szerint a külső természet sikeres emberi „beépítése" jó esetben érintetlenül hagyja a „belső természetet", roszszabb esetben pedig még inkább aszociálissá, irracionálissá teszi, úgyszólván „felszabadítja" állati őseitől eredő ösztöneit. Hogy a civilizáció, a termelés fejlődése a „rossz" beépítéséhez vezet egy eredendően „jó" emberi természetbe — a Rousseau-tól származó gondolat —, antropológiai koncepciójában ugyan különbözik az előbbitől, végkövetkeztetéseiben azonban hasonló eredményekhez vezet.

Bár a „külső természet" „beépítésének" folyamatát korántsem tartom olyan előrehaladottnak, mint a technika mítoszának hitvallói, és noha a „belső természet" beépítését sem szemlélem a korábban említettek pesszimizmusával, azt mégsem állíthatom, hogy megalapozatlan gondolatokkal van dolgunk. Nem kevés tényre támaszkodnak, melyekkel szembe kell nézni. Az a plasztikus és szép gondolat, mely szerint „csupán" arra van szükség, hogy az ember szabadon bontakoztathassa ki lényegi erőit, s ehhez „csupán" az szükséges, hogy megteremtsen egy olyan emberi társadalmat, amely ezt mindenki számára lehetővé teszi, végső soron számomra is igaz, azzal, hogy a *csupán* éppen a *minden*. A létező emberek formálják a jövő társadalmat és a létező társadalom jövő embereit. Vajon a ma emberei — úgy, ahogy ma léteznek — formálhatnak-e egy nem a mai-emberre-méretezett társadalmat? S a társadalom — úgy, ahogy ma létezik — formálhat-e egy nem a mai társadalomra méretezett emberiséget? Ha tetszik, akkor ez a tyúk—tojás problémája, s jobb ha letesszük a tollat, mielőtt megoldásába belefognánk. De ha nem az — és hisszük, hogy nem az —, akkor hitünket (vagy bizalmunkat) igazolnunk kell. S úgy kell igazolnunk, hogy ne tagadjuk le a jelen tényeit és gondosan megvizsgáljunk minden kérdőjelet, amelyet az ember „második természetének" a maitól eltérő lehetőségei elé olyan sokan tettek ki. E kérdőjelek megkérdőjelezése ennek a tanulmánynak — és az ezt követőknek — a feladata.

Az öt — egymást követő — tanulmány témái: 1. Az ösztönökről, 2. Az affektusok elmélete, 3. A „második természet", 4. A szükségletek elmélete, 5. A személyiség elmélete. Miután a tanulmányok gondolatilag egymásra épülnek, nem jelezhetjük egyikben sem „előre" azon problémák megoldási kísérleteit, melyek a következő munkák tárgyai.

*

Az ösztönökről írott — most következő — munkában először az ösztönöket általában fogjuk elemezni. A kérdések azonban a bevezető fejezetben még csak elvontan jelennek meg. A különböző ösztönelméletek bírálatát és saját álláspontunkat csak az ezt követő — az agresszív ösztönt tárgyaló — fejezetekben részletezzük és konkretizáljuk.

1

MIT NEVEZÜNK ÖSZTÖNÖKNEK?

Az ösztönfogalom egyike a legideologikusabb fogalmaknak, melyekkel a tudomány valaha operált. *Ugyanazok* az empirikus és kísérleti tények a legkülönbözőbb ösztönelméletek forrásai.

Ha csoportosítani akarjuk az ösztönelméletek sokaságát, azt először is abból a szempontból kell tennünk, hogy *létezőnek* tekintik-e az ösztönöket egyáltalán. Így a klasszikus behavioristák tagadják az ösztönök létezését nemcsak az embernél, hanem az állatoknál is. Szerintük minden magatartás tanult; az egyedekkel született reakciótípusok a prenatális élet tapasztalataiból erednek, így pl. a „szedegető magatartás" (picking behavior) a tojásban-valólét stimulusaira adott válaszreakcióként. Más — kevésbé szélsőséges — behavioristák az ösztönök létére való rákérdezést ismeretelméletileg tekintik irrelevánsnak. Az ösztönökről semmiféle tudást nem szerezhetünk, az ösztönfogalmak „elvont fogalmak, melyeket azért alkottak, hogy egységessé és értelmezhetővé tegyék azokat a megfigyelhető magatartás-cselekvéseket, melyekből elvonatkoztatták őket".[2] Egy másik csoportba azokat sorolhatjuk, akik a legkülönbözőbb *konkrét* ösztönöket tulajdonítják állatnak és embernek egyaránt. Bernard kísérletképpen összeszámolta azokat a konkrét cselekvési típusokat, magatartásformákat, impulzusokat vagy motívumokat, melyeket az utóbbi évek néhány száz jellegzetes művében ösztönöknek írtak le: számuk több mint hatezerre rúgott. A harmadik csoportba tartoznak klasszifikációnk szerint azok, akik ezt az ösztönsokaságot néhány úgynevezett „alapösztönre" redukálták s ezeket — többnyire — mind az állati, mind az emberi magatartás kulcsaként értelmezték. Az ösztönelmélet ideologikus mivolta — mint látni fogjuk — náluk a legközvetlenebbül szembetűnő. Végül a negyedik csoportba tartoznak azok, akik különböző ösztönöket tulajdonítanak az állatfajoknak, de tagadják jelentős szerepüket az emberi nemnél, illetve itt csak „ösztönmaradványokról" beszélnek. — Persze nem minden egyes gondolkodó koncepciója sorolható be maradéktalanul a négy csoportba, de a klasszifikáció a fő tendenciákat mindenképpen kifejezi.

Mondottuk, hogy az ösztönfogalmak ideologikus mivolta leginkább az „alapösztönök" elméleteiben érhető tetten. Az „alapösztönök" kiválasztása nemcsak egyszerűen antropomorfikus fogantatású, hanem messzemenően a kor-idő tapasztalatainak, méghozzá nagyon is szociális tapasztalatainak függvénye. Kétségtelen, hogy minden úgynevezett „alapösztön" filozófiai absztrakció, s e filozófiai absztrakció forrása a mindenkori jelen történelmi és ideológiai „alapélménye". Bernard igen találóan adja meg e gondolkodás-

[2] H. J. Eysenck: „The Structure of Human Personality", John Dickens, Northampton 1970, 2.

mód kritikáját, anélkül azonban, hogy elemezné ideológiai fogantatását: „Következésképpen az olyan fogalmak, mint harcolás, társaság, önigenlés, önmegalázás, szerzés, játék, utánzás és hasonlók nem egyetlen, meghatározott magatartásformát jelölnek. Ezek száz és ezer konkrét magatartásmechanizmus *osztály*fogalmai, melyeket a cselekvésben vagy a fogalmi gondolkodásban *funkciójuk* általános hasonlósága miatt foglalnak egy csoportba. A harcolásnak, játéknak, utánzásnak, társas kapcsolatoknak majdnem végtelen számú módja van. Ezek mindegyike lehet egy egységes magatartásstruktúra, és ezért joggal ösztönnek nevezhetjük, feltéve, ha öröklődött. *De azon tevékenységek egész listája, melyek közös fogalmi vagy klasszifikációs elnevezéssel rendelkeznek, sosem jelenik meg együtt egy cselekvésben,* azaz e tevékenységek sosem funkcionálnak egységes magatartásfolyamatként, ami szükséges volna, ha valódi ösztönök lennének . . . Egy ösztön egy biológiai tény és egy egységes struktúra, vagy nem létezik. *Lehetetlen örökölni egy absztrakciót.*"[3]

Az alapösztönök — ezen absztrakciók — kiválasztásánál valóban a *funkció* a domináns, mégpedig éppen az a funkció, amelyet az alapösztönt „kiválasztó" gondolkodó az emberi magatartás alapfunkciójaként *él át* és ebből kiindulva hiposztazálja azt az állatvilágba és általánosítja. Igen jellegzetes ebből a szempontból az „önfenntartási ösztön" vagy akár a „szociális ösztön" sorsa. Az „önfenntartási ösztön" fogalma a XIX. században játszott jelentős szerepet — mondhatnánk az első világháborúig. Ma majdnem mindenki csupán iróniával beszél az „önfenntartási ösztönről". Mert hiszen hogyan lehetne *ugyanazon* ösztönnek nyilvánítani olyan *gyökeresen* különböző magatartásokat, mint a menekülés vagy a vadászat? De az ösztönelmélet más hívei a legnagyobb meggyőződéssel beszélnek játékösztönről (pedig hogyan lehet egy csoportba sorolni a tanulás folyamatát a reprodukciós magatartáshoz tartozó „játékkal"?) vagy — mint részletesen elemezni fogjuk — agresszív ösztönről (ahol is ugyanazon ösztön „funkciója" lesz a párválasztásban megjelenő fajon belüli harc vagy egy patkányfajtának a másik patkányfajta elleni harca). Nem kérdéses: az „önfenntartási ösztön" akkor szerepelt alapösztönként, mikor a domináns történelmi tapasztalat a gazdasági verseny volt, mikor még az „első" világban is a fő probléma az éhség. A mindenki *gazdasági* harca mindenki ellen a fennmaradásért — ez az élmény határozta meg az „önfenntartási ösztön" világuralmát. Természetes, hogy a korabeli szocialisták nem fogadhatták el az „önfenntartási ösztönt" egyedüli fő ösztönként. Így jelent meg mellette — vetélytársként — a „szociális ösztön" absztrakciója, hogy azután egyeseknél — mint pl. Kropotkin — vezető ösztönné váljon.*

Ugyanezen okból bontakozik ki az „agresszív ösztön" elmélete éppen a XX. században, a világháború tapasztalatai nyomán, és válik — az elméletekben — uralkodó „alapösztönné" a fasizmus, a második világháború szörnyű tapasztalatai nyomán. Miután az agresszív ösztön elméleteivel és cáfolatukkal a későbbiekben részletesen foglalkozunk, elégedjünk meg az ösztönök „sorsfordulatainak" ábrázolásánál a *freudi* ösztönelmélet átalakulásának rövid elemzésével.

[3] Luther L. Bernard: „The Misuse of the Concept of Instinct". (Az „Instinct" c. kötetből), 16.

* Még jóval az ösztönfogalom megjelenése előtt találkozunk az emberi magatartás forrásának e kétféle interpretációjával. Így pl. Hobbesnál az előbbivel, Grotiusnál az utóbbival.

Freud — mint köztudomású — ösztönelméletét az első világháború tapasztalatai nyomán alakította át. Korábban két fő ösztönről beszélt: a libidóról és az ego-ösztönről (önfenntartási ösztön). A háborút követően megint csak két fő ösztönről — az Eroszról és a Tanatoszról, azaz a libidóról és a halálösztönről (agresszív, illetve destrukciós ösztönről).

Freud tudományos tisztességének és zsenialitásának bizonyítéka, hogy éppen ő sosem tagadta: itt olyan elméleti előfeltevésről van szó, mely tudományosan csak a munkahipotézis szerepét töltheti be. Első ösztönelmélete megfogalmazásakor így ír: „Javasoltam, hogy ezen elsődleges ösztönök két csoportját különböztessük meg: az *egót* vagy önfenntartási ösztönöket, illetve a *szexuális* ösztönöket. De ez a feltevés nem bír a szükségszerű posztulátum státuszával ... pusztán munkahipotézis, mely csak addig tartható, ameddig hasznosnak bizonyul, leíró és klasszifikáló munkánk eredményein keveset fog változtatni, hogyha egy másikkal helyettesítjük."[4] — Második ösztönelméletével kapcsolatban pedig egyenesen az ösztönök *mitológiájáról* beszél: „Az ösztöntan mintegy a mi mitológiánk. Az ösztönök mítikus lények, nagyszerűek a maguk meghatározatlanságában. Munkánkban egy pillanatra sem tekinthetünk el tőlük, s ugyanakkor sohasem vagyunk biztosak abban, hogy élesen látjuk őket."[5]

Nem lehet tehát kétségünk a tekintetben, hogy Freud mindkét „ösztönpárja" egy-egy *életélmény* megfogalmazása. Mindkét „ösztönpár" alkalmat adott Freud számára, hogy tudományos megfigyeléseket és tapasztalatokat írjon le általuk — de természetesen nem tekinthetők önmagukban tudományosan verifikáltaknak. Az ösztönpárok „kiválasztásának" motívuma a filozófiai mitológiába „kivetített" életélmény, egy ideologikus világmagyarázat megfogalmazása, illetve újrafogalmazása.

De ha azt mondottuk, hogy a „nagy" „alapösztönök" elméletei a legáttetszőbben ideologikusak, ezáltal még nem tagadtuk *minden* ösztönelmélet többékevésbé ideologikus fogantatását. Rogers pl. a behaviorizmus egzakt laboratóriumi kísérleteken alapuló ösztönelméletét (azaz: ösztön-tagadás elméletét) steril „pszeudo-tudománynak" nevezte, elemezve összefüggését a logikai pozitivizmus filozófiájával. A magatartás mint a stimulusokra adott válaszreakciók leírása olyan nyilvánvalóan fejezi ki a technicista világképet, s olyan egyértelműen a manipuláció ideológiája, hogy egyes képviselői — a kritikákra való válaszképpen — ezt az összefüggést tudatosan vállalják is.

Mindeddig pusztán arról beszéltünk, hogy az ösztönök *létezésének* állítása vagy tagadása szempontjából milyen főbb tendenciákat különböztethetünk meg a mai, illetve a máig is ható elméletekben. De kérdésfeltevésünkön belül újra differenciálnunk kell; a szűkebb kérdés így hangzik: konkrétan *mit* tekintettek a különböző ösztönelméletek képviselői ösztönöknek? Elég visszautalnunk a Bernard által összeszámolt több mint hatezer ösztönre, hogy láthassuk — itt még *inkább* csak *fő tendenciákról* beszélhetünk, s nem kerülhetjük el a leegyszerűsítéseket.

Az ösztönelméletek bírálatához *előlegeznem kell* saját ösztöndefiníciómat. E szerint ösztönöknek nevezem a genetikai kóddal örökölt, belső és külső

[4] S. Freud: Instincts and their vicissituds. Standard Edition Vol. XIV., „The Hogarth Press", 1915, 123.

[5] S. Freud: „Gesammelte Werke". XV. 101.

A. F. C. Wallace: „The Psychic Unity of Human Groups". (A „Studying Personality Cross-Culturally" c. kötetből) Editor Bert Kaplan, Row, Peterson and Comp. Evanston—New York 1961, 153.

ingerek által kiváltott fajspecifikus és egyúttal akcióspecifikus kompulzórikus viselkedési mechanizmusokat, illetve mozgáskoordinációkat, melyek az élő organizmus fejlődésének meghatározott szakaszában vezető szerepet töltenek be a faj fenntartásában, s melyek e pozitív szelekciós érték szempontjából felülmúlják az adott faj intelligenciáját. A későbbiekben ezt a feltevést megkísérelem majd igazolni.

Közös elem — legalábbis az általam ismert — valamennyi ösztönelméletben a következő: az ösztön *velünk született, kompulzórikus.* Ezt — mint láttuk — magam is elfogadom. Igaz, azzal a megszorítással, hogy nem tartom elfogadhatónak az összefüggés (nem kevesek által végrehajtott) megfordítását, mely szerint mindaz, ami velünk született és kompulzórikus, egyúttal ösztönnek is tekinthető. Nagy számban vannak ugyanis olyan kompulzórikus és velünk született magatartásformák, melyeket nem sorolhatunk az ösztönök közé. Ilyen pl. — az embernél — az *expresszív magatartás.** Köztudomású az emberi mimika kompulzórikus (és az egész nemre jellemző, tehát nem tanult, velünk született) mivolta. Sem a sírást és nevetést, sem pl. a részvét vagy figyelem mimikáját nem lehet ösztönként leírni (mindezek különben csakis az emberre jellemzőek) holott nem tanultak. (Darwin írja le egy vakon és süketen született lány mimikáját, mely teljesen „nemre specifikus" volt, holott nála a tanulás semminemű lehetősége nem állt fenn.)

A „veleszületettség" és e „kompulzórikusság" kivételével azonban az ösztönök *mibenlétét* a különböző elméletek különbözőképpen írják le, illetve határozzák meg. Ezeket a különböző koncepciókat a két *szélső álláspontal* kívánom jellemezni, mivel a többi elmélet lényegében a két szélső álláspontot *szintetizálja* különböző formában. Az egyik szerint az ösztön drive, motívum, energia — a másik szerint az ösztön feltétlen reflexek láncolata.

1. A drive-motívum-energia felfogás elsősorban azokra jellemző, akik a legideologikusabb ösztönkoncepciót, az úgynevezett „alapösztönök" elméletét képviselik, s akik — akár tudatosan, mint Mc. Dougall vagy Freud, akár nem tudatosan, mint a túlnyomó többség — az ösztönöket az *affektusokkal* azonosítják, vagy úgy, hogy minden ösztönhöz egy affektust rendelnek, vagy úgy, hogy az affektusokat adott ösztönökből „vezetik le". A kései Lorenz — mint még elemezni fogjuk — szemléletesen képviseli ezt a gondolatot, a négy nagy „drive"-ről (Trieb): éhségről, szexualitásról, agresszióról és félelemről szólva.

Az ösztön tehát eszerint a „késztetés", amely bennünket „mozgat": állatot és embert egyaránt. Olyan biológiai „szükséglet", melyet ki *kell* elégítenünk ahhoz, hogy élni tudjunk a szó szélesebb értelmében: hogy fenn tudjuk tartani magunkat és fajunkat a létért folyó harcban.

Miután ennek az elméletnek *ideológia preferenciája* az, hogy embert és állatot egyazon „nagy ösztönök" mozgatnak, szinte természetes, hogy nem fajspecifikus „ösztönöket" „választ". Minden állat éhes, hasonlóképpen az ember is, minden állatfajnak reprodukálnia kell magát, hasonlóképpen az embernek is. Mielőtt az elmélet bírálatára rátérnék, nem kerülhetek el egy ironikus megjegyzést. Mindig csodáltam, hogy vajon az ivás vagy az alvás, vagy az ürítés szükséglete miért nem szerepelnek — Freud kivételével — ezen „alapösztönök" között, holott szerepelniük kellene. Ha az ideológia preferenciát tekintem, a válasz igen egyszerű. Bár a szomjúság éppen olyan „drive" — ha már drive-

* Az expressziót különben általában nem is szokták ösztönnek tekinteni, legfeljebb egyeseket közülük ösztönmaradványoknak.

ekről beszélünk —, mint az éhség, s nem kevésbé kompulzórikus, mégsem szerepelhet a „nagy" ösztönök között, mert e szükséglet kielégítése nem vagy csak kivételképpen követeli meg a „létért való harcot", tehát „nem érdekes". S bár az alvás vagy az elimináció formája — emberről beszélve — nagyon is szocializált, ezen „szükségletek" kielégítése nem „ütközik" mások szükségleteinek kielégítésébe, tehát nem lehet „affektusteremtő" stb.

Magam részéről — mint erről még beszélni fogok — az úgynevezett drive-eket nem ösztönöknek, hanem belső *ingerek*nek tekintem (Tinbergen nyomán), melyek — külső ingerekkel együtt — az állati fejlődés meghatározott fokán — de nem az embernél! — ösztöncselekvéseket váltanak ki. Hozzáteszem azonban, hogy az ösztöncselekvéseket kiváltó belső ingerek maguk is sokkal differenciáltabbak, semhogy ezeket a „drive"-eknek nevezett állítólagos motívumokkal leírni lehetne. Lorenz — akit a kor egyik legnagyobb, Darwinra emlékeztető természetmegfigyelőjének tartok — ezt korábban nemcsak hogy tudta, *fel is fedezte*, többek között akkor, mikor egyes madárfajtákkal kapcsolatban a *fészekrakás* és *fészekkipárnázás* ösztöneinek egymástól való *függetlenségéről* beszél. Senki sem volt nála jobban tisztában azzal, hogy a hormonháztartás, továbbá a központi idegrendszer termelte ingerek kiindulópontjukban csak kivételes esetben ösztönspecifikusak.*

Az általános drive-ösztön-energia elméletek — mint mondottuk — az így értelmezett ösztönt a magatartás, illetve cselekvés általános *motívumának* tekintik. Ennek a gondolatmenetnek természetesen van egyfajta vonzó „egyszerűsége", amennyiben minden tevékenység és magatartás közvetlenül vagy közvetetten „levezethetővé" válik két vagy több (de mindig csak néhány) alapvető kényszerítő indítékból. A dedukció természetesen mindig sikeres, mert — végső soron — *mindent mindenből lehet dedukálni.* Így dedukálható a libidóból nemcsak a szeretet és a szerelem, hanem minden alkotó tevékenység, objektiváció stb. is, a szociális ösztönből (mert ez is szerepel a drive-ek listáján) a család, a csoportszolidaritás, a barátság, a hűség vagy akár a háború (azoknál, akik ezt nem az „agresszív ösztönből" vezetik le). Ámde a levezetés sikeressége még korántsem bizonyítéka a *tényleges összefüggés* létezésének. E „levezetés" hagyományai persze igen régiek, olyan korokba nyúlnak vissza, melyek még nem ismerték az „ösztön" fogalmát. Így vezetett le pl. a felvilágosodás filozófiája minden emberi tevékenységet és intézményt az *egoizmusból* — hasonló sikerrel.

Ami pedig a motívum fogalmát illeti: bár elemzésére ezen a helyen nincsen módunk, annyit előlegezhetünk, hogy véleményünk szerint csak *konkrét* motívumok léteznek, s hogy motívumai *csak az embernek* vannak. Wallace szerint a motívum nem más, mint „combination of ends and means" — „a célok és eszközök kombinációja"[6] —, s ez még akkor is igaz, ha feltételezzük — ahogy feltételeznünk kell —, hogy a cél vagy az eszköz *konkrét mibenléte gyakorta nem tudatos*, racionalizációkkal, projekciókkal „takart".

Láttuk, hogy a drive-elmélet hívei az ösztönöket, illetve alapaffektusokat

* Azokról, akiknél a „drive" fogalma *nem azonos* az ösztönfogalommal, ebben az összefüggésben nem beszélek. A tension reduction mint drive-reduction koncepciója különböző ösztönfogalmakkal összefér s szerepet játszik az ösztönök létét tagadó behaviorista pszichológiában is. Számosan (pl. Spiro) a kognitív feladatok megoldásának leírására is alkalmazzák.

[6] A. F. C. Wallace, i. m. 153.

azonosítják vagy — legalábbis — az alapösztönökhöz alapaffektusokat rendelnek. Ennek a koncepciónak a mélyén egy gyökerében hamis affektuselmélet rejlik, még ha az elmélet képviselőinek nincs is átgondolt affektuselméletük. Eszerint az affektus a *rácio ellentéte* — ami pedig nem racionális (nem belátáson, tanuláson, intellektuális tevékenységen alapul) az affektív. Az ösztön — így Arnold — „tudatosságcsökkentő", az affektus szintén „tudatosságcsökkentő", tehát az ösztön affektív. Heinroth mondotta: „Az állatok igen kevés értelemmel bíró érzelmi emberek."[7]

Miután az affektusok elemzése egy későbbi tanulmányunk tárgya, mindehhez csak néhány ellenvetést fűznénk. Kétségtelenül igaz, hogy az ösztöncselekvések végrehajtása bizonyos „izgalmi állapotot" feltételez, de már az állatnál sem *csupán* az ösztöncselekvések végrehajtásához kapcsolódik „izgalmi állapot". Köhler majma dührohamot kapott, mikor egy *problémát* nem tudott megoldani, s az „Ahaélmény" megjelenésével szűnt meg a dühroham. De ha az emberről beszélünk, akkor kétségtelenül meg kell állapítanunk (s Piaget, továbbá Vigotszkij kísérletei — személyes tapasztalatainkkal együtt — erre feljogosítanak), hogy az intellektuális feladatok megoldása már egy hároméves gyermek számára is több „izgalom" és „feszültség" forrása, mint a táplálkozás — kivéve, ha a társadalom nem biztosítja számára a kellő táplálékmennyiséget, ami, sajnos, korántsem ritka, de semmiképpen sem a nemre specifikus.*

Továbbá: az állatnál „affektusról" beszélni éppen annyira antropomorf, mint „rációról", illetve — részleges — értelmet ezek a fogalmak csak ott nyernek, ahol már *ösztönleépülésről* és *nem ösztönfunkcióról* van szó. Ha pedig már antropomorfizálunk, akkor az ösztönöket — ahol léteznek — ugyanolyan joggal nevezhetjük „racionálisaknak", mint „affektíveknek". Mivel az ösztönbiztonság pozitív szelekciós értékkel rendelkezik, racionális abban az értelemben, hogy *cél nélkül célszerű* — e fogalom kanti értelmében.

Már eddig is világos, hogy mi az ösztön-drive-motiváció-energia azonosítást nemcsak az embernél, de az állatnál is elvetjük. Mégis hadd említsük itt meg Gehlen szép elemzéseit arról, hogy az embernél — ő csak az emberről beszél — tisztán biológiai inger is mindig *szociális ingerként és szükségletként* funkcionál, ami az ember teleologikus cselekvésre beállított természetéből következik. Az emberi „Antrieb"-ben — ahogy Gehlen a belső ingert nevezi — nemcsak a kielégülés, de a célszerű, azaz szociálisan meghatározott kielégülés felé való törekvés is „tartalmaztatik". A célszerűség megvalósulásában kiemelkedő szerepet játszanak a kielégülés *körülményei*: a civilizáció éhes embere nem nyalja föl a földről a hulladék-táplálékot. S itt egyáltalán nem tudatos *kontrollról* van szó, hanem valami elementárisról: az *undorról*. Mert valóban tudatos kontroll függvénye, hogy a koncentrációs tábor éhezője nem lopja el felebarátja kenyerét (s minthogy csak tudatos kontroll függvénye, ezért sokszor el is lopja), de nem tudatos kontroll függvénye, hogy az ember nem tud olyan

[7] Id. Konrad Lorenz: „Über tierisches und menschliches Verhalten", Pieper and Co., München 1966, I, 276.

* Persze: „levezetni" — mint mondottam — mindent lehet. Az intellektuális problémamegoldást tekinthetem — ha akarom — a libido transzformálódott formában való kifejeződésének. Azt is megtehetem — mint Eibl-Eibesfeld —, hogy „tanulási ösztönről" beszéljek, vagy akár a „kíváncsiság ösztönéről", mint csak az emberre jellemző drive-ről. De minek?

körülmények között magához táplálékot venni, melyektől undorodik, s nem tudja szexuális vágyait azzal kielégíteni, akitől undorodik (fizikailag). S itt azért nem beszélhetünk valami újfajta „ellenösztönről", mint a farkasnál, aki éhezve sem eszi meg farkas húsát, mert az emberi „Antrieb" *szociális* mozzanata *nem nemre specifikus*, hanem *civilizációkként különböző.*

2. A drive-energia-ösztön elmélettel ellentétes koncepcióról csak röviden beszélünk, méghozzá azért, mert ma már nem talál követőkre, vagy legalábbis nem jelentősekre. Eszerint — mint mondottuk — az ösztön feltétlen reflexek láncolata. Olyan rigid mozgáskoordinációk, melyek *specifikus* külső ingerek hatására váltódnak ki. (Ziegler, Lorenz munkássága első szakaszában.) Ha ezt a meghatározást elfogadnánk, akkor — a jelenlegi megfigyelések és kísérletek fényében — csak a rovaroknál beszélhetnénk ösztöncselekvésről, holott az elmélet képviselői a gerinceseknek, sőt az emlősöknek is — egyesek még az embernek is — ösztönöket tulajdonítottak.

Melyek azok a főbb kritikai ellenvetések, melyek a fenti elméletet ma már elfogadhatatlanná teszik?*

Mindenekelőtt az, hogy az ösztöncselekvések *tárgyaira* irányuló szelektív magatartások többnyire tanultak, ösztönspecifikus külső inger korántsem minden vonatkozásban és korántsem minden állatnál létezik. Ennek bizonyítására sokat tett Lorenz a „bevésés" felfedezésével (bizonyos madarak — később kiderült, hogy bizonyos emlősök is — olyan élő tárgyakra reagálnak, mint az „anya" vagy a „testvér", akiket a fejlődés egy bizonyos meghatározott — korai — fokán meglátnak: ez lehet ember is). Továbbá: az ösztöncselekvéshez kapcsolódó mozgáskoordinációk *nem rigidek*, hanem módosulnak a mindenkori tárgy konkrét természete szerint (már azért sem lehetnek rigidek, mert a térorientáció maga is tanult, legalábbis a gerinceseknél). A példák szaporíthatóak.

A legnagyobb probléma azonban a „reflexlánc-elmélet" híveinél az, hogy csak külső ingerről beszéltek, s nem vették figyelembe a belső ingerek, mint ösztönkiváltók létezését. Craig, Tinbergen és Lorenz megfigyelések és kísérletek egész sorával bizonyították, hogy az ösztöncselekvéshez hozzátartozik az úgynevezett „appetencia-magatartás" (appetitive behavior), hogy az állat viszonya a külső ingerekhez ösztöncselekvés esetében sem passzív, hanem aktív, az állat „megkeresi" a külső ingereket, melyek ösztöncselekvéseit kiváltják. Lorenz kitűnő megfigyelése az ösztöncselekvés lehetséges „üresmenetéről" perdöntő ebben a vonatkozásban. Eszerint külső ingerek elmaradása esetén az ösztöncselekvés kiváltódhat *pusztán* belső ingerek hatására (tehát egyáltalán nem reflexképpen), még „helyettes objektum" jelenléte nélkül is. (A madár, aki nemlétező legyeket fog, a „semmiben" hajtja végre a légyfogás és fogyasztás koordinált mozdulatait.)

Miután *éppen az embernél* süllyedtek az ösztönmaradványok az egyszerű feltétlen reflexek színvonalára — mint pl. rágás, nyelés, frikciós-mozgás —, nyugodtan állíthatjuk, hogy a feltétlen reflex ösztön elmélet legalább annyira antropomorf, mint a drive-motívum elmélet.

*

* Azokról a reflexelméletekről, melyek elismerik a belső inger szerepét mint „átmeneti" koncepciókról itt nem beszélünk.

Mielőtt rátérnék annak elemzésére, amit én nevezek ösztönnek, néhány szót szeretnék szólni azokról az etológusokról és antropológusokról, akiktől saját felfogásom *tudományos anyagát* merítettem. Ezek: Craig, Lorenz (gondolkodásának második szakaszában*), Tinbergen, Gehlen és Claessens. Hogy választásom — filozófiai szempontból — milyen alapokon nyugszik, arról a későbbiekben nem kevés szó esik. Az etológusok elsősorban az állati ösztön meghatározásában, az antropológusok pedig az emberi „ösztönleépülés" elemzésének vonatkozásában voltak forrásaim.** Hozzá kell tennem, hogy az említett etológusok és antropológusok közötti „összefüggést" nem én teremtettem meg; kölcsönösen hivatkoznak egymásra és egymásra építenek.

A fentiek közös jellemvonása, hogy *értelmes szintézist* igyekszenek teremteni a két szélsőséges ösztönkoncepció között, olyat, mellyel az empirikus-tapasztalati és kísérleti tények adekvátan leírhatók. Közös vonásuk ugyanakkor, hogy ösztönfogalmuk *kizárja* azt, hogy az embernek ösztönöket tulajdonítsanak, vagy legalábbis, hogy döntő szerepet vindikáljanak azoknak az ember magatartásában, cselekvésében. Mint Lorenz írja: „Kétségtelen, hogy az ember az endogén-automatikus mozgásmódokban legszegényebb lény az összes magasabbrendű élőlények közül. Úgy tűnik, hogy a felnőtt ember úgyszólván egyetlen endogén automatizmusokon alapuló és központilag koordinált mozgásmóddal sem rendelkezik, kivéve a táplálékfelvétel (fogás, szájba-dugás, rágás, nyelés), a közösülés (frikciós-mozgás) némely mozgásnormája s talán a járás és futás bizonyos automatikus elemeit."[8] Gehlen szerint pedig az ember egyik legfőbb jellemzője „A valódi ösztönök, azaz a velünkszületett és a kiváltósémákra reagáló mozgásfigurák hiánya."[9]

Az ösztön tehát — ebben a felfogásban — mozgáskoordinációként van meghatározva, mely a genetikai kódban adva van, tehát a faj minden egyedével vele születik. A mozgáskoordináció elve kizárja a „fő ösztönök" elméletét és a „drive-elméletet" egyszerre és egyúttal. Ha az ösztön mozgáskoordináció, akkor elvileg lehetetlen — ha csak nem antropocentrikusan — „alapösztönökről" beszélni. A „reproduktív magatartás" (tudatosan — és találóan — használt kifejezés a „szexuális ösztön" helyett) pl. rendkívül sok, különböző, egymásról különálló „mozgáskoordináció" (tehát ösztön) egymásutánja, méghozzá fajonként különböző mozgáskoordinációké. Így pl. az „imponáló viselkedés" egyes fajoknál — bár különbözőképpen — a reprodukció feltétele, másoknál teljesen hiányzik. De ahogy nincs „szexuális ösztön" vagy „szociális

* Lorenz fejlődése első szakaszában a feltétlen reflexlánc ösztön elméletét vallotta; később — elsősorban Holst kísérleteinek feldolgozásával és tapasztalatai újraértékelésével — a most elemzendő felfogást dolgozta ki. Utolsó periódusában — a freudizmus hatása alatt — lényegében a drive ösztön koncepciójára tért át. Gondolkodásának ezt az utolsó szakaszát részletesen fogjuk majd bírálni később, az agresszív ösztön elméletekkel kapcsolatban. Gehlen esetében elsősorban a „Der Mensch"-ben kifejtettekre hivatkozunk. Szociológiájának „jobboldali radikalizmusa" — Habermas kifejezése — a későbbiekben nyomot hagyott antropológiáján is. Így etikájában — saját, korábban vallott nézeteivel szemben — biologizálja az ember normatív-szociális magatartását. Ezekhez a nézetekhez éppen úgy nincs semmi közünk, mint Lorenz későbbi munkásságához.

** Az említett elméletek részletesebb analízisére természetesen nincs módom. Olvasóimat a következő művek tanulmányozására utalhatom: Lorenz: „Über das tierische und menschliche Verhalten", Tinbergen: „The study of instinct", Gehlen: „Der Mensch — Studien zur Antropologie und Soziologie", Claessens: „Instinct, Psyche, Geltung".

[8] Konrad Lorenz, i. m. I. 165.

[9] Arnold Gehlen: Zur Systematik der Antropologie; „Studien zur Antropologie und Soziologie" (Luchterhand, 1963), 35.

ösztön", úgy nincs „szülői ösztön" sem, *semmiféle olyan „fő ösztön", mely a konkrét ösztönöket motiválná vagy regulálná* „Hogy az állítólag egyetlen ‚szülői ösztöntől' uralta részfunkciókörök funkcionális egységét egyetlen kicsiny testi jellegzetesség kimaradása széttörheti, ez bizonyítja . . . a résztvevő egyedi cselekvések autonómiáját és egyenrangúságát" — írja Lorenz[10].

De ugyanakkor — mint erről már szóltunk — a fenti ösztönmeghatározás szerves része az „appetencia-magatartás", a belső inger, mint ösztönkiváltó, tehát az ösztön aktivitása. S ami — ebből a szempontból — igen fontos: a belső inger *maga nem ösztön*, éppen úgy nem az, mint a *külső inger, mindkettő* csupán a fajra tipikus ösztöncselekvés *feltétele*. (Az „üresjárat" nem cáfolja ezt: ha az üresjárat a *fajra specifikus* lenne, az ösztön „funkciótlanná" válna és leépülne.) Tinbergen leírása szerint az „exploratory behavior" kezdetekor végrehajtott mozgások még alig sztereotipizáltak, meglehetősen egyéniek, s csak úgynevezett „kiegészítő stimulusok" következtében jönnek létre a fajspecifikus mozgáskoordinációk — s nem minden esetben jönnek létre. A legridegebb mozgáskoordináció — mint ezt Craig leírta — az úgynevezett „végcselekvés" (éppen ezekből maradtak meg az embernél azok az „ösztöncsonkok", melyek létezésében mindenki egyetért, mint rágás, nyelés, szopás, frikciómozgás). A „belső inger" tehát önmagában nem ösztön (az ösztön így nem „drive"), de nincs ösztöncselekvés belső inger nélkül.

Hadd idézzem — az ismertetés összefoglalásaként — Tinbergen ösztöndefinícióját: „Megkísérlem úgy meghatározni az ösztönt, mint olyan hierarchikusan szervezett idegi mechanizmust, mely mind belső, mind külső eredetű impulzusok meghatározott bevésésére, kibocsátására és irányítására fogékony, s mely mindezekre a belső és külső eredetű impulzusokra válaszol . . . méghozzá olyan koordinált mozgásokkal, melyek hozzájárulnak az egyed és a faj fenntartásához."[11]

Gehlen és Claessens vonták le — az antropológusok közül — a legradikálisabban az előbbihez lényeges tartalmában *hasonló* ösztönmeghatározásból a következtetést az emberre vonatkozóan. Az ember kialakulása az *ösztönleépülés* története, méghozzá nem az egyes ösztönök leépülésének története — ez gyakori az állatvilágban —, hanem az ösztönvezetés leépülésének története általában. Gehlen szerint az ember két fő jellemzője: *nemspecializáltsága* (unspezialisiertes Wesen) és az úgynevezett *hiátus*. A nemspecializáltság éppen a specifikus mozgáskoordinációk (tehát az ösztönök) leépülését jelenti; az ember — mint teleologikus lény — *végtelen típusú mozgáskoordinációra képes*. Az ember „nyitottsága" éppen abban áll, hogy a „nem" minden mozgáskoordinációra képes, tehát hogy a mozgáskoordinációk túlnyomó többségükben *nem* fajspecifikusak. A „hiátus" pedig azt jelenti, hogy a mozgáskoordinációk *és* viselkedési típusok (magatartásformák) *nem* biológiailag adottak (tehát ismét: nem fajspecifikusak), hanem szociálisak. Miért hiátus ez? Mert az állatnál a belső inger — az „Umwelt", a környező külső világ külső ingerével együtt — magában a biológiai *organizmusban* hozza létre a fajra jellemző magatartást. Az embernél is megmarad a belső inger (hormonális folyamatok, központi idegrendszer által kibocsátott ingerek formájában), de *az őket lereagáló cselekvés nem biológiailag determinált*. Mindenekelőtt az embernek nincs

[10] Konrad Lorenz, i. m. 320.

[11] Nicolas Tinbergen: „The Study of Instinct", 1951. Az „Instinct" c. kötetből, i. m. 118.

„Umwelt"-je, hanem „Welt"-je, nem — vagy csak nagyon kivételképpen — szembesül „ingerekkel", hanem szociális elvárásokkal, szokásokkal, normákkal. Ebből következik, hogy a magatartástípusok, mozgáskoordinációk stb. a szociális világ elsajátítása révén jönnek létre. Claessens ebből kiindulva fogalmazza meg azt az elméletet, mely szerint az ösztönök funkcióját nem a belső „inger" veszi át (a belső inger szerinte az állatnál sem ösztön), hanem a társadalmi *szokás- és intézményrendszer*. A szokás- és intézményrendszer biztosítja *minden társadalomban* — bár mindig különböző tartalmakkal — azt a cselekvési „biztonságot", mely az állatvilágban „ösztönszerű": biztosítja ezt a rigiditással, az ismétléssel és ismételhetőséggel, a szabályszerűséggel és nem utolsósorban azzal, hogy a társadalom fenntartása szempontjából *alapvető* magatartási sémák és mozgáskoordinációk tudatos megfontolás nélkül, „ösztönszerűen" legyenek végrehajthatók — tehát az úgynevezett „második természettel".

A magánvaló nembeli objektivációk rendszere a biológiai ösztönrendszer leépülésével párhuzamosan — képletesen szólva — *„veszi át" azok „szerepét"*, „vezeti" az egyed cselekvését és magatartását önmaga és adott társadalma — végső soron neme — reprodukálásában. Miután ez az objektiváció konkrét tartalmában mindig *tanult, elsajátított, teremtett* és *újrateremtett*, a legkülönbözőbb konkrét objektivációs rendszerek betölthetik ezt a funkciót. Ugyanakkor: éppen mivel az embernek nincs ösztönvezetése, nem lehetséges emberi világ és élet magánvaló nembeli objektivációs struktúra nélkül. Az ember nem *„társas állat"*, hanem *társadalmi lény*. Mint Lorenz írja: „Ha fiatal emberek nőnek fel, akkor messzemenően az a társas-lét formálja őket, melyhez tartoznak. Ha fiatal csókák nőnek fel, akkor minden előkép nélkül alakítanak ki egy, a legkisebb részleteiben is tökéletes csókatársadalmat."[12]

Mielőtt saját ösztönmeghatározásom kifejtésére rátérnék, vissza kell utalnom arra, amit az ösztönelméletek ideologikus jellegéről fejtegetéseim elején mondottam. Kevés, tudományban használatos, fogalom annyira ideologikus fogantatású, mint az ösztön fogalma. Abban, hogy saját ösztönfogalmam tudományos forrásainak éppen azokat az etológusokat és antropológusokat választottam, akiket választottam, szintén — és tudatosan — nem pusztán az empirikus és kísérleti tények ellentmondásmentes leírása játszott szerepet. Választásomban — hangsúlyozom: *tudatosan — filozófiai elméletem* és *értékeim* (s e kettő egymástól elválaszthatatlan) vezettek. Olyan ösztönfogalmat kerestem, mely egyrészt meg is felel az empirikus és kísérleti tudomány jelenlegi szintjén felderített *tényeknek*, de ugyanakkor megfelel filozófiai-elméleti és érték-*előfeltevéseimnek* is.

Ugyanakkor: ha a tények és a tények tudományos interpretálhatósága *ellentmondott* volna értékeimnek és filozófiai előfeltevéseimnek, kénytelen lettem volna legalábbis az utóbbiakat módosítani. Azonban az anyag és az interpretációk gondos tanulmányozása arra a következtetésre vezetett, hogy a tények nemcsak elvileg interpretál*hatók* saját elméletem és értékeim vonalán, hanem hogy a *legerősebb* tények és a *legmeggyőzőbb* interpretációk is ezt az értelmezést sugallják. Ezen az alapon formálhattam egyedül jogot arra — nem tagadva értékpreferenciáimat és filozófiai előfeltevéseimet —, hogy ösztönmeghatározásomat a *legvalószínűbb tudományos igazságként* fogalmazzam meg, s hogy erről a bázisról más elméleteket megbíráljak.

Melyek voltak ezek az elméleti előfeltevések és értékpreferenciák?

[12] Konrad Lorenz, i. m. 280.

Mindenekelőtt olyan ösztönfogalmat kerestem, melynek alapján az ember „nyitottsága", „plaszticitása" igazolható, melynek alapján tényként fogadható el az — a „Bevezetés"-ben említett — feltevés, hogy a magatartás szempontjából az „emberi természet" nem az, ami „kifejleszthető", hanem ami „beépíthető". Egy olyan ösztönfogalmat kerestem, melynek értelmében az „emberi természet" *lehetőségei végtelenek*, a jövő embere a jelen emberéből nem extrapolálható, vagy — legalábbis — *nem kötelező*, hogy *extrapoláljuk*. Olyan ösztönfogalmat, melynek elfogadása nem mond ellent annak a feltevésnek, hogy az ember által alkotott világ és a világ által alkotott ember egy kívánt jövőben nem is lényegtelen konstituensekben különbözni fog a ma emberétől és világától.

Ez az érték-előfeltevés azonban — önmagában — még *nem* határozta meg egyértelműen választott ösztönfogalmam karakterét. A drive-motívum-ösztön elmélet alapján is elképzelhető és felépíthető a jövőnek ez az — általam választott — perspektívája. Nem kevesen fel is építették. Így pl. Eibl-Eibesfeldt, aki szerint az „altruizmus" velünk született ösztön és éppen ez biztosítja az emberhez méltó jövőt. Vagy mint azok a freudisták, akik megtartották a „libidót", mint egyetlen drive-energiát, mely a „frusztráló" társadalmi viszonyok felszámolásával bizonyosan „elvezet" bennünket a humanizált emberiséghez. Alkalmas erre a „fő ösztönök" elmélete is; csak Kropotkin „szociális ösztönére" kell visszautalnunk. És fordítva: az ösztön létének tagadói közül nem kevesen vannak, akik utópikusnak tekintenek egy efféle perspektívát. Így pl. Dollard és követői, akiknek frusztráció-agresszió elméletére a későbbiekben részletesen visszatérünk.

A másik — és döntő — filozófiai előfeltevés, mely ösztönfogalmam megválasztását determinálta, Marx koncepciója az *ember lényegéről*.* A nembeli lényeg konstituensei eszerint: a társadalmiság, a tudatosság, az objektiváció, az univerzalitás és a szabadság. Ezek jellemzik az emberiséget — kialakulásától kezdve — az állatvilággal *szemben*, s ezért ezek az ember *lehetőségei*. E lehetőségek realizálásának folyamata az emberi történelem. A történelem folyamán létrehozott objektivációkban bontakozik ki az ember „nembeli lényege", de elidegenedett formában — az egyed fejlődési lehetőségei és a nem fejlettsége között egyre nagyobb szakadék nyílik. Csak a jelen korban (Marx saját jelenére és közvetlen jövőjére gondol) teremtődtek meg a gazdasági feltételei annak, hogy az emberiség megszüntesse az elidegenedést, hogy a nem gazdagsága egyúttal az egyén által is elsajátítható, realizálható legyen.

A gondolatmenet második része egy új aspektusból világítja meg, hogy miért olyan fontos számunkra a „beépülés" kontra „kifejlődés" gondolata. A nembeli képességek ugyanis kifejlődhetnek anélkül is — a társadalmi munkamegosztás következtében —, hogy ezek az *individuumokba* „beépülnének" vagy akár beépíthetők lehessenek. A nembeli lényeg minden individuum által való *elsajátíthatósága*** — aminek lehetőségét persze még bizonyítanunk kell — Marx szerint — és ez e sorok írójának meggyőződése is — az „igazi történelem",

* Marx gondolatmenetének kifejtését lásd Márkus „Marxizmus és 'antropológia'" c. könyvében. — Hogy Marx elmélete a nembeli lényeg konstituenseiről maga is értékválasztáson nyugszik, azt a „Hipotézis egy marxista értékelméletről" c. tanulmányomban igyekeztem igazolni.

** Ez az elsajátítás — mint azt a „Mindennapi élet" c. könyvemben részletesen kifejtettem — nem jelenti azt, hogy *minden* egyed a nem *minden* lehetőségét realizálja, hanem hogy *bármely* lehetőségét realizálhatja. Továbbá *tudatos* viszonyt építhet ki a nembeliséghez.

s ezzel a nembeli képességek további — most már mindenki által tud atos intencionált — kifejlesztéséhez és „beépítéséhez" elengedhetetlen.

Tekintsük most át — kissé részletesebben — a marxi „nembeli lényeg" konstituenseit — méghozzá *konkrétan, e tanulmány kérdésfelvetése szempontjából.* Hozzáteszem, hogy ezek a konstituensek egymással mind *lényegi összefüggésben* állnak, s külön elemzésük nem mentes az analitikus absztrakciótól.

1. A társadalmi a „nem-természeti"; a társadalmiság kibontakozása egyúttal a természeti korlátok visszaszorítása, értve ezen mind a külső, mind a belső természet korlátait. Ebből két következtetés adódik. Egyrészt az, hogy az emberi nemre specifikus, tehát a „nembeli lényeg" *nem vezethető le* a biológiai-természeti előfeltételekből, de másrészt az is, hogy ugyanez a „nembeli lényeg" nem *izolálható* azoktól a természeti feltételektől, melyek létrejöttének feltételei s melyek visszaszorításában konstituálódik mindig újra és újra. Az első filozófiai előfeltevés ellentmond az állatra és emberre közösen jellemző, továbbá mindkettőt egyaránt — lényegileg — motiváló drive-ösztön elméletnek. A második állításból következik, hogy az ember mint társadalmi lény soha meg nem szűnő „feladata" *társadalmilag közvetített biológiai szükségleteinek* kielégítése. Ezért tekintjük elfogadhatatlannak a szélsőséges behaviorizmus — így A. F. C. Wallace — álláspontját, mely szerint — az ő példáit idézem — sem a lélegzés, sem az evés, sem az alvás, sem a játék, sem a szülői aktivitás, sem a vadászat, sem a félelem, sem a szexualitás nem lényeges jellemzői az embernek mint kultúrlénynek, s az ember lényege *kizárólagosan* a kognitív feladatok megoldásának — a biológikumtól elvonatkoztatható — képességében keresendő.

2. A *tudatosság* fogalma több — egymással összefüggő — mozzanatot fejez ki. Mindenekelőtt azt, hogy az ösztön—kondicionált cselekvés—intelligencia „szentháromságban" az embernél az intelligenciáé a vezető szerep; még „dressziócselekvései" többségének kezdeti *kiindulópontja* is az értelmes belátás. Az ember teleologikus lény, aki kitűzött célokat valósít meg, s ezekhez megválasztja a közvetítő eszközöket. Az ember lényegéhez tartozik a nyelvi gondolkodás, mellyel képes az észlelhetőn *túli* információk megfogalmazására és továbbadására; ezért transzcendálhatja az „Umwelt"-et. Intelligenciája *feleslegessé* teszi az ösztönt mint az *alkalmazkodás* mechanizmusát. Egyrészt — az organizmus homoeosztázisát biztosító igen rugalmas határokon belül — — *mindenhez* tud alkalmazkodni, másrészt az alkalmazkodás tevékenységének *alárendelt* mozzanata; egyre növekvő mértékben magát a természetet *alkalmazza* saját — változó — szükségleteinek kielégítésére.

3. Az ember objektiválódik, tárgyiasul munkatermékeiben, intézmény- és szokásrendszereiben, nyelvében, eszméiben és értékeiben, világképeiben és művészeteiben. Olyan világot alkot, melyet a konkrét emberek teremtenek és újrateremtenek, de mely a konkrét egyedektől ugyanakkor viszonylagosan „független" életet él. A világ az egyed számára tárgy — *csak* az ember *szubjektum.* „Az ember . . . tevékenységét . . . tudata tárgyává teszi . . . tárgy a számára saját élete"[13] — írja Marx. Az idézett gondolat igen jelentős szerepet fog betölteni későbbi fejtegetéseinkben. Az, hogy az ember az egyetlen olyan lény, melyre jellemző a „kétértelműség", tehát, hogy olyan Én, aki a Másik álláspontjáról tudja az Én-t megismerni és alakítani (és csak azért tekinthetjük Én-nek), tehát hogy az embernek *ön-tudata* van a szó *kettős értelmében*

[13] Karl Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből", Budapest 1962, 50.

(tudatos Én módjára létezik és — nem ritkán distanciált — *tudattal rendelkezik az Énről)*, ez plaszticitásának legfőbb feltétele és alkotó mozzanata.

„A szenvedély ... az embernek tárgya után energikusan törekvő lényegi ereje"[14] — írja Marx. Ami ebből most — a mi szempontunkból — fontos, az az affektus *tárgyra irányultsága.* Hogy az affektust (amint a motívumot is) csak szubjektum—objektum viszonylatban tudjuk értelmezni — újabb érv a drive-motívum ösztön teóriával szemben. Az affektuselmélet egy következő tanulmányunk tárgya lesz, maradjunk tehát a szűkebben értelmezett ösztönelméletnél, s elemezzük röviden az úgynevezett „szexuális ösztönt".

Röviden összefoglalva mindazt, amit erről már az előbbiekben elmondottunk: ha az ösztön velünk született fajspecifikus mozgáskoordináció, akkor „szexuális ösztön" mint olyan nincsen, a „reproduktív magatartás" a legkülönbözőbb ösztönök „egy fogalom alá való hozása" a *funkció* szempontjából, amelyek jelentős része *nélkül* — ha funkcionálisan szemléljük a kérdést — a megtermékenyítés zavartalanul megtörténhetne. Az embernek a szexualitással kapcsolatos egyetlen ösztönmaradványa a frikciós-mozgás számtalan gerinces állatnál — a rovarokról nem is beszélve ! — nem létezik. Az állatoknak egyáltalán *nincsen* állandósult szexuális magatartása, már csak azért sem, mert a nemi hormonok *periodikusan* termelődnek, és a reprodukciós periódusok kivételével — a faj fejlődése szempontjából „természetes" körülmények között* — reprodukciós magatartás nem jön létre.

A szexuális magatartás nem „szexuális ösztön", hanem nagyon is az emberré válással született. Szexuális magatartás csak ott van, ahol a nemi vágynak *tárgya* van (tehát a szubjektum—objektum viszony kialakulásától kezdve), ahol megszűnik a periodicitás, ahol a nemi vágy és viszony *kapcsolatteremtő, függetlenül* az utódok létrehozásától és nevelésétől *is.* (Miután az embernek *tudata* van, nála perdöntő, hogy valószínűleg évmilliókig *nem is tudja,* hogy összefüggés van a szexualitás és az utódok születése között.) A szexualitás születése *egyidejű* az incesztus-tabu születésével, tehát a társadalmi (és nem ösztön) -regulációval.**

4. Az *univerzalitás* egy fontos mozzanatát már elemeztük, Gehlent idézve, miszerint az ember az egyetlen nem-specializált lény. Mikor Marx azt írja, hogy az ember nemcsak saját speciese szabályai szerint termel, hanem *minden* species szabályai szerint, akkor éppen az *ösztönleépülés* következményeit vázolja fel az *univerzalitás szempontjából.* (Hogy a saját species szabályai szerint „termelni" egyáltalán nem is lehet, arra nem kell szót vesztegetni.) A gondolatmenetet lezáró utalás a „szépség mértéke szerint való termelésre", az univerzalitás egy — ezen túlmenő — mozzanatára utal: olyan objektivációs szférák — méghozzá strukturált, szabályozott szférák — megteremtésére, melyek semmilyen formában nem vonatkoznak többé a biologikumra, biológiai szükségletek — társadalmilag közvetített — kielégítésére.

Mivel az ember univerzális lény, ezért válnak *képességei* egyúttal *szükség-*

[14] Ugyanott, 109.

* Egyes halfajták reprodukciós magatartását olyan biokémiai folyamatok irányítják, melyek a *fény* hatására jönnek létre. Ha ezek a halak barlangokba kerülnek, akkor reproduktív magatartásuk — a biokémiai folyamatok megszűnése következtében — elveszti periodicitását.

** Lorenz — mikor még nem helyezkedik a neofreudizmus álláspontjára — sokszor gúnyolódik azokon, akik „állatinak" tekintenek valamit, ami csak az embernél és legfeljebb a túldomesztikált állatoknál létezik.

leteivé (és vice versa: szükségletei képességeivé). Mivel a probléma ezen vonatkozását később szükségletelméletünkben majd tárgyalni fogjuk, csak néhány — jelenlegi fejtegetésünk számára fontos — mozzanatát említjük. Mindenekelőtt azt, hogy a *megismerés* az embernél maga is *szükségletté válik.* Minél univerzálisabb az ember, minél inkább végtelenek intenzíve és extenzíve a megismerés lehetőségei, annál kevésbé létezik éppen ezen alapvető és emberi drive szempontjából az úgynevezett „reduction". A megismerés szükséglete persze csak példája a biológiai ingerektől *független* szükségletek csoportjának, melyek közös jellemzője a *„feszültségi" állapot fennmaradása,* illetve mindenkori, a *biologikumtól független megújulása.* Másutt már megírtuk: az elidegenedett „tisztán emberi" szükséglet, a bírásvágy is redukálhatatlan — természetesen: amíg létezik, s amíg elidegenedés létezik. *A bírásvágy éppen az univerzalitás másodlagos specializálódás formájában való elidegenedése.* A mai emberiséget (a civilizált emberiséget) döntően jellemző *kompulzív motívumok* hatalmas többségükben ilyen *„másodlagos drive"*-ek, melyek éppen nem állati eredetűek, hanem az univerzalitás által megteremtett értékek vagy nem-értékek, ezért nem is lehet „telítettségük", mint az elsődleges drive-ek esetében. (Így pl. ha a szerelmem viszontszeret, ez nem „drive reduction", hanem beteljesülés.)

Még egy szót az univerzalitás szükségletéről.* Az egyén sokoldalú képességkibontakoztatásának szükséglete csak ott és annyiban léphet fel, ahol az ezt vezető objektivációk vagy már jelen vannak, vagy ilyenek elképzelhetők, posztulálhatók, és olyan formák között, melyben jelen vannak vagy elképzelhetők. *Csak ebben az értelemben* beszélhetünk itt egy nemre specifikus szükségletről, illetve „drive"-ről. Nincs objektum nélküli vágy (ha az csupán ideális objektum is) és nincs tevékenység nélküli képesség.

5. A *szabadság* — most csak a mi szempontunkból elemezve — mindenekelőtt a *jövő felé való nyitottságot* jelenti, az új, a még-nem-volt célszerű-tudatos realizálási képességét. Az ember szabadsága ezért — az állattal szemben — elsősorban az *önteremtés:* kezdve — mint elvont lehetőség — az öndomesztikáció folyamatában, folytatva az előtörténetben (magunk alkotjuk, de tőlünk idegen „készen talált" feltételek között), beteljesülve az „igazi történelemben", melyben az emberi nem „inherens mértékét" alkalmazzuk a történelemre is.

Mindaz, amit a „nembeli lényeg" előbbi négy konstituenséről elmondottunk, egyúttal mozzanata az emberi szabadságnak is. Mégis — és ez témánk szempontjából fontos — egy különbséget kell tennünk. Mind az előbbi négy konstituensnél lehetséges, hogy a nem síkján — nembeli objektivációkban — realizálódjon, anélkül, hogy a társadalom egyedei elsajátítanák. Lehetséges — a nembeli objektivációk szintjén — univerzalitás az egyedek egyoldalú specializálódása mellett, lehetséges a *külső* természeti korlátok visszaszorítása, a társadalmiság végtelen térhódítása a „külső természetben" úgy, hogy a „belső természet" — kivéve a mozgáskoordinációt — nem „épül be". Lehetséges a legnagyobb tudatosság — bár eddig erre még nem volt példa, de a genetikai kód felfedezése egy ilyen utópiát is feltételezhetővé tett — a társadalom irányításában az egyes emberek tudatának — tömegek tudatának — elkorcsosítása mellett is, lehetséges objektiválódás az objektivációhoz alkalmas képes-

* Ez a szükséglet az amerikai pszichológia úgynevezett „harmadik iskolájának" elméletében kiemelkedő szerepet játszik. Az iskola elemzésére még e tanulmány során visszatérünk.

ségek többségének elsorvasztásával. De *nem lehetséges* — sosem lehetséges — *szabadság az egyedek szabadsága nélkül.* A megismerésnek, a természet átalakításának fejlődése egyáltalán nem vonja szükségképpen magával a szabadság növekedését és realizálását, melyben a képességek kibontakozása és az uralom önmagunkon és saját teremtményeinken *egységes* folyamattá válik. S ahogy Goethe mondotta: „Mindaz, ami felszabadítja szellemünket anélkül, hogy biztosítaná az uralmat önmagunk felett, pusztító."[15]

A fent leírtakban — röviden — összefoglaltam azokat az elméleti és értékfeltevéseket, melyek szerepet játszottak ösztönfogalmam kialakításában. Ezek után hadd ismételjem meg ösztönfogalmam tartalmát: ösztönöknek nevezem a genetikai kóddal öröklött, belső és külső ingerek által kiváltott fajspecifikus és egyúttal akcióspecifikus kompulzórikus viselkedési mechamizmusokat, illetve mozgáskoordinációkat, melyek az élő organizmus fejlődésének meghatározott szakaszában vezető szerepet töltenek be a faj fenntartásában, s melyek a pozitív szelekciós érték szempontjából felülmúlják az adott faj intelligenciáját.

Röviden a meghatározás egyes mozzanatairól:

Az ösztönök a „genetikai kódban öröklöttek", tehát a bennük felhalmozott információk tisztán biológiaiak, nem tapasztalatból eredőek, nem tanultak.

Az ösztönök „belső ingerek által kiváltottak", tehát nem feltétlen reflexláncolatok. E belső ingerek maguk nem fajspecifikusak, hanem olyan anyagcserefolyamatok, hormonprodukciók, központi idegrendszer által kibocsátott ingerek, melyek különböző — eltérő ösztönvezetésű — fajok közös jellemzői lehetnek.

Az ösztönzők „külső ingerek által kiváltottak", melyek lehetnek fajspecifikusak, illetve nem-fajspecifikusak. (Így pl. a puskalövésre a legkülönbözőbb állatfajok reagálnak, de mindig az adott fajra specifikus mozgáskoordinációk sorával.) A külső ingerkeltők maguk lehetnek szintén a genetikai kódban adottak (amennyiben az állattal vele születik, hogy milyen konkrét ingerkeltőre milyen konkrét mozgáskoordinációval fog válaszolni), de lehetnek — mint az előbbi példa mutatja — tanulhatók is (feltételes ingerkeltők azok, melyek ösztöncselekvést váltanak ki). A külső ingerkeltő jelenléte az *egyes* állat esetében nem szükségszerű az ösztöncselekvés kiváltásában (Leerlauf), de szükséges, amennyiben a *fajt* tartjuk szem előtt.

Az ösztönök „*fajspecifikus* viselkedési mechanizmusok, illetve mozgáskoordinációk", azaz az adott faj *minden egészséges egyedére* jellemzőek. Megváltozásuk, átalakulásuk csak *mutáció* révén, azaz egy új faj kialakulásával lehetséges.

Az ösztönök „*akcióspecifikus* viselkedési mechanizmusok, illetve mozgáskoordinációk", tehát mindig *egy konkrét* akcióban való viselkedésben jelennek meg, ahol is *elemeikre nem bonthatók.* Az „elemekre bontás", illetve a mozgáskoordinációk *különálló* (izolált) kiváltása mindig azt jelzi, hogy *különböző ösztönökről* van szó. Nincsenek „általános" ösztönök, mint „szociális", „szexuális", „menekülési", „anyai" vagy „agresszív" ösztön.

Az ösztöncselekvés kompulzórikus; a belső és külső ingerek hatása *feltétlenül* lejátszódik, legalábbis az egészséges egyedeknél.

Az ösztönök „az élő organizmus fejlődésének meghatározott szakaszában töltenek be vezető szerepet a faj fenntartásában". A gerinctelen állatok számtalan csoportjának *alig vannak* ösztönei, a biokémiai folyamatok *közvetlenül*

[15] J. W. Goethe: „Sämtliche Werke", Gottischer Verlag 1863, I, 243.

töltik be a pozitív szelekciós érték funkcióját. A legegyértelműbben ösztönvezette állatok a rovarok — s bizonnyal azért is jelentenek zsákutcát az evolúció szempontjából.* A gerinceseknél az ösztönvezetés egyre fokozottabban „kombinálódik" a feltételes reflexeken alapuló „trial and error" révén *tanult* cselekvéssel és egyes fajoknál — kivételesen — az intelligencia vezette *belátásos* cselekvéssel is. Az utóbbi esetben az állat a megoldást „trial and error" nélkül, *egyszerre* találja meg. Így az „ösztönleépülés" — melyre kizárólag az ember a példa — mint *folyamat* többé-kevésbé már a gerincesek kialakulásával megkezdődik. Ennek ellenére az ösztönök még a legfejlettebb emlősöknél (a főemlősöknél) is legalább *ugyanolyan arányban* játszanak szerepet a faj fenntartásában, mint a tanult cselekvés különböző típusai. Kivétel itt a háziállat, elsősorban a kutya, mely azonban *nem is képes többé önmagát természeti környezetben fenntartani*, csupán *regresszióval*.

Az ösztönök „pozitív szelekciós érték szempontjából felülmúlják a faj intelligenciáját". Ha valamely feladatot az adott faj tanulással meg tud oldani, annak szempontjából ösztönei mindig leépülnek. A főemlősöknél az ösztöncselekvésekre egyre több tanult cselekvés épül, az ösztöncselekvés és tanult cselekvés „kombinációi" egyre gyakoribbak. Itt szeretnénk megismételni e probléma vonatkozásában a következőket. Azok a genetikai kódban adott kompulzórikus viselkedési és mozgáskoordinációk, melyeknek nincs pozitív szelekciós értékük, — nem játszanak szerepet a faj és az egyed fenntartásában —, nem ösztönök. Így nem ösztönök az *expressziók* (a kutya csóválja vagy behúzza a farkát, hegyezi a fülét stb.), ahogy nem ösztön *önmagában* semmiféle biológiai *adottság* sem (szaglás, látás, hallás), melyek fajra jellemzőek, pozitív szelekciós értékük van, de nem viselkedési és mozgáskoordinációk, csupán azok *feltételei*.

Mindennek elmondására azért volt szükség, hogy most már — valamivel *indokoltabban* — megismételhessük: az ember *nem* ösztönvezette lény, mi több, az embernek egyáltalán nincsenek ösztönei, csak „ösztöncsonkjai" (ösztönmaradványai). Ezek éppen a *legkevesebb intelligenciát igénylő* néhány — igen kevés — mozgáskoordinációra szorítkoznak és — egyesek szerint — még ezekben is leépülőben vannak. (A szopásra pl. igen sok újszülöttet *meg kell tanítani*.)

„Valamivel indokoltabban" ismételtük meg a kezdet kezdetekor állítottakat, de természetesen még korántsem *kellőképpen* indokoltan. A beható indokoláshoz az egyes „emberi ösztönöknek" nevezett „drive"-ek (mert csak a drive-elmélet képviselői beszélnek *ma* már emberi ösztönökről) részletes elemzésére van szükség. Ám hadd utaljunk vissza Bernard említett „kalkulációjára" — a több mint hatezer, ösztönnek nevezett motívumra, drive-re, magatartásra. A részletes elemzés — az indokolt cáfolat — szükségessé teszi, hogy kiemeljünk egyet ebből az „ösztönsokaságból". Választásunk az úgynevezett „agresszív ösztönre" esett, s korántsem véletlenül.

Emlékezzünk arra, hogyan foglalta el az „agresszív ösztön" a XX. században az „önfenntartási ösztön" helyét, és miként vált elemzése szinte központi témává minden drive-ösztön elméletben a fasizmus és a második világháború tapasztalatai nyomán. S nem csodálkozhatunk azon sem, hogy az agresszió mint *pszichikai* jelenség fő téma az „ösztöntagadók" táborában is. Ezért az

* Hogy az „evolúció" maga is antropocentrikus fogalom, mely csak az „ember felé való fejlődés" szempontjából, tehát az emberiség megszületéséből, mint „értékből" értelmezhető vagy értékmentes természettudományos fogalom-e — ez olyan messzire vezető kérdés, melynek eldöntésére itt nem vállalkozhatunk.

„agresszió" elemzése különösen alkalmas mind a drive-ösztön elmélet kimerítő kritikájára, mind a — szintúgy ideologikus — behaviorista és egyéb irányzatok kérdésfelvetéseivel való kritikai számvetésre.

Az agresszió problémájának kiemelésében mégis saját — tudatosan vállalt — történetfilozófiai prekoncepciónk és értékválasztásunk motivált elsősorban. Sem az a gondolat, mely szerint az agresszivitás ösztönként velünk született, sem az, hogy ugyanezen agresszivitás az Én szükségszerű válasza az objektiválódás, a szociális normarendszer, a „hiátus" létezésére, nem egyeztethető össze a nembeli lényegről, az emberi természet „plaszticitásáról", „beépíthetőségéről" elmondottakkal. Ugyanakkor nem tartozunk azok közé sem, akik — nem tagadva az agresszió néven összefoglalt jelenségek létezését — a tények kiküszöbölését igen egyszerű, „belátáson" alapuló folyamatnak tekintik, zárójelbe téve mindazokat a szociális és pszichikai tényezőket, melyek a vágyott jövő és a jelen tényei „között" „akadályként" felmerülnek.

Kritikai fejtegetéseinket a különböző iskolák *alapkoncepciói* szerint építjük fel. Először tárgyaljuk az agresszív ösztön elméletét (a naturalizmus hagyományos típusa), másodszor a behaviorizmust, a neofreudizmust és a csoportelméleteket (environmentalizmus), harmadsorban az amerikai pszichológia úgynevezett „harmadik iskoláját" (személyiségelméleti naturalizmus). Végül — negyedsorban — saját *kérdéseinket* fogjuk felvázolni.

