

# AZ OKTATÁS SZÁMÁRA

## TÖRVÉNY ÉS ALTERNATÍVA

ROZSNYAI ERVIN

### 1. A DETERMINÁCIÓS FOLYAMATOKRÓL ÁLTALÁBAN

A dialektikus ellentmondás az *ellentétek kölcsönös feltételezettségének* és kizárásának, egységének és „harcának” egysége, vagy ahogy Hegel mondta, az *azonosság és nem-azonosság azonossága*. Az ellentétek kölcsönös feltételezettsége határozza meg egy adott jelenség *szerkezetét*, „harcuk” a jelenség *mozgását*. Így van ez a társadalomban is. A legáltalánosabb társadalmi ellentmondások rendszere a természet és a társadalom, az anyagi és a szellemi termelőