

A REPRODUKCIÓ. II.*

LUKÁCS GYÖRGY

4

AZ EMBER REPRODUKCIÓJA A TÁRSADALOMBAN

Csak az ilyen kérdések tisztázása folytán érthetjük meg a maga igazi meghatározásaiban a társadalmi reprodukciót mint összefolyamatot. Vissza kell itt térnünk ahhoz a kiindulópontunkhoz, hogy a társadalmi lét komplexusokból álló komplexus, amelynek reprodukciója sokrétű és sokoldalú kölcsönhatásban áll a viszonylag önálló részkomplexusok reprodukciós folyamatával, de a kölcsönhatásokon belül mindig a totalitás befolyása jut túlsúlyra. De a most kifejtendő fölöttébb bonyolult folyamatot ezzel a megállapítással még távolról sem jellemeztük kielégítően. Szemügyre kell még vennünk az összkomplexus végső soron döntő poláris mivoltát, anélkül, hogy az eddig mondottakat érvénytelennek tekintenénk. A két pólus, mely reprodukciós mozgásait határolja, és ezeket pozitív és negatív, régi korlátokat szétromboló és új korlátokat felállító értelemben meghatározza, egyrészt a reprodukciós folyamat a maga extenzív és intenzív totalitásában, másrészt az egyes emberek, akiknek mint egyedeknek a reprodukciója alkotja az összreprodukció létalapját. Itt is félre kell tolnunk Marx követőinek vulgáris-mechanikus előítéleteit. Többségük a gazdaság objektív törvényszerűségeiből valamiféle speciális természettudományt csinált, és a gazdasági törvényeket olyannyira eldologiasította és fetisizálta, hogy az egyes ember szükségképpen e törvények hatékonyságának minden befolyást nélkülöző tárgyaként jelent meg. A marxizmus természetesen bírálja azokat a polgári-liberális világnézeteket, amelyek mértéktelenül túlbecsülik az egyéni kezdeményezéseket. De itt ez a helyes vita karikatúrává torzult, és ahol ezt — mondjuk kantiánus módon — helyesbíteni próbálták, ott a tiszta és a gyakorlati ész „világainak” dualitása született meg, állítólagosan marxista, gyenge másolatban. Utolsó éveiben Engels ezt a vulgarizációt is megpróbálta feltartóztatni. Korábban már idézett levelében ezt írja erről a kérdésről: „De abból, hogy az egyes akaratok — amelyek közül mindenki azt akarja, amire testalkata és külső, végső soron gazdasági körülményei (vagy saját személyes, vagy általános-társadalmi körülményei) készítenek — nem azt érik el, amit akarnak, hanem össz-átlaggá, közös eredővé olvadnak össze, ebből még nem szabad arra következtetni, hogy nullával egyenlők. Ellenkezőleg, mindenki hozzájárul az eredőhöz, és ennyiben beleértendő ebbe.”¹

* A „Reprodukció” c. fejezet befejező részével lezárjuk Lukács György „A társadalmi lét ontológiájáról” c. könyve részleteinek közlését. — Rövidítések: MEGA = K. Marx/Fr. Engels, Historisch-kritische Gesamtausgabe. Hrg. 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. — Szögletes zárójelek jelzik a szerkesztőség kiegészítéseit a szerző hátrahagyott eredeti munkajegyzeteihez.

¹ Engels an Bloch. 21. September 1890. Marx/Engels: [Ausgewählte Briefe. [Hrg.: V. Adoratskij. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR.] Moskau —

Ebben a kérdésben pontosan meg kell különböztetnünk egymástól a részkutatásoknak és az összefolyamat ontológiai vizsgálatának módszertanát. Magától értetődik, hogy a társadalmi léten belül is szükségképpen adódnak olyan statisztikai vizsgálatok, amelyekben az egyes ember csak elvont egyedként fordul elő, és ezért az itt szerezhető ismeretek szempontjából is csak ennyiben veszik figyelembe. De durva félreértés volna, ha azt hinnénk, hogy az ilyen vizsgálatokból egyszerűen összegezhető a valódi társadalom igazi megismerése. Bármilyen hasznosak lehetnek is ezek bizonyos részletkérdések feltárása szempontjából, magáról a társadalomról csak akkor alakulhat ki megfelelő tudásunk, ha ez a társadalom igazi, létező összefüggéseire irányul, igazi, létező lényegét deríti fel. Ehhez azonban hozzátartozik az ember is a maga lényegiségében, amely más és több, mint az egyedi példány puszta egyedisége. Sőt — hogy már most elébe vágjunk a később kifejtendőknak — a történelem egyik középponti tartalma az, hogy az ember a puszta egyediségből (a nem egyedi példányából) miként fejlődött valódi emberré, személyiséggé, egyéniséggé. Sőt, e fejlődésre az is jellemző, hogy minél társadalmibb jeleget öltenek az emberi közösségek, és minél inkább kibontakozik ez a jellegük, annál több esetben szerepelhet az ember ilyen elvont egyediségekben is. Persze nemcsak ilyenekben. Az ontológiai helyes emberkép a történelmi fejlődés folyamán szintén tertium datur két absztraháló-hamis végtelennel szemben: az ember mint a gazdasági törvényszerűségnek (a fizika modellje szerint elképzelt) egyszerű tárgya éppúgy meghamisítja az ontológiai tényállást, mint az a feltételezés, amely szerint emberlétének lényeges meghatározásai végső gyökérzetüket tekintve ontológiaiilag függetlenek a társadalom létezésétől, és így adott esetekben két önálló ontológiai entitásnak (az egyéniségnek és a társadalomnak) a kölcsönös vonatkozását kell vizsgálni.

Az antik filozófia, felbomlásának utolsó korszakától eltekintve, egyáltalán nem ismerte még ezt a problémát. A polisz-fejlődésben magától értetődő volt, hogy az ember és a társadalom ontológiaiilag egyidejűleg és egymástól elválaszthatatlanul van adva. Az ember és a polisz-polgár ontológiai elválaszthatatlanságát még az a sokféle ellentmondás sem rendítette meg, amely a polisz problematikussá válásából következett. Ezért fogalmazhatta meg Arisztotelész ontológiaiilag az egyik középponti problémát illetően még ma is érvényes módon az ember és a társadalom e viszonyának lényegét. Megfogalmazása persze csak az általános lényegyet fejezi ki érvényes módon, mert a jelenlegi objektív helyzet, összes szubjektív következményeivel együtt, minőségileg megváltozott. Itt még jelzésszerűen sem vázolhatjuk azokat a változásokat, amelyek a jelenkorig vezettek, már csak azért sem, mert nemsokára rátérünk az ezzel összefüggő problémákra, a gazdasági fejlődésben végbement struktúraváltozások szémszögéből. Csupán azt kell hangsúlyoznunk, hogy csak az új társadalmilag objektív helyzet (az ebből spontánul fakadó gondolati illúziókkal és tévedésekkel egyetemben) alakítja ki az ember és a társadalom tisztán társadalmi viszonyát, és hogy ezért ez a helyzet a kapitalizmus keletkezésének és eluralkodásának szükségszerű következménye, és ugyanezért ezt először a nagy francia forradalom valósította meg. Az új viszony leegyszerűsíti a bonyolultabban „természetbe” ágyazott korábbi formációkat, egyszersmind azonban az emberek új tudati struktúrájában kettős módon jelenik meg: mint a citoyennek és az

Leningrad, 1934, p. 375. — [Engels J. Blochhoz. 1890. szeptember 21 — 22-én. Marx — Engels: Válogatott levelek 1843 — 1895. Szikra, Budapest, 1950. 493. o.]

homme-nak (bourgeois-nak) az új társadalom minden tagjában kialakuló dualitása.

Ezt a tényállást már a fiatal Marx is felismerte; ezt írja „A zsidókérdéshez” című, Bruno Bauer idealizmusát támadó cikkében: „A politikai emancipáció egyúttal *felbomlása* annak a régi társadalomnak, amelyen a néptől elidegenült államiság, az uralkodói hatalom nyugszik. A politikai forradalom a polgári társadalom forradalma. Milyen volt a régi társadalom jellege? Egy szó jellemzi. A *hűbériség*. A régi polgári társadalomnak *közvetlenül* volt *politikai* jellege, azaz a polgári élet elemeit, mint például a birtokot vagy a családot, vagy a munka módját a földesúrság, a rend és a korporáció formájában az állami élet elemeivé emelték. Ezek ebben a formában meghatározzák az egyes egyénnek az *államegészhez* való viszonyát, azaz *politikai* viszonyát, azaz azt a viszonyt, amelyben az egyén el van választva a társadalom többi alkotórészétől és ki van zárva belőlük. Mert a népeletnek ez az organizációja a birtokot vagy a munkát nem társadalmi elemekké emelte, hanem ellenkezőleg, kiteljesítette az államegészről való *elválasztásukat*, és *különös* társadalmakká konstituálta őket a társadalomban. Ilymódon a polgári társadalom életfunkciói és életfeltételei mégis még mindig politikaiak voltak — bár a hűbériség értelmében politikaiak —, azaz elzárták az egyént az államegészről, korporációjának az államegészhez való *különös* viszonyát az egyénnek a népelethez való általános viszonyává, az egyén meghatározott polgári tevékenységét és helyzetét pedig az egyén általános tevékenységévé és helyzetévé változtatták. Ennek az organizációnak a következményeképpen az államegység, valamint az államegység tudata, akarata és tevékenysége, az általános államhatalom szükségképpen szintén a néptől levált uralkodónak és szolgáinak *különös* ügyeként jelenik meg.”² Ebben az értelemben nevezte Marx a hegeli jogfilozófia korábbi bírálataiban a feudális társadalmat a „szabadságnélküli demokráciájá”-nak.³

Mármint azért, hogy a francia forradalom felszabadítja mindazokat az erőket, amelyekre a kapitalista gazdaságnak szüksége van, kinyilvánítja az embernek az — elméletileg és gyakorlatilag már meglevő — „homo oeconomicus”-szal való egységét. Marx szerint „Az úgynevezett emberi jogok egyike sem megy tehát túl az önző emberen”, ami a kapitalista társadalom törvényes-jogi megalapozása szempontjából csak következetesnek mondható. És Marx ironikusan beszél Bauer idealizmusáról, mivel ez „rejtélyes”-nek nevezi politikai tételezés gondolati-szellemi, társadalmi-erkölcsi kísérőjelenségeit. „Még rejtélyesebbé válik ez a tény, amikor azt látjuk, hogy a politikai emancipátorok az állampolgárságot, a *politikai közösséget* éppenséggel ezen úgynevezett emberi jogok fenntartásának puszta *eszközüvé* fokozzák le, azaz hogy a citoyent az önző homme szolgájává nyilvánítják, azt a szférát, amelyben az ember közösségi lényként lép fel, ama szféra alá degradálják, amelyben részlényként lép fel, végül nem az embert mint citoyent, hanem az embert mint bourgeois-t tekintik a *tulajdonképpen* és *igazi* embernek.”⁴ Ez a „rejtély” könnyen oldódik meg a társadalmi gyakorlat átlagában. Minden társadalom olyan ellentétek, sőt gyakran olyan antinómiák formájában áll szemben a cselekvő egyénnel, amelyek cselekvése számára alapként, életének, gyakorlatának alternatív döntései számára mozgástérként vannak adva és feladva. Valamely korszak legjellem-

² MEGA I. 1. 1., p. 596. ff. — [MEM I. k., 368—369. o.]

³ Ebd., p. 437. — [Uo., 233. o.]

⁴ Ebd., p. 595. — [Uo., 367—368. old. alapján]

zőbb oldalai közé tartozik, hogy e konfliktusok közül milyenek bukkannak fel benne, és mik a tipikus válaszok ezekre a konfliktusokra.

Mivel még nem érkeztünk el a társadalmilag létrejövő értékelések levezetéséhez és megítéléséhez, hanem csupán a struktúrák, folyamatok stb. pusztá ontológiai megállapításának szintjén vagyunk, számunkra a negatív értékek vagy az értékszerű negativitások esetei éppolyan jellemző anyaggal szolgálnak, mint ezek ellentétei. Marx a „Német ideológia”-ban érdekes példát hoz fel arra, hogy miként hat az átlagpolgár magatartására az a dualizmus, amely mindazt, ami egoisztikus, joggal a burzsoá létszférájában rögzíti le, és minden erre vonatkozó morális értékítéletet átutal a citoyenség légbirodalmába: „A burzsoá úgy viszonyul rendszerének intézményeihez, mint a zsidó a törvényhez; kijátssza őket, valahányszor csak teheti, minden egyes esetben, de azt akarja, hogy mindenki más betartsa . . . A burzsoának ez a viszonya a maga létezési feltételeihez a polgári moralitásban kapja meg egyik legáltalánosabb formáját.”⁵ De egyáltalán nem volna nagy túlzás azt állítani, hogy itt van előttünk Kant kategorikus imperatívusza, ahogyan az átlagburzsoá gyakorlatában megvalósul. Mert itt az a fontos — és ez korántsem csupán pszichológiai képmutatás —, hogy a saját törvények egyéni áthágásával egyidejűleg elevenen és gyakorlatilag gondoskodnak e törvények korlátlan reprodukciójáról is.

Az életnek ugyanez a reális alapja azonban kitermel specifikus elméleteket is az emberről, a társadalomról és vonatkozásaikról, és itt nem ezek elméleti helytelensége lényeges a számunkra, hanem hogy csak ilyen talajból nőhetett ki ilyen elmélet. A „Szent család”-ban Marx vitázik⁶ Bruno Bauernak azzal az elméletével, amely szerint az egyént a társadalom atomjának kell felfogni, és az államnak az a feladata, hogy összetartsa ezeket az atomokat. Vitájában az a legfontosabb, hogy nem az állam tartja össze ezeket az állítólagos ember-atomokat, hanem a társadalom, és ebben már benne rejlik az egész atom-elmélet cáfolata is. Mert az ember, aki a társadalmon belül aktíván tevékeny, és önmagát reprodukálja, szükségképpen olyan komplex-egységes lény, aki a konkrétan saját konkrétságával reagál, és csak képzeletében ruháztatja fel magát atom-tulajdonságokkal, és konkrét komplexitása reprodukciójának, konkrét környezetével fenntartott konkrét kölcsönhatásának előfeltétele és egyben eredménye is, míg az államhoz való viszonyában teljességgel lehetőségek, sőt egyes specifikus jogi fogalom-képződményeknek és a gyakorlat specifikus formáinak megítélésében még hasznosak is lehetnek olyan gondolati konstrukciók, amelyek a „magányos” (atomi) tudatot, lelkiismeretet stb. közvetlenül állítják szembe és hozzák kapcsolatba az általános államisággal. De ezek sohasem találnak rá arra a valódi, konkrét kölcsönhatásokban érvényesülő viszonyra, amely az egyes embert ahhoz a társadalmi léthez fűzi, amellyel valóban érintkezésbe kerül. Az ezzel összefüggő kérdéskomplexusokat szintén csak az etikában tárgyalhatjuk megfelelően. Itt csak azt kell megjegyeznünk, hogy a társadalmi lét befolyási köre sok esetben jóval nagyobb lehet, mint az a társadalmi valóság, amellyel az egyes ember közvetlenül érintkezésbe kerül; csupán a kihaló létmódok, tendenciák stb. — gyakran nagyon legyengült, de bizonyos esetekben mégis igen befolyásos — utóhatásaira, a még csak csíráikban felbukkanó jövőbeli perspektívákra stb. utalunk.

De már itt is megállapítható, és persze kötelességünk is megállapítani, hogy a társadalmi lét feltétlenül és éppen a legkonkrétabb módon hatékonyan be-

⁵ MEGA I. 5., p. 162. — [MEM 3. k., 167. old. alapján]

⁶ MEGA I. 3., p. 296. — [MEM 2. k., 119. o.]

folyásolja minden egyes ember legbensőségesebb, legszemélyesebb gondolkodás-, érzület-, tevékenység- és reagálás-formáit. Az általánosan uralkodó hamis antinómiák ezt a kérdést is gondolati zsákutcákba vezetik. Mert éppolyan hamis azt gondolni, hogy van az emberi individualitásnak olyan tér- és idő-nélküli szubsztanciája, amelyet az élet körülményei csak felszínesen módosíthatnak, mint ahogy valótlanúságra vezet az is, ha az egyént környezete egyszerű természetének fogjuk fel. Ezek a nézetek ma természetesen nem mindig jelentkeznek abban az éles formában, ahogyan annak idején például a George-iskola (Gundolf: „Ösélmény”) vagy a másik póluson például Taine fogalmazta meg őket. De már egy enyhébb megfogalmazás is elegendő ahhoz, hogy eltorzítsa az itt lappangó ontológiai problémát, és hogy az emberi szubsztanciát a világtól, az ember saját tevékenységétől mechanikusan elválasztott, elvont-merev entitássá fetisizálják (amire sok példát találunk az egzisztencializmusban), vagy pedig tetszés szerinti manipulációk ellenállásra nagymértékben kép-telen tárgyává változtassák át (ami a neopozitivizmus végső konzekvenciája). Ha viszont ezzel szembeállítjuk a mi ontológiai tertium daturunkat, akkor új oldalról mutatkozik meg általános és egyszersmind történelmi szubsztancia-fogalmunk. Hiszen láttuk, hogy a társadalmi-történelmi események közvetlen „eleme”, amely annak ellenére, hogy mint a társadalmi komplexusok alkotórésze, bensőleg komplex, éppen létszerűen mégsem bontható tovább, hanem ahogyan megvalósul, éppígylétében „elemnek” kell felfogni, tehát ez a közvetlen „elem” nem lehet más, mint valamely konkrét ember alternatív döntése. Ahogy a társadalmi lét az ilyen alternatív döntések egymást gyakran keresztező láncolataiból épül fel, úgy az egyes emberek élete is ezek egymásutánjából és egymásból való következtetéséből áll. Az első munkától mint az ember emberré-válásának geneziséstől a legfinomabb lelki-szellemi döntésekig az ember megformálja a környezetét, segít e környezet felépítésében és kiépítésében, és ugyanezekkel az akcióival pusztán természeti egyediségből egyéniséggé formálja magát valamely társadalmon belül.

Ha ontológiailag vizsgáljuk az ilyen aktusokat, akkor ezek mindig valamely konkrét ember konkrét aktusai, amelyek valamely konkrét társadalom konkrét részén belül mennek végbe. Már a fiatal Marx is ezt mondja: „A cél, amely nem *különös* cél, nem cél”⁷. Mindezeket a mozzanatokat lehet és kell is általánosítani, hogy a társadalmi teljesség hatékony részeivé válhassanak, de ez nem szüntetheti meg eredetileg adott voltuk konkrétságát. Sőt korántsem túlzás azt állítani, hogy ontológiailag csak azért és éppen azért általánosíthatók, mégpedig elsődlegesen a társadalmi gyakorlat áramának a segítségével, mert konkrét tételezettségük eredeti és ontológiailag megszüntethetetlen mivolta egy ilyen konkrét éppígylét. Mivel minden valódi alternatíva konkrét, még akkor is, ha ismeretek, elvek és más általánosítások döntő szerepet játszanak a konkrét döntésben, ez szubjektíve és objektíve megőrzi konkrét éppígylétét, és mint ilyen befolyásolja az objektív valóságot, és főként innen kiindulva van jelentősége, befolyása a szubjektív fejlődésére is. Valamely ember alternatív döntéseinek éppígylétét nevezzük személyiségének. Amikor Hebbel egy „Genovevá”-jából kihagyott verssorában így beszélteti Golóját: „Was einer werden kann, das ist er schon” („Már az is lettél, amivé lehetsz”), akkor éppen azért tekintett el elvonatkoztató módon ettől a tényállástól, mert egészen mélyen akarta megokolni hőse tragikumának szükségszerűségét.

⁷ MEGA I. 1. 1., p. 440. — [MEM I. k., 236. o.]

Ugyanis minden emberben — a már többször elemzett arisztotelészi értelemben — nagyszámú lehetőség hat lappangva. De valódi jelleme a maga éppíglétében éppen abban és azáltal valósul meg, hogy mely lehetősége válik tetté. Természetesen a lehetőség is hozzátartozik az összképhez, mert legyőzése szintén alternatív döntés tárgya; de a döntő mégis ez marad: igent vagy nemet mond-e rá az ember, és válasza tetté válik-e, vagy végső soron tehetetlenségre kárkoztatott pusztá lehetőség marad. Valamely ember szubsztanciája tehát az, ami élete során összeáll, mint e döntések szakadatlan láncolatának kontinuitása, iránya, minősége. Hiszen, éppen ha ontológiailag helyesen akarjuk megérteni az embert, sohasem feledhetjük el, hogy ezek a döntések szakadatlanul befolyásolják, fölfelé vagy lefelé vezetik lényét. Egy festő számára nemcsak az alternatíva, hogy ezt vagy amazt a képet fesse-e meg; minden ecsetvonás alternatíva, és amit eközben kritikailag megszerez és a következő ecsetvonás számára hasznosít, az mutatja meg a legvilágosabban, hogy mit képvisel személye mint művész. Ez általános ontológiai nyelven kifejezve minden emberi tevékenységre, minden emberek közti viszonylatra érvényes.

Ebben az értelemben elmondhatjuk, amit már kifejtettünk, amikor arról beszéltünk, hogy milyen szerepet tölt be a munka az ember emberréválásában: az ember saját gyakorlatának eredménye. De itt az egyes ember ontológiai reprodukciójában igazolódik be, amit Marx a történelemben végbemenő filogenetikai reprodukcióról állapított meg: „Az emberek maguk csinálják történelmüket, de nem szabadon, nem maguk választotta, hanem közvetlenül készen talált, adott és örökölt körülmények között.”⁸ A nem önállóan választott körülmények (születési hely és idő, család stb.) ténye olyan magától értetődő, hogy egyetlen szót sem kellene vesztegetni rá, ha nem takarnák és torzítanák el szakadatlanul a félreismerhetetlenségig ontológiai mítoszok és legendák. A körülmények hamis megvilágítása és értékelése ismét onnan adódik, hogy vagy tisztán bensőnek gondolt aktivitások pusztá indítékainak fogják fel őket, vagy éppenséggel döntő, oksági törvények erejével ható meghatározóknak, noha e körülmények — ha ontológiailag helyes szempontból nézzük őket — minden egyes individuum számára megszüntethetetlen objektivitásukban vannak adva, és mint társadalmi tárgyiasságok alá vannak vetve az objektív okozatiságnak, de az emberek szempontjából, akik ezekbe a körülményekbe beleszülettek, az anyagot adják a konkrét alternatív döntésekhez. Ennek egyrészt az a következménye, hogy e körülmények jellege elháríthatatlan szükségszerűséggel határozza meg azoknak az élet által felvetett kérdéseknek a jellegét, minőségét stb., amelyekre minden egyes ember alternatív döntései gyakorlati válaszokkal (és az ezekből kinövő általánosításokkal) reagálnak. Az ilyen helyzetek megítélésekor nem feledhetjük el, hogy még ha azt hiszi is az ember: tisztán benső szükségszerűségének indítékai késztetik cselekvésre, tetteiben és az ezeket előkészítő, kísérő, felismerő és bíráló gondolataiban, érzéseiben stb. mindig az életnek azokra a cselekvésbeli dilemmáira válaszol gyakorlatilag, amelyeket mindenkor egy bizonyos társadalom (közvetlenül: osztály, réteg stb., le egészen a családig) vet fel a számára, aki ebben a társadalomban él. Ez a determináció — a kérdés által a válasz számára tételezett mozgástér — szakadatlanul hat, a bölcsőtől a sírig.

⁸ Marx: Der achtzehnte Brumaire [des Louis Bonaparte. Hrsg.: D. Rjazanov. Verlag für Literatur und Politik, Wien—Berlin, 1927] p. 21. — [MEM 8. k., 105. o.]

Másrészt azt sem feledhetjük el, hogy az ember minden ilyen reakciója társadalmi környezetére (a társadalom természettel folytatott anyagcseréjét is beleértve) mindig alternatív jellegű, mindig feltétlenül magában foglal egy igent vagy egy nemet (vagy egy „szavazástól” való tartózkodást) azokkal a kérdésekkel kapcsolatban, amelyeket a társadalom vet fel. Emlékeztetünk itt azokra a korábbi fejtegetéseinkre, amelyekben kimutattuk, hogy teljesen tévútra visz, ha a negációt általános ontológiai tényezőnek fogjuk fel. A szervetlen természet csak mássá válást ismer, ahol még a legvégletesebben kontrasztáló tényezőket, tárgyakat, folyamatokat is csak teljesen önkényesen mondhatjuk pozitívnak vagy negatívnak. Tisztán objektíven, tisztán természeti folyamatnak tekintve a szerves természetben jelen van az élet és a halál, ahol is az utóbbi már értelmezhető ontológiailag az élet negációjának, persze csak akkor, ha ezzel annak a természeti folyamatnak a „néma” és tiszta objektivitását, amely mindkettőt azonos szükségszerűséggel hozza létre, nem próbálják itt meg-nem-levő kategóriák becsempészésével elhomályosítani. Megmutattuk azt is, hogy csak a munkával válik az igenlés és a tagadás olyan ontológiai létezőmeghatározássá, amelynek szakadatlan megjelenése nélkül nem lehetséges emberi cselekvés, társadalmi folyamat, társadalmi reprodukció. Azt is megmutattuk, hogy a munka ontológiai alapstruktúrája: teleológiai tételezés a valóság egy szeletének ismerete alapján, azzal a céllal, hogy a valóságot megváltoztassa (a megőrzés a megváltoztatás kategóriájának pusztá mozzanata), a megvalósított tételezés által mozgásba hozott lét oksági, szubjektumtól függetlenné vált továbbhatása, az ezekből a folyamatokból nyert tapasztalatok visszahatása a szubjektumra, ezeknek a tapasztalatoknak a hatásai a következő teleológiai tételezésekre — ez bizonyos mértékig minden emberi aktivitás modellje. Mármost sem maga a munkafolyamat, sem termékének alkalmazása nem lehetséges, ha mindkettőt nem befolyásolja döntően az igenlés vagy a tagadás; egyetlen munkamozdulat sem jöhet létre anélkül, hogy végrehajtásának egyéb lehetőségeit mint célszerűtlenséget vagy kevésbé célszerűket ne tagadná stb.

De ez a tagadás konkrét: mindig konkrétan meghatározott lehetőségekre vonatkozik, valamely konkrétan meglevő, konkrétan meghatározott mozgástérén belül. Normálisan azonban a negáció nem vonatkozhat a mozgástérre mint egészre, ellenkezőleg, minden konkrét helyeslés vagy elutasítás kimondatlanul, de sziklaszilárdan azon az alapon áll, hogy a mozgástér mint egész objektíve létezik és független attól, hogy igent vagy nemet mondanak-e rá. Ezt az objektivitást még a mozgástérre gyakorolt, esetleg azt radikálisan átalakító hatások sem semmisítik meg; tartalmát, formáit, specifikus minőségét tekintve még a legforradalmibb tettet is számtalan fonál fűzi az objektív történelmi folyamatossághoz, és ennek objektív lehetőségeiből indul ki. Magától értetődik — ezt is bebizonyítottuk már korábban —, hogy a munka modelljellegét nem szabad mechanikusan általánosítani és ilymódon fetisizálni; a maga helyén utaltunk arra, milyen fontos különbség van aközött, hogy vajon a teleológiai tételezés a természetet vagy más emberek tudatát, teleológiai tételezését akarja-e megváltoztatni. Ebből a munkamodellhez képest fontos különbségek támadnak, de azok az ontológiai alapjellegzetességek, amelyeket az imént jeleztünk, semmilyen döntő változáson nem mennek keresztül, továbbra is érvényben marad minden teleológiai tételezés konkrétsága, és az a tény, hogy a döntések mozgástere társadalmi-történelmi, és ezért bizonyos körülmények között nagyobb és gyorsabb változásoknak lehet alávetve (noha ez nem szük-

ségszerű), és hogy ez a mozgástér közvetlenül rugalmasabbnak mutatkozik, még nem okoz minőségi változást sem magában a tárgyban, sem az objektív szubjektum – objektum viszonyban. Még az a tény sem elegendő egy teljesen új magatartás-típus megállapításához, hogy sok ilyen tételezés (távolról sem mind) erősebben hat vissza az ember össz-személyiségére. A különbségek ugyan is részint csupán mennyiségi jellegűek, részint olyan közvetlen és közvetett hatásokban mutatkoznak meg, amelyek valóban döntő módon nem változtatják meg a tényállásnak és az össz-magatartás folyamatának struktúráját és dinamikáját. Nemcsak a mindenkori alternatív döntés őrzi meg mindenkor egyszeri konkrét jellegét, e döntés mozgástere is, amely itt többnyire közvetlenül csak a társadalmi lét egy rész-szeletét fogja be, még ha objektíve, sok közvetítés révén, kapcsolatban marad is totalitásával, olyan objektivitást őrzi meg az egyes döntésekkel szemben, mint a természet és a társadalom vele folytatott anyagcseréje a munkában.

Nem a marxizmus felfedezése, hanem minden valóságközeli filozófia szükségszerű kiindulópontja, hogy az ember a tetteiben valósítja meg lényegét, önmagával való azonosságát, és hogy gondolatai, érzései, élményei stb. csak anynyiban fejezik ki valóságosan lényegét, énjét, amennyiben valamilyen formában megnyilatkozhatnak a tetteiben. A marxi tanításra csak az jellemző, hogy a gyakorlatnak ezt az emberi életben betöltött ontológiai elsőbbségét valódi ontológiai alapjára, a társadalmi létre vezeti vissza, ezen a léten és ebben a létben alapozza meg. Arisztotelész etikája főként azért olyan elevenen időszzerű még ma is, mert a Marx előtti gondolkodók közül ő fogalmazta meg a legtudatosabban és legvilágosabban ezt az összefüggést. Ontológiailag szólva az a fontos, hogy az emberi személyiség végső felépítő, megőrző és reprodukáló elve magában a személyiségben rejlik, tehát radikálisan evilági. Ez azonban csak akkor lehetséges, ha döntő mozgatóerői elválaszthatatlanok attól a valóságtól, amelyben az ember megvalósítja, személyiséggé formálja magát, ha ezek az erők a valósággal szakadatlan kölcsönhatásban csakugyan érvényt szerezhetnek maguknak. Mivel a munka az ember emberréválásának geneziseként jelenik meg, az ember léte szempontjából is szükségképpen döntően fontossá válik lényege, az, hogy a természeti lét és a társadalmi lét szakadatlan kölcsönhatásban áll, és ezt valójában a teleológiai tételezés mozgatja, és ezzel együtt a tudat irányító szerepet tölt be az ilyen dinamikus összefüggéseket megvalósító aktusokban. Persze számolni kell itt azzal a fontos módosítással, hogy a munkafolyamatban szubjektum – objektum viszony alakul ki, míg most ezt a folyamatot a cselekvő szubjektum szemszögéből tárgyaljuk. A nézőpontnak ez a változása lehetővé teszi, hogy magában a folyamatban új mozzanatokat ismerjünk meg; de nem felejtethetjük el itt, hogy végső soron mindig — objektíve, ontológiailag nézve — ugyanarról a folyamatról van szó, csak éppen érdeklődésünk most a folyamatnak a cselekvő szubjektumban végbemenő következményeire irányul, és magát ezt a folyamatot eszköznek tekintjük, mely arra szolgál, hogy a szubjektumban bizonyos meghatározásokat idézzon elő, míg korábban a szubjektumot főként mint a társadalom természettel folytatott anyagcseréjének közvetlen megvalósító szervét vettük szemügyre. A most jelentkező új meghatározások tehát csak annyiban változtathatják meg az összképet, amennyiben konkretizálják és gazdagítják azt.

Hadd emlékeztessünk rögtön arra, amit a szubjektum munkafolyamathoz való viszonyáról mondtunk: arra az illúzióra gondolunk, amely szerint az emberben szétválasztható a „szellemi” és az „anyag” elem; ez az illúzió a tele-

ológiai tételezés közvetlenségének az abszolutizálásából jött létre, abból, hogy a tételezés során a tudatban végrehajtott célkitűzés szükségképpen megelőzi az anyagi megvalósítást. A „közvetlenség abszolutizálása” kifejezéssel arra szeretnénk irányítani a figyelmet, hogy magában az aktusban, ha dinamikus totalításában szemléljük, nyoma sincs a „szellemi” és az „anyagi” elem ontológiai szétválásának, még kevésbé ellentétének. A teleológiai tételezést végrehajtó tudat olyan valódi társadalmi lény tudata, aki mint ilyen egyúttal és ettől elválaszthatatlanul szükségképpen biológiai értelemben vett élőlény is; olyan tudat ez, amelynek tartalmai, s az a képessége, hogy helyesen ragadja meg a tárgyakat és ezek összefüggéseit, általánosítsa s a gyakorlatra alkalmazza tapasztalatait, szükségképpen elválaszthatatlanok attól a biológiai-társadalmi embertől, akinek a tudata. Már az is a tudatnak az embertől mint élőlénytől való elválaszthatatlanságát mutatja, hogy potenciálisan a születéssel jön létre, a növekedés, a nevelés, az élettapasztalat stb. valósítja meg, és a halál oltja ki. De már az a tény, hogy a születés pusztán potencialitásából való kilépése olyan specifikusan társadalmi kategóriákhoz kapcsolódik, mint amilyen a nevelés, azt mutatja, hogy az ember, amióta munkája emberré tette, a természeti és a társadalmi kategóriák elválaszthatatlan együttesét egyesíti magában. Csak a következő fejezetben beszélhetünk az emberi tudat ontológiájának specifikus problémáiról, itt csak meg kellett állapítani azt a tényt, hogy az emberi tudat kettősen-széttephetetlenül kapcsolódik az ember szerves és társadalmi létéhez. Ez a kettős kapcsolódás azonban nem statikus, és a dinamikának, a fejlődés lehetőségének mozzanatát éppen a társadalmi lét képviseli benne. Teljesen hamis eljárás volna ugyanis, ha elvitatnánk a magasabbrendű állatoktól a tudatot. De éppen mert náluk csak a szerves élethez való kapcsolódás válhat hatékonnyá, a tudat tevékenysége azokra a hosszú időközön át rendszerint változatlan reagálásokra vonatkozik, amelyeket a szerves élet reprodukciója előír; ezért nevezhattük ontológiai értelemben az állati tudatot epifenomenonnak. Ezzel szemben az emberi tudatot olyan célkitűzések mozgatják, amelyek túlhaladnak valamely élőlény meghatározott biológiai létezésén, noha közvetlenül mindenekelőtt szükségképpen az élet reprodukcióját szolgálják, amennyiben ennek érdekében olyan közvetítési rendszereket hoznak létre, amelyek formailag és tartalmilagegyre erőteljesebben hatnak vissza magukra a tételezésekre, hogy a mind távolabbi közvetítéseknek ezen a kerülőútván aztán ismét a szerves élet reprodukciójának szolgálatába álljanak.

Ezt a folyamatot a munka elemzésekor — magának a munkának a szemzőgéből — vázoltuk már. Most az a fő problémánk, hogy miként befolyásolja ez a fejlődés a társadalomban tevékeny embereket. Kettős hatásról van szó, amelynek azonban a következményei konvergálnak, sőt egybeesnek a szubjektumban. Egyrészt a munka (és minden végső soron belőle kiinduló és belé torkolló társadalmi tevékenység) minden emberre új feladatokat ró, amelyek végrehajtása új képességeket fejleszt ki benne, másrészt a munkatermékek az emberi szükségleteket új módon elégítik ki, s ez mind jobban közelíti a szükségletek biológiai kielégítésétől, anélkül persze, hogy bármikor is teljesen elválna tőle; sőt a munka és a munkatermékek új és új, addig ismeretlen szükségleteket hoznak létre, és ezekkel együtt kialakítják kielégítésük új módjait is. Egyszóval: miközben mind sokoldalúbbá, mind bonyolultabbá teszik az élet reprodukcióját, és mind távolabb vezetik ezt a pusztán biológiai létől, egyúttal átalakítják a gyakorlatot végrehajtó embert is, és mindinkább eltávolítják életének pusztán biológiai reprodukciójától. Más összefüggésekben meg-

mutattuk már, miként hat ez a munka-okozta életmódváltoztatás az olyan elsőrendű biológiai életmegnyilvánulásokra, amilyen a táplálkozás, a szexualitás stb. Mindenesetre nem hangsúlyozhatjuk elég határozottan, hogy eközben sohasem szűnik meg, hanem csupán társadalmasul a biológiai alap, és így az emberben emberi létének minőségileg, szerkezetileg új tulajdonságai, képességei alakulnak ki.

A legfontosabb itt az, hogy a teleológiai tételezések egyre inkább eluralkodnak a külvilágra való reagáláson; ezen a tényálláson mit sem változtat, hogy, mint kimutattuk, e reagálások jelentős része fokozatosan a rögzített feltételes reflexek formáját ölti, mivel a feltételes reflexek rögződése és eltűnése éppannyira a teleológiai tételezéseken alapul, mint az ily módon meg nem szilárdult cselekvés. A feltételes reflexek nemcsak azt feltételezik eleve, hogy a tudat tételezi őket, hanem, mivel olyan társadalmi környezetet segítenek teremteni, amelyben a régi és az új, a várt és a meglepő stb. szakadatlanul változik, feltételezik a tudat kontinuitását, a tapasztalatok kritikai felhalmozódását, az igenlésre és a tagadásra való potenciális beállítottságot is, azt, hogy bizonyos új jelenségeket befogad, másokat eleve elutasít az ember stb. Mivel azonban a teleológiai tételezést, az alternatív döntést csak az emberi szubjektum hajthatja végre — még egy parancs végrehajtásakor is, legalábbis ontológiailag, adva van az az absztrakt lehetőség, hogy ne engedelmesskedjenek és vállalják ennek következményeit —, az így kialakuló tudatkontinuitás szükségképpen minden egyes ember énjében összpontosul. Ez azonban az ember szempontjából minőségi fordulatot jelent az élet és a tudat viszonyában. Magától értetődően minden élőlény azzal egyidőben, hogy saját nemének egy példánya, valamely nem konkrét egyede, konkrét-egyedi példánya is. Ez a viszony azonban, mint ezt Marx hangsúlyozza Feuerbach-bírálatában, szükségképpen néma; csak magában véve van jelen. Annak a fent jelzett szükségszerűségnek, hogy az emberi tudat a társadalmi gyakorlatban, e gyakorlat által nemcsak magasabbrendű, tudatosan rögzített kontinuitást fejleszt ki magában, hanem ezt szakadatlanul összpontosítja is e tudat anyagi, pszichológiai hordozóiban, az az ontológiai következménye, hogy az egyediség természeti magábanvalósága a nem példányaiban a magáértvalóság irányában fejlődik, és az embereket, tendenciálisan, egyéniségekké változtatja át.

Már e magáértvalóság eredete is arra vall, hogy a társadalomból, nem pedig a természetből, nem az emberek „természetéből” fakad. Itt is le kell győzni azokat az előítéleteket, amelyek egy hamisan értelmezett közvetlenségben gyökereznek. E helyzet közvetlen átélése ugyanis kétségkívül a legtöbb emberben azt a képet alakítja ki, mintha az ember olyan társadalmi környezetben élne, amely a legkülönbözőbb követelményeket állítja elé, s ezekre az ember fölöttébb különbözően reagál, tudomásul veszi őket, meghajlik előttük, igenli vagy tagadja őket stb.; de mindig csak a saját „természetének” megfelelően teszi ezt. E közvetlenség mögött feltétlenül az igazi tényállás mozzanatai rejlenek, csak az a kérdés, hogy mennyire szabad szó szerint érteni a „természet” kifejezést, s mennyiben rejlenek ebben valamely szekularizált „halhatatlan lélek” nem jelentéktelen maradványai, amelyek persze nemcsak az ember társadalmi létével, hanem anyagi-testi létezésével is szakadatlan ellentétben állnak. Igaz: a — szerintünk — jogtalanul általánosított „természet” megszünteti a szerves-testi léttel való ellentétet, sőt ez értékhangsúlyosan időfölötti jelleget ölt a tovaszálló és mulandó „napi követelményekkel” szemben, amelyeket a társadalmi lét az emberek számára válaszadásra újra és újra fel-

vet, s amelyek helyes vagy hamis voltát éppen azzal akarják lemérni, hogy mennyiben felelnek meg ennek a „természetnek”. Ez az elmélet — noha csírájában már a klasszikus ókorban is felbukkan — a reneszánsz óta eltelt időszakban terjedt el a legszélesebb körökben és gyakorolta a legjelentősebb befolyást, amikor az evilági-tudományos gondolkodás kezdődő fellendülése mélyen megrendítette az anyag- és érzékfölötti „halhatatlan lélekbe” vetett hitet, s amikor ennek az irányzatnak sok előharcosa az istenített természettel helyettesítette be istent. A fejlődés azóta elméletileg a panteizmussal együtt meghaladta ezt a felfogást is, Goethénél már utóvédharcokat látunk, és korunkban már csak az utolsó hullámcsapások érezhetők.

Az itt megmutatkozó ellentmondások nyilvánvalóak: ha az ember „természetének” kell átvennie ezt a funkciót, akkor öntudatlanul stilizálni kell; a leg egyszerűbb a test valamiféle „istenítése”, amely a George-iskolában terjedt el, ahol egyrészt mindazt, ami emberré teszi az embert, belevetítették a test természeti adottságába, s így a teljes kulturális folyamat valamely rejtélyes adottságú szerves anyag olyan spontán következményének látszott, amely pusztán másodlagos ehhez az élethez képest; másrészt ez szükségképpen vezetett valamiféle arisztokratikus világnézetre, mivel csak nagyon kevesen lehetnek olyanok, akiknek a teste igényt tarthat ezekre a magasrendű tulajdonságokra. De minden arisztokratizmus társadalmi. Az az elképzelés, amely szerint a természet nem-teleológiai törvényei létrehozhatták a „kiválasztottaknak” a „tömegtől” minőségileg különböző rétegét, félreérthetetlenül az ilyen felfogások vallásos, dualisztikusan transzcendens eredetére vall. Ez a szemlélet olykor Goethénél is megtalálható, akárcsak a reneszánsz filozófiájának földi utóvédharcában, érdekes módon éppen mint a „nagy entelecheiák” halhatatlanságának arisztokratikus felfogása, amelyeket a természet „nem nélkülözhet”, mint annak az emberi tevékenységnek a következménye, amelynek a számára, ha elég jelentős, a természetnek „kötelessége . . . a meghatározott lét más formáját kijelölni”.⁹ Ennek az emberszemléletnek a költői visszhangja megtalálható azokban a dialógusokban is, amelyeket Heléna kíséri mondanak, miután Heléna eltűnt a Hádész országában; ez sok szempontból ellentmond ugyan a goethei emberszemlélet döntő vonásainak, de mint a reneszánsz kozmológia kiirthatatlan maradványa valamiképpen újból és újból életre kap benne. Ezért az ellentmondásosság egészen durván ütközik ki ezekben a fejtegetésekben. A társadalmi élet sajátossága és öntörvényűsége csaknem teljesen eltűnik; a tevékenységhez hasonló kategóriák, amelyek tipikusan társadalmiak és a természetben egyáltalán nem fordulhatnak elő, döntő kozmikus-természeti jelentést kapnak, minőségi-hierarchikus szerepet alapoznak meg az „entelecheiák” meghatározott létében, szintén kozmikus-természeti módon, noha ilyesmi egyáltalán nem működhet a természet oksági-törvényszerű világában, és legfeljebb vallásosan képzelhető el (mint kiválasztottság stb.).

Goethének ezek a gondolatai, egy világnézeti átmenet korának termékei, mégis gyakran utalnak valódi ontológiai tényállásokra. Az ilyen panteista koncepciók, minden benső ellentmondásosságuk ellenére, félretolják a test és a lélek hamis ellentétét, és az emberi életet e két tényező szétválaszthatatlan

⁹ Goethe: Gespräche mit Eckermann, 1. September, 1829 und 4. Februar, 1829. [Gesamtausgabe, Band IV. F. W. Biedermann, Leipzig, 1910. p. 163, 62—63. — J. P. Eckermann: Beszélgetések Goethével. Ford.: Gyórfy Miklós. Magyar Helikon, Budapest, 1973. 428—429, 376. o.]

egységének tekintik. Csak az a fontos, hogy helyesen értsük meg ennek az egységnek a valódi sajátosságát. Amikor Goethe ezt mondja: „Das Gesetz, wonach du angetreten . . .” („A törvény, amely szerint útrakeltél . . .”), nagy igazságot mond ki. Csak az a kérdés: az „útrakelés” egyszerűen és kifejezetten a születést jelenti-e? És a „törvény”, amely valójában minden egyes ember minden cselekvésében kimutatható, már a születéssel változtathatatlan módon adva van-e minden ember számára? Azt hiszem, egyetlen ilyen kérdésre sem lehet fenntartás nélkül igent mondani. Éppen a modern biológia hangsúlyozza erőteljesen az embernek a természetben egyébként ismeretlen lassú biológiai fejlődését. Ez a megállapítás önmagában véve helytálló, csak azt felejtí el ismét a legtöbb biológus, hogy ez a tempó az ember emberréválásának, a társadalom keletkezésének a következménye, még a társadalom legkezdetibb formáiban is. De a fejlettebb társadalomról szólva hozzá kell fűzni ehhez, hogy az ember társadalmivá-emberivé való felnövekedésének időszaka sokkal hosszabb, mint a biológiai növekedésé; például az ember szexuálisan már régen érett, de emberileg-társadalmilag még éretlen gyerekek számát. Így, mint már korábban kifejtettük, a nevelés tisztán társadalmi folyamat, tisztán társadalmi átalakítás és átalakulás. Goethe e szavainak — „A törvény, amely szerint útrakeltél” — mély kettős értelme abban rejlik, hogy kiindulópontja elvileg nem állapítható meg: egyrészt egyetlen nevelés sem ruházhatja fel az embert teljesen új tulajdonságokkal, másrészt, mint szintén láttuk, maguk a tulajdonságok sem szilárd, egyszer s mindenkorra rögzített meghatározások, hanem olyan lehetőségek, amelyek specifikus jellegzetessége, nevezetesen az, hogy valósággá válhatnak, nem képzelhető el fejlődési folyamatuktól, az egyes ember társadalmi úton végbemenő emberreválásától függetlenül.

Ez társadalmi folyamat, nem pedig egyszerű biológiai növekedés, ami már abból is leolvasható, hogy szintén alternatív döntések láncolatából, dinamikus kontinuitásából áll. Éspedig kettős értelemben: egyrészt az ember nevelésének az a célja, hogy készségeket alakítson ki benne bizonyos fajtájú alternatív döntésekre; itt nem a szűkebb értelemben vett nevelésről van szó, amelyet tudatosan művelnek, hanem minden olyan befolyás totalitásáról, amely a kialakuló új embert éri. Másrészt már a legkisebb gyerek is alternatív döntésekkel reagál erre az egészen tág értelemben vett neveltetésére, és nevelődése, jellemének kialakulása a kölcsönhatások olyan folyamata, amely e két komplexus között kontinuitásként játszódik le. Az ilyen folyamatok megítélésében az a legnagyobb hiba, hogy csak a pozitív behatásokat szoktuk a nevelés eredményének tekinteni; de ha az arisztokrata fiából forradalmár, tisztek sarjadékából antimilitarista lesz, vagy ha az „erényre” való nevelés ringyóhajlamokat kelt életre stb., ez ontológiai értelemben éppannyira a nevelés eredménye, mint amikor a nevelő megvalósította célkitűzéseit. Ugyanis mindkét esetben a kifejlő embernek azok a tulajdonságai bontakoznak ki, amelyek a gyakorlatban, a gyakorlat számára erősebbeknek bizonyultak, s amelyek a kölcsönhatásokban mindenkor a túlsúlyos mozzanat szerepét játsszák. De itt olyan kölcsönhatásokról van szó, amelyeknél elvileg lehetetlen elméletileg előre meghatározni, hogy a konkrét esetben melyik tényezőnek jut ez a funkció. Mindebből bizonyára kiviláglik, hogy a goethei „törvény, amely szerint útrakeltél” nem az ember biológiai adottsága, hanem olyan kölcsönhatások bonyolult folyamatának eredménye, amelyekben, amelyek által kialakul az egyes emberekben a testi-lelki és társadalmi meghatározá-

soknak az az elválaszthatatlan, noha gyakran ellentmondásos egysége, amely a legmélyebben jellemzi emberi létét.

De ha ezzel semmisnek bizonyult is az a dualitás, amelyet a vallások és panteista szekularizációjuk akart bevezetni a társadalmi lét ontológiájába, ebből még korántsem következik e szféra monolitikus felfogása, ahogyan ez a régi természettudományos materializmusban és a vulgármarxizmusban általános szokás volt. Azt kell most megérteni, hogy ez az új létközeg hogyan hozza létre azt az új szintézist az emberi létben, amelyet korábban az egyediség magáértvalóságának nevezünk. Ez nem szünteti meg az ontológiai értelemben vett éppíglétet, de más tartalmakat, más struktúraformákat ad neki, és ha eközben az ellentmondásos többrétűség új fajtája alakul ki az éppíglétben, akkor ennek nincs már köze a régi, fiktív, dualisztikus formákhoz. Magától értetődik, hogy a biológiai éppíglét nemcsak megszüntethetetlen alapja marad a magasabbrendű, társadalmi formateremtéseknek, hanem még ahogyan van, társadalmi összefüggésekben is tekintélyes gyakorlati jelentőségre juthat. Gondoljunk például az egyes emberek ujjlenyomataira: a jogszolgáltatásban, az adminisztrációban stb. számottevő szerepet játszik, hogy az emberi nem minden egyedi példánya biológiailag egyedülálló. Önmagában véve ez a tény egyáltalán nem különbözik attól a leibnizi megállapítástól, amely szerint lehetetlen két teljesen egyforma levelet találni. Ez az egyedülállóság közvetlen biológiai tény marad. Az ilyen részletekből azonban nagyon sokrétű, bonyolult kölcsönhatások indulnak ki, amelyek már a közvetlen egyedülállóság társadalmi jelenségformáihoz vezethetnek. Gondoljunk csak az egyes emberek kézírására. Amilyen problematikus, sőt értelmetlen a grafológia, ha az emberi személyiség „mélypszichológiai” kérdéseit akarja megoldani, olyan világosan jelenik meg a már társadalmi, de egyúttal fizikai tevékenységhez kötött kézírásban minden egyes ember hasonlóan közvetlen egyedülálló mivolta, ahogyan ez, teljességgel biológiailag determinálva, az ujjlenyomatoknál is megmutatkozott.

Ez a vonal megfigyelhető az emberi tevékenység legmagasabbrendű megnyilvánulásaiban is. Senki sem vitathatja az olyan művészetek biológiai alapját, amilyen a festészet vagy a zene; a vizualitás és az auditivitás kétségkívül az embernek mint szerves élőlénynek a biológiai létehez, biológiai reprodukciójához tartozik, mint ezek eszköze. De az is vitathatatlan, hogy természetes fejlődésvonalának lehető legnagyobb mérvű meghosszabbítása sem vezethetett volna soha festői látáshoz, zenei halláshoz, hogy az alkotói kérdéseket még csak meg se említsük. Az az ugrás, amely itt a tisztán biológiai és a társadalmivá átváltoztatott látást — a közös biológiai alap ellenére — elválasztja egymástól, természetesen jóval a vizuális művészetek kialakulása előtt következett be. Amikor Engels ezt mondja: „A sas sokkal messzebbre ellát, mint az ember, de az embernek a szeme sokkal többet lát meg a dolgozon, mint a sasé”,¹⁰ akkor ez a megállapítás az emberiség kezdeti állapotaira is vonatkozik. Még behatóbban tárgyalja a fiatal Marx a zene és a zeneiség kérdését a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban, és erre a fölöttébb fontos végkövetkeztetésre jut: „Az öt érzék *kiképződése* az egész eddigi világtörténe-

¹⁰ Engels: *Dialektik der Natur*. [MEGA Sonderausgabe zum vierzigsten Todestage von Friedrich Engels. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR. Moskau — Leningrad, 1935] p. 697. — [A munka része a majom emberré válásában. MEM 20. k., 453. o.]

lem munkája.”¹¹ Minden bizonnyal nem kell közelebből megokolni azt a mindebből levezethető megállapítást, hogy az érzékek társadalmasodása nem szünteti meg minden egyes embernél az érzékek éppígytlétét, hanem ellenkezőleg, kifinomítja és elmélyíti ezt. Bevezetesképpen beszéltünk arról, hogy az ember éppígytléte átvonul egész fejlődésén, és most látjuk, hogy mind a biológiai kezdetnél, mind pedig a társadalmasult végnél az ember valamiféle éppígytléte áll, és ahogy az emberi nem esetében filogenetikailag, úgy az egyes embernél ontogenetikailag vezet az út a közvetlenül adott éppígytlétől az emberi egyediség magáértvalóságának éppígytlétéig: olyan folyamatos fejlődés ez, persze tele egyenlőtlenségekkel és ellentmondásokkal, amelynek eredménye tovább folytatja és kifejleszti a kiindulópontot, de egyúttal éles ellentétben is állhat vele — ez ismét a valóság olyan összefüggése, amelyre az azonosság és nem-azonosság azonosságának struktúrája jellemző.

Mindenek után most már nem túl nehéz az éppen megadott formális meghatározás tartalmát körülírni. Kimutattuk már, hogy az itt létrejövő nem-azonosságnak semmi köze sincs az anyagi és az eszmei szférák közti ellentét-hez, bármilyen formában fogalmazzák is ezt meg, ellenkezőleg, ontológiai alapja az, hogy az emberben mint komplexusban szakadatlanul növekszik a társadalmi összetevő; és éppen a fejlődés kontinuitásában megvalósuló azonosságmozzanatoknak ez a meghatározó tényezője az a közvetítő eszköz, amely a nem-azonosságot az azonosságon belül életre hívja. Gondoljunk csak, hogy ezt a helyzetet tisztán lássuk, korábbi fejtegetéseinkre, amelyekben kimutattuk, miként függ össze az ember nembelisége valamely társadalom tagjaként való meghatározott létével, s hogyan győzi le az ember — ismét nagyon egyenlőtlen és ellentmondásos módon — társadalmilag-történelmileg a nem némaságát, és hogyan kezd kialakulni egy hosszú és mindmáig még távolról sem befejezett fejlődés folyamán az emberi nem a maga tulajdonképpeni és megfelelő formájában. Az, amit mostanáig inkább kritikai oldalról fejtettünk ki, elutasítva az ember egyediségének magáértvalóságáról szóló hamis elképzeléseket, konkrét formát csak egy így felfogott nembeliséggel összefüggésben ölthet. Ez először is spontán-elementáris, társadalmilag meghatározott folyamat. Ugyanis a teleológiai tételezés eredeti intenciója a munkában közvetlenül a szükségletek pusztá kielégítésére irányul. Csak objektív társadalmi összefüggésben jut a munkafolyamat és a munkatermék olyan általánossághoz, amely túlhalad az egyes embereken, és mégis a gyakorlathoz és a gyakorlat által az ember létehez kötődik: éppen ez az általánosság a nembeliség. Mert a nem természeti némasága csak az olyan közösségekben kezd megszűnni, amelyeket a közös munka, a munkamegosztás és következményei tartanak össze: az egyedet gyakorlatának tudata is a nem tagjává (nem pedig pusztá példányává) teszi, de ezt a nemet persze kezdetben közvetlenül és teljességgel azonosnak tételezi fel a mindenkor meglévő közösséggel. Döntően az új itt, hogy a nemhez való tartozást, még ha rendszerint természetileg — születés útján — jön is létre, mégis tudatos társadalmi gyakorlattal, már a (szó legtágabb értelmében vett) neveléssel is kifejlesztik és tudatosítják, és hogy ez az összetartozás a közös nyelvben kialakítja saját társadalmilag megalkotott szervét stb. A közösséghez való hozzátartozás létrejöttének ténye már idegenek befogadásával is veszít valamit természeti

¹¹ MEGA I. 3., p. 120. — [K. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1970. 73. o.]

jellegéből. Részletes magyarázat nélkül is belátható, hogy minél fejlettebb valamely társadalom, annál kevésbé alapul a hozzá való tartozás pusztán természeti kötelékeken, de itt azt sem felejtjük el, hogy viszonylag stabil, lassan változó társadalmakban a begyökeredzett szokáserkölcsök, végső társadalmi eredetük és jellegük ellenére, közvetlen érvényességüket tekintve látszólag természeti jelenségformákat öltenek. Ilyen például az öregek tekintélye a primitív társadalmakban, amely — a tapasztalatok lényegileg empirikus összegyűjtése és hagyományos rögzítésük, továbbadásuk folytán — objektíve társadalmi eredetű, de a közvetlen tudatban „természetből” fakadó formát vesz fel. Bizonyos, hogy fejlettebb fokon valamely fiatal és tehetséges specialista tekintélye már közvetlenül tisztán társadalmi eredetű. Ez a különbség azonban nem homályosíthatja el a — társadalmiságon belül végbemenő — fejlődést.

Másodszor is, a társadalmiság fejlődése az emberek együttműködésében a társadalmi ösztönzéseket és ellenőztönzéseket mindinkább a gyakorlat meghatározott fajtáira, teleológiai tételezésekre összpontosítja, és ezekkel együtt azokra az alapjukul szolgáló alternatívákra, amelyek a cselekvésre kényszerülő egyes emberek éntudatára vonatkoznak. Azt mondhatjuk: minél fejlettebb, minél társadalmibb valamely társadalom, minél erőteljesebben érvényesül benne gyakorlatilag a természeti korlátok visszaszorulása, annál kifejezettebben, sokoldalúbban és határozottabban összpontosul a döntés abban az énbén, amelyiknek a mindenkori tettet végre kell hajtania. Ma általánosan elismerik a fejlődésnek ezt a menetét és végbemenését. Csak azt szokták figyelmen kívül hagyni, hogy a döntések egyedi személyekben való összpontosulásának valódi gyökerei és hajtóerői nem az egyedi személy immanens fejlődésében rejlenek, hanem abban, hogy a társadalom egyre társadalmibbá válik. Minél több döntést kell az egyes embernek meghoznia, minél sokrétűbbek ezek a döntések, minél inkább eltávolodnak az egyes emberek közvetlen céljaitól, a közvetítések minél bonyolultabb összefüggései kötik össze a döntést ezekkel a célokkal, annál inkább ki kell magában alakítania az egyes embernek a készségek rendszerét e sokrétű és gyakran egymáshoz képest különmemű reagálási lehetőségek számára, ha fenn akar maradni a mind számosabb és sokrétűbb kötelezettségeknek ebben a komplexusában. E fejlődés mozgástere tehát társadalmilag meghatározott, noha persze, ezen a mozgástéren belül, a különböző emberek „hasznos” szituációkban nagyon különféle alternatív döntéseket hozhatnak. Mivel azonban e döntések következményei többé már nem tőlük maguktól függnek, mind intenzívebben jelentkezik számukra az az összefüggés, hogy különböző magatartásmódjaikat egymáshoz, saját szükségleteikhez, előrelátható társadalmi következményeikhez stb. hangolják. Ez éppúgy érvényes a mindig visszatérő hétköznapi cselekedetekre, mint a bonyolultan közvetítettek. Marx ezt mondja az így kialakuló magatartásmódok egyik végtetes esetére: „Az ember a szó legszorosabb értelmében *ζῷον πολιτικόν*’, nemcsak társas állat, hanem olyan állat, amely csak a társadalomban szigetelődhet el.”¹²

Harmadszor is, mint elemzésünkéből kiviláglik, minden egyes önmagában vett gyakorlati döntés egyúttal tartalmazza a pusztá partikularitásnak, az

¹² Rohentwurf [K. Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857—1858. Verlag für Fremdsprachige Literatur. Moskau, 1939—1941., illetve Dietz Verlag, Berlin, 1953] p. 6. — [MEM 46/I. k., 12. old. alapján]

egyszerű, pusztán önmagában levő egyediségnek és a nembeliségnek elemeit és tendenciáit is. Az ember például azért dolgozik, hogy egészen közvetlenül kielégítse egészen partikuláris szükségleteit (éhség stb.), de munkája, mint láttuk, mind végrehajtásában, mind eredményeiben a nembeliség elemeit és tendenciáit foglalja magában. E kettő objektíve mindig szétválík, és mindegy, hogy ez adott esetben miként tükröződik az egyedi tudatban, mert mindkét esetben a társadalmi környezet váltja ki a döntéseket, és vonatkoztatja egyidejűleg a döntést hozó énrre. Szétválásuk, sőt ellentétességük csak azért jelentkezhethet a tudatban, mert konfliktusba kerülnek egymással, és az egyes ember arra kényszerül, hogy válasszon köztük. A társadalmi fejlődés szakadatlanul felvet ilyen konfliktusokat, persze mindig új formákban, és mindig új tartalmakból kiindulva. Az ember pusztán önmagában létező egyediségétől a magáértvalóságáig terjedő mozgás, amelyről beszéltünk már, elválaszthatatlanul kapcsolódik ehhez a fejlődéshez. Abból a történelmi tényből, hogy az ember nembelisége sokkal korábban ölt szemléletes formát, mint egyéniségének kibontakozása, nem szabad elharmarkodott és leegyszerűsítő következtetéseket levonni a nem és az egyén viszonyára vonatkozóan. Az itt kialakuló problémakomplexusokat csak az etikában tárgyalhatjuk megfelelően, már csak azért is, mert eközben elkerülhetetlenül és szakadatlanul értékproblémák bukkannak fel, de itt, ahol a társadalmi létben belül megvalósuló ontológiai összefüggések megállapítására kell szorítkoznunk, az értékek konkrét dialektikája kívül esik a tárgyalható témakon. Ontológiailag csak arra kell utalnunk, hogy mindkét mozgás, nevezetesen az egyediség magábanvalóságától az önmagáért létező egyéniségig vezető, és az ember partikularitásától a nembeliségéig ívelő mozgás egymással mélyen összefonódott, noha egyenlőtlen és ellentmondásos folyamat, amelynek lényegét menthetetlenül meghamisítjuk, ha a végső túlsúlyos mozzanatoknak, a magáértvalóságnak és a nembeliségnek mechanikus-általános felsőbbrendűséget (vagy alacsonyabbrendűséget) tulajdonítunk, vagy azt képzeljük, hogy megérthetjük őket, mint a fejlődés teljesen önálló potenciáit; és főként akkor, ha a bennük hatékony értékszerűséget elvonatkoztatva elszigeteljük és ezzel a társadalmi-történelmi fejlődéstől független létet (vagy érvényességet) tulajdonítunk nekik, és így az érték és az értékmegvalósítás szféráját önálló szférává fetiszizáljuk.

Az emberiségnek nem lehetne történelme, ha az ember magáértvalósága és nembelisége között nem lennének újból és újból felbukkanó és történelmi aktualitásuk idején gyakran elvileg megoldhatatlan konfliktusok. De nem vennénk észre azt, ami ebben a problémában a leglényegesebb, ha nem ismernénk fel mindezekben a konfliktusokban, még ha történelmi időszerűségükben megoldhatatlanok is, a magáértvalóság és a nembeliség mély, végső soron történelmi konvergenciáját. Ez a konvergencia lényeges összefüggésüket fejezi ki. De ezt csak akkor érthetjük meg, ha egyikükben sem látunk történelemfeletti entitást, ellenkezőleg, mindkettőt — éppen legigazibb szubsztancialitásukban — a történelem termékeinek és együttes termelőinek fogjuk fel. Igaz ugyan, hogy a nembeliség némaságának már a társadalom legősibb kezdetei is véget vetnek. De a nembeliség csak nagyon lassan, egyenlőtlenül és ellentmondásosan artikulálódik, és — mint korábban kimutattuk — az itt a fontos, hogy csak a társadalom integrálódásának folyamán bontakoztathatja ki objektíve és szubjektíve igazi meghatározásait mind nagyobb, fejlettebb (társadalmibb) egységformákká. Ennek az útnak a folyamán a

társadalomban gyakran a nembeliség különböző fokai vannak egyidejűleg jelen: a nembeliség uralkodó típusa a maga léteben az éppen elért fokot képviseli, egyúttal azonban megvannak benne a meghaladott nembeliség nyomai, amelyekhez sok ember gyakorlata igazodik sokféle módon, és nem ritka az sem, hogy a jövőbeli formák már a nembeliség teljes megvalósulását is megmutatják mint perspektívát. (Gondoljunk csak a késői antik filozófiára.) Világos, hogy ilyen esetekben ezek a lehetőségek is az alternatív döntések mozgásterének részeivé válnak.

Nem foglalkozhatunk itt az ezzel összefüggő társadalmi értékproblémákkal, csak arra utalunk, hogy a nembeliségre irányuló szándék egyaránt kiindulhat az emberek partikularitásának és magáértvalóságának oldaláról is. Különsképpen valamely már meghaladott fok iránti vágyban játszhat fontos szerepet a partikularitás. Általánosságban rögtön megmondhatjuk, hogy a partikularitás legyőzése az egyes emberben és az ember társadalmi szubsztanciájának dinamikájában rejlő törekvés a nembeliség magasabbrendű formájára világtörténelmileg konvergál egymással; de meghamisítanánk e folyamat igazi, ontológiai lényegét, ha ebből a világtörténelmi irányvonalból elvont-általános vezérfonalat akarnánk csinálni minden egyes eset számára. Ez a szükségszerű fenntartás azonban nem semmisítheti meg az imént jelzett világtörténelmi irányvonalat: az egyes emberekben a pusztán önmagában létező egyediségtől a tudatos és tudatosan az emberi gyakorlatot irányító magáértvalóság felé vezető társadalmilag kiváltott mozgás, és az emberi nem némaságának objektív és szubjektív, létszerű és tudatossá vált legyőzése konvergál és kölcsönösen támogatja egymást. Bármennyire befolyásolják is jelentős egyenlőtlenségek és mély ellentmondások az összefolyamat útját és szakaszait, az is megállapítható, hogy az emberi nem sohasem valósíthatná meg teljesen önmagát, sohasem hagyhatná maga mögött természet-től örökölt némaságát, ha az egyes embereket nem vinné társadalmi szükségszerűséggel egy párhuzamos tendencia magáértvaló létük irányában: csak az önmaguknak mint egyéneknek tudatára ébredt emberek (akik már nem pusztán partikularitásukban, önmagukban véve különböző egyedek) képesek arra, hogy tudatuk és tudatuk által irányított tetteik segítségével a valódi nembeliséget társadalmi-emberi gyakorlatba, vagyis társadalmi létbe fordítsák át. Minden egyenlőtlenség és ellentmondásosság ellenére a társadalmi fejlődés világtörténelmi mértékkel nézve egyaránt ösztönzi az egyes emberekben az önmagáért létező egyéniség kialakulását és az olyan emberiség megszerveződését, amely gyakorlatában önmagának mint emberi nemnek a tudatára ébred.

5

A TÁRSADALOMNAK MINT TOTALITÁSNAK A REPRODUKCIÓJA

Ezzel láthatóvá vált a társadalmi fejlődés egyik pólusa, maga az ember, amint saját magáértvalósága és tudatos nembelisége felé fejlődik. E fejlődés ontológiailag meghatározó erőinek elemzése azt mutatja, hogy ezek mindig a mindenkorai társadalmi formációknak és az emberek cselekvési lehetőségeinek és szükségszerűségeinek a kölcsönhatásaiból fakadnak, és a formáció által kínált mozgásterben valósítják meg konkrétan azokat a lehetőségeket

és feladatokat, amelyeket e mozgástér eléjük tár. Azt is láttuk, hogy e fejlődés megértéséhez semmit sem szükséges apriorisztikusan feltételezni az „emberi természet” lényegéről. Maga a történelem mutatja meg azt a fölöttébb egyszerű, ontológiailag alapvető tényt, hogy a munka az emberben új képességeket és szükségleteket tud kialakítani, és hogy a munka következményei túlvezetnek azon, amit benne közvetlenül és tudatosan tételeznek, új szükségleteket és ezek kielégítéséhez új képességeket szülnek, és hogy — minden egyes meghatározott formáció objektív lehetőségein belül — az „emberi természetben” nincsenek előre megrajzolva e fejlődés apriorisztikus határai. (Ikarosz esete nem az általában vett „emberi természet” korlátaira utal, hanem az antik rabszolgatársadalom termelőerőinek korlátaira.)

Éppen itt válik a maga konkrét dialektikájában és dinamikájában láthatóvá az embernek mint társadalmi lénynak az ontológiája szempontjából döntő kérdés, a természeti korlátok visszaszorulása, amelyről oly gyakran tettünk már említést. Mint minden élőlény, az ember is természettől fogva válaszoló lény: a környezet feltételek, feladatok stb. elé állítja létezését, reprodukcióját, és az élőlény öfenntartó és fajfenntartó tevékenysége arra összpontosul, hogy ezekre megfelelően (saját életszükségleteinek a szó legtagabb értelmében megfelelően) reagáljon. A munkát végző ember annyiban válik el minden eddigi élőlénytől, hogy környezetére nemcsak reagál, mint ezt minden élőlénynek meg kell tennie, hanem ezeket a reakciókat gyakorlatában válaszokká artikulálja. A szerves természetben a fejlődés a tisztán spontán, fizikai-kémiai reakcióktól az olyanokig terjed, amelyeket a tudat bizonyos foka kísér, sőt vált ki. Az artikuláció a teleológiai tételezésen alapul, amelyet mindig a tudat irányít, és főként azon az elvi újdonságon, amelyet minden ilyen tételezés implicite tartalmaz. Így artikulálódik a puszta reagálás válasszá, sőt azt is mondhatjuk, hogy csak így ölt a környezet behatása kérdés-jelleget.

A kérdés és a válasz e dialektikus játékának korlátlan fejlődési lehetősége azon alapul, hogy az emberek tevékenysége nemcsak a természeti környezetre adott válaszokból áll, hanem minthogy valami újat teremt, a maga részéről is szükségképpen új kérdéseket kell felvetnie, amelyek már nem a közvetlen környezetből, a természetből fakadnak közvetlenül, hanem egy önállóan megalkotott környezetnek, a társadalmi létnek az építőkövei. Ezzel azonban nem szűnik meg a kérdés és a válasz struktúrája, hanem csak bonyolultabb, mind társadalmibbá váló formát vesz fel. Ez az első lépés, amely már a kezdetleges munkában is megkezdí a természeti korlátok visszaszorítását, saját szükségyszerű dinamikájából kifolyólag további fejlődésre vezet: mindenekelőtt a munka fokozatosan a közvetítések önálló területeként az ember és szükségletének kielégítése, a munkát végző ember és természeti környezete közé kerül. Az emberek most is olyan kérdésekkel kerülnek szembe, amelyek arra készítetik őket, hogy a gyakorlat formájában válaszoljanak rájuk, de a kérdező mind kevésbé az önmagában vett közvetlen természet, s egyre inkább a társadalomnak a természettel folytatott, mind kiterjedtebb és elmélyültebb anyagcseréje. Az önállóan megalkotott közvetítéseknek ez az újonnan kialakult összekötő láncszeme azonban megváltoztatja a válaszok közvetlen struktúráját és dinamikáját is: a válaszok mind kevésbé jönnek létre közvetlen módon, sokkal inkább bizonyos mértékig önállósuló kérdések készítik elő, váltják ki, teszik hatékonyabbá őket. A válaszolás tendenciájából kinövő kérdéseknek ez az önállósulása idővel a tudományok konstituálódásához vezet,

ahol már a kérdések közvetlen önálló dinamikája mögött nagyon gyakran közvetlenül észre sem vehető távoli közvetítésű kiindulópontjuk, azoknak a válaszoknak az előkészítése, amelyek az emberek társadalmi létéhez létezésük és reprodukciójuk érdekében szükségesek. De itt éppolyan tisztán kell látnunk az eredetektől való minőségi eltávolodást, mint azt, hogy — végső soron — most is létének reprodukciója állít az ember elé olyan követelményeket, amelyekre saját munkájával és ennek most már fölöttébb bonyolult, távoli közvetítésű előkészületeivel ad megfelelő (saját reprodukcióját lehetővé tevő) válaszokat.

Hogy az emberi nem reprodukciójának másik pólusát, a társadalom totalitását megfelelően ragadhassuk meg, ahhoz először feltétlenül az emberi aktivitásnak és az objektív gazdasági fejlődésnek erre az összefüggésére kellett utalnunk. Az igazi ontológiai tényállás itt is csak két hamis véglettel szemben, mint *tertium datur* fejthető ki helyesen. Egyáltalán nem akarunk az erre a problémakomplexusra vonatkozó különféle idealista nézetekkel vitázni, a teológiai történelemfilozófiáktól a szellemtudományos vagy fenomenológiai konstrukciókig, amelyek az embert végül is saját kultúrájának mitikus demiurgoszává változtatják át. Éppígy fölösleges volna részletesen foglalkozni a vulgármarxizmussal, amely szerint az ember és tevékenysége egy szinten mitizált objektív gazdasági „természeti törvényszerűség” mechanikus terméke; s ha eközben még a termelőerőt és a technikát is azonosítják, akkor ez a fetisizáló misztifikálás eléri csúcspontját. (A következő fejezetben kissé részletesebben taglaljuk majd a vulgármarxista mechanisztikus felfogás módszertani tévedéseit.) Most csak arra utalunk, hogy az imént jelzett dinamikus struktúra: az, hogy az ember válaszol azokra a kérdésekre, amelyeket a társadalom és ennek a természettel folytatott anyagcseréje tesz fel neki, csak parafrázisa, konkretizálása annak a korábban már idézett marxi mondásnak, hogy az emberek maguk csinálják történelmüket, de nem saját maguk által választott, hanem számukra objektíve adott körülmények között. A gazdasági fejlődés fővonalát csak akkor érthetjük meg megfelelően, az alapjukul szolgáló ontológiai tényállások és tendenciák szerint, ha tisztában vagyunk ezzel az összefüggéssel.

Mielőtt foglalkozhatnánk az itt konkrétan felmerülő kérdésekkel, legalábbis általánosságban tisztáznunk kell, hogy milyen strukturális és dinamikus feltételek között megy végbe ez a bipoláris mozgás. Éppen az imént ismertük meg az egyik pólust, az embert mint mozgó és fejlődő komplexust. Éppilyen világos, hogy a másik pólus szükségképpen a társadalom mint totalitás. Marx „A filozófia nyomorúsága”-ban Proudhonnal szemben ezt mondja: „Minden társadalom termelési viszonyai egy egészet alkotnak... Mihelyt a politikai gazdaságtan kategóriáival egy ideológiai rendszer épületét konstruáljuk, kificamítjuk a társadalmi rendszer tagjait. A társadalom különböző részdarabjait megannyi különálló társadalommá változtatjuk, amelyek egymást követően lépnek fel.”¹³ Feltétlenül ragaszkodnunk kell ahhoz, hogy az egésznek elsőbbsége van a részekkel, az összkomplexusnak az ezt alkotó részkomplexusokkal szemben, mert egyébként — akarva-akaratlanul — extrapoláló módon önállósítjuk azokat az erőket, amelyek a valóságban csupán

¹³ Marx: Das Elend der Philosophie [Deutsch von E. Bernstein und K. Kautsky. Mit Vorwort und Noten von Fr. Engels, J. H. W. Dietz, Stuttgart, 1919.] p. 91 — 92. [V. ö.: MEGA I. 6., p. 180.] — [MEM 4. k., 125. old. alapján]

valamely részkomplexus különösségét határozzák meg a totalitáson belül; így ezek gáttalan önálló erőkké lesznek, és érthetetlené válnak a fejlődésnek azok az ellentmondásai és egyenlőtlenségei, amelyek az egyes komplexusok dinamikus kölcsönhatásaiból és főként a részkomplexusoknak a totalitáson belül elfoglalt helyéből fakadnak. Éppen az ilyen kérdésekben mutatkozik meg, mennyire veszélyeztetheti a valóság megfelelő megértését valamely részkomplexus következetes ismeretelméleti vagy logikai-gondolati felépítésének módszertani elsőbbsége. Természetesen mindegyiknek, mint itt ismételten kimutattuk, megvan a maga sajátossága, amely nélkül lehetetlen volna megérteni lényegét. De ezt a sajátosságot ontológiaiilag nemcsak a részkomplexus öntörvényűsége határozza meg, hanem mindenekelőtt az a hely és funkció, amelyet a társadalmi totalitásban betölt.