SZEMLE

RECENZIÓ LUKÁCS GYÖRGY „TÖRTÉNELEM ÉS OSZTÁLYTUDAT" C. KÖTETÉRŐL (1925)*

RÉVAI JÓZSEF

A dialektika szerepének kérdése Marx rendszerében egyszersmind a Marx és Hegel közötti viszony kérdése is. E kérdésben nem volt egységes álláspont a marxisták táborában. A neomarxista Marx-irodalom a neokantiánus filozófia erős hatása alatt állván, a marxizmusban szaktudományt látott, amely a társadalomban és a történelemben lejátszódó oksági-törvényszerű eseményekkel foglalkozik, amelynek tehát semmiféle belső, tárgyszerű kapcsolata nincs „világnézeti kérdésekkel". A marxizmusnak „pozitív tudományként" való felfogása annál is inkább lehetséges volt, mivel a neokantianizmus kiirtotta a filozófiából, sőt magából Kant rendszeréből is a „világnézeti kérdéseket", a filozófiából szaktudományt csinált. A pozitivistára fordított Kant és a kantiánus szellemben átértelmezett Marx úgy viszonyult egymáshoz, mint bármely természettudomány a maga pozitivista ismeretelméletéhez. Ilyen felfogás szerint, amely a filozófia feladatát csupán minden megismerés transzcendentális előfeltételeinek kutatásában látta, magától értetődő volt, hogy a Marx-interpretátor a marxi „materializmusban" kénytelen volt csupán Marx személyes ügyét látni. E materializmus történetileg megleli ugyan magyarázatát a XVIII. századi materializmus harcos társadalmi szerepében, de ténylegesen nem gyökerezik magában a rendszerben. Bármennyire eltérőek is tehát tartalmilag a felfogások Marx és Hegel viszonyát illetően, megegyeznek abban a feltételezésben, hogy a marxizmus éppolyan szaktudomány, mint bármely más tudomány. Erről az álláspontról szemlélték és válaszolták meg a dialektika kérdését. Ebből indult ki *Eduard Bernstein* is, amikor a dialektikában mint a marxizmus hegeli örökségében „csapdát" látott, a priori fogalmi konstrukciót, amely meghamisítja az empirikus tényeket, megsemmisíti a tudományos ítéletek értékmentességét. Ez volt az álláspontja *Max Adler*nek, amikor feltételezte, hogy a hegeli dialektika „misztikus burkának" szétfeszítése nem más, mint a dialektikának mint tudományos munkamódszernek elválasztása és megkülönböztetése a történelem „reális antagonizmusaitól". És ugyanezen az alapon mondhatta viszont *Heinrich Cunow*, hogy Marx dialektikája csupán „tükrözi" a társadalmi fejlődés folyamatának dialektikáját.

Ilyen elképzelés alapján még csak fel sem lehetett fogni a hegeli dialektika lényegét: mert e dialektikának feltétele a lét és gondolkodás meghatározott viszonyáról szóló tanítás. Ha azonban ezt a problémát, mint „metafizikus" problémát, eleve elvetjük, illetve látszatproblémának, „*Kant* félreértésének" minősítjük (*Max Adler* ebben *Schopenhauer*t követi), mivel lét és gondolkodás — mint megismerendő és megismerő — viszonya alapján a probléma ebben a formában fel sem merülhet, akkor a dialektika vagy fantasztikus konstrukció, vagy talány marad. S ha mégis szőnyegre kerül ez a probléma, akkor a dialektika bizonyos centrális kérdéseit eleve ki kell kapcsolni, egyes, összefüggéseiből kiszakított elemeit mint a gondolkodás vagy a reális történés merőben külsőleges meghatározottságait kell tárgyalni. A szocializmus filozófiai irodalmában a dialektika ezen központi kérdése, ti. a lét és gondolkodás specifikus, dialektikus viszonya valóban nem is került a vizsgálat középpontjába, ennélfogva a hegeli és a marxi dialektika közötti különbség ebből a szempontból nem is került egységes kifejtésre.

Ugyanis még a régebbi marxisták, mindenekelőtt *Plehanov*, sőt maga *Engels* sem dialektikusan, hanem a naturalisztikus metafizika szellemében tárgyalták lét és gondolkodás viszonyának problémáját. A naturalista metafizika révén eljutottak ugyan a lét és gondolkodás ama dualitásának elvetéséhez, amelyet a kriticizmus hozott létre, de az egység-

* Georg Lukács: „Geschichte und Klassenbewusstsein". Studien über marxistische Dialektik, Malik Verlag, Berlin 1923, Gr. 8°.

nek ez a formája csak nevében volt közös a hegelivel. Ha a hegeli dialektikát vagy a marxi materializmust a naturalisztikus metafizika szemszögéből vizsgáljuk, egyrészt oda jutunk, hogy merőben külsőleges módon „idealistának" minősítjük Hegel dialektikáját, s a „szellem" hegeli fogalmának azt a hamis értelmezést adjuk, amelyet a dogmatikus metafizika rendszere tulajdonított neki. Másrészt arra az elképesztő eredményre jutunk, mint például Plehanov, aki még *Haeckel*nek, ennek a dilettáns filozófusnak a „monizmusát" is egy kalap alá vette Marx „materializmusával", s a szubjektum—objektum azonosságának marxi formáját *Huxley*nak azon tételére alapozta, miszerint „a pszichológia alapjai az idegrendszer fiziológiájában keresendők".

Engelsnél, Plehanovnál és követőiknél a természetnek ez a hegeli bevonása a dialektika birodalmába együtt jár a hegeli természetfogalom teljes elvetésével, valamint a természettudományos megismerés dicsőítésével és abszolutizálásával, mely utóbbi egyenesen érthetetlen egy dialektikus és történelmi gondolkodónál. A dialektikus materializmusnak az az értelmezése, amely szerint rokon vagy éppenséggel azonos a naturalisztikus materializmussal, nem tette ugyan teljesen lehetetlenné a hegeli dialektika és a fölötte gyakorolt marxi kritika megértését, sőt, a marxizmus hegeli tradíciójának őrzői többnyire éppen azok az „ortodox" marxisták voltak, akik a marxizmust filozófiailag összekapcsolták a naturalisztikus materializmussal, ám az a kísérletük, hogy a természetet a természettudományok nyomán haladva dialektikussá tegyék, szükségszerűen ellenkező eredményre vezetett. A dialektika naturalizálódott. Igaz, ezen átértelmezés következményei elsősorban filozófiai jellegűek voltak, s a marxizmus lényegének deformálását illetően kevesebb veszéllyel jártak, mint az ellenkező előjelű átértelmezések. Mert az a kísérlet, amely a természetet történetivé, azaz dialektikussá igyekszik tenni, magát a történelmi dialektikát általában érintetlenül hagyja, az a kísérlet viszont, amely a történelmet bevonná a természet birodalmába, szükségképpen eltorzítja magát a történelem dialektikus struktúráját s megváltoztatja az embernek a történelemmel kapcsolatos elméleti és gyakorlati magatartását. Nem véletlen tehát, hogy a marxizmus politikai-forradalmi ortodoxiája naiv nemtörődömséggel viseltetett a dogmatikus „polgári" materializmus iránt, a kantianizmusban, a machizmusban stb. viszont közvetlen politikai veszélyt gyanított. Nem véletlen, hogy a dialektikát azok a marxisták használták elméleti fegyverként, akik számára a dialektika filozófiai jelentősége csak eltorzítva és külsőlegesen vált tudatossá; azok viszont, akik úgy vélték, hogy kritikailag meghaladták a primitív materializmust, nemcsak filozófiailag, hanem a politikai elméletben is kénytelenek voltak mellőzni a dialektikát. Plehanov például a dialektika következő két meghatározását tekintette a legjellemzőbbnek: 1. az ellentmondásokban való fejlődést, 2. mennyiség és minőség dialektikus viszonyát. A dialektikának ezeket az egyes mozzanatait kitűnően megértette, de elhanyagolhatónak vélte Hegelnek az öntudatról szóló tanát, amely organikus egészbe foglalja a dialektika egyes mozzanatait, s a Marx és Hegel közti különbséget mindössze abban vélte föllelni, hogy Marx a hegeli „világszellem" fogalmát a „termelési viszonyok" fogalmával cserélte fel. Plehanov felismerte a hegeli kölcsönhatás-fogalom jelentőségét, miszerint „ugyanannak a két oldalát nem hagyhatjuk meg közvetlenül adottként, hanem valami harmadiknak, magasabbrendűnek mozzanataiként" kell felfognunk őket. Ám nála ez a „magasabbrendű" az oksági lánc új, megelőző tagja lett, s ennek folytán a világszellem és történelem hegeli viszonyába kénytelen volt kauzális viszonyt becsempészni. Hegelnek ezen félreértése és meg nem értése következtében a marxizmusból filozófiai értelemben a legkülönbözőbb elemek belső összefüggés nélküli egymás mellé sorolása lett.

*

Lukács fent jelzett könyve az első szisztematikus kísérlet arra, hogy filozófiailag tudatosítsa a marxizmus hegeli elemét, a dialektikát. Nagy jelentősége azonban nemcsak ebben van, hanem abban az eredeti fordulatban is, amelyet Lukács a marxizmus filozófiai interpretációjának, a marxi Hegel-kritika interpretációjának ad. A könyv mélységével, tartalmi gazdagságával s azzal a képességével, hogy általános, látszólag „tisztán" filozófiai tételeket egyes konkrét problémákra alkalmazzon, magasan fölötte áll azon műveknek, amelyek eddig a marxizmus filozófiai alapjait speciális problémaként vizsgálták. Továbbá ez az első kísérlet a filozófia történetének (különösen a XVIII. és XIX. századinak) történelmi-materialista tárgyalására és tisztán filozófiai szempontból is az első számottevő kitörés a csak-ismeretelméletté merevedett filozófiából. Eleve le kell mondanunk arról, hogy kimerítően szóljunk a könyvben tárgyalt vagy érintett valamennyi kérdésről. Maga Lukács bevezetésképpen így fogalmazza meg szándékát: újból vizsgálat alá akarja venni a dialektika kérdését. Beérem tehát azzal, hogy általánosságban bemutassam gondolatmenetét s néhány ugyancsak általános kritikai megjegyzést fűzzek hozzá.

Lukács központi kérdése így hangzik: lehet-e a dialektika más, mint forradalmi? Vagyis nem belső lényege-e a dialektikának az elmélet és a gyakorlat egysége, s nem mond-e ellent tulajdon feltételezéseinek a dialektika, ha nem valósul meg benne ez az egység? Ezzel a mércével méri Lukács Hegel dialektikáját s mutatja meg annak saját, belső ellentmondásait. A marxi Feuerbach-tézist, miszerint: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; a feladat az, hogy megváltoztassuk", Lukács a marxizmus lényegének és kiindulópontjának tekinti. Mégpedig éppen a „filozófia" *számára* ez a feladat. A világ megváltoztatásának feladatát nem szabad úgy értelmezni, ahogy a természettudományok alkalmazása, a technika jelenti a természet „megváltoztatását", a fölötte való „uralkodást", hanem a gyakorlati momentumoknak magában az elméletben, ennek a maga tárgyához való viszonyában kell benne foglaltatniuk. Mert a természettudományok „technikája", „gyakorlata" a természeti törvények megváltoztathatatlan érvényét tételezi fel, viszont Marx értelmezésében a „világ megváltoztatása" a „résztvevők öntudatlanságán" alapuló „társadalmi természettörvények" megszüntetését kell hogy jelentse. A törvény tudatosításának, a tárgy megismerésének tehát egyértelműnek kell lennie a tárgy megváltoztatásával. Ilyen jellegű megismerés azonban csak akkor lehetséges, ha a megismerés szubjektuma és objektuma között nem áll fenn megszüntethetetlen, merev idegenség, ha a tárgy objektumként és szubjektumként egyaránt felfogható, vagyis ha a tárgy megismerése a szubjektum önmegismerését, a tárgy öntudatát jelenti. A dialektika valamennyi meghatározása: a fogalmak merevségének megszüntetése, a tézis—antitézis—szintézis stb. csak akkor nyer értelmet, ha úgy fogjuk fel, mint a tárgy önmegismerési folyamatának meghatározását. Ez azonban csak totalitásként változtatható meg. Mert a tárgy változandósága és megváltoztathatósága az egyes momentumok önállóságának és izoláltságának megszüntetését jelenti. A dialektika éppen abban van, hogy az egyes mozzanatok önállóságát mint látszatot leleplezi. Az igazi valóság nem az izolált tények, hanem a totalitás. Az egyes „tényeket" csak a totalitásban feloldva és abba beillesztve lehet megérteni. De melyik az a terület, ahol az azonos szubjektum—objektum fellelhető? Hegel még csak fel sem vetette ezt a kérdést. Ő az *egész* világot eleve az öntudatossá válás álláspontjáról szemlélte. Lukács Marx-értelmezése eleve kikapcsolja a természetet, mint olyan tárgyat, amelynek megismerése a saját önmegismerését jelentené, és a dialektika érvényét a történelemre mint az ember történetére korlátozza. (Éppen ezáltal, történelem és természet módszeres különválasztásával tudta elkerülni Lukács a természettudományoknak azt a teljességgel történelemellenes, „felvilágosító" fölfogását, amely még valamennyi marxistánál uralkodik, és volt képes arra, hogy magukat a természettudományokat is történelmi terméknek lássa.) Marx nagy előrelépése Hegelhez képest abban rejlik, hogy a történelem azonos szubjektum—objektumát konkrétan meglelte a proletariátusban. Hegellel ellentétben Marx a történelmet nem elvileg befejezett folyamatként, post festum, merőben kontemplatíve szemlélte, hanem a proletariátusnak a szocialista társadalomért folytatott harcában, a jelen dialektikus felfogásában föllelte azt a pontot, ahonnan az eddigi történelem egyáltalán megérthető történelemként, értelmes, szükségszerű történésként. Mert „az úgynevezett történelmi fejlődés általában azon alapul, hogy az utolsó forma a megelőzőket önmagához vezető lépcsőfokoknak tekinti . . ." (Marx.) A történelmi folyamatot mint totalitást csak akkor lehetett megragadni, ha a jelen képes volt az elmúlt történelmet saját múltjaként felfogni. Az elmúlt korszakokat csak annak a szubjektumnak az álláspontjáról lehetett történelemként felfogni, amelyik megváltoztatja a jelent mint tárgyat. Marx a dialektikát, szubjektum és objektum egységét, a szellem uralmát — mint a tudat egységét a maga tárgyával — ténylegesen csak annak a hegeli tételnek a tagadásával tudta megvalósítani, amely szerint Minerva baglya csak a beálló szürkületben kezdi meg repülését, s a filozófia csak ott kezdődik, ahol az élet egy formája már megöregedett. Lukács a hegeli dialektika marxi talpraállítását annak megvalósításaként értelmezi, s Marx Hegel-kritikájának lényegét ebben a tézisben látja: „. . . a történelmet csináló szellem" csak „a mozgás lezajlása után, utólag jut tudatára önmagának. A filozófus tehát post festum érkezik . . . Az abszolút szellem mint abszolút szellem csak látszatra csinálja a történelmet." A szellem csak szemlélője, nem alkotója a folyamatnak. Mivel Hegel a történelmet csak utólag, befejezett folyamatként szemléli, nem képes elérni szubjektum és objektum, gondolkodás és lét igazi egységét, s arra kényszerül, hogy önmagával ellentmondásban a valóságon kívül keresse az „eszmét", ahelyett, hogy a „valóságban" keresné. A világszellem és a valóságos történelem közti viszony struktúrája, mint az ész csele, úgy kell megjelenjék Hegel számára, mint történelemfeletti, időtlen „törvény", Marxnál viszont ez csak a múlt struktúráját fejezi ki. Hegel fogalmi mitológiája ama ténynek a kifejeződése, hogy Hegel a tárgyat, a történelmet is csak kontemplatíve, vagyis külsőlegesen volt képes szemlélni. Lukácsnak a marxi dialektikáról alkotott ezen alapvető felfogásából nemcsak az az álláspont következik, amelyből a klasszikus német filozófia