Ez a meghatározás nem pusztán formális, nem olyan, amely önállóan — gondolatilag — végigvihető, és csak azután tehető más erőkkel kölcsönhatásban vizsgálat tárgyává, hanem mélyen és döntően befolyásolja minden egyes részkomplexus kategoriális felépítését, dinamikus kibontakozását, és sok esetben éppen legközeppontibb kategóriáit módosítja. Vegyünk szemügyre néhány olyan esetet, amelyet megvizsgáltunk már. A hadvezetés komplexusa, mint az összes többi, annak a társadalomnak a gazdasági-társadalmi lehetőségein alapul, amelyben megjelenik. Ezen az alapon alakul ki a taktika, ez a központi fontosságú kategória, amely a komplexus helyzetét, különösségét mindenkor specifikus módon fejezi ki. De hamis extrapoláció volna, az imént bírált értelemben, ha ennek katonai főfogalmát, a stratégiát szintén ugyanilyen módon akarnánk meghatározni. Clausewitz már akkor is bebizonyította, hogy igazi filozófiai érzékkel közeledik e kérdéshez, amikor világosan felismerte, hogy a stratégia túlnyomórészt politikai jellegű, és túlhalad a pusztá katonatechnika körén. És e területnek mind elmélete, mind pedig gyakorlata azt mutatja, hogy milyen végzetes lehet — gyakorlatilag is —, ha a stratégiát ismeretelméleti vagy logikai formában immanensen a taktikából bontakoztatják ki és fejlesztik tovább gondolatilag; a helyzet persze semmivel sem lesz jobb, ha a taktikát a stratégia így konstruált fogalmából mechanikusan vezetik le. E két kategória ontológiai különleműsége, amely a résznek és az egésznek a viszonyából fakad, az egyetlen valóságos alap arra, hogy ezt a viszonyt elméletileg és gyakorlatilag helyesen ragadjuk meg. Hasonló — de csak hasonló, nem pedig azonos — a tartalom és a forma viszonya a jogi szférában; itt mindig immanens jogi szempontból megoldhatatlan problémák jönnek létre, amelyek a történelem folyamán mint a jog-keletkezés, a természeti jog stb. problémái különböző alakokban, különböző megoldási irányokkal szintén ilyen ontológiai különleműségeket tártak fel. Ez a kérdéskomplexus az etikában majd fontos szerepet játszik.

Nem hangsúlyozhatjuk elég gyakran, hogy ontológiai problémáknál mindig a tárgyak és vonatkozások éppígyiségét kell létalapnak vennünk, és hogy ezért a módszertani egyformásítási tendenciák nagy veszélyt jelentenek a valódi tárgyak megfelelő megismerése számára. Már Hegelnél is láthattuk, hogy oly gyakran zseniális felismeréseit milyen gyakran hamisítja meg és torzítja el az, hogy logizálja az ontológiát. Ez nagyon világosan mutatkozik meg abban is, hogy azt, amit abszolút szellemnek nevezett (művészet, vallás és filozófia) tisztánlátó szemmel élesen elhatárolja az objektív léttől (társadalom, jog, állam). De már az is rögtön elhomályosítja és eltorzítja saját intuícióját, hogy félreismeri a vallás specifikus éppígyiségét, és a művészet-

tel és a filozófiával egynemű fejlődési sorba illeszti be, s így nem veszi figyelembe ezt az éppigylétet, és — a dolog lényegét tekintve — valójában pusztá vallásfilozófiává degradálja a vallást. Még fontosabb és még súlyosabb következményekkel jár az az összpozíció, amelyet a — világtörténelmileg tekintett — abszolút szellemnek juttat rendszerében. Ez már a „Fenomenológia”-ban is emlékező bensővé válásként (Er-Innerung), a külsővé válás (Ver-Äusserung) (elidegenedés) utólagos visszavételeként, valódi folyamatként, a szubsztancia és a szubjektum azonossá válásaként jelentkezik. Ez azonban nemcsak az össz folyamat tetőpontjává és csúcsává teszi az abszolút szellemet, hanem egyidejűleg ki is küszöböli ezt a valódi folyamatból: ez a világtörténelemben játszódik le, és valódi beteljesedése az állam kialakulása, amely az eszmét magában a valóságban testesíti meg. Eközben Hegel nagyon éleselmjűen látja annak kettős arculatát, amit abszolút szellemnek nevez: nevezetesen egyrészt a legmagasabbrendű szellemi szintézist, amely a történelemben valóságosan megy végbe, másrészt azonban egy olyan objektivációt, amely a valóság folyamatában nem vesz részt, és ezt közvetlenül nem tudja befolyásolni. Bármennyi helyes és mély felismerést tartalmaz is végső lényegét tekintve ez az önállóság, ez a közvetlen valódi hatástól való elvonatkoztatás, Hegel rendszerfelépítésében ez az egész szféra a mindenhatóság és a tehetetlenség szervesen, egymással összeegyeztethetetlen (nem pedig természetesen, dialektikusan ellentmondásos) dualitását mutatja.

Marx a „Szent család”-ban éleselmjűen bírálta ezt a „felemásságot”: „Már Hegelnél a történelem *abszolút szellemének a tömeg az anyaga*, megfelelő kifejezése pedig csak a *filozófia*. A filozófus azonban csak mint az a szerv jelenik meg, amelyben a történelmet csináló abszolút szellem a mozgás lezajlása után *utólag* tudatára ébred önmagának. Erre az utólagos tudatra redukálódik a filozófus része a történelemben, hiszen a valóságos mozgást az abszolút szellem *öntudatlanul* viszi végbe. A filozófus tehát *post festum* érkezik.” Ennek az a következménye, hogy Hegel „az abszolút szellemmel mint abszolút szellemmel csak *látszatra* csináltatja a történelmet. Minthogy ugyanis az abszolút szellem csak *post festum* a filozófusban ébred *tudatra* mint teremtő világszellem, ezért történelemcsinálása csak a tudatban, a filozófus véleményében és elképzelésében, csak a spekulatív képzelődésben létezik”.¹⁴ Hegel „felemássága” azon alapul, hogy az ontológiai tényeket hamisan logizálva merev és hamis antinómiába manőverezi bele magát: a mindenhatóság és a tehetetlenség antinómiájába, amelynek semmi köze sincs a valódi ontológiai tényálláshoz. A valóság tudatszerű (egyebek közt filozófiai) visszatükrözése, mint ezt már megmutattuk és a következő fejezetben még részletesebben mutatjuk majd meg, nem az anyagi történelem tehetetlen kísérőjelenése, és e történelem filozófiai végiggondolásának, mint ezt már Marx példája mutatja, szintén nem csupán *post festum* jellege van. Amikor Scheler és őt követve Hartmann az ontológiában olyan hierarchiát létesít, amelynek legmagasabbrendű formáit az jellemzi, hogy nem képesek a valódi világba beavatkozni, akkor megváltozott történelmi feltételek között, immár az ész hatóerejébe vetett hit nélkül, bizonyos értelemben azt a kétértelműséget újítják meg, amely Hegelnek az abszolút szellemről szóló tanításában nyilatkozott meg. E tehetetlenség megállapítása nemcsak azt fejezi ki, hogy nem hisznek az olyan immanens történelmi fejlődésben, amely a saját — persze

¹⁴ MEGA I. 3., p. 257—258. — [MEM 2. k., 84—85. old. alapján]

tisztán ontológiai — értelmét önmagába rejtene és történelmileg kibontakoztatná, hanem ez módszertanilag és tartalmilag egyaránt hamis, megengedhetlen értékítélet tisztán ontológiai tényállásokkal kapcsolatban. Marx koncepciója már csak azért is hamisítatlanabbul ontológiai, mint Hegelé — hogy utódairól ne is beszéljünk —, mert tisztán elválasztja egymástól a lét- és az érték-kérdéseket, elfogulatlanul és ontológiai szempontból vizsgálja valódi kölcsönhatásaikat, és az értékeket csakugyan a valóságból növeszti ki és a valóságban engedi hatni, anélkül, hogy ezzel megsértené a tiszta lét igazi mivoltát. Ezért nála a lét és az érték nem megy át kétértelműen egymásba, hogy aztán végül — lelkesülten vagy kiábrándultan — sommásan fogja fel az egész létet. Marx arra törekedett, hogy a maguk ontológiai objektivitásában fejtsse ki és fogja fel azokat a nagy fejlődési tendenciákat, amelyeket a társadalmi lét mint olyan saját létének dinamikájából kifolyólag önmagában és önmagából kifejleszt. A fejlődőben levő társadalmi lét ontológiájának mindenkor megoldandó, fontos konkrét problémája, hogy ezen az összefolyamaton belül milyen jelentőségre tesznek szert az értékek, értékelések, értékrendszerek. De ha az összefolyamat logikailag általánosított értékelésévé válik, akkor az abszolút objektív szándékú értékelés tiszta szubjektivitásba csap át, amely csak az értékelőt jellemzi, nem pedig az értékeltet.

Egy ízben érintettük már azt az alapproblémát, amellyel most foglalkozunk. A társadalmiság mind tisztább, önállóbb formákban való kialakulásának folyamatáról van szó, arról az ontológiai jellegű folyamatról, amely mindig megindul, amikor valamely egyszerűbb fajtájú létmódból, a létkörülmények valamiféle konstellációja következtében, bonyolultabb létmód alakul ki. Ez az eset következik be, amikor a szervesen anyagból élet keletkezik, vagy — sokkal bonyolultabb módon — amikor az emberek pusztá élőlényekből valamely társadalom tagjaivá válnak. Azt kell tehát nyomon követnünk, hogy miként sokasodnak, válnak mind közvetettebbé, miként tevődnek össze önálló és sajátos komplexusokká a társadalmiságnak azok a kezdetben elszigetelt és szétszórt kategóriális szerkezeti elemei, amelyek, mint láttuk, már a legkezdetlegesebb munkában is hatékonyak, hogy mindezeknek az erőknek a kölcsönhatásából bizonyos fokokon társadalmakat hozzanak létre. Azt is megmutattuk, hogy a lét bonyolultabb formái mindig az egyszerűbbekre épülnek fel: az élőlényben lejátsszódó, létezését és reprodukcióját alkotó folyamatok a szerves természet, a fizikai és a kémiai lét világából valók, és az élőlény biológiai léte átrendezi őket saját létezési feltételei számára. Nem akarunk az itt felmerülő problémákkal foglalkozni (ez a biológia tudományának és az élet ebből kialakuló ontológiájának a feladata), csak azt állapítjuk meg itt, hogy a társadalmi lét mindig a szerves és szervesetlen lét kategóriáinak átrendezését jelenti, és hogy sohasem képes leválni erről az alapról. Ez természetesen nem zárja ki olyan specifikus társadalmi kategóriák kialakulását, amelyeknek nincs, sőt nem is lehet analógiájuk a természetben. A munkaeszköz és a munkatárgy csak az immanensen alapjukul szolgáló természeti törvények következtében tudják ezeket átrendezni; nem fordulhat elő a munkafolyamatban olyan mozgás, amely mint mozgás ne biológiailag volna meghatározva. A munkában mégis olyan dinamikus komplexus jön létre, amelynek döntő kategóriái — elég, ha a teleológiai tételezésre emlékeztetünk — a természethez képest valami gyökeresen és minőségileg újat jelentenek. Mint már szintén megmutattuk, magának a munkának és főként a társadalmi gyakorlat belőle kinövő más fajtáinak a lényegéhez tartozik, hogy mindig új,

mindig bonyolultabb, mindig tisztábban társadalmilag közvetített formákat hívnak életre, így hát az ember élete mindinkább olyan környezetben játszódik le, amelyet ő maga mint társadalmi lény alkotott meg, és ebben a környezetben a természet főként mint a természettel folytatott anyagsere tárgya fordul elő.

Ha most a következőkben rátérünk e fejlődés ontológiai elveinek a kifejtésére, akkor a problémát kettős és mégis egységes nézőpontról kell megközelítenünk. Egyrészt utunknak mindig a társadalom totalitása felé kell vezetnie, mert csak ebben tárják fel a kategóriák igazi ontológiai lényegüket; igaz ugyan, hogy minden részkomplexus tárgyiasságának, mint már ismételtén kifejtettük, megvan a maga specifikus tárgyiasság-módja, amelyet a társadalom átfogó megértése érdekében feltétlenül meg kell ismerni; de ha ezeket elszigetelten vizsgálják vagy a középpontba állítják, akkor könnyen eltorzulhatnak az összfejlődés igazi és nagy vonalai. Másrészt e fejtegetések középpontjában a gazdasági kategóriák kialakulásának és változásának kell állniuk. Ebben a tekintetben, mint az élet tényleges reprodukciója, a gazdaság ontológiailag különbözik minden más komplexustól. Eddig az összreprodukción az ember szemszögéből néztük, mivel az ő biológiai-társadalmi reprodukciója alkotja a totalitás megszüntethetetlen alapját. Magában a munkában is felfedeztük társadalmi lényegét (nembeliségét). A gazdaság mint minden közvetítés dinamikus rendszere adja meg az anyagi alapot az emberi nemnek és egyedi példányainak reprodukciójához. Ez egyúttal azt is kifejezi, hogy miként bontakozik ki azzá a folyamattá, amellyel most foglalkozunk: nevezetesen, hogy miként válik a maga elementáris, hamisítatlan ontológiai sajátosságában mind társadalmibbá a társadalom, és ezzel együtt az emberek is, akik valóságosan a társadalmat alkotják. Mert, mint ismételtén megmutattuk, az emberek összes bonyolult életmegnyilvánulásának érzéki előfeltétele ez az egyéni és nembeli reprodukció. De ha a létnek megfelelően akarjuk megérteni a társadalom és benne az ember fejlődésének viszonyait, akkor feltétlenül szemügyre kell vennünk azt is, amit korábban e folyamatban a jelenség és a lényeg ellentmondásos dialektikájának neveztünk. Mivel a következőkben gyakran és konkrétan foglalkozunk majd az itt kialakuló ellentmondásokkal, elég, ha arra a puszta tényre emlékeztetünk, hogy például a termelőerők fejlődése — önmagában véve, lényegének megfelelően — azonos az emberi képességek fokozódásával, de megjelenési módja — szintén mindenkor társadalmi szükségszerűséggel — az ember lealacsonyodásához, eltorzulásához, önmagától való elidegenedéséhez vezethet. És hadd hangsúlyozzuk most is, mint korábban, hogy a jelenségek világa Marxnál a realitás szférája, a társadalmi lét igazi alkotóeleme, és szó sincs arról, mintha ennek pusztán látszatszerű szubjektív jellege volna. Ezért itt, ahol a társadalmi lét fejlődésének fővonaláról beszélünk, figyelmünket arra kell irányítanunk, hogy a társadalmi létnek ez a valódi lényege a maga társadalmilag-történelmileg meghatározott változásai során milyen utakon és milyen irányokban halad. Eközben természetesen sohasem hagyhatjuk figyelmen kívül a létező lényeg és a szintén létező jelenség közti szükségszerű ellentmondásokat; e fejtegetés főhangsúlyát azonban a lényeg mozgásának kidolgozására kell helyoznunk.

Általános ontológiai megfontolásaink során már szóltunk e fejlődés döntő irányvonaláról is; ez a specifikus társadalmi kategóriák eluralkodása a társadalmi lét felépítésében és reprodukciós dinamikájában, vagyis a természeti

korlátok visszaszorulása, amiről már szintén gyakran szoltunk. Ha most ezt a vonalat az eddigieknél kissé behatóbban akarjuk szemügyre venni, akkor előbb néhány megjegyzésben pontosan el kell választanunk magát a dolgot tudati tükröződéseitől. Ez az elhatárolás, mint már hangsúlyoztuk, a mindenkori magábanvaló objektivitását választja el az emberek tudatában megjelenő szubjektív (noha gyakran társadalmilag általánosan szubjektív) tükröképétől. Ennek a szembeállításnak semmi köze sincs a jelenség és a lényeg korábbi szembeállításához, ahol is mindkét tényező objektíve létezik. A szubjektív mozzanatra azért kell itt különösképpen utalnunk, mert a történelem folyamán lassan az embereknek még legtermészetibb életfunkcióik is társadalmiasodnak. Ha most valami, ami eredetileg természeti volt, az emberi átélés szempontjából hosszú idő alatt változik ily módon át, akkor ez a változás az emberek tudatában olyasminnek jelenik meg, ami létét tekintve maga is természetinek fogható fel. De az ontológiai vizsgálat során az ilyen tudati megnyilvánulásokat nem szabad figyelembe venni. Csak az objektív folyamatot, önmagában véve, kell tekintetbe vennünk, és ebben a tiszta természetiséggel való szakítás már a munka tényével megkezdődik. Az ideológiai kontrasztok tehát többnyire azt jelzik, hogy a természeti korlátok visszaszorulásának alacsonyabb foka egy magasabbrendűvel ütközött össze. Az, amit ideológiailag mint „természetet” védelmeznek a pusztán „társadalmival” szemben, ezt a nevet csak történelmileg viszonylagos értelemben érdemli ki; képletesen tehát beszélhetnénk valamiféle kvázitermészetről, ahogy gyakran, persze más összefüggésekben, a társadalmat a maga objektív törvényszerűségében „második természet”-nek nevezik. Ez a kvázitermészet, amely számottevő szerepet játszott az érzés és gondolkodás történetében, a szexuális viszonylatoktól az olyan tisztán ideológiai koncepciókig terjed, mint amilyen a természeti jog. A félreértések elkerülése érdekében tehát egy pillantást kellett vetnünk erre a kérdésre is.

Mindazok után, amit eddig a fejlődésről és a haladásról kifejtettünk már, magától értetődő ugyan, hogy számunkra itt döntően a mind-társadalmibbaválás ténye a fontos, és hogy magának a társadalmi létnek ide vonatkozó tényeit megállapítva feltétlenül tartózkodnunk kell az ezekkel kapcsolatos értékítéletek minden fajtájától. És mégis — ismét: a félreértések elkerülése végett — nem csupán saját értékeléseinktől kell tartózkodnunk, hanem figyelmen kívül kell hagynunk az egyes kultúráknak azokat a történelmileg fölöttébb fontos filozófiai és vallásos, tudományos és művészi reagálásait is, amelyek a most vizsgálandó társadalmi fejlődésre vonatkoznak. Ugyanis az ismételten kifejtett egyenlőtlen fejlődésből következik, hogy szükségképpen létre jöhetnek társadalmilag primitív talajon is később felülmúlhatatlan, tökéletes korai teljesítmények; részletesen idéztük erről annak idején Marx Homéroszra vonatkozó ítéletét. Ez sokkal több, mint találó részítélet, ez módszertanilag rendkívüli következményekkel járó általános kijelentés, de messzeható igazsága ellenére sem jelenti későbbi korok magasabbrendű társadalmi-ontológiai fejlettségének tagadását. Marx itt azáltal, hogy megállapítja az egyenlőtlen fejlődést, nem mond ellent az ilyen tényállás-meghatározásoknak, ellenkezőleg, éppen a gazdaságilag fejletlen alapnak és a felülmúlhatatlan epikai megformálásnak ez az ellentéte vezet el az egyenlőtlen fejlődés elvi megállapításához. Noha ez különösen pregnánsan mutatkozik meg a művészetben, ebből még távolról sem következik, hogy az egyenlőtlen fejlődésnek erre a területre kellene korlátozódnia. Az elméleti és a gyakorlati

kultúra minden területén akadnak korai tökéletes teljesítmények, amelyeknek egyszeri társadalmi előfeltételeit szükségképpen megzavarja és megsemmisíti a társadalmi fejlődés. A haladásnak ilyen esetekben megnyilatkozó objektív ontológiai jellegét nem érinti az ilyen ellentmondásosság, sőt az ilyen ellentmondások még inkább aláhúzzák a társadalmi lét tisztán objektív mozgásának ellenállhatatlan mivoltát.

Ha most a társadalmiságnak ezt a kibontakozását az önálló önbeteljesedés szempontjából akarjuk megvizsgálni, akkor abból kell kiindulni, hogy miként hat a termelőerőknek gyakran még természeti meghatározásoktól átitott növekedése (például a népesség egyszerű növekedése, amely persze szintén nem egyszerűen „természeti”) az össz társadalom struktúrájára. Más szóval milyen következményekkel jár a termelőerők fejlődése a társadalmiság felépítésére és dinamikájára. A történelem folyamán itt az eredeti emberi közösségek állapotához viszonyítva két döntően divergáló típust figyelhetünk meg. A kiindulási helyzetet, amelyet Engels „A család, a magántulajdon és az állam eredete” című művében részletesen tárgyalt, Marx így jellemzi a „Nyersfogalmazvány”-ban: „A természetadta törzsi közösség, vagy ha úgy tetszik, a horda — a vér, a nyelv, a szokások stb. közössége — első feltétele annak, hogy életük *objektív feltételeit* és magát reprodukáló és tárgyasztító tevékenységét (a pásztori, vadász, földművelői stb. tevékenységet) *elsajátítsák*. A föld a nagy laboratórium, az arzenál, amely egyaránt szolgáltatja a munkaeszközt, a munkaanyagot, és a közösség székhelyét, *bázisát*. . . A munka folyamata által történő valóságos elsajátításnak ezek az *előfeltételei*, amelyek maguk nem a munka *termékei*, hanem természeti vagy *isteni* előfeltételeiként jelennek meg.”¹⁵ Itt egészen világosan látható, hogy miben rejlik az ilyen közösségekben a „természetiség” lényege. Főként abban, hogy az így működő komplexusok szervező és összetartó ereje a munka, de az olyan munka, amelynek előfeltételei még nem magának a munkának a termékei. Marx e fogalom meghatározásakor joggal hangsúlyozza a kifejtendő ellentétet a későbbi formációkhoz képest. Ezért a természeti előfeltételek itt még túlsúlyos mozzanatát állítja a középpontba, de már itt célzó arra, hogy ezeket az emberek nemcsak természetinek, hanem isteni eredetűnek is látják, hogy objektíve többé már nem lehetnek tiszta természet, hogy már emberi munkát fordítottak rájuk, anélkül persze, hogy az emberek helyesen megérthették volna adottságuk mikéntjét. Gondoljunk például a Prométheusz-mítoszra, amely tipikusan fejezi ki azt a tényállást, hogy az ember és a természet viszonyát (objektíve: a munka útján) szabályozó mozzanatok isteni adományoknak látszanak mindaddig, amíg elszigetelten lépnek fel és ezért még nem tudják áthatni a reprodukció egész birodalmát. De függetlenül attól, hogy objektíve mennyire társadalmi megalapozottságúak már a természetileg ható életmozzanatok (egy csorda például objektíve akkor sem tiszta természeti tárgy már, ha a tenyésztést nem tudatosan irányítják), a világtörténelem szempontjából döntő alternatíva abból alakul ki, hogy ez az állapot — persze egy relativizáló mozgástéren belül — mennyiben képes stabilizálódni, vagyis egyszerűen reprodukálódni, mennyiben és milyen irányokban keletkeznek felbomlásából új formációk növekedési tendenciái.

A valódi történelem kezdetben igenlő és tagadó választ ad erre az alternatívára. Az, amit Marx ázsiai termelési módnak nevez, konkrétan, sokoldalúan

¹⁵ Rohentwurf [id. kiadás] p. 376. — [MEM 46/I. k., 356—357. old. alapján]

változatos formákban mutatja azokat a lehetőségeket, amelyek ezek változatlan reprodukálódásából adódnak.¹⁶ Marx „A tőke”-ben részletesen elemzi e termelési mód szerkezetét és fejlődési lehetőségét, és itt konkrétan indiai formájából indul ki. Kifejti, hogy az ilyen közösségek „a föld közösségi birtoklásán, a földművelés és a kézművesség közvetlen egyesülésén és a munka szilárd megosztásán nyugszanak, amely utóbbi új közösségek létesítése esetén adott tervül és sémául szolgál . . . A termékek fő tömegét a község közvetlen saját szükségletére termelik, nem mint árut; maga a termelés ezért független a munkának az indiai társadalom egészében árucseré által közvetített megosztásától. Csupán a termékek többlete változik át áruvá, részben megint először az állam kezében, amelyhez egy meghatározott mennyiség emberemlékezet óta odaáramlik mint természetbeni járadék.” Az ilyen falvakon belül nagyon határozott munkamegosztás alakul ki, megtalálhatók a különböző kézművesek, a fölérendelt államnak (vízgazdálkodás), a vallásnak stb. a képviselői stb. „Ha a népesség megnő, akkor szűzföldön új közösséget telepítenek a régi mintájára. A község mechanizmusa a munka tervszerű megosztását mutatja, de a manu-faktúraszerű megosztás lehetetlen, mert a piac a kovács, az ács stb. számára változatlan marad, legfeljebb, a falvak nagyságkülönbsége szerint, egy kovács, fazekas stb. helyett kettő vagy három van. A községi munka megosztását szabályozó törvény itt a természeti törvény rendíthetetlen tekintélyével hat, míg minden különös kézműves, például a kovács stb. hagyományos módon, de önállóan és anélkül, hogy műhelyében bármilyen tekintélyt elismerne, végzi a szakmájához tartozó valamennyi műveletet.”

De különösképpen hangsúlyozni kell, hogy az ázsiai közösségeknek erre a gazdasági alapjára különös állami felépítmény épül rá, amely fölöttébb laza kölcsönös vonatkozásokban áll velük, főként a földjáradék (itt egyszersmind az adó) előteremtésének formájában, az öntözés szabályozásának, a külső ellenséggel szembeni katonai védelemnek az útján. Ebből következik, mint Marx bebizonyítja, e társadalomnak mint egésznek a sajátossága: az alap állandó helyreállítása, tehát az alap dinamikus stabilítása, melyhez az összállami felépítmény gyakran katasztrofális formákban megnyilvánuló labilitása járul: „Ezeknek az önmagukkal beérő közösségeknek — amelyek magukat állandóan ugyanabban a formában termelik újra, és amelyek, ha véletlenül szétrombolják őket, ugyanazon a helyen, ugyanazon a néven megint felépülnek — az egyszerű termelő organizmusa szolgáltatja a kulcsot az ázsiai társadalmak ama változhatatlanságának titkához, amellyel oly feltűnő ellentétben áll az ázsiai államok folytonos felbomlása, újjáalakulása és az uralkodók szüntelen váltakozása. A társadalom gazdasági alapelemeinek szerkezetét nem érintik a politikai felhőrégió viharai.”¹⁷ Tőkei kutatásai megmutatják, hogy ez az alapszerkezet a kínai fejlődésben is kimutatható. Ebben a jelenségben az a leg-

¹⁶ Az ázsiai termelési módról, amelyet a sztálini korszak el akart távolítani a marxizmusból és egy üres és kiagyalt, állítólagos „ázsiai feudalizmus”-sal próbált helyettesíteni, az utóbbi időben, sajnos mindmáig csak magyar nyelven, kitűnő marxista monográfia jelent meg, Tőkei Ferenc sinológus tollából: „Az ázsiai termelési mód kérdéséhez” [Kosuth Könyvkiadó] Budapest 1965. [Időközben megjelent francia nyelven: „Sur la mode de production asiatique” (Studia Historica Academiae Scientiarum Hungaricae, 58., 1966) és német nyelven is: „Zur Frage der asiatischen Produktionsweise” címmel. Ford.: Bródy Ferenc és Vértessé Meller Ágnes. H. Luchterhand, Neuwied—Berlin, 1969.]

¹⁷ Kapital I. [7. Auflage, O. Meissner, Hamburg, 1914] p. 322—323. — [MEM 23. k., 335—336. o.]

feltűnőbb, ami egyúttal a legtermészetibbnek is hat, hogy a faluközösségek újból és újból helyreállnak, és rendkívül szilárdnak bizonyulnak önmaguk helyreállításában, s mindez a mélyreható szerkezeti változásokkal szembeni immunitással kapcsolódik össze. Így hát vitathatatlan, hogy az ilyen folyamatok bizonyos analógiákat mutatnak a fajok ontogenetikai fenntartásával, és ezzel valamiféle természetiség benyomását keltik. De Marx elemzése megmutatja, hogy az ilyen analógiák mindenképpen csak látszólagosak. Nem vesszük figyelembe, hogy például az indiai falvak létezése már viszonylag előrehaladott társadalmi munkamegosztáson alapul (mezőgazdaság és kézműipar), amelyből persze hiányzanak még azok a specifikus kategóriák és erők, amelyek ezt a társadalmi fejlődés áramába rántják, és ezek közül is elsősorban a társadalom minden pórúsát átható, intenzív árucserének az emberi sorsokat meghatározó hatalma. A munkamegosztást túlnyomórészt még a fogyasztás közvetlen szükségletei határozzák meg, a munkamegosztás nem hoz még létre új szükségleteket, amelyek azután a maguk részéről visszahatnának rá. A gazdasági alap és az állami felépítmény viszonya is a földjáradék (egyszersmind adó) formájában statikusan szabályozódik, azok nélkül a bonyolult kölcsönhatások nélkül, amelyek segítségével más formációkban ezek kölcsönösen mozgatják egymást, mindkét területen bomlásokat és előrehaladásokat idéznek elő, noha itt is minden további magyarázat nélkül nyilvánvaló, hogy mind a földjáradék, mind az adó, mind pedig kettőjük egybeesése a társadalmi lét meghatározásai közé tartozik, és nem természeti kategória. Az ázsiai termelési mód problémája tehát nem a társadalom még természeti állapotára utal vissza, hanem inkább a társadalmi kategóriák és az objektív gazdasági haladás benső viszonyának különös — negativitásában különösen tanulságos — esete.

Teljesen ellentétes sorsot tár fel az őskommunisztikus szerkezet átalakulása Görögországban és Rómában. Ez a forma már a város és a falu szétválásának alapján alakult ki, itt azonban a város, a Kelettől eltérően, nem válik el a közvetlen gazdasági reprodukciótól, és nem csupán a földjáradék elsajátításának útján vesz részt benne, hanem az egyes parcellatulajdonosok létezése elválaszthatatlanul kapcsolódik állampolgárságukhoz. „A szántóföld a város territóriumaként jelenik meg; és nem a falu a föld puszta tartozéka” — mondja Marx. Ehhez járul, hogy az egyed számára földhöz való viszonya a törzshöz való tartozásából következik ugyan, de ez a föld mégsem közvetlenül közös törzsi tulajdon, hanem személyes birtoka; „mint a község tagja az egyes ember magántulajdonos”. Itt szóba sem jöhet az, ami Keleten döntő volt, hogy „az egyednek a tulajdona ténylegesen csak közös munkával hasznosítható — tehát például a vízvezetékek segítségével a Keleten”. A törzs régi formáit a vándorlások, a hódítások stb. többé-kevésbé fellazították és széttörték, s ezáltal a hódítás, a területelfoglalás, az ezzel szembeni védelem kerül az élet problémáinak középpontjába. „Ezért a háború az a nagy összefadat, az a nagy közösségi munka, amelyre szükség van akár ahhoz, hogy az eleven meghatározott lét objektív feltételeit elfoglalják, akár ahhoz, hogy ezek elfoglalását megvédelmezzék és megörökítsék.” Így alakul ki a társadalom sajátos formája: „A városban való koncentrálódás a vidékkel mint territóriummal; a közvetlen fogyasztásra dolgozó kicsinybeni mezőgazdaság; az ipar mint az asszonyok és lányok házi mellékfoglalatossága (fonás és szövés), vagy csak egyes ágakban önállósulva (faberek stb.). E közösség fennmaradásának előfeltétele a közösség szabad önfenntartó parasztjai közötti egyenlőség fenntartása és a saját munka mint tulajdonuk fennmaradásának feltétele. Mint tulajdonosok viszonyulnak

a munka természeti feltételeihez; de ezeket a feltételeket még folyvást személyes munka kell hogy tételezze valóban mint az egyén személyiségének, személyes munkájának feltételeit és objektív elemeit.”¹⁸ Minden további magyarázat nélkül világos, hogy ily módon a társadalom sokkal társadalmibb formája alakul ki, mint a Keleten. Mindenekelőtt olyan, amelynek semmiképp sem kell az egyszer már létrejött állapot egyszerű reprodukciójára, helyreállítására szorítkoznia, hanem amely saját létezése reprodukciójának dinamikájában eleve tartalmazza a terjeszkedést, az előremozgást, a továbbhaladást. Csak az a kérdés, hogy ebben az esetben a felépítés szerkezete és a mozgás dinamikája miként viszonyul egymáshoz?

Röviden összefoglalva és elébevégyva annak, amit mindjárt kifejtünk, ezt mondhatjuk: e formáció lényegéhez tartozik, hogy kibővíve reprodukálódjék, hatalmas mértékben túllépjen saját kezdeti adottságán, de az ily módon felébresztett erők csak egy bizonyos szakaszon át tudják társadalmi alapjaikat és kiindulópontjaikat továbbvezetni, és lassanként szükségképpen azt a struktúrát rombolják szét, amelyet ők hoztak létre. Marx így írja le, Róma viszonylatában, ezt a helyzetet: „Nevezetesen a hadügy és a hódítás befolyása, amely pl. Rómában lényegesen hozzátartozik magának a közösségnek a gazdasági feltételeihez, szünteti meg azt a reális köteleket, amelyen a közösség nyugszik. Mindezekben a formákban a fejlődés alapzata az egyes ember és közössége közti *előfeltételezett* — többé-kevésbé természetadta vagy akár történelmileg kialakult, de hagyományosan kialakult — viszonyok *újatermelése* és egy *meghatározott*, az egyes ember számára *előre-meghatározott objektív* lét, mind a munka feltételeihez, mind a munkatársaihoz, törzsbeli társaihoz stb. való viszonyulásban, — a fejlődés ezért eleve *korlátozott*, de a korlát megszüntetésével hanyatlást és pusztulást jelent.”¹⁹ A gazdaságilag-társadalmilag döntő mozzanatot „A tőké”-ben Marx így határozza meg: „Az önállóan gazdálkodó parasztok szabad parcellatulajdonának ez a formája mint uralkodó, normális forma alkotja . . . a társadalom gazdasági alapját a klasszikus ókor virágkorában . . .”²⁰ Mindazok a gazdasági erők, amelyek eközben felszabadulnak, végső soron e társadalom elkerülhetetlen, kilátástalan szétbomlását idézik elő. Más összefüggésekben hivatkoztunk már Marxnak arra a megállapítására, amely szerint a parasztság felbomlásának negatív jelenségmódjaiban hasonló folyamata, a parasztság elválasztása a földbirtoktól, amely Angliában mint eredeti felhalmozás, hatalmas kapitalista fellendülésre vezetett, a klasszikus ókorban csak parazita, városi lumpenproletariátust tudott életre hívni. Ennek az alapvető ellentétnek egész sereg oka van, amelyek azonban mind mélyen összefüggnek az antik polisz éppen ábrázolt társadalmi fejlődésfokával. A kezdeti gazdasági virágzás szélesesen kiterjedt árucserét, nagy vagyonok koncentrációját hozza létre. De mindez egyrészt pusztán a kereskedelmi tőkének és a pénztőkének, másrészt a rabszolgagazdaság nagymérvű kiterjeszkedésének formájában megy végbe. Marx a kereskedelmi tőkéről mint önálló gazdasági hatalomról ezt állapítja meg: „A kereskedelmi tőke eleinte csupán közvetítő mozgás két olyan végpont között, amelyen nem uralkodik és olyan előfeltételek között, amelyeket nem ő teremt . . .” „A kereskedelem ezért mindenütt többé vagy kevésbé

¹⁸ Rohentwurf [id. kiadás] p. 378—379. — [MEM 46/I. k., 358—360. old. alapján]

¹⁹ Ebd., p. 386. — [Uo., 366. o.]

²⁰ Kapital, III. 2. [4. Auflage, O. Meissner, Hamburg, 1919] p. 340—341. — [A tőke III. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1967. 773. old. alapján]

bomlasztóan hat a termelés meglevő szervezeteire, amelyek különféle formáikban mind főleg a használati értékre irányulnak.”²¹ Immár nem tőle függ, hogy hová vezet ez az út. Éppígy hat a pénztőke gyarapodása, amely a munkaviszonyoknak ezen a fokán még túlnyomórészt csak az uzsora formáját veheti fel: „Az uzsorás tehát egyrészt aláássa és szétrombolja az ókori és feudális gazdagságot, valamint az ókori és feudális tulajdont. Másrészt aláássa és elpusztítja a kispaszti és kispolgári termelést, egyszerűen mindazokat a formákat, amelyekben a termelő még termelőeszközeinek tulajdonosa.” Különösen súlyos és felbomlasztó hatása volt ennek az antik poliszban, „ahol a termelőknek a termelési feltételeik feletti tulajdona egyben a politikai viszonyoknak, az állampolgár önállóságának alapját is alkotta.”²²

Megmutatkozik tehát, hogy az árucseré, noha ilyen alapokon a kapitalista társadalmiasodás első, legkülsődlegesebb és legkezdetlegesebb formáiig emelkedhetett, a társadalmi struktúrára végső soron szükségképpen rombolóan hatott. Az így támadó társadalmi zsákutcának az a döntő oka, hogy minden igazi átalakulás társadalmi középpontja, maga a munka és a belőle közvetlenül fakadó társadalmi – emberek közti – viszonylatok még túl kevésbé társadalmiasodtak, túlzottan a „természeti” kategóriák uralma alatt voltak ahhoz, hogy lehetővé váljon igazi társadalmi megszerveződésük. Marx ezt a helyzetet is behatóan elemzi. Az „élő és tevékeny embereknek és a természettel való anyagcseréjük természeti, szervetlen feltételeinek az *egységét* és ezért a természetnek emberek által való elsajátítását” magától értetődő kiindulópontnak tekinti, és itt az ontológiai probléma, a társadalmi lét igazi társadalmivá válása ennek az eredeti egységnek a „szétválásában” rejlik, ami adekvát formáját csak a „bér-munka és a tőke viszonyában” éri el. A korai, kezdeti formációkban az immannen ható társadalmi erők még nem hajthatják végre ezt a szétválasztást. Marx ezt mondja: „... a társadalom egyik részét maga a másik saját reprodukciójának pusztán *szervetlen és természeti* feltételeként kezeli. A rabszolga nem áll semmiféle viszonyban munkája objektív feltételeihez, hanem magát a *munkát*, mind a rabszolga, mind a jobbágy formájában, a termelés *szervetlen feltételeiként* a többi természeti lény közé sorolják, a barom mellé, vagy pedig a föld függelékeként. Másszóval: a termelés őseredeti feltételei természeti előfeltételekként, a *termelő természeti létezési feltételeiként* jelennek meg, ugyanúgy, ahogyan eleven teste – amelyet, bár ő termeli újra és fejleszt, eredetileg nem ő tételezett – önmaga *előfeltételeiként* jelenik meg; saját meghatározott (testi) léte természeti előfeltétel, amelyet nem ő tételezett.”²³ Túlon túl ismeretes, és ezért nem szorul részletes kifejtésre, hogy a munkának ezek a szubjektív és objektív – „természetileg” készen talált, nem önállóan alkotott – létfeltételei csak fölöttébb korlátozott kibontakozási lehetőségeket nyitnak meg. Itt csak arra utalunk, hogy a rabszolgaságon alapuló munka lényegileg csak extenzív fokozódásra ad lehetőséget, főként a rabszolgák tömegének növekedése útján, de ennek egyrészt az emberanyag megszerzése szempontjából sikeres háborúk az előfeltételei, másrészt és ezzel egyidőben azonban szakadatlanul felbomlasztja az antik városállamok specifikus katonai alapját, a szabad parcellás parasztok rétegét. A gazdasági-politikai expanzió tehát szétrombolja a saját alapjait, és ezzel mindinkább kiúttalan zsákutcaába kerül. A pénz- és a kereskedelmi

²¹ Kapital III. 1. [id. kiadás] p. 314., 316. — [Uo., 330., 332. old. alapján]

²² Kapital III. 2. [id. kiadás] p. 135. — [Uo., 581. old. alapján]

²³ Rohentwurf [id. kiadás] p. 389. — [MEM 46/I. k., 368–369. old. alapján]

tőke már vázolt hatásai fokozzák ezt a bomlasztást, de a túlsúlyos mozzanat az az áthághatatlan korlát, amelyet a rabszolga gazdaság állít az összfejlődés elé.

Ezzel az ázsiai termelési módhoz képest a társadalmi lét minőségileg és radikálisan különböző fejlődési módja alakult ki. Mindenekelőtt a társadalom energikusan hangsúlyozott — extenzív és intenzív — továbbfejlődésével van dolgunk, amelynek azonban, éppen mert minden tekintetben látszólag a tetőpontját éri el, problematikus volta minden területen válságokban kezd megnyilvánulni. Ez a válság azonban fölöttébb hosszadalmas, és nemcsak a régi ragyogást nem halványítja el azonnal, hanem, úgy látszik, mintha folyton-folyvást új fellendülésekre, az alapvető válsághelyzet legyőzésére vezetne; csak viszonylag késői stádiumokban mutatkozik ez a gazdasági szétesés félreérthetetlen pusztulásnak az élet minden területén. Mégpedig éppen azon a fokon, amelyen — gazdasági szempontból — a rabszolga gazdaság már elkezdí szétbomlásából szükségszerű spontaneitással kiépíteni az új munkarendnek és munkamódnak azokat az első elemeit, amelyek később, sok, katasztrofális átmenet után, a kiút, az új fokozat, a feudalizmus alapját fogják alkotni. Arra az átmenetre gondolunk, amelyet Max Weber így jellemzett: „Miközben a rabszolga ily módon nem-szabad jobbággyá emelkedik fel, ezzel egyidőben a kolónus röghöz kötött paraszttá süllyed.”²⁴ A korábban teljességgel különmű társadalmi rétegek tendenciaszerű nivellálódásának ez az új módja a felbomlási tendenciákból fakad, de csak post festum fogható fel olyan tendenciának, amely kivezet a válságból. Konkrét és reális történelmi összefüggésben olyan átmenetnek látszik, amely az akut válságból egy lassú rothadási folyamatba vezet, mivel annyira ellentmond az antik társadalom összefelépítésének, hogy semmiképp sem szolgálhat alapul a társadalom és az állam új fejlődési impulzusaihoz. Ez a tendencia csak akkor bizonyulhat a jövő csírájának, amikor a népvándorlások során teljesen szétesik és felbomlik a római birodalom, és ezt a nivellálódást olyan új impulzusok érik, amelyeket a német törzsi sajátosságok adnak a most kialakuló új társadalmaknak. (Csak a következő fejezetekben térhetünk rá azokra a fölöttébb jelentős problémákra, hogy mit jelent az antik rabszolga gazdaság felépítménye mind a megismerés, mind pedig az elidegenedés és ennek legyőzése szempontjából az emberiség fejlődése számára.)

Az európai fejlődés abban is különbözik az ázsiaitól, hogy különböző formációk egymásutánja és egymásból való kifejlődése található meg benne, s hogy abban a módon, ahogyan ezek felváltják egymást, történelmi folyamatosság, előrehaladás valósul meg. Ha ontológiailag helyesen akarjuk megérteni ezt, akkor radikálisan ki kell küszöbölnünk minden olyan elképzelést, amely, még ha rejtetten is, teleológiai elemeket tartalmaz. Ez már azért is fontos, mert ilyen tendenciák még bizonyos marxistáknál is kísérthetnek, például az az elképzelés, hogy az őskommunizmus felbomlásától a rabszolgaságon, a feudalizmuson és a kapitalizmuson át a szocializmusig vezető út a maga szükségszerűségében valamiképpen előre ki volna alakítva (és így legalábbis valamiféle kriptoteleológiai elemet is tartalmazna). Ennek módszertani alapja világosan látható Hegelnél. Az ő történelemfelfogása szükségképpen teleológiai jellegű volt, mivel a kategóriák egymásból való következtetését logikailag és nem primér módon ontológiailag próbálta felfogni, és mivel ezt a logikai fejlődési sort vigyázatlanul történelmivé-ontológiaivá változtatta át. Ezért emlékeztet-

²⁴ Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*. [J. C. B. Mohr] Tübingen, 1924. p. 301.

tünk korábban arra, milyen aggasztó, hogy még Engels is logikainak látta a gazdasági kategóriák egymásutánját, és az elméletileg felfogott, véletlenektől megtisztított történelmet azonosnak tételezte ezzel. Óvakodnunk kell itt attól, hogy pusztán logicisztikus absztrakciók létszerű tételezésével akár csak a legcsekélyebb mértékben is közeledjünk a teleológiához. Ragaszkodnunk kell ahhoz, hogy a kategóriák a „meghatározott lét formái, létezőmeghatározások”, és hogy ezért egymás mellett megvalósuló kölcsönös vonatkozásaik, a társadalmi-történelmi egymásutánban végbemenő átalakulásaik, funkcióváltozásaik szigorúan oksági és nem elsődlegesen logikai meghatározottságúak, és a mindenkor társadalmi lét éppígyletétől, dinamikus kihatásainak éppígyletétől függnék. Eközben mindenütt törvényszerűségekre bukkanunk a konkrét összefüggésekben; de ezeknek mindig csak „ha . . . akkor” szükségszerűségük van, és hogy vajon ez a „ha” mindenkor jelen van-e és ha jelen van, akkor milyen összefüggésben, milyen intenzitással stb., az sohasem vezethető le (logikai vagy akár csak logikailag megragadott) gazdasági szükségszerűségek konstruált rendszeréből, hanem csak ama társadalmi lét totalitásának éppígyletéből, amelyben ezek a konkrét törvényszerűségek mindenkor hatékonyak. Másrészt ide tartozik az is, hogy maga az éppígylet a különböző létkomplexusok és kölcsönhatásaik különböző „ha . . . akkor” szükségszerűségeinek olyan szintézise, amelyet magában a valóságban a valóság hajt végre.

Ha most, áttérve a feudális formáció problémájára, a széthulló polisznak és rabszolgagazdaságának késő római fejlődését a feudalizmus valamiféle előkészületének tekintjük, akkor sem logikai, sem történelemfilozófiai összefüggést nem akarunk közöttük konstruálni. A római agrárhelyzet bomlási jelenség volt, a germán szervezet vándorló törzsek önálló fejlődésének következményeit mutatta. Tisztán fogalmilag nézve ezek ketten a véletlenszerűség megszüntethetetlen viszonyában állnak egymással. Persze mindketten olyan fejlődések termékei, amelyek évszázadok óta valóságos kölcsönös vonatkozásokban álltak egymással; ne feledjük el egyrészt a kelták és később a germánok gyakori betöréseit Itáliába, másrészt például a rómaiak gyarmatosítási kísérleteit, amelyek Galliában sikerültek, Germániában lényegileg csődöt mondtak. Mind Róma, mind pedig a germán népek éppígyletének szempontjából ezért némelyest csökken a gyakorlatban e mozgás pusztá véletlenszerűsége, és történelmileg szükségszerűvé vált kölcsönös vonatkozásnak mutatkozik, amelyben az antik rabszolgagazdaságon túlmutató tendenciák mint valóságok egymásra találnak és összefolynak a valóságban. Emellett kétségbevonhatatlan, hogy a rabszolgaságnak és a jobbágyságnak, Marx idézett fejtegetéseinek értelmében, van néhány közös „természeti” jellemvonása. Bizonyára nem véletlen, hogy a jobbágyság, különösképpen kezdeti időszakában és főként felbomlásának, restaurációs válságainak idején, gyakran érintkezik a rabszolgasággal.

Az összfeudális formáció megegyezik az ókorival abban, hogy csak részlegesen képes a fejlődésre, és nem tudja a magatermelte haladó mozgalmakat a saját rendszerébe bekebelezni, ellenkezőleg, ezek szükségképpen bomlasztják és szétrobbantják ezt a rendszert. Mindenesetre a feudalizmusban többé már nem alakul ki az a teljes zsákutca, amely a klasszikus ókor felbomlását jellemezte. A feudalizmusra az jellemző, hogy egyrészt a várost megpróbálta alárendelni a falunak, de másrészt az általa kiváltott valódi gazdasági továbbfejlődés főként a városokban jelentkezett. Ez a közvetlen alapja annak, hogy a feudális formáció számára is létezik olyan csúcspont, amely jelzi, milyen mértékben egyesíthető a gazdasági fejlődés a jobbágyságon alapuló termeléssel; itt

nem egy szó szoros értelmében vett pontról van szó, hanem valamiféle társadalmi mozgástérrel, amely nem szükségképpen jelentkezik a különböző országokban egyidőben és egyformán, de ez mit sem változtat a tény ontológiai jelentőségén. Engels ezt az időpontot a XIII. századra teszi. Elismerve, hogy a közvetlen kiváltó okok igen sokfélék lehettek, így foglalja össze ennek az állapotnak a gazdasági-társadalmi lényegét: a feudális urak szempontjából „a parasztok szolgáltatásai fölötti uralom sokkal fontosabbá vált, mint a személyük fölötti”.²⁵ Nyilvánvaló az a gazdasági különbség a rabszolgagazdasághoz képest, amely ezt a specifikus jelenséget lehetővé teszi: a rabszolga urának a szerszámaival dolgozik, a munka összterméke ezt illeti, s a rabszolgát magát csak az a — minimumra lecsökkentett — lehetőség, hogy fizikai létét valamiképpen újratermelje. Innen e kizsákmányolási mód kezdetlegessége, gazdasági korlátozottsága, és hogy a saját körén belül maradván képtelen a termelékenység fokozására. De a feudalizmusban a dolgozó mind a munkajáradék, mind pedig a termékjáradék esetében — annak ellenére, hogy a rabszolgasághoz hasonlóan itt is a gazdaságon kívüli kényszer a gazdasági lehetőségek válórá válásának végső biztosítója²⁶ — kedvező feltételek között lehetőséget kap arra, hogy munkamódjának megjavításával saját életének reprodukcióját is magasabb szintre emelje. Hiszen a saját földjén, saját munkaeszközeivel dolgozik, így hát — ha rögzítve van, milyen szolgáltatásokra köteles a feudális urakkal szemben — a termelékenység növekedése megemelheti az ő életszínvonalát is.

Ez a fejlődési irány, amelyben kifejeződik a feudális formáció fölénye a rabszolgasággal szemben, annak következménye, hogy az emberek munkaviszonyaiban, igaz, nagyon részlegesen, de mégiscsak csökkent a pusztaság, „természetszerűség”, és alapstruktúrájukba lassan, ellentmondásosan, egyenlőtlenül, társadalmi kategóriák nyomultak be. De ennek a fejlődésnek megvannak a maga világosan meghúzott határai, és pedig éppen magának ennek a formációnak az összstruktúrájában, éppen ott, ahol a társadalmivá válás más mozzanatai keresztezik az itt megállapított tendenciákat.

A városnak és a falunak minden egyes formáció struktúrája szempontjából kiemelkedően fontos viszonyára gondolunk. Hangsúlyoztuk már, hogy a feudális formációra a falunak a várossal szembeni szupremáciája volt a jellemző. A polisz virágkora azon alapult, hogy az emberek össztársadalmi tevékenysége benne összpontosult; gazdaságilag és politikailag, katonailag és kulturálisan az életnek és reprodukciójának minden fonala a városállamban fut össze. A hanyatlást éppen az okozta, hogy kibontakozása megsemmisítette saját gazdasági alapjait, és lassanként parazita társadalmi képződménnyé alakította át, amelynek végső következménye totális széthullása volt és az, hogy ténylegesen elvesztette szupremáciáját a falu fölött. (Az ázsiai termelési mód városai gazdasági értelemben lényegüket tekintve mindig paraziták voltak.) Azáltal, hogy a várost a feudális formáció kezdődő felépítésekor alárendelték a falunak, belső létezését eleve a gazdasági szférára összpontosították: ez természetesen úgy történt meg, hogy alárendelték a feudális struktúrának; a céh például a munkamegosztás tipikusan feudális formája. Ennek ellenére a feudális gazdaság imént kifejtett előrehaladó mozgása a falu központi területén az árupiac kiterjedését jelenti a klasszikus ókorhoz képest, ahol ez egész kevés kivételtől elte-

²⁵ Engels: Die Mark. In: „Der deutsche Bauernkrieg”. [Internationaler Arbeiter-Verlag], Berlin, 1930. p. 148. — [Vö.: Fr. Engels: A német parasztháború. Ford.: Farkas Sándor, III. Melléklet: A Mark. Szikra, Budapest, 1949. 166. o. — MEM 20. k., 620. o.]