problémafelvetését s a marxizmussal való összefüggését magyarázza, hanem a marxi rendszer egész tartalmi felépítése is. A marxizmus úgy jelenik meg, mint azon kérdések és ellentmondások megoldása, amelyekkel a klasszikus német filozófia hasztalan küszködött. Kant problémája: a tárgy megismerésének a tárgy „létrehozásaként" való felfogása kudarcot kellett valljon a megismerés kontemplatív struktúrája miatt, e struktúra számára a megismerendő világnak megszüntethetetlen „adottságnak", azaz a szubjektumból elvileg „létrehozhatatlannak" kellett maradnia. A kanti magábanvaló dolog — amibe bele kellett ütköznie minden olyan ismeretelméletnek, amely a világ megismerésének kontemplatív módját ismeri el egyedülinek és természetesnek — jelzi azokat a korlátokat, amelyek a puszta fakticitás világának racionalizálhatósága, „létrehozhatósága" elé emelkednek. Lukács megmutatja, hogyan függ össze a kriticizmus kérdésfelvetése a kapitalista társadalom árufetisizmusával, hogyan vezet a gazdasági törvények kapitalista uralma az ember felett arra, hogy a filozófiában lehetetlen feleletet adni a tárgy genezisének, „létrehozásának" kérdésére. Az árutermelő társadalom maga hozza létre az egésztől izolált tényeket, amelyeknek reflexiós összefüggése, racionalitása éppen az egésznek az irracionalitását feltételezi. A klasszikus filozófia számára tehát eleve megoldhatatlan feladatként vetődtek fel a világ genezisének és totalitásának kérdései. Marx azért tudott felelni e kérdésekre, mert „a dialektikus módszer, mint a történelem módszere, annak az osztálynak a számára maradt fenntartva, amely képes volt arra, hogy az azonos szubjektum—objektumot ... életének alapjából, önmagában fedezze fel: és ez az osztály a proletariátus."[1] És a marxizmus elválaszthatatlan a proletariátus „gyakorlati-kritikai tevékenységétől". Mert miképpen a burzsoázia eldologiasodott társadalmi léte határozza meg a burzsoázia eldologiasodott tudatát, s kényszerít rá a saját valóságát illetően merőben kontemplatív magatartást (társadalomtudományában csakúgy, mint filozófiájában), szintúgy a proletariátus társadalmi léte teszi képessé a marxizmust arra, hogy kijusson a társadalom puszta fakticitásából, a kapitalizmus puszta közvetlenségéből, s elhagyva az izolált részterületeken uralkodó törvények kutatásával foglalkozó szaktudomány talaját, történetiségében, tehát totalitásában fogja fel a társadalmat. A marxizmus, mint a proletariátus osztálytudata, mint elmélet és gyakorlat egysége a kapitalista társadalom önmegismerése, s így az első olyan megismerés a történelemben, amely nem „hamis tudat", nem csupán ideológia, s amely képes arra, hogy a tárgyat „megváltoztassa" és „létrehozza". Ezért fordul Lukács élesen szembe azokkal a kísérletekkel, amelyek szaktudománnyá változtatnák, elszociologizálnák a marxizmust, ezért tulajdonít oly nagy fontosságot az őstársadalom kutatásának. Mert Engels arra törekedett, hogy kimutassa: egyszer már léteztek olyan társadalmi viszonyok, amelyekben nem érvényesültek a „társadalmi természettörvények", és csak ebben az engelsi szellemben lehet nyomon követni azt a történelmi folyamatot, amelyben ezek a törvények fokozatosan tért hódítottak, majd abszolút érvényre jutottak, csak e szellemben lehet felfogni a „szabadság birodalmát" is, mint ezen törvények érvényességének megszűntét. A történelmi materializmus tehát a marxi dialektikának a gyakorlati, a tárgy megváltoztatására irányuló jellegéből következik: nem merőben heurisztikus elv, amelynek segítségével a történelem tényeit könnyebb feldolgozni, racionalizálni; a történelmi materializmus a polgári társadalom arkhimédészi pontjának, „anatómiájának" felismerése, aminek alapján egyrészt felfogható és megváltoztatható magának a polgári társadalomnak a totalitása, másrészt pedig megérthető a múlt történetisége, az elmúlt koroknak a jelenhez vezető fokozatossága, tehát a történelmi folyamat totalitása is. A történelmi materializmus ökonómiai szempontja nem szaktudományos jellegű, hanem szükségszerűen következik Marx forradalmi, dialektikus történetfilozófiájából, olyan szempont, amely közvetít az elmúlt korszakok őseredeti közvetlensége, ill. totalitásuk és történetiségük között.

•

Ám Lukácsnak ez az első ízben konkrétan végigvitt marxista koncepciója, miszerint Marx dialektikája a hegeli dialektika valóságát és igazságát jelenti, egyszersmind magasabb fokon reprodukálja a hegeli dialektika antinómiáit. Lukács szerint Marxnak a dialektikában végbevitt „kopernikuszi fordulata" abban áll, hogy a dialektikát nem post festum, kívülről interpretálta bele a történelem folyamatába, hanem magában a történelemben ismerte fel, szubjektum és objektum forradalmi kölcsönhatása alapján. Marx a forradalmi dialektika birodalmába bevonta a jövőt, nem mint teleologikus céltételezést vagy természetjogi Legyent, hanem mint hatékony valóságot, amely meghatározóan benne foglaltatik a jelenben. Ezzel megszűnt a történelem merő kontemplációja, és a

[1] Lukács György: „Történelem és osztálytudat", Magvető, Budapest 1971, 420.

proletariátus osztálytudatossá válása mint a kapitalista társadalom önmegismerése révén megteremtődött a tárgy megváltoztatásának objektív lehetősége.

A proletariátusnak mint a történelem azonos szubjektum—objektumának konkrét fellelése, az a megállapítás, hogy a proletariátus osztálytudata az objektum első igazi önmegismerése, másrészt azonban azt is jelenti, hogy az eddigi történelemnek nem volt azonos szubjektum—objektuma. Az a struktúra, amelyet az „ész csele" fejez ki, s amely a folyamat transzcendenciáját jelenti az ember szándékaival és tudatával szemben, éppen ezt a tényt fejezi ki. Ezzel azonban a múltra alkalmazott dialektika strukturális megváltozása mondatott ki. Ha a dialektika teljesen azonos volna a forradalmi dialektikával, akkor az a tétel, amellyel Marx a polgári történelemszemléletet jellemezte: „Vagyis történelem volt, de többé már nincs" — saját ellentétébe csapna át: van történelem, de azelőtt nem létezett. A proletariátus történelemmegismerése, amely forradalmi dialektikája alapján a jelenben elkövetkezik és lehetséges, a szükségszerűen a jelenhez vezető múlt megismerését jelenti. A múlt értelme azonban csak a jelen önkritikája révén válik nyilvánvalóvá. Ám a múlt számára ez történetiségének megszüntethetetlen transzcendenciáját jelenti saját magáért való létével szemben. Ez nem kanti transzcendencia, mert az végtelen progressziót tételezne fel, hanem mintegy benne foglaltatik magában a folyamatban. De hát mi más ez, mint a hegeli világszellem? Szubjektum-korrelátuma egy mondhatni csupán „objektív" dialektikának, amelyben még nincs meg a történelem azonos szubjektum—objektuma, amelyben még fennáll gondolkodás és lét dualitása. Az ész cselének tételezése szükségszerűen megköveteli olyan szubjektum tételezését, amely nem azonos a történelem empirikus szubjektumaival, s a valóságos történelemhez fűződő viszonyának strukturális lényege ugyanaz, mint a hegeli viszony struktúrája világszellem és történelem között. Ám ezzel egyszersmind megváltozik az utólagosság, a post-festum-tudat problémája is. Marx s vele együtt Lukács szemére veti Hegelnek, hogy nála a gondolkodás csak utólag jelenik meg, csak szemlélője a folyamatnak, s a történelemhez mintegy kívülről, csupán kontemplatíve viszonyul. Ezt a szemrehányást Hegel vonatkozásában részben jogosulatlannak érzem, mert ilymódon kanti értelmezésű kontemplációt tulajdonítanak neki. A kanti értelmezés azt jelentené, hogy a kontempláció magában a folyamatban megy végbe — Lukács értelmezésében viszont a kontempláció csak a folyamat „természettörvény-szerűségét" jelenti, totalitásának, irányának és szükségszerűségének megismerhetetlenségét. Hegelnél azonban nem valamiféle felfoghatatlan és meg nem értett folyamat közepette végbemenő kontemplációról van szó, hanem egy olyan befejezett folyamat fölötti kontemplációról, amelynek értelme már láthatóvá vált. Az utólagosság így értelmezett szempont**ját** a marxizmusnak is meg kell őriznie, sőt éppen ez a feltétele a marxizmus történelem**filozófiájának**. E történetfilozófia lényege a „szükségszerűség birodalmának" megismerése a „szabadság birodalmával" szemben, s a szükségszerűség birodalmának dialektikusan a szabadság birodalmába vezető megismerése csak e birodalomnak a proletariátus révén történő befejezése, lezárása, tehát a kommunizmus révén válik lehetségessé. A marxizmus egy módszertanilag már befejezettként elgondolt világperiódus utólagos tudata.

Lukács maga is érzi a múltnak ezt a specifikus problémáját, hogy ti. a múlt csak kontemplatíve érthető meg (itt természetesen a proletariátus kontemplációjáról, a jelenkor azonos szubjektum—objektumának kontemplációjáról van szó), és hogy ez ellene szegül annak, hogy véglegesen kiküszöböljük a magábanvaló dolog problematikáját. „A történelmi materializmus funkcióváltása" című tanulmányához e probléma szolgál alapul. A „funkcióváltás", amely a proletariátus győzelmével következik be, azt jelenti, hogy megszűnik a marxizmus harcos jellege, előtérbe kerülnek tisztán tudományos elemei, múlt felé fordulása. És itt felvetődik a történelmi materializmus alkalmazhatóságának kérdése. Mert mint a kapitalista társadalom önmegismerését, sokkal „óvatosabban" kell alkalmazni azokra a társadalmakra, amelyekben az árufetisizmus még a társadalmi felszín jelensége, amelyekben a „társadalmi természettörvények" még nem vagy még nem tisztán voltak uralkodók. Mert „a prekapitalista társadalmakban a gazdasági élet még nem rendelkezik azzal az önállósággal és öncélúsággal, azzal a lezártsággal és korlátlan uralommal, azzal az immanenciával, amelyre a tőkés társadalomban tesz szert".[2] Arról van tehát szó, hogy a kapitalizmus önmegismerésének kategóriáit, a befejezett társadalmasítás kategóriáit alkalmazzuk még nem társadalmasult „társadalmakra", olyanokra, amelyekben még a „természeti viszony" uralkodó. Mit jelent ez a természeti viszony? Azt jelenti, hogy a társadalom egyes részterületeinek az önállósága nem látszólagos, hanem „valóságos", önmagában megalapozott, ellentétben a kapitalizmussal, ahol ez az önállóság csak fetisisztikus látszat. Vagyis hogy — ugyancsak ellentétben a kapi-

[2] I. m. 531.

talizmussal — a „természeti viszonyok" számára csak külsőleges a totalitás kategóriája, hogy ezeknek a nem-fetisisztikus dologi viszonyoknak feloldása a történelem folyamatában nem mozzanatiságuk igazi megismerését, hanem eltorzítását jelenti. A levés itt nem a lét igazsága. Pontosabban szólva: a lét igazsága mint levés, mint történelem, külsőleges momentum a lét számára, a valóság (totalitás, történelem) kategóriája nem közvetítés az egzisztenciához, nem feléje vezet, hanem elvezet tőle. Ez nem jelenti a történelem önmegszüntetését, hanem csupán a magábanvaló dolog problémájának újbóli felbukkanását magában a történelemben. A probléma úgy merül föl, mint az elmúlt korszakok „igazi", eredendő lényege és a történelmi kontempláció szubjektuma számára „megjelenő" lényege közti ellentmondás. Nem „ugyanarról" a „magábanvaló-dolog-struktúráról" van szó, mint a kriticizmusban, hanem a kontemplatív dialektika szükségszerű megjelenéséről, ami tehát Hegelnél sem jelentett „visszaesést" a kantianizmusba. A dialektikus kontemplációt csak formálisan lehet azonosnak tekinteni a racionalizmus kontemplációjával.