²⁶ Kapital III. 2. [id. kiadás] p. 323—324. — [A tőke III. k., id. kiadás. 757—759. o.]

kintve csak az uralkodó felső réteg luxusigényeit volt hivatva szolgálni. A termelés, a kereskedés, a közlekedés stb. fejlődése visszahatott a feudális gazdaság középponti területére: a jobbágyság „aranykora” véget ért a XV–XVI. században, a földjáradék pénzjáradékra való átváltoztatása a parasztok mind korlátlanabb kizsákmányolására vezetett, így próbálták a feudális urak felülmúlni a városi vagyonok konkurrenciáját, s így objektíve maguk is jelentősen hozzájárultak a feudális rendszer aláásásához. Ugyanis így, különböző országokban különbözőképpen, kialakult a feudalizmus nagy válságdilemmája: vagy még jobban elmélyítette, állandósította válságát a második jobbágyság bevezetésével, vagy az eredeti felhalmozás segítségével likvidálta egész rendszerét.

Mondani sem kell, hogy a város és a falu közti harc nem ekkor kezdődött, csak tetőpontját érte el itt. Korábban bizonyos, ideiglenesnek szánt általánosítással azt mondtuk, hogy a feudális vidék alakította ki a városok társadalmi formáit. Ez, mint mindjárt látni fogjuk a céhekkel kapcsolatban, nagymértékben megegyezik a tényekkel, de távolról sem jelenti azt, hogy a városok harc nélkül alkalmazkodtak volna a feudalizmus rendszeréhez. Ellenkezőleg. A középkorban mindvégig harc folyik a városok társadalmi helyzetének problémája körül. Még csak nem is jelezhetjük ennek a nagyon változatos küzdelemnek a különböző korszakait és eredményeit. Elég, ha azt állapítjuk meg, hogy ez bizonyos vidékeken (Itália, Hanza-városok stb.) a városok önállóságának kivívásával végződött, ami mint a feudális struktúra felbomlása nagyon jelentős volt a kapitalizmus előkészítése szempontjából, de az új társadalom egyetlen tartós formáját sem alapozhatta meg. Ebből a szempontból döntő jelentősége van a magukat felszabadító városok szövetségének az abszolút monarchia tendenciáival, amely utóbbi a feudalizmus és a kapitalizmus közti időnkénti viszonylagos hatalmi egyensúly alapján a kapitalizmusnak mint az egész társadalmat átható rendszernek a végső megszervezéséhez a tipikus átmeneti és előkészítő formát szolgáltatja. Csak ily módon bontakoztathatja ki a város, mint a politika és a kultúra központja, valóságokká azokat a lehetőségeit, amelyek dinamikus alapját alkotják.

A céh a munkamegosztásnak és a munkamódnak olyan formája, amelyet a feudális formáció képes volt ráerőltetni az ipari termelésre. Jelenlegi célkitűzésünk szempontjából itt főként egyetlen mozzanatot kell hangsúlyoznunk: a céh megakadályozta azt, hogy a munkaerő áruvá váljon, vagyis ideiglenesen feltartóztatta azt a folyamatot, amely tisztán társadalmilag megszabott pályára próbálta vezetni a munka megszervezését és annak a mindinkább érték-többletté fejlődő többletmunkának a fokozását és elsajátítását, amely meghaladta a dolgozó reprodukcióját. Marx ezt mondja a feudális munkának erről a formájáról: „A céhtörvények . . . az egyes mester által foglalkoztatható legények számának igen szigorú korlátozásával tervszerűen megakadályozták a céhmester tőkessé változását. Továbbá legényeket csak abban a kizárólagos kézművességben foglalkoztathatott, amelyben ő maga mester volt. A céh feltékenyen elhárította a kereskedőtőkének, a tőke egyetlen vele szemben álló szabad formájának minden beavatkozását. A kereskedő minden árut megvásárolhatott, csak a munkát mint árut nem.”²⁷ Ez az idézet egyúttal azt is jelzi, hogy a kereskedelmi tőkés (és a pénztőke) a feudális formációban is nagymértékben hasonló szerepet játszik, mint a korábbi fokokon; persze azzal a nem jelentéktelen különbséggel, hogy ez a bomlasztó szerep itt nem olyan kizáróla-

²⁷ Kapital I. [id. kiadás] p. 323–324. — [MEM 23. k., 336. old. alapján]

gos, mint a klasszikus ókorban. Most van egy olyan átmeneti időszak, amelyben a kereskedő tőke a munkaszervezés kapitalista formáinak kialakulási folyamatában legalábbis részlegesen bizonyos kezdeti ösztönzéseket ad. Gondoljunk például a háziipar formájára, ahol is olykor igen nagy a kereskedelmi tőke részesedése. De nem szabad ezt lebecsülni a manufaktúra keletkezésével kapcsolatban sem. E fejlődés részleteit nem vizsgálhatjuk meg behatóbban, de annyit megállapíthatunk, hogy a kereskedelmi tőkének (és főként a pénztőkének) ez a szerepe a kapitalizmusnak, mint annak a formációnak a létrejöttében, amelyben a társadalmi lét tulajdonképpeni kategóriái jutnak uralomra a társadalom felépítésében és dinamikájában, csak átmeneti és epizodikus. Amikor a tulajdonképpeni társadalmi kategóriák döntő mértékben behatolnak magába a termelésbe, kialakul — természetesen heves harcokban, hosszú és bonyolult átmenetek során — az ipari tőke végérvényes hegemoniája. A kereskedelmi tőke és a pénztőke az ipari tőke reprodukciós folyamatának pusztá mozzanatává válik. Az ösztőke reprodukciós folyamatának ezt az alapstruktúráját többé már nem változtathatják meg mindazok a későbbi történelmi eltolódások sem, amelyek sok közgazdászt bizonyos joggal arra készítettek, hogy a XX. század elején a fináncsőke külön korszakáról beszéljenek.

Ha most rátérünk a döntő kérdésre, az értéktöbblet kapitalista elsajátítására, akkor nyilvánvalóan az határozza meg a társadalmi lét e központi kategóriájának társadalmivá válását, hogy miként rendelkeznek mindenkor társadalmilag a többletmunka felett. A rabszolgaságban a pucér erőszak dönt, és a jobbágyságban is ez marad a többletmunkával kapcsolatos kötelezettségek teljesítésének biztosítója. Változás, a munkaviszony társadalmi (gazdasági) meghatározottsága irányában történő fejlődés csak a kapitalizmusban következik be, ahol a munkás munkajereje áruvá válik, amelyet elad a tőkésnek, és ezzel átengedi neki a rendelkezést a többletmunka fölött. Tudjuk, hogy ezt az állapotot az eredeti felhalmozás előzte meg, amelyet a mértéktelen erőszak jellemezett. Csak ebből alakult ki a kapitalizmus mindennapi gazdasági élete, amelyet Marx így jellemezett: „Amikor a dolgok a szokásos mederben folynak, a munkást rá lehet bízni, a termelés természeti törvényeire”.²⁸ Az ilyen állapot 'társadalmi kialakítása az ember összes társadalmi helyzetének, vonatkozásának stb. nagyon messzemenő társadalmasításával jár. A természetközeli viszonylatok között már csak azért is kikerülhetetlen, hogy az erőszak túlnyomó jelentőségre jusson, mert ilyen viszonylatokban az emberek számára, akik munkajerejükön kívül kevéssel vagy semmivel sem rendelkeznek, még különböző lehetőségek maradnak arra, hogy valamiképpen tovább tengessék életüket. (Ebben és nem a technikai felszerelés hiányában rejlik a gazdaságilag elmaradott országok nagy nehézsége, amikor fejlettebb anyagi kultúrába mennek át.) Az erőszakra — persze mindig csak viszonylagosan — elsősorban azért lehet lemondani a tőkés mindennapokban, mert e mindennapi élet rendszerint elvesztett minden természetszerűséget, és ezért mindazt, ami az élethez szükséges, csak az árucseré útjain lehet megszerezni. Ebből adódik a munkaerő értékesítésének gazdasági jellege, az, hogy az erőszak háttérbe szorul a normális munkaviszonyban. Ha a társadalmi lét ontológiájának erről az álláspontjáról vizsgáljuk ezt a folyamatot, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy a rabszolgaságtól a bér munkáig a fejlődésvonalat a mind tisztább társadalmivá válás, a természeti korlátok fokozatos legyőzése jellemzi.

²⁸ Kapital I. [id. kiadás] p. 703. — [MEM 23. k., 690. o.]

De ezt a tényt egy ilyen egészen általános vázlat nem merítheti ki. Egyrészt a munkaviszony még a kapitalizmuson belül is olyan fejlődésen megy keresztül, amely mind erőteljesebben és tisztábban társadalmasítja alapjait, másrészt a kapitalizmus éppen a bérmunka alapján forradalmasítja a legtagabb értelemben vett termelési folyamatot, vagyis ezt is mind társadalmibbá teszi. Ugyanis kétségtelen, hogy a már objektivált munkának magában a munkafolyamatban való egyre növekvő részesedése, és a munkafolyamat és az osztálytársadalom közti, szintén egyre növekvő és bonyolultabbá váló közvetítések egyaránt mind határozottabban mutatnak egy olyan fejlődési vonal felé, amely az összgazdasági reprodukciót, tehát a termelést, a fogyasztást, az elosztást stb. extenzíven és intenzíven szakadatlanul társadalmasítja. Célkitűzésünkben szükségképpen következik, hogy e folyamat néhány legtipikusabb mozzanatára kell szorítkoznunk; e folyamat történelmi-rendszeres kifejtése szétfeszítené e munka módszertani kereteit. Ha most a munka kapitalizálásának első jelentős formáját, a manufaktúrát vesszük szemügyre, akkor azt találjuk, hogy a munkamódot ez még nem forradalmasította, de már elég radikális munkamegosztást vezetett be. A céhmunka még csak csekély mértékben ismerte a munkamegosztást. Alapjában véve, legalábbis virágkorában, minden dolgozót arra neveltek, hogy minden oldalról és tökéletesen ura legyen annak a termelésnek, amely céhének jutott. Marx így írja le, miként reagált a céhszervezet a termelés és a fogyasztás fejlődésére: „Ha külső körülmények a munka további megosztását idézték elő, akkor a fennálló céhek alfajokra hasadtak vagy új céhek rakódtak le a régiék mellé, de különböző céhműveléseknek egy műhelyben való összefogása nélkül.” Ebben még világosan kifejeződik, hogy a céhekben a munkamegosztás még „szerves”, „természeti” jellegű: „Nagyjában és egészében a munkás és termelési eszközei továbbra is össze voltak kötve egymással, mint a csiga a csigaházzal . . .”²⁹

Az üzemen belüli első igazán kapitalista munkamegosztás, a manufaktúra radikálisan szakít a kooperációnak ezzel a módjával. Elvontan vizsgálva a kooperáció egy formája ez, de teljesen hibásan fogunk fel új lényegét, ha megmaradnánk ennél az elvont hasonlóságnál. A kooperáció azért ősrégi és még „természetinek” megmaradó forma, mert többnyire egyszerűen csak mennyiségileg fogja össze, mennyiségileg fokozza az egyes munkaerőket. A manufaktúramunka viszont az egységes munkafolyamatot, amelyet korábban egyes munkások végeztek el, egymástól minőségileg különböző részműveletekre bontja fel. Most már minden munkásnak ilyen részműveletet osztanak ki állandó és egyedüli feladatul, s így egyrészt rendkívüli mértékben lecsökkenthetik az egész előállításához társadalmilag szükséges munkát, másrészt a céhben még sokrétű tevékenységekre képes munkást egyetlen, folyvást ismétlődő műfogás bokrúrt virtuózává redukálják. Marx ezt mondja erről: „A kézműszerű tevékenység elemzése, a munkaszerszámok specializálása, a részmunkások kialakítása, továbbá e részmunkásoknak egy összmechanizmussá való csoportosítása és kombinálása révén a munka manufaktúraszerű megosztása megteremti a társadalmi-termelési folyamatok minőségi tagozódását és mennyiségi arányosságát, tehát a társadalmi munka meghatározott szervezetét, és ezzel egyúttal kifejleszti a munka új, társadalmi termelőerejét.”³⁰ Ez, noha a manufaktúra technikailag nem vagy alig haladja meg a kézművességet, mégis a

²⁹ Ebd., p. 324. — [Uo., 336. o.]

³⁰ Ebd., p. 329—330. — [Uo., 341—342. o.]

munkafolyamat valamiféle forradalmasítását jelenti. Természetesen minden egyes munka lényegéhez tartozik, hogy teleológiai tételezéseken és ennek megfelelően a dolgozó alternatív döntésein alapul. Ez a kapcsolat olyan erős, olyan alapvető, hogy a munka egyetlen formájából sem tűnhet el teljesen. Mindazonáltal a manufaktúra munkamegosztásában minőségileg jelentős fordulat következett be: mivel a végtermék most már a felbontott résztennivalók kombinációjának eredményeképpen jöhet létre, és minden munkás csak egy-egy részmunkát végez el, ezt mindig ismételve, a tulajdonképpeni teleológiai tételezés a termelés irányítására tolódik át; az egyes munkások által végrehajtott tételezések pusztá szokássá, pusztá rutinná (feltételes reflexekké) változnak át, tehát csak feldaraboltan, elnyomórítva léteznek. Marx ezt a folyamatot, a korábbi időszakokkal szembeállítva, így írja le: „Az ismeretek, az értelem, az akarat, amelyet az önálló paraszt vagy kézműves, ha csak kis mértékben is, de kifejleszt — ahogy a vadember a háború egész művészetét mint személyes fortélyt gyakorolja —, most már csak a műhely egésze számára szükséges. A termelés szellemi potenciái az egyik oldalon kibővítik mértéküket, mert sok oldalon eltűnnek. Amit a részmunkások elvesztenek, az koncentrálik velük szemben a tőkében.”³¹

Nem a mi feladatunk, hogy kifejtsük, milyen gazdasági erők idézték elő a manufaktúra továbbfejlődését gépi munkává. Nekünk a technika mai fetisizálásával szemben csak azt kell hangsúlyoznunk, hogy ehhez az ösztönzést főként a manufaktúrátermelés gazdasági korlátai adták meg. Ezzel szoros összefüggésben azt is meg kell érteni, hogy a gépek feltalálása és bevezetése az emberi munkaerő és munkaképesség korlátainak áttörésére volt hivatott. Marx a gépek elemzésekor arra helyezte a hangsúlyt, hogy itt elsősorban nem csupán egy nem-emberi hajtóerőről, hanem a szerszám újfajta kezeléséről van szó: „A tulajdonképpeni szerszámnak az emberről egy mechanizmusná való átvitele után gép foglalja el a pusztá szerszám helyét. A különbség azonnal szembeötlik akkor is, ha még mindig maga az ember a munka elsőleges motorja. A munkaszerszámok számát, amelyekkel az ember egyidejűleg hatni tud, természetes termelési szerszámainak, saját testi szerveinek száma korlátozza . . . A szerszámok száma, amelyekkel egyazon szerszámgép egyidejűleg játszik, eleve megszabadult attól a szerves korláttól, amely korlátozza a munkás kézművesszerszámát.”³² Így hát kiviláglik, hogy a gép a manufaktúra-munka folytatása ugyan, amennyiben még tovább „denaturálja” a munkát, de ezzel szemben mégis minőségi ugrást jelent, mivel egyben „dezanthropomorfizálva” szervezi is meg a munkát, és radikálisan áttöri azokat a fizikai-pszichikai korlátokat, amelyek az embernek mint konkrétan meghatározott (és ezzel együtt korlátozott) élőlénynek a létével adva vannak.

A félreértések elkerülése végett: a dezanthropomorfizálásnak önmagában véve semmi köze sincs az elidegenedés problémájához. Mint Marx bebizonyította, az elidegenedés a társadalom és különösképpen a kapitalista társadalom meghatározott fejlődési módjai között az emberi lét lényeges és elkerülhetetlen jelenségformája. Az utolsó fejezetben részletesen foglalkozunk majd ezzel a problémakomplexussal. A dezanthropomorfizálás viszont, mint ezt esztétikámban kifejtettem, egyszerűen a valóság visszatükrözésének (és e visszatükröződés gyakorlati alkalmazásának) azt a módját jelenti, amelyet az emberiség azért

³¹ Ebd., p. 326. — [Uo., 338. old. alapján]

³² Ebd., p. 337. — [Uo., 348–349. old. alapján]

alakított ki, hogy az önmagában létező valóságot a lehető legtökéletesebb megközelítésben ismerje meg.³³ Az elidegenedés tehát magához a társadalmi léthez tartozik, a dezantropomorfizálás viszont mindenfajta valóság visszatükröződésének egyik formája. Ezért alakulnak ki nagyon korán, például a matematikában és a geometriában, a megismerés dezantropomorfizáló tendenciái, amelyek a klasszikus ókorban igen fejlett formákat öltenek. De a rabszolga-gazdaság még kevésbé társadalmiasult lényegéből következik, hogy a megismerésben elért eredmények csak nagyon korlátozottan befolyásolhatják a termelést. (Korábban kimutattuk, hogy a hadieszközök miért vannak ebből a szempontból előnyös helyzetben.) A feudális formáció a társadalmivá válás fejlettebb formáját képviseli, amit már az is jelez, hogy a dezantropomorfizáló tudománnyal való kölcsönhatás itt az ókorhoz képest nagymértékben előrehaladt. Engels, hogy az ideológiai történelemfelfogással ellentétben hangsúlyozza ezt a különbséget, összeállította azokat a legfontosabb új eredményeket, amelyekkel a tudomány befolyásolta a termelést.³⁴ A döntő áttörést a reneszánsz hajtja végre; csak ekkor keletkezik olyan tulajdonképpeni természettudomány, amely kezdettől fogva erőteljesen befolyásolja a gazdasági életet. De a gép alkalmazásával, amely az embertől és lehetőségeitől eloldja és tisztán önmagában létező erőrendszerré változtatja át a szerszámokat és kezelésüket, hogy végrehajtsa egy optimális kibontakozása szintjén álló tételezést, eltűnik a munkafolyamatból mint a társadalomnak a természettel folytatott anyagcseréjéből a mindenkori dolgozó egyén konkrét és döntő funkciója, és az ember egy tisztán társadalmi teleológiai tételezés kivitelező eszközévé válik. Az egyes dolgozó embert már a manufaktúra munkamegosztása is alárendeli egy általános, tisztán gazdasági, tehát társadalmi-teleológiai tételezésnek. Miközben a gép dezantropomorfizálja a munkafolyamatot, ennek társadalmisága minőségileg fokozódik: az emberek feladata mindinkább arra szorítkozik, „hogy szemmel tartsa a gépet és tévedéseit kezével kijavítsa”.³⁵ Az egyes emberek által végrehajtott teleológiai tételezések tehát egy társadalmilag már mozgásba hozott teleológiai összefolyamat pusztán alkotóelemeivé lesznek. E fejlődés általános következményeképpen a társadalmasodás abban is megmutatkozik, hogy mind mennyiségileg, mind pedig jelentőségük szerint folyton növekszenek azok az eleve tiszta társadalmi tételezések, amelyek nem közvetlenül az ember természettel folytatott anyagcseréjére irányulnak, hanem más emberek befolyásolását tűzik ki célul, hogy ezek a maguk részéről végrehajtsák a kívánt teleológiai tételezéseket.

A társadalmi lét társadalmivá válásában ilyen döntő fordulat nem léphet fel elszigetelt jelenséggént. Ezek között a keretek között még csak nem is választhatjuk az egész folyamatot a maga sokrétű összefonódottságában, mégis jeleznünk kell néhány olyan mozzanatát, amely némi fényt vet bizonyos jellegzetességeire, még akkor is, ha a teljes összefüggést a maga dinamikus totalitásában nem világíthatja meg. Kezdjük egy látszólag külsődleges mozzanattal. Az ember első birtoka vagy első tulajdona többé-kevésbé „természetien” a személyéhez kapcsolódik; az öröklés már tiszta társadalmi kategória ugyan, de

³³ G. Lukács: *Die Eigenart des Ästhetischen*. [H. Luchterhand. Neuwied-Berlin, 1963]. Band I. p. 139. ff. — [Az esztétikum sajátossága. Ford.: Eörsi István, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1965. I. k., 127. skk. o.]

³⁴ Engels: *Dialektik der Natur* [MEGA Sonderausgabe] p. 647–648. — [MEM 20. k., 470–471. o.]

³⁵ *Kapital* I. [id. kiadás] p. 338. — [MEM 23. k., 349. old. alapján]

mivel többnyire a családhoz kötődik, hosszú ideig megőriz valamit eredetének ebből a sajátosságából. Nem fejthetjük ki itt, hogy mik voltak ezen a területen a társadalmasodás különböző szakaszai, de azt meg kell jegyeznünk, hogy a reneszánsz óta az egyes ember vagyona, anélkül, hogy megszűnne tulajdona lenni, a könyvvitel formájában tőle független, önálló, társadalmi alakot ölt. Létrejön az üzlet, a cég, olyan különvagyonnal, „amely különbözik az üzlet-társak magánvagyonától”.³⁶ Itt nem kell tovább vázolni, hogy miként megy innen tovább a fejlődés a részvénytársaságokig stb. Csak az a fontos, hogy a birtok és a tulajdon mind jellegzetesebben tisztán társadalmi alakot ölt.

Amióta az áruforgalom egyetemessé válása lehetővé tette a legkülönbözőbb termelési ágak átalakulását, feltartóztathatatlanul halad előre a társadalmi lét társadalmibb válásának ez a folyamata. Csak két egymással szorosan összefüggő folyamatra utalunk. Az egyszerű árucserre már kétségtelenül társadalmibb forma, mint a szükségleteknek a használati értékeket termelő munka útján történő közvetlen kielégítése. Amikor az árucserre eléri az általánosság bizonyos szintjét, létrehozza saját társadalmi közvetítési tagját, a pénzt, amelynek fejlődése a marhától stb. az aranyon keresztül a papírpénzig a maga különböző, mindig új közvetítési formáiban általánosan ismeretes. De a kapitalizmus társadalmi létének növekvő társadalmisága az árucserében egy új, társadalmilag még közvetettebb formát is kialakít: az átlagprofitrátát. Természetesen minden csereaktus lényegileg társadalmi, hiszen az értéknek, amely körül az ár mozog, végső meghatározása a társadalmilag szükséges munkaidő. De mivel a kapitalizmus kibontakozásával az árucserre valóságosan funkcionáló középpontjává a termelési költség plusz átlagprofitráta válik,³⁷ minden aktust, egyedi aktusként is, az összfejlődés, az összgazdaság általános szintje határoz meg, s mindegyik egy tisztán társadalmi mozgás záró aktusaként illeszkedik be a maga átfogó összefüggésébe. Még konkrétabbá válik és a társadalmiság növekvő hatalmának további vonásairól tanúskodik ez a kép, ha elgondolkodunk az átlagprofitráta eme uralmának gazdasági előfeltételein: annak lehetőségén, hogy a tőke szabadon vándorolhat a gazdaság egyik részlegéből a másikba. Ennek az a következménye, hogy a tőke összmozgásának átfogó és bonyolult törvényei mint végső elvek határozzák meg a gazdasági életben megvalósuló valamennyi egyedi aktus éppígyilétét, minden egyes ember gazdasági egzisztenciáját. Más összefüggésekben kifejtettük már, hogy a világ-gazdaság felé vezető tendenciaszerű út a maga extenzív módján hogyan fonja ilymódon egybe az egyedi egzisztenciát a magát megvalósító emberiség anyagi fejlődésfokával. Intenzíven jelzi ezt az a mód, ahogyan a tőke mozgása az egyik területről a másikra, továbbá az átlagprofitrátának e mozgások által kiváltott meghatározó hatalma determinálja a területek közti csere egyes aktusait.

Mindez már arra a társadalmi termelésre is érvényes, amelyet Marx átélt és tudományosan leírt. Azóta csaknem egy évszázad telt el, és nagyon feltűnő struktúraváltozások következtek be, olyan szembeszökőek, hogy a polgári gazdaságtan befolyásos irányzatai a mai kapitalizmus kapitalista jellegét is tagadják, és még azok is, akik nem mennek el egészen idáig, gyakran

³⁶ Max Weber: *Wirtschaftsgeschichte*. [Hrsg.: S. Hellmann und M. Pályi. Duncker und Humblot] München—Leipzig, 1924. p. 202.

³⁷ Kapital III. 1. [id. kiadás] p. 156. ff. — [A tőke III. k., id. kiadás, 190. skk. o.]

vonják kétségbe annak lehetőségét, hogy a jelenleg uralkodó gazdasági rendszer felfogható Marx módszerével, kategóriáival. Az ilyen tendenciák támaszt találtak a sztálini korszak hivatalos gazdaságtudományában, amely Leninnek az imperialista korszak gazdaságáról szóló sok szempontból kiemelkedő, de némely tekintetben problematikus fejtegetéseire (1916) alapozta dogmatikus módon a jelen és a jövő összes jelenségeinek magyarázatát, és mivel ezeket ily módon nem lehetett helyesen megérteni, ellenfelei örömmel ragadták meg azt az alkalmat arra, hogy a marxizmus illetékességét e ténykomplexussal kapcsolatban kétségbe vonják.³⁸ A hivatalos marxizmus Leninnek még leghelytállóbb állításait is, amelyeket ő maga mindig konkrétan történelmileg fogott fel, dogmákká merevítette, és ez folyton-folyvást hibás elemzésekhez és hamis prognózisokhoz vezetett, ami érthető módon — abba a kényelmes helyzetbe hozta ellenfeleit, hogy ezeket a felfogásokat azonosítsák a marxizmus lényegével, és azután ezt elavultnak, tudományosan meghaladottnak nyilvánítsák.