Lukács ezért nem láthatta világosan ezt a problematikát. Kénytelen volt azonosítani egymással a totalitás különböző kategóriáit, mivel nem tett világos különbséget az egyetemes történelem azonos szubjektum—objektuma, és a között az azonos szubjektum—objektum között, amely csupán a kapitalista társadalomé. A tárgyat mint totalitást csak az a szubjektum képes megérteni és megváltoztatni, amelyik maga is totalitás; ez pedig a kapitalista társadalomban az osztállyá konstituálódó proletariátus. A proletariátus azonban csak hordozója az egyetemes történelem egységes szubjektumának, de közvetlenségében nem maga ez a szubjektum. A kapitalista társadalom *azonos* szubjektum—objektuma nem egyértelmű az egyetemes történelem „merőben" korrelátumként tételezett, sehol konkrétan fel nem lelhető *egységes* szubjektumával.

A kommunizmusért harcoló modern proletariátus nem az antikvitás, nem a feudális társadalom szubjektuma. A proletariátus ezeket a korszakokat mint a saját múltját, mint önmaga felé vezető lépcsőfokokat fogja föl, de nem szubjektuma ezeknek a korszakoknak. A proletariátus — ama meghatározott történelmi korszak azonos szubjektum—objektuma amelyben először jön létre egyáltalán ilyen azonos szubjektum—objektum — csak úgy képes megérteni önmagát, ha a maga sajátos álláspontjából kiindulva belevetíti a múltba az egyetemes történelem egységes szubjektumát, amely benne magában végre azonossá vált objektumával. Ezt Lukács maga is elismeri, amennyiben dialektikus humanizmust állít szembe *Feuerbach* mechanikus humanizmusával: ezáltal a „nemlétező ember" kerül a történelem középpontjába. Mert a „létező ember" mint a történelem középpontja azt jelenti, hogy pusztán reprodukálódik „az osztálytársadalom embertelensége" metafizikus-vallásos síkon, a túlvilág, az örökkévalóság síkján".[3] Ha nem dialektikusan fogjuk föl az embert, akkor „az ilymódon abszolutizált ember lép egészen egyszerűen azoknak a transzcendens erőknek a helyébe, amelyeknek pedig éppen magyarázatára, feloldására és módszertani behelyettesítésére hivatva lett volna".[4] De ha ketten mondják ugyanazt, azért az mégse ugyanaz. A proletariátus saját embertelensége révén megértette ugyan az összes osztálytársadalmak emberének nemlétét, mégis feltételez valamilyen „létező" embert, valami csupán negatíve meghatározott embert, akiknek nem tartozik „természetéhez", hogy társadalmi természettörvények uralmának van alávetve, akiknek a proletariátus által történő megvalósítása a történelmi folyamat célja; ezt az embert tehát a proletariátusnak puszta szubjektum-korrelátumként hozzá kell rendelnie a történelmi folyamathoz, akit e folyamatban transzcendens módon benne rejlőnek kell felfognia. Ez az „ember" — nem a feuerbachi, hanem akit a proletariátusnak kell megvalósítania — szintén fogalmi mitológia. De elkerülhetetlen fogalmi mitológia. Szükségszerűen adódik a proletariátus álláspontján, mivel a proletariátus két világkorszak határán áll, s így a jövőt és a múltat egyképp megláthatja. A jövő azonban szükségszerűen üres még, a múlt pedig, éppen mint totalitás, magán viseli az irracionalitás megszüntethetetlen nyomait. Mindkettő fogalmi mitológiát hoz létre, ami azt fejezi ki, hogy „képtelenek vagyunk behatolni magába a tárgyba". Ez a fogalmi mitológia azonban elvileg más, mint a polgári racionalizmusé. Mert ez utóbbinál annak a gondolati kifejezéséről volt szó, hogy képtelen felfogni a saját történelmi valóságát, míg amaz csak a történelmi valóság megismerésének és átalakításának alapján jön létre. A dialektika hegeli antinómiáinak reprodukciója előre utal, nem hátra. Hegel és Marx között még nagyobb a rokonság, mint ahogy azt Lukács feltünteti.

(Megjelent: [Grünberg's] „Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung", 1925, XI. évf. 227—236.)

(*Fordította* F. Majlát Auguszta)

[3] I. m. 482.
[4] I. m. 475—476.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója
Műszaki szerkesztő: Sós Attila
A kézirat nyomdába érkezett: 1973. XI. 2. Terjedelem: 15,40 (A/5 ív)
Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

PÁLYÁZAT

1974. évi
kutatási jutalmakra

A Magyar Tudományos Akadémia pályázatot ír ki a távlati tudományos kutatási terv kutatási főirányaiban elért jelentős eredmények jutalmazására.

A Magyar Tudományos Akadémia elnöke 1/1974. MTA—E sz. utasításának megfelelően pályázhatnak tudományos kutatók és egyetemi oktatók, ill. kollektíváik, továbbá kutatással oglalkozó más szakemberek függetlenül attól, hogy milyen munkahelyen dolgoznak.

A pályázatban — két évnél általában nem régebbi — nyomtatásban megjelent tanulmánnyal vagy közlésre alkalmas kézirattal (kivételesen kutatási zárójelentéssel) lehet részt venni, függetlenül attól, hogy az adott kutatás a távlati terv keretében indult-e meg, vagy csak a munka folyamán kapcsolódott hozzá.

A kutatási jutalom az eredmény jelentőségétől függően egyéni pályázó esetében 5000—15 000 Ft, kutatói kollektívák esetében 6000—25 000 Ft.

Nem részesíthetők a fenti jutalomban:

- az Akadémia tagjai, a kutatóintézetek igazgatói, a tanszéki akadémiai kutatócsoportok vezetői;
- akik az adott kutatási tevékenységért a munkabéren és járulékain, illetve a már megjelent tanulmány szerzői díján kívül más ellenértékben (kutatási szerződési, szakértői, újítási, szabadalmi díjban, kutatási eredményért kapott külön jutalomban stb.) részesültek;
- kutatási jutalomban már részesített, vagy ezzel kapcsolatban már érdemben elbírált pályamunkák, kivéve ha az elbírálás óta elért számottevő új tudományos eredményt tartalmaznak.

A pályázatnak tartalmaznia kell:

1. A pontosan kitöltött pályázati űrlapot (beszerezhető: az MTA Tudományos Testületi Titkárságán Bp. V., Münnich F. u. 7. sz. alatt, az egyetemek rektori hivatalaiban, továbbá akadémiai és ipari kutatóintézetekben).

2. A kutatási eredményt tartalmazó tanulmányt (közlésre alkalmas kéziratot). Szükség esetén a kutatási főirányért felelős tárcák koordináló bizottságai adnak felvilágosítást arra nézve, hogy az adott pályamunka, tematikája alapján melyik főirányhoz tartozik.

A pályázatot (tanulmányt és pályázati űrlapot) *1974. május 30-ig* kell a kutatóhely vezetőjéhez benyújtani, aki a pályázati űrlapra felvezeti szakvéleményét, és a pályázatot június 15-ig továbbítja az Akadémia Tudományos Testületi Titkárságának.

Az előírt határidő után, vagy hiányosan, továbbá nem kellően rendezett alakban benyújtott pályázatok nem vehetők figyelembe. A már benyújtott pályázati anyagot kiegészíteni vagy módosítani nem lehet.

A kutatási jutalmak kiosztására december hó második felében kerül sor.

A kutatási jutalomban részesített pályamunkákat az MTA — főirányért felelős tárcavélemények figyelembevételével — szabadon hasznosíthatja.

Budapest, 1974. február hó 12.

A Magyar Tudományos Akadémia
Elnöksége

A távlati terv kutatási főirányai:

Országos szintű kutatási főirányok

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA gondozásában

1. Szilárdtestek kutatása
2. Az életfolyamatok szabályozásának mechanizmusa
3. A közigazgatás fejlesztésének komplex tudományos vizsgálata
4. A szocialista vállalat

A NEHÉZIPARI MINISZTÉRIUM gondozásában

5. Biológiailag aktív vegyületek kutatása

A MŰVELŐDÉSÜGYI MINISZTÉRIUM gondozásában

6. A köznevelés fejlesztését szolgáló pedagógiai kutatások.

Tárcaszintű kutatási főirányok

(amelyek nem azonosak az országos főiránnyal)

A BELKERESKEDELMI MINISZTÉRIUM gondozásában

1. Lakossági fogyasztási, keresleti tendenciák
2. A kereskedelem fejlesztésének hosszútávú koncepciója
3. Vállalatok, szövetkezetek szervezetének és tevékenységének racionalizálása

Az EGÉSZSÉGÜGYI MINISZTÉRIUM gondozásában

1. Számítástechnika alkalmazása az orvostudományban és az egészségügyben
2. A lakosság védelme a természetes és mesterséges környezet (bioszféra) káros hatásaitól (főleg orvosi vonatkozásban)
3. Perinatalis mortalitás csökkentésére irányuló kutatás
4. Transzplantációs munkálatokat előkészítő kutatás
5. Tömegesen elterjedt betegségek epidemiológiájának kutatása
6. Daganatok ethiopathogenesise és therápiája
7. Sérülések pathológiája és ellátása
8. Radioizotópok orvosi alkalmazása
9. Genetikai kutatások

A KÖZPONTI FÖLDTANI HIVATAL gondozásában

1. Az ország természeti erőforrásainak kutatása és feltárása

A KÖZPONTI STATISZTIKAI HIVATAL gondozásában

1. Társadalmunk rétegeződésének alakulása és az életmód változása

ORSZÁGOS TESTNEVELÉSI ÉS SPORTHIVATAL gondozásában

1. A népesség fizikai erőnlétének fejlesztése és fenntartása a testkultúra eszközeivel

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA gondozásában

1. A számítástechnika alkalmazásai (kivéve az orvostudományi alkalmazások)
2. Az ember természeti környezetének védelme (főleg a bioszféra megváltozása szempontjából)
3. Gazdaságpolitikánk tapasztalatainak elemzése; javaslatok a továbbfejlesztésre
4. Középtávú világgazdasági prognózis, különös tekintettel a népgazdasági tervezés szempontjaira
5. A tudományos-technikai forradalom mint világtörténelmi folyamat a kapitalizmus és szocializmus viszonyai között. (A tudományos-technikai forradalomra való felkészülésünk tudományos megalapozása.)
6. A társadalmi tudat fejlődése Magyarországon a felszabadulás óta.

A MEZŐGAZDASÁGI ÉS ÉLELMEZÉSÜGYI MINISZTÉRIUM gondozásában

1. A kemizálás és a biológia alapösszefüggéseinek kutatása
2. A vízgazdálkodás alapösszefüggéseinek kutatása
3. A zöldségtermesztés biológiai és gépesítési alapjainak kutatása
4. A szőlőtermesztés biológiai alapjainak kutatása
5. Kertészeti növények genetikája és nemesítési módszereinek fejlesztése
6. A háziállatok fertőző és nem fertőző betegségei elleni védekezés komplex rendszabályait megalapozó kutatások
7. Hazai és külföldi növényfajták gyűjtése, megőrzése, cseréjük szervezése
8. A mezőgazdasági vállalatok ökonómiai kérdéseinek kutatása
9. Állami gazdaságok és termelőszövetkezetek vezetés fejlesztése
10. Az élelmiszergazdaság közgazdasági szabályozórendszerének fejlesztése
11. Az élelmiszergazdaság jelentőségének, makroökonómiai törvényszerűségeinek feltárása, tervezési módszereinek tökéletesítése
12. Főbb mezőgazdasági ágazatok ökonómiai sajátosságainak feltárása, továbbfejlesztése
13. A mezőgazdasági nagyüzemek vállalati mechanizmusának és gazdaságpolitikai üzemi hatásának vizsgálata
14. Az élelmiszergazdaság egyes ágazatainak fejlesztési koncepció kialakításához módszerek, prognózisok kidolgozása
15. Közgazdasági befolyásoló eszközök és módszerek hatásának vizsgálata (a mezőgazdaságban és élelmiszeriparban)
16. Korszerű vállalati szervezés és módszerek kutatása (a mezőgazdaságban és élelmiszeriparban)

A MUNKAÜGYI MINISZTÉRIUM gondozásában

1. A munka társadalmi, gazdasági összefüggései.

CONTENTS

GYÖRGY LUKÁCS: Principles of Marx' Ontology. The Reproduction I. 1
VILMOS SÓS: The Intension of the Concept of Truth II. 81
MÁRIA MAKAI: Some Principles of the Ontology of Social Being 104
ÁGNES HELLER: On Instincts 147

REVIEW

JÓZSEF RÉVAI: History and Class Consciousness by György Lukács (1925) 167

СОДЕРЖАНИЕ

ДЬЭРДЬ ЛУКАЧ: Онтологические принципы Маркса. Репродукция I. 1
ВИЛЬМОШ ШОШ: Интенсия понятия истины: критерий надежности знания II. ... 81
МАРИЯ МАКАИ: Об основах общественной онтологии 104
АГНЕШ ХЕЛЛЕР: Об инстинктах 147

ОБЗОР

ЙОЖЕФ РЕВАИ: Дьэрдь Лукач: История и классвое сознание (1925) 167

Ára: 18,— Ft
Előfizetés egy évre: 84,— Ft

INDEX: 25.535

Terjeszti a Magyar Posta. Előfizethető bármely postahivatalnál, a kézbesítőknél, a Posta hírlapüzleteiben és a Posta Központi Hírlap Irodánál (KHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1. postacím: 1900 Budapest) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a KHI 215—96162 pénzforgalmi jelzőszámára.

Egyes példányok beszerezhetők a 1055 V., Bajcsi-Zsilinszky út 76, sz. alatti hírlapboltban.

Előfizethető és példányonként megvásárolható: az AKADÉMIAI KIADÓnál, 1363 Budapest V., Alkotmány u 21. Telefon: 111—010. Pénzforgalmi jelzőszámunk: 215—11488., az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLT-ban: 1368 Budapest V., Váci u. 22. telefon: 185—612

Előfizetési díj egy évre: 84,— Ft.