Ezzel szemben mi úgy látjuk, hogy a kapitalizmus új fejlődési tendenciáit nem nehéz megérteni a marxi módszer segítségével. Úgy hisszük, a Marx korabeli és a mai kapitalizmus közti minőségi különbséget a legegyszerűbben így jellemezhetjük: Marx működésének idején a kapitalista nagyipar főként a termelési eszközök termelésére terjedt ki; ide tartoznak természetesen a bányák, a villamosság stb. A fogyasztási cikkek iparából a nagykapitalista gépipar foglalkozott ugyan fontos nyersanyagok előállításával (textiliák, malom- és cukoripar stb.), de a további, direkt módon a közvetlen fogyasztással kapcsolatos feldolgozást még messzemenőig átengedte a kézműiparnak, a kisiparnak; ugyanez vonatkozik a legtöbb úgynevezett szolgáltatásra is. A XIX. század végétől máig mindezek a területek hatalmas mértékben és gyorsan kapitalizálódnak, nagyiparivá válnak; a ruházkodástól, a cipőktől stb. az élelmiszerekig mindenütt megfigyelhető ez a mozgás. A különbség például szemléletesen kiviláglik, ha a szekeret mint közlekedési eszközt az autóval, a motorkerékpárral stb. hasonlítjuk össze. Egyrészt megszűnik a kézműipari kisüzem lehetősége, másrészt a motorizálással megsokszorozódik a fogyasztók köre. Ehhez járul a fogyasztók mindennapi berendezéseinek gépésítése; hűtőgépek, mosógépek stb. hatolnak be a háztartások többségébe, hogy a rádióhoz, televízióhoz stb. hasonló jelenségekről ne is beszéljünk. A vegyipar gyors fejlődése — elég a műanyagokra gondolnunk — széles területekről szorítja ki a régi, félig vagy egészen kézműipari kistermelést. És az is általánosan ismert tény, hogy például a szállodaipar is a nagykapitalizmus fontos ágazatává vált, mégpedig nemcsak a városi utasforgalom számára,

³⁸ Itt csak egyetlen, persze nagyon fontos pontra utalhatunk. Lenin a gazdasági monopolszervezetekben, amelyeknek ebben a korszakban kétségkívül egészen döntő jelentőségük volt, olyan tendenciát lát, amely „elkerülhetetlenül stagnálásra és szétbomlásra” vezet. Továbbá megállapítja, hogy a folyvást növekedő járadék-parazitizmus kora kapitalizmusának egyik fő irányzata. (Lenin: *Sämtliche Werke*. Band XIX. [Verlag für Literatur und Politik, Wien—Berlin, 1930] p. 180. ff. [Összes Művek, 27. k., 376. skk. o.]). Nem vagyok szakközgazdász, de úgy látom, mindkét megállapítás a kor jelenségeinek fontos megfigyelésein alapul. De kérdéses mindenképp az, hogy vajon ezek az ideiglenes stagnálások a monopóliumoknak valóban állandó és szükségszerű következményei voltak-e. A fejlődés mindenestre, főként a második világháború után, nem stagnált, és az is közzismert, hogy a járadék-élvezés, amely az első világháború előtti évtizedekben csakugyan jelentős gazdasági-társadalmi szerepet játszott, az utolsó évtizedekben sokat vesztett általános gazdasági jelentőségéből.

hanem úgy is, hogy egy messzemenőig kapitalizált fürdőszolgálatot alakít ki fokozatosan. A nemkapitalista szolgáltatás legtipikusabb formája, a háztartási alkalmazottak munkaköre általában eltűnőfélben van. A kultúra területére is kiterjed ez a mozgás. Természetesen ennek kezdetei már a XIX. században megvoltak. De az újságok, az újságírás, a kiadóvállalatok, a műkereskedelem stb. olyan mértékben vált nagykapitalistává, hogy ez már az össz-struktúra minőségére változására utal.

Ezekben a megállapításokban kizárólag tények elismerése fejeződik ki, nem szándékozunk velük pozitív vagy negatív értékítéleteket mondani, „kulturkritikát” gyakorolni. Csak azt akartuk megmutatni, hogy miként hatják át extenzíven és intenzíven mind erőteljesebben a társadalmi létet a kapitalizmusnak, annak az első formációnak a gazdasági kategóriái, amely belső tendenciáját tekintve tiszta társadalmiságra tör. Ha most valamelyest túlmegyünk ezen a leíráson, akkor ezt szintén nem azért tesszük, hogy értékelően foglaljunk állást a tényekkel kapcsolatban, hanem pusztán azért, hogy az objektív gazdasági fejlődés néhány olyan tendenciájára utaljunk, amelyben általánosabb szinten ugyanez a növekvő társadalmiság nyilvánul meg. Tisztán gazdaságilag kifejezve megmutatkozik, hogy a többletmunka elsajátítási módjában a relatív értéktöbblet elsajátítása az abszolútéhoz képest mind nagyobb helyet foglal el. Mármost a relatív értéktöbblet kezdettől fogva az értéktöbblet elsajátításának specifikus kapitalista eleme. Lehetősége már a manufaktúrában felbukkan,³⁹ de ott általában az abszolút értéktöbblet uralkodik, amelyet a munkaidő meghosszabbításával vagy a munkabér csökkentésével fokoznak. A gépipar első korszakában még inkább eluralkodik ez a módszer; gondoljunk csak a gyermekmunka ekkori jelentőségére. Csak a lassanként kifejlődő szakszervezeti ellenállás szab bizonyos határokat az abszolút értéktöbblet kizárólagos uralmának, és kényszeríti olykor a tőkéseket arra, hogy ez elől az ellennyomás elől a relatív értéktöbblet irányában térjenek ki. Ez azonban nem válhat uralkodó kategóriává, mielőtt a tőkések a maguk összességében nem válnak objektíve érdekeltté a munkásosztály fogyasztásában. De az általunk vázolt fejlődés éppen ezt hozza magával: azoknak az áruknak a tőkés módon megszervezett tömegtermelését, amelyeket a legszélesebb tömegek mindennap használnak. A kapitalista termelésnek ez az egyetemessége nem valósítható meg, ha a munkás nem vásárlóképes fogyasztó. Maga ez a tény ma annyira nyilvánvaló, hogy senki sem tagadhatja, de magyarázatakor gyakran olyan üres frázisok ködképeibe menekülnek, mint amilyen a népi kapitalizmus stb., ahelyett, hogy józan gazdasági szemlélettel — Marx régi megállapításának szellemében — elismernék, hogy a relatív értéktöbblet a munkabér emelkedése és a munkaidő csökkenése ellenére lehetővé teszi a tőke értéktöbbletben való részesedésének növekedését. (Világos, hogy a szolgáltatások kapitalizálódása a munkaidő csökkentését egy új piac kiterjesztésére használja fel.) Az abszolútról a relatív értéktöbblet eluralkodására való átmenet tehát mindinkább maguknak a tőkéseknek az életbevágó érdekévé válik, és ezzel a kapitalizmus spontán, történelmileg kialakult gazdasági szükségszerűséggel megy át a termelésnek és az értéktöbblet elsajátításának tisztább társadalmi módjára. Marx a fejlődésnek ezt a mozzanatát egy „A tőké”-ből kihagyott, csak halála után közölt fejezetben foglalta össze. Így jellemzi az abszolút értéktöbbletet a

³⁹ Kapital I. [id. kiadás] p. 330. — [MEM 23. k., 342. o.]

relatívval ellentétben: „Ez a *munka tőke alá történő formális besorolása*. Ez minden kapitalista termelési folyamat *általános* formája; de egyúttal a fejlett *specifikus-kapitalista termelési mód különös* formája is, mert az utóbbi involválja az előbbit, de az előbbi korántsem involválja szükségképpen az utóbbit.” Ehhez kapcsolódva az értéktöbbletnek a munkaidő meghosszabbítása révén történő növelését „kényszerviszornak” nevezte.⁴⁰ Csak a relatív értéktöbblet uralma változtatja Marx szerint a munkának a tőke alá történő formális besorolását reális besorolássá.⁴¹

Ez a minőségi változás magától értetődően nem változtatja meg magát a formációt, bármilyen döntő legyen is a formáción belül. Ez továbbá abban is megmutatkozik, hogy az abszolút értéktöbblet elsajátítási módszere korántsem tűnt el, csak uralkodó pozícióját veszítette el; olykor igen drasztikus módon bukkan fel újra meg újra, anélkül persze, hogy radikálisan megrázkódtathatná az új állapot alapjait. Itt, mint más fontos területeken is, a fejlődés tiszta spontaneitása bizonyos mértékig szabályozódik, és ez azzal függ össze, hogy a kapitalizmus általunk vázolt egyetemessé válása bizonyos módon konkretizálta az osztóke jellegét. Közismert, hogy a tőke összfejlődése gazdasági értelemben azoknak az oksági következményeknek a spontántörvényszerű terméke, amelyek az egyes tőkések egyedi teleológiai tételezéseiből fakadnak, és, immár függetlenné válva kiindulópontjuktól, meghatározott objektív tendenciákká sűrűsödnek. Ennek az össz folyamatnak az egysege tehát egy önmagában való létet ér el, amelynek azonban eleinte nincs lehetősége arra, hogy önmagából kibontakoztasson egy magáértvaló létet és ennek tudatát. Ezért Marx úgy fejezte ki az itt kialakuló sajátos helyzetet, hogy éppen a válság az, amiben kifejeződik a kapitalista termelés egymással szemben önállósult mozzanatainak egysége.⁴² Ezt az összefüggést Marx a saját korára vonatkozóan helyesen fogalmazta meg. De az imént vázolt fejlődés, amelynek során a relatív értéktöbblet a szükségletek kielégítésének minden területén uralomra jutott, bizonyos mértékig megváltoztatja a helyzetet. A kapitalizmusnak ebben az egyetemlegességében ugyanis az osztóke érdeke közvetlenebbül fejeződik ki, mint korábban, és ezért könnyebben objektiválódhat és — éppen az egyes tőkések és tőkéscsoportok érdekeivel való ellentétében — könnyebben ragadható meg és ültethető át a gyakorlatba. Világosan mutat erre az új helyzetre az a tény, hogy ma a konjunktúrakutatás során meg lehet figyelni a kezdeti válságjelenségeket és gazdasági ellenrendszabályokat lehet velük szemben fogatosítani. Az a nagy hatás, amelyet Rooseveltt és Kennedy váltott ki, nem utolsósorban azzal az ösztönös törekvésükkel függ össze, hogy a tőke összérdekeit érvényesítsék az olyan csoportok különérdekeivel szemben, amelyek bizonyos körülmények között akár egy válság kitörésében is érdekelték lehettek. Az itt elérhető ismeretek természetesen viszonylagosak és korlátozottak, és gyakorlati megvalósíthatóságuk még problematikusabb. De a tőkés fejlődés mai állásának megítélése szempontjából elengedhetetlen, hogy ezt az újonnan kialakult jelenséget is szemügyre vegyük.

Az elméleti tisztánlátás érdekében persze azt is meg kell értenünk, hogy az

⁴⁰ Archiv Marksza i Engelsza. [Tom II. (VII.). Partijinoje Izdatyelsztvo] Moszkva, 1933. p. 90., 92.

⁴¹ Uo., p. 100.

⁴² Marx: Theorien über den Mehrwert II. 2. [Hrsg.: K. Kautsky, 4. Auflage, J. H. W. Dietz, Stuttgart, 1921.] p. 274. — [Értéktöbblet-elméletek. Második rész. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1961. 467. o.]

itt megismert igazi tárgy nem magának a társadalmi-gazdasági összefolyamatnak a magábanvaló léte, hanem pusztán az osztóke érdeke minden egyes konkrét szituációban. Így tehát az objektív összefolyamatot nem lehet az adekvát megismerés útján eljuttatni magáértvaló létéhez, csak spontán lefolyását lehet így a korábbinál hatékonyabban észlelni és gyakorlatilag értékesíteni. Az itt objektíve meglevő korlátot ma nehéz konkrétan érzékeltetni, mert az ontológiailag igazi ellenkép, a szocialista tervgazdaság mindmáig még sohasem valósult meg adekvát formában. Ezt csak a társadalmivá vált gazdaságban végbemenő reprodukciós folyamat olyan megismerése alapján lehetne megszervezni, amelyhez először Marx jutott el. Ehhez azonban elengedhetetlen volna, hogy a Marx által felvázolt sémát ellenőrizték az azóta végbement fejlődésen, hogy megállapítsák, nem szükséges-e esetleg kiegészíteni, helyesbíteni stb. ezt a sémát. Továbbá meg kellene vizsgálni, mivel Marx mint társadalmi gazdaságot csak a kapitalizmust ismerhette, hogy vajon a szocializmusban a kategoriális felépítés, összefüggés, dinamika stb. nem változik-e meg. Mindmáig még csak meg sem kezdődtek az ilyen vizsgálatok. A Rosa Luxemburg felhalmozási elméletéről szóló viták ebből a szempontból kevés eredménnyel jártak. A Szovjetunió gazdasági gyakorlata is kevés elvi tanulsággal szolgálhat ezen a téren. Teljességgel érthető, hogy a NEP helyreállítási munkája közvetlenül a világháború és polgárháború pusztításai után szilárd elvi megalapozottság nélkül egyszerűen arra törekedett, hogy a „napi követelményeknek” megfelelően mindenáron mozgásba hozza a termelést. A későbbi tervgazdaság is elméleti marxista alapvetés nélkül alakult ki, mint kísérlet arra, hogy – ismét mindenáron – teljesítsenek bizonyos gyakorlati feladatokat. (A Szovjetunió előkészítése és védelmezése Hitler fenyegető támadó háborújával szemben stb.) Ha elismerjük is az így kitűzött feladatok történelmi szükségszerűségét, mégis meg kell állapítanunk, hogy ezekből a kezdeményezésekből bürokratikus voluntarizmus és szubjektivizmus, dogmatikus prakticismus jött létre, amely újból és újból különböző napi tartalmakat merevített dogmákká.

Sztálin 1952-ből származó fejtegetései mutatják, hogy milyen kevésbé ment vissza Marxra az elméleti alapvetés. Sztálin állást akart foglalni némely közgazdászok szubjektivizmusa ellen, és eközben Marx értéktörvényére hivatkozott. Mivel azonban feltételezte, hogy ez csak a közvetlen értelemben vett árucseréhez kötődik, érvényességét a szocializmusban „a fogyasztásra szánt termékekre”⁴³ korlátozza. Ezért a termelés döntő részét a szocializmusban az értéktörvénytől függetlenül kell megszervezni. A termelési eszközöknél, mivel ezek nem áruk, Sztálin szerint objektíve érték sem létezik. Csak a kalkuláció és a külkereskedelem érdekében beszélnek erről.⁴⁴ Így „győzi le” Sztálin a szubjektivizmust a közgazdaságban.⁴⁵ Ma természetesen gyakran bírálják, sőt elavultnak minősítik Sztálinnak ezt a művét, de a reformjavaslatokról szóló vitákban egyelőre egyáltalán nem játszik szerepet az összgaz-

⁴³ J. Stalin: Die ökonomischen Probleme des Sozialismus in der Sowjetunion. [Verlag für Fremdsprachige Literatur] Moskau, 1952. p. 24. — [Sztálin: A szocializmus gazdasági problémái a Szovjetunióban. Szikra, Budapest, 1953. 21. o.]

⁴⁴ Ebd., p. 62–64. — [Uo., 52–54. o.]

⁴⁵ Nem vállalkozhatunk itt arra a feladatra, hogy Sztálinnak ezt a „marxizmusát” behatóan bíráljuk. Láttuk, hogy az értéktöbbletben magát az értéket egyszerűen eltünteti a csereérték mögött, hogy így tisztán történelmi kategóriává tegye. Amikor kifejti a kapitalizmus úgynevezett alaptörvényét, amelynek már önmagában véve sincs semmi köze Marxhoz, elárulja, hogy fogalma sincs az átlagprofitráta marxi dialektikájáról.

daság reprodukciós folyamata, amelyet Marx kutatásának középpontjába állított. Az úgynevezett mechanizmus szervezeti formáinak kijavítását célul tűzik ki, de egyelőre sehol sincs szó arról, hogy elvileg megalapozottan vissza kell térni a marxista reprodukciós elmélethez. Ezért aztán hiányzik a valóságból a kapitalizmus jelenlegi fejlődésének valódi elméleti ellenképe, de mivel ezek a fejtegetések nem tartanak igényt arra, hogy a gazdasági elméletben konkrét ismereteket dolgozzanak ki, és még arra sem, hogy a jelenlegi helyzetből jövőbeli perspektívákat rajzoljanak meg, ezen a ponton meg kell állnunk. Utolsó rövid kitérőnkkel csak az ellen akartunk védekezni, hogy a jelenlegi kapitalizmus és szocializmus összehasonlításából elsietett elméleti következtetéseket vonjanak le. Még csak a jövő ügye egy olyan, a marxista koncepciónak megfelelő tervgazdaság, amelyben a terv, elméletileg megalapozott kitűzése útján, elérhető objektív magáértvalóságát. Itt csak egészen általánosan akartunk utalni arra az elméleti-módszertani útra, amellyel ez a terv kitűzhető.

De ha, e fejtegetések ontológiai jellegének megfelelően, meg is kell állnunk a jelenkori létnél, mégis feltétlenül utalnunk kell röviden a mai kapitalizmus egyik mozzanatára, a manipuláció problémájára. Ez abból a szükségszerűségből alakult ki, hogy a fogyasztás tömegcikkei eljussanak az egyes vásárlók millióihoz, és ebből olyan hatalommá vált, amely aláássa minden egyes ember magánéletét. Itt sem tekintjük feladatunknak, hogy az így kialakult helyzetet „kulturkritikailag” értékeljük. Csak arra utalunk, amit más összefüggésekben kifejtettünk már: a lényegnek és a jelenségnek a gazdasági létben megnyilvánuló különbözőségére, amely igen gyakran merev ellentétességgé fejlődhet, mint a már vizsgált esetben, amikor is a termelőerők fejlődése kibontakoztatta az emberi képességeket (lényeg), és ezzel egyidőben a kapitalizmusban olymódon jelent meg, amely az emberek lealacsonyodására és elidegenedésére vezetett. Vulgarizáló, állítólagos tanítványaival ellentétben Marx a lényegnek és a jelenségnek ebben az ellentmondásosságában annak az általánosan vett objektív fejlődésnek egyik ismervét látja, amely különböző korszakokban, különböző területeken különbözőképpen, de újból és újból jelentkezni szokott. Hogy világosan láthassuk, miként foglalt állást Marx ezzel a problémakomplexussal kapcsolatban, elég idéznünk híres elemzését a gépekről, amelyben az apologetákkal szemben éppen a jelenség realitását hangsúlyozza erősen: „A gépi berendezés tőkés alkalmazásától elválaszthatatlan ellentmondások és antagonizmusok nem léteznek, mert nem magából a gépi berendezésből, hanem annak tőkés alkalmazásából nőnek ki! Minthogy tehát a gépi berendezés önmagában tekintve megrövidíti a munkaidőt, tőkés módon alkalmazva viszont a munkanapot meghosszabbítja, önmagában a munkát megkönnyíti, tőkés módon alkalmazva intenzitását fokozza, önmagában az ember győzelme a természet erői felett, tőkés módon alkalmazva az embert a természet erői révén leigázza, önmagában a termelő gazdagságát gyarapítja, tőkés módon alkalmazva a termelőt pauperré teszi stb. — a polgári közgazdász egyszerűen kijelenti: ha a gépi berendezést önmagában tekintjük, ez hajszálpontosan bizonyítja, hogy mindezek az ellentmondások nem egyebek a közönséges valóság látszatánál, de önmagukban, tehát ezzel együtt az elméletben, egyáltalán nincsenek meg.”⁴⁶ A ma uralkodó manipulációt is e gondolati modell alapján kell megítélni, amely valójában szükség-

⁴⁶ Kapital I. [id. kiadás] p. 406—407. — [MEM 23. k., 412. old. alapján]

képpen kialakuló ontológiai struktúrák képmása. E manipuláció magábanvaló léte szerint közvetítés a fogyasztási eszközök (és szolgáltatások) tömegtermelése és az egyes fogyasztókból álló tömeg között. A termelésnek ezen a fókán gazdaságilag nélkülözhetetlen egy ilyen közvetítési rendszer, amely megadja az itt szükséges tájékoztatást az áruk minőségéről stb. A mai kapitalizmus feltételei között az ilyen tájékoztatás szükségképpen vezet a ma uralkodó manipulációra, amely fokenként kiterjed az élet minden területére, mindenekelőtt a politikai szférára is. Ha röviden össze akarjuk foglalni e folyamat ontológiai lényegét, akkor egy bensőleg egységes kettős mozgást találunk: egyrészt a manipuláció és az ezzel legszorosabban összefüggő presztízfogyasztás lehetőleg kikapcsolja az emberek mindennapi életéből a nem-beliségre való törekvést, és főként azt a tendenciát, hogy legyőzzék saját partikularitásokat; objektív főtörekvése éppen az, hogy rögzítse és végérvényesítse tevékenységük minden egyes emberi tárgyának partikularitását. Másrészt és ettől elválaszthatatlanul az így elszigetelt partikularitás elvont, — végső soron — szabványosított jelleget ölt, a mindennapi élet közvetlenül érzékiileg megalapozott partikularitása mindinkább zsákmányául esik egy felszínes-közvetlen, lényegileg megmerevedett-mozdulatlan absztrakciónak, amely persze a jelenségvilágban szakadatlanul változik. A mindennapok ilyen gyakorlati megformálódási módja ontológiailag olyan szembeszökően rokon a neopozitivizmus módszerével, hogy ez nem szorul különös bizonyításra.

De következik-e ebből, hogy most már a manipuláció az emberi élet végzetévé vált? Ha objektíve ontológiailag akarjuk elemezni ezt a helyzetet, akkor mindenekelőtt „gondolati modellünknek” a helyes kérdésfeltevés módszer-tanára kell szorítkoznia, és nem szolgálhat mintául a mindenkori egyedi eset konkrét megértéséhez. Az itt lényeges különbség abban rejlik, hogy a gép magában a termelésben szerepel, átalakítva ezt, a manipuláció viszont gazdaságilag a forgalom meghatározó kategóriája, vagyis, mint Marx mondja, a csereé, „a maga totalitásában tekintve”. Mármint világos, hogy maga a termelés, noha az egyes emberek teleológiai tételezéseiből fakad, és bennük, általuk reprodukálódik, az emberekkel szemben vitathatatlan, objektíve létszerű önállósághoz jut. Az emberek egyes akcióival szemben a termelés változtathatatlan valóság, amely, hogy ismét Marxszal szóljunk, leginkább testesíti meg azokat a körülményeket, amelyek között az emberek maguk csinálják történelmüket. Ezért csak osztársadalmi szinten változhat meg lényegesen, és csak akkor, ha magának a gazdaságnak az immanens fejlődése objektíve lehetővé tesz ilyen változásokat. Láttuk persze annak idején, hogy a csere és a forgalom kölcsönhatásban van a termeléssel, és hogy ez utóbbi alkotja a túlsúlyos mozzanatot. A termeléstől való függőség a csere és a forgalom formáinak bizonyos fokú társadalmi objektivitást ad. Objektíve tehát velük kapcsolatban is eleve reménytelen minden „géprombolás”, ők is csak osztársadalmilag változtathatók meg, a termelés, a társadalmi struktúra átalakulásával. Marx azonban a hasonlóságnak ezzel a mozzanatával együtt látja a különbözőséget is: „A csere a termelés mellett függetlenül és azzal szemben közömbösen csak abban az utolsó stádiumban jelenik meg, amikor a terméket közvetlenül a fogyasztás számára cserélik.”⁴⁷ Ha az életnek már azok a gazdasági formái is, amelyek Marx szerint nem tartoznak az emberek által

⁴⁷ Rohentwurf [id. kiadás] p. 20. — [MEM 46/I. k., 25. o.]

csinált történelem általuk választott körülményei közé, jellegüket tekintve szükségszerűek ugyan, de korántsem fatalisztikusak, mivel az osztálytársadalom, de persze csakis ez, megváltoztathatja őket, akkor itt, a csere gazdasági sajátossága következtében, a tevékenység új, kibővült mozgástere jelenik meg az egyes emberek számára is. A manipuláció a maga durvább vagy finomabb eszközeivel állandó nyomást gyakorol ugyan az egyénre, de nem általános gazdasági, nem osztálytársadalmi, hanem csak emberek közti szankciókon alapul. Tehát az egyes ember is védekezhet ellene, feltéve, ha hajlandó vállalni cselekvésének bizonyos következményeit, bizonyos kockázatát. Már eddig is kimutattuk, hogy a marxizmus, noha az emberi tevékenység társadalmiságát erőteljesebben hangsúlyozza, mint minden korábbi világnézet, mégis újból és újból utal arra, hogy még társadalmi szempontból sem szabad semmisnek tekinteni az egyes emberek cselekvésének jelentőségét. Annál is kevésbé engedhető ez meg, mivel az ilyen egyedi cselekvések részben spontánul összegeződnek társadalmilag és így még reális erőtényezőkké is válhatnak, másrészt, különösen az egyéni élet területén, nem szabad a példaadás társadalmi funkcióját lebecsülni. Az itt kialakuló konkrét problémákat csak későbbi összefüggésekben tárgyalhatjuk konkrétan. Itt pusztán azokra az általános lételemekre utalhattunk, amelyek ellentmondanak a manipuláció széles körökben elterjedt fatalisztikus felfogásának. A manipulációval összefüggő egyes ténykomplexusoknak, például a divatnak az elfogulatlan vizsgálatából hamar kiviláglik, hogy ennek a „végzetnek” az emberek akarása vagy nemakarása nagyon világos határokat szab.

Ha követjük a társadalmi létnek ezt a fejlődését egy mind tisztább, de persze egyben mind bonyolultabb, közvetítésekben gazdagabb társadalmiság felé, akkor megállapíthatjuk, hogy e mozgás irányának döntő kritériuma a gazdasági erők növekedésére való reagálás. Az ázsiai termelési viszonyok, a szó szigorú értelmében véve, nem ismernek ilyen tekintetben haladást, de, persze ezzel összefüggésben, korlátlanul látszó regenerációs képességgel rendelkeznek (ez, nem véletlenül, a kapitalizmus behatolásával szűnik meg). A klasszikus ókornak és a feudalizmusnak, mint már kimutattuk, különféle lehetőségeik vannak arra, hogy bizonyos szintig kibontakoztassák immanens gazdasági lehetőségeiket. Ettől a foktól kezdve azonban a gazdagság növekedése a saját formáció alapjai ellen fordul, szétrombolja ezt, és a felfelé irányuló mozgás gazdasági-társadalmi zsákutcába jut. A mindkét formációban konkrétan különböző, csak erről a nézőpontról hasonló okok közös alapja az, hogy reprodukciós feltételeiknek, amelyek annyiban még jellemezhetők „természetieknek”, amennyiben társadalmi szempontból „kívülről” adottak, „készén” talált előfeltételeik vannak, és reprodukciós folyamatuk ezért szükségképpen nem tudja reprodukálni, ellenkezőleg, szükségképpen szétrombolja saját előfeltételeit. A kapitalizmus az az első formáció, amelyben, ráadásul fokozódó mértékben, szakadatlanul bekövetkezik a saját előfeltételek ilyen reprodukciója. Marx ezt mondja a kapitalista rendszerről: „A tőke a maga újratermelésében megtermeli a saját feltételeit.”⁴⁸ Marxnál természetesen ez a megállapítás nem marad pusztán deklaratív; „A tőké”-ben részletesen leírja, miként termeli újra magában a termelési folyamatban ez az újratermelési folyamat a kapitalista termelés feltételeit. Ez a leírás persze a kapitalista termelés két döntő mozzanatára, a tőkére és az úgynevezett „szabad”

⁴⁸ Ebd., p. 567. — [MEM 46/II. k., 145. o.]

munkaerőre szorítkozik; ezzel azonban kielégítően jellemzi azt, ami ebben a formációban gazdaságilag lényeges, amiben ez döntően különbözik az összes korábbi formációtól: specifikus társadalmiságát. E marxi bizonyítás elméleti értékét tovább növeli, hogy az egyszerű újratermelés feltételei között is végre lehetett hajtani. Magától értetődik ugyanis, hogy a bővített újratermelés csak még erőteljesebben rögzíti, még dinamikusabban fejezi ki a tőkeviszonyt. (Hadd emlékeztessünk itt még arra a korábbi elemzésünkre is, amely szerint a kapitalizmusban az egyszerű újratermelés elméletileg fontos határeset.) Marx ezt mondja erről a reprodukciós problémáról: „Ami azonban kezdetben csak kiindulópont volt, az a folyamat pusztá folytonossága, az egyszerű újratermelés révén állandóan újratermelődik és örökössé válik mint a tőkés termelés saját eredménye. Egyrészt a termelési folyamat az anyagi gazdagságot folytonosan átváltoztatja tőkévé, értékesítési és élvezeti eszközökké a tőkés számára. Másrészt a munkás állandóan úgy kerül ki a folyamatból, mint ahogy belépett — mint a gazdagság személyi forrása, de megfosztva minden eszköztől, amellyel ezt a gazdagságot a maga számára megvalósíthatná. Minthogy saját munkája tőle magától a folyamatba való belépése előtt elidegenült, minthogy a tőkés azt elsajátította és a tőkébe bekebelezte, ez a munka a folyamat alatt állandóan idegen termékekben tárgyasul. Minthogy a termelési folyamat egyszersmind a munkaerő tőkés által történő elfogyasztásának folyamata, a munkás terméke nemcsak áruvá változik át folytonosan, hanem tőkévé is, olyan értékké, amely az értékkeremtő erőt kiszipolyozza, olyan létfenntartási eszközökké, amelyek személyeket vásárolnak, olyan termelési eszközökké, amelyek a termelőt alkalmazzák. Ezért maga a munkás az objektív gazdagságot állandóan mint tőkét, mint tőle idegen, rajta uralkodó és őt kizsákmányoló hatalmat termeli, és a tőkés éppoly állandóan termeli a munkaerőt mint szubjektív, saját tárgyasulási és megvalósulási eszközeitől elválasztott, elvont, pusztán a munkás testi mivoltában létező gazdagságforrást, egyszóval a munkást mint bér munkást.”⁴⁹

Marx fejtegetéséből kiviláglik az a gazdasági struktúra és dinamika, amely megszabja a termelésben részt vevő emberek társadalmi helyét. Ez a folyamat, persze fontos változatokkal, kimutatható a legkülönbözőbb formációk reprodukciós folyamataiban; mindenesetre azzal a nagyon jelentős fenntartással, hogy teljességgel társadalmi jellege csak a kapitalizmusban valósul meg a maga tiszta formájában; és itt is direktebb módon, kevesebb közvetítéssel a két gazdaságilag döntő osztálynál, mint a többiekénél. Ez a megállapítás persze nem zárja ki, hogy a többi formációkban — végső soron — szintén a reprodukciós folyamat jelöli ki az egyes emberek helyét a társadalmi rendszerben, és mivel az ember, mint korábban kimutattuk, válaszoló lény, ez meghatározza számára minden esetben gyakorlatának, mindig konkrét teleológiai tételezéseinek konkrét mozgásterét; minden egyes korszak kimeríthetetlen történelmi gazdagságát az adja meg, hogy e tételezések szükségképpen alternatív jellegűek, de ez nem változtathat azon, hogy éppígy létüket végső soron a gazdaság határozza meg. A kapitalizmus specifikusan társadalmi jellege abban nyilvánul meg, hogy ez túlnyomórészt tisztán gazdaságilag (persze: közvetlenül vagy közvetve gazdaságilag) történik, és az egyént nem „természeti” közvetítési rendszer köti a társadalmi reprodukciós folyamathoz. Most is, mint korábban, idézőjelbe tesszük a természetiséget, mert a

⁴⁹ Kapital I. [id. kiadás] p. 533—534. — [MEM 23. k., 532—533. old. alapján]

társadalmi életről alkotott, egykor oly befolyásos, de érzelmileg még ma is megtalálható „szerves” elképzelések gyakran látnak valami (idézőjel nélkül) természetit a kasztok, a polisz-polgárság, a nemesség stb. és az egyedi emberek kapcsolatában. Mi kiiktatjuk az ilyen illúziókat, de egyúttal látnunk kell, hogy a kasztok, rendek stb. és az egyén kapcsolata lényegileg némiképpen más, mint valamely osztályhoz fűződő viszony. A „természetiség” abban rejlik, hogy valamely önmagában véve társadalmi képződmény a szokás, a hagyomány stb. következtében az emberek szemében, mégpedig nemcsak az egyes emberek, hanem tömegeik, sőt ideiglenesen az egész társadalom szemében olyan megszüntethetetlen szükségszerűségnek mutatkozik, mint a szerves élet magának az egyénnek a szempontjából. Ahogy az ember egyszer s mindenkorra adottnak fogadja el születése idejét, nemét, testalkatát stb., úgy viszonyul olyan társadalmi formákhoz, mint a kaszt, a rend stb., és ha születése révén hozzátartozik valamelyikhez, ezt természetileg éppolyan változtathatatatlannak érzi, mint saját születése által létrejött énjét. Ez természetesen mindenekelőtt hamis tudat; merev — társadalmilag gyakran szükségszerű — megszilárdulásának, ugyanilyen feltételektől függő hosszú ideig tartó általánosságának azonban messzire ható reális következményei vannak, minthogy megerősíti és alátámasztja az érdekelt emberek oldaláról bizonyos, társadalmi munkamegosztásból fakadó életformák „természeti” stabilitását. Ez tovább élezi a gazdasági növekedésnek és az ebben a tekintetben ugyanilyen módon reprodukálódó társadalmi struktúrának az ellentétes viszonyát, mivel az ilyen (hamis) tudatformák még társadalmi alapjuk szétbomlása után is tovább élhetnek, persze szintén eltorzulva.

Mindezen problémák mögött közvetlenül az emberek biológiai-természeti létének és társadalmi létének viszonya rejlik. Tisztán ontológiai szempontból ennek alapja az, hogy két teljességgel különmemű létszféra megszüntethetetlen véletlenszerűséggel metszi egymást egy pontban: a szerves élet nézőpontjáról minden egyes ember társadalmi helyzete éppúgy tartalmaz egy megszüntethetetlen véletlent, mint ahogy társadalmi létéből kiindulva biológiai sajátossága szükségképpen megszüntethetetlenül véletlenszerű marad. Ezzel nem tagadjuk, és nem is csökkentjük annak jelentőségét, amiről már gyakran beszéltünk: hogy a társadalmi lét valóságosan hat az egyénre, a neveléstől a társadalmi környezetig és életmódig, befolyásolja testi fejlődését, betegségek iránti fogékonyságát stb., stb. De a társadalom hatásainak ez az egész rendszere, amellyel az emberek biológiai létét befolyásolja, nem szüntetheti meg azt a tényt, hogy az ember fizikai adottságainak és társadalmi mozgásterének éppígy léte társadalmi egyénisége szempontjából véletlenszerű viszonyban van egymással. Ezt a viszonyt azonban semmiképp sem szabad különmemű létmódok egymástól elválasztott egymásmellettségének felfogni. Hiszen minden egyes ember élete éppen abból áll, amit mint társadalmi lény elő tud bányászni pszichofizikai adottságaiból. És minél bensőségesebbnek fogjuk fel ezt a kölcsönhatást, annál világosabbá válik, hogy benne, általa egy különben nem létező, még csak nem is elképzelhető szintézis jön létre, amely a különmemű összetevőket feloldhatatlanul egységes komplexusba olvasztja, amelyen belül az összetevők, éppen az alapjukul szolgáló létmódoknak ilyen megszüntethetetlen különmeműsége következtében, sohasem küszöbölhetik ki alapvető ontológiai véletlenszerűségüket. A társadalmi lét egy alapvető ontológiai tényállásáról van itt szó, amely a totalitás szemszögéből az emberek újszerű, többé már nem néma nembeliségének már ismételten érintett problé-

máját fejezi ki, az ember szempontjából pedig azt a társadalmi-ontológiai fejlődést, amely a pusztá egyediségből (nemének egyedi példányától) a tudatos és folyamatosan létező, egyszerre önmagában létező és tételezett egyéniségeig vezet. A társadalmi lét korábban kifejtett „természeti” formáinak jelentős részük van abban, hogy ideológiailag elhomályosul ez az ontológiai ellentét. Így egy ilyen korszak csaknem minden érdekelt emberének tudatából eltűnik annak a pozíciónak a tételezett jellege, amelyet közvetlenül születésük következtében foglalnak el a társadalomban. Itt nem is beszélünk a kasztokban folyó létről, amelyet mint magábanvalót elméletileg és emocionálisan megokol a vallás, a filozófia, az etika stb., de ezt a „természeti” felfogást még a klasszikus ókorban is megtalálhatjuk, ahol is az ember létét hosszú ideig teljes mértékben azonosították polisz-polgári létével, és ugyanez a helyzet a rendi társadalmakban stb.

Marx megállapítja a „Német ideológia”-ban: „... A nemes mindig nemes marad, a roturier mindig roturier, tekintet nélkül egyéb viszonylataira: ez egyéniségétől elválaszthatatlan minőség.”⁵⁰ A kapitalizmus előtti társadalmak felépítésében rejlő „természetiség” ily módon eltakarja, hogy a két létszféra minden egyes emberben véletlenszerűen kapcsolódik össze, amennyiben valamely meghatározott réteghez stb. való tisztán társadalmi hozzátartozása valódi természeti léte egyenes vonalú továbbfolytatásának látszatformáját veszi fel. Marx az imént idézett reflexiókat folytatva hangsúlyozza, hogy csak a kapitalizmusban oszlik el ez a látszat, mivel itt lelepleződik, hogy az egyes ember tisztán véletlenszerű viszonyban van azzal a hellyel, amelyet a társadalomban elfoglal. Külsődleges szempontból Marxnak ez a meghatározása azt a vonalat folytatja, amely a reneszánsztól a felvilágosodásig ível, a francia forradalomban tetőzik, és amely az embert megpróbálta megtisztítani az ilyen „természeti”-társadalmi kötöttségektől, hogy kidolgozza az önmaga sorsát intéző szabad ember koncepcióját. Marx azonban e gondolatmenet végén megfogalmazza az ebben rejlő öncsalást, az így kialakult szabadság illúzióját: „Ezért a burzsoá uralom alatt az egyének az elképzelésben szabadabbak, mint régebben, mert életfeltételeik véletlenek számukra; a valóságban természetesen kevésbé szabadok, mert inkább vannak besorolva dologi hatalom alá.”⁵¹ Marx ezzel arra hívja fel a figyelmet, hogy a „természeti”-társadalmi formák széthullása, tisztán társadalmiakkal való helyettesítésük még korántsem azonos a szabadság kivívásával. Ezért egy tisztán társadalmivá vált társadalmon belül külön harcot kell folytatni. Ezzel Marx gondolatmenete visszamutat a mi ontológiai problémánkra. Egy tisztán társadalmi formációban a biológiai és a társadalmi lét viszonyában rejlő véletlenszerűség zavartalanul bukkan napvilágra: az élő egyedi ember szempontjából merőben véletlen, hogy milyen társadalmi helyzetbe plántálta születése. Természetesen rögtön ezután egyre inkább fokozódik a kölcsönhatás közte és társadalmi környezete között. A kölcsönhatást a szó szoros értelmében kell venni itt, mert minden befolyás, ami az embert (már a gyereket is) éri, alternatív döntéseket vált ki belőle, így hát a hatás nagyon könnyen a szándék visszájára fordulhat, és ez nagyon gyakran meg is történik. Tehát az így reagáló szubjektum, már a gyerek is, egymástól elválaszthatatlan módon egyszerre létezik biológiailag és társadalmilag. A társadalmi képződményeknek, az emberek egymással

⁵⁰ MEGA I. 5., p. 65. — [MEM 3. k., 63–64. o.]

⁵¹ Ebd., p. 66. — [Uo., 64. o.]

kapcsolatos viszonylatainak tisztán társadalmi jellege tehát nem fejlesztheti ki az emberi lét tiszta társadalmiságát, ellenkezőleg, minden egyes ember biológiai és társadalmi létének ontológiailag véletlenszerű és mégis megszűnethetetlen kapcsolatát testesíti meg, immár leplezetlenül.

E létkomponensek ontológiai véletlenszerűsége tehát korántsem tépi szét az ember egységét, csupán az elé a sajátos feladat elé állítja, hogy miként válhat egyéniséggé, miként találhatja és valósíthatja meg ezt. Általánosságban szólva látszólag itt a társadalmi tendenciák játsszák a megformálás szerepét, míg a biológiaiaknak jut a formaadáshoz szükséges anyag szerepe. De ha következetesen ragaszkodnánk ehhez az általánossághoz, eltorzítanánk e helyzetet specifikusan ontológiai, ellentmondásos jellegét. Egyrészt, mert a konkrét egyéniségben a tisztán ontológiailag kétségkívül meglevő dualizmus felismerhetetlenné, megragadhatatlanná válna. Még ha a „tiszta szellemiség” nevében a legrigorózusabb módon azt követelik is, hogy a megváltásra szomjas lélek uralkodjék zsarnoki módon a „gyöngé”, a „bűnös” stb. testen, a konkrét lemondás nem ölthet igazi alakot, csak társadalmiasult talajon; akár Jézusra és a gazdag ifjúra, akár Kant kategorikus imperatívuszára gondolunk itt, az eredmény ugyanaz lesz: már a „legvonakodóbb test” is társadalmi. Másrészt a tiszta magábanvalóságukban tekintett összetevők különmű véletlenszerűségéből, abból a fönt jelzett általános viszonyukból, amely szerint egyikük a formáló, a másikat a megformált, korántsem következik, hogy az igazi egyéniségnek feltétlenül az ember biológiailag adott lehetőségeivel ellentétben lehetne és kellene maradnia. (A lehetőség fogalmát ismét az arisztotelészi dűnamisz értelmében használjuk.) Ellenkezőleg. Már abban az ellenállásban is, amelyet olykor egészen kis gyerekek is tanúsíthatnak spontánul nevelőikkel szemben, megmutatkozhat, hogy valamely ember egyéniségének meghatározott döntő mozzanatai elválaszthatatlanul kapcsolódnak biológiai léte bizonyos vonásaihoz. Az emberi élet létből fakadó szükségszerűséggel tele van ilyen jellegű konfliktusokkal. 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 a társadalmi követelményekkel — 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 önmagára vonatkoztatni, és csak egy ilyen közvetítés révén válhat a társadalmi élet erkölcsi szabályozása az egyéniség előmozdítójává. Világos, hogy ezzel az etikára gondolunk.

De éppilyen világos, hogy tulajdonképpen konkrét tartalmát itt nem fejthetjük ki. Itt meg kell maradnunk a tiszta, általános ontológia talaján és ezért azt a viszonyt, amely az etikában alakul ki, csak egyszerű, elemien ontológiai mivoltában jelezhetjük röviden. A társadalom összes korábban felsorolt rendezési elvének az a funkciója, hogy az egyes emberek partikuláris törekvéseivel szemben társadalmiságukat, a társadalmi fejlődés során létrejövő emberi nemhez való tartozásukat érvényesítse. Csak az etikában szűnik meg az ilymódon társadalmilag szükségszerűen tételezett dualitás: benne az egyes ember partikularitásának legyőzése egységes tendenciát ölt: az etikai követelmény itt rálatál a cselekvő ember egyéniségének középpontjára, az ember választ a társadalomban szükségképpen antinómikussá-ellentétessé váló követelmények között, s ezt a választásban kifejeződő döntést az a benső

parancs diktálja, hogy saját kötelességének ismerje el azt, ami személyiségéhez illik — és mindez összefüzi az emberi nemet és a saját partikularitását legyőző egyéniséget. A valóságosan végbemenő társadalmi fejlődés teremti meg az emberi nem társadalmi létének objektív lehetőségét. Az idevezető út belső ellentmondásai, amelyek a társadalmi rend antinómikus formáiként objektiválódnak, alkotják a maguk részéről annak alapját, hogy a pusztán egyedinek egyéniséggé való fejlődése egyúttal az emberi nem tudatszerű hordozójává lehessen. Az emberi nem magáértvalósága tehát olyan folyamat eredménye, amely mind az objektív-gazdasági összreprodukcióban, mind pedig az egyedi emberek reprodukciójában lejátszódik.

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 döntő tényezővé, akkor mindenekelőtt attól kell óvakodnunk, hogy e két ontológiailag bensőségesen összekapcsolódó dualitást formailag és tartalmilag túlon túl közel hozzuk egymáshoz, sőt netán teleológiai viszonylatokat tételezzünk közöttük. Az ilyen hamis következtetésekre részint a kezdeti — persze folyton-folyvást újból reprodukálódó — egység véletlenszerű jellege csábít, másrészt az az analógnak látszó tény, hogy az ember partikularitása totálisan éppoly kevésbé szüntethető meg, mint biológiai léte: e két tényező alkotja, éppen azáltal, hogy folytatólagosan, legyőzésük folyamatával összefüggésben újratermelődik, minden egyes ember komplex egységét. De sohase feledjük el, hogy mind a partikularitásban, mind pedig a nembeliségben az ember folyton a biológiai és a társadalmi lét egységeként szerepel, noha persze formailag és tartalmilag fölöttébb különböző értékdöntések mozgatják, amelyek meghatározzák választását a megőrzés, a reprodukció és a legyőzés között. De éppen mert az embernek ebben a fejlődésében létszerűen nagy az értékek jelentősége, a biológiai és a társadalmi lét viszonyában rejlő kezdeti véletlenszerűségnek mindvégig meg kell maradnia. A vallások újból és újból kísérletet tesznek arra, hogy ebbe a véletlenszerűségbe transzcendens értelmet vetítsenek bele; ezzel éppúgy meghamisítják a fejlődést, mint az ember létét a test és a lélek metafizikus szétválasztásával. Ebből szükségképpen következik, hogy ilyenkor e dualitás megszűnése is csak egy transzcendens-teleológiai folyamat eredményeképpen képzelhető el. Csak ha feltétel nélkül elismerjük ezt a véletlenszerűséget, akkor nyílik lehetőségünk arra, hogy az embernek pusztán egyediségétől az egyéniségig ívelő fejlődését, amely a társadalom összreprodukciós folyamatán belül megy végbe, úgy értelmezzük, hogy ez az emberi nem keletkezésének döntően fontos mozzanata. Ugyanis csak így érthetjük meg, hogy az értékalternatívák és értékdöntések is az össz folyamatnak az objektív fejlődés által szükségképpen létrehozott aktív alkotóelemei, s így az emberiség fejlődésének két végletes pólusa a maga létszerű összetartozásában világosan rajzolódik ki előttünk.

Nem hangsúlyozhatjuk elégszer, hogy olyan történelmi folyamatról van itt szó, amely mint egész soha, semmilyen tekintetben sem teleológiai jellegű. Ezért az egyes szakaszokat is mindig csak történelmileg foghatjuk fel, és így is kell felfognunk. Így kell értelmeznünk azt a korábban idézett marxi megállapítást is, amely szerint a biológiai és a társadalmi lét viszonyában tisztán megmutatkozó véletlenszerűség a kapitalizmusban csak a szabadság látszatát hozhatja létre, magát a szabadságot azonban nem. Hiszen az emberi élet kiindulópontjainak, kibontakozási lehetőségeinek stb. gazdaságilag

meghatározott anyagi különbözősége elvesztette ugyan „természetiségét”, de ez magában véve, tisztán társadalmi formákban tovább létezik. Éppígy csak innen kiindulva érthető meg helyesen Marx teljességgel szentimentalizmusmentes magatartása az emberi nembeliség korai „természeti” beteljesüléseivel kapcsolatban.⁵² Amikor Marx itt bornírt beteljesülésről beszél, akkor nemcsak a gazdasági élet fejletlenségére, tökéletlen társadalmiságára gondol, hanem egyúttal arra az ezzel szorosan összefüggő tényre is, hogy az ember szubjektíve magasrendűen, példamutatóan megformált nembelisége még nagyon messze van az igazi nembeliségtől. (Ez a legkevésbé sem csökkenti objektivációinak esztétikai értékét, mint ezt Marx korábban idézett Homérosz-elemzése is világosan tanúsítja.) Másrészt Marx ugyanabban az összefüggésben, amelyben bornírt beteljesülésekről beszél, közönségesnek nevez minden meglegedettséget a kapitalizmuson belül, mert ez kibékül azokkal a korlátokkal, amelyek közé a tiszta társadalmiságot a kapitalizmus szorítja. A jelenség és a lényeg dialektikus ellentmondásosságába bepillantva ugyanis egy olyan társadalmi lét perspektívája tárul elénk, amelyben a biológiai és a társadalmi lét véletlenszerűsége csak egyéni életfeladatként, csak az egyedek életproblémájaként fog társadalmilag létezni: egyediségből igazi személyiséget, partikulárisan adott voltából az immár nem néma nembeliség képviselőjét, szervét kell kialakítani. És ez nem az egyedi emberek perspektívája: ezek a személyek társadalmi méretekben csak azért valósíthatják meg a szóban forgó fejlődési tendenciákat, mert az objektív gazdasági fejlődés létszerűen kifejlesztette az önmagáért létező emberi nem lehetőségét.

A „perspektíva” kifejezés mégis kettős tisztázásra szorul. Egyrészt a gazdaság objektív mozgásában tapasztalható valódi fejlődési irányok megismeréséről van szó. A perspektíva tehát nem olyasfajta szubjektív indulat, mint amilyen a remény, hanem magának az objektív gazdasági fejlődésnek tudatszzerű visszatükröződése és továbbvezető kiegészítése. Másrészt viszont igaz ugyan, hogy tendenciája gazdaságilag és történelmileg megismerhető, és éppen e tendencia visszatükröződése és kifejezése a perspektíva, de ennek megvalósítása nem végzetszerűen és nem is teleológiaiilag szükségszerű, ellenkezőleg, maguknak az embereknek a cselekvéseitől, azoktól az alternatív döntésektől függ, amelyeket mint válaszoló lények ezekkel a tendenciákkal kapcsolatban meg akarnak és meg tudnak hozni. Éppígy ez a tendencia, éppen mert számtalan teleológiai tételezés terméke, a maga objektív lefolyásában nem irányul valamiféle állapotra, mint korábban meghatározott célra. Ez a perspektíva csak egyedi emberek vagy embercsoportok teleológiai tételezései számára lehet tételezett cél, ahol is az általuk kiváltott oksági sorok megvalósításának objektív tényezőivé válhatnak. Ezt a perspektívát Marx a kommunizmusban, mint a szocializmus második szakaszában jelölte meg. Olyan ontológiai vizsgálódás, mint amilyen a mienk, ezért csak mint perspektívát ragadhatja meg ezt, annyiban persze konkrétan, amennyiben kizárólag az ilyen társadalmi struktúra teszi lehetővé a társadalmi lét mindkét pólusán az emberiségnek mint immár nem néma nemnek valódi létrejöttét.

(Fordította Eörsi István)

⁵² Rohentwurf [id. kiadás] p. 387—388. — [MEM 46/I. k., 367—368. o.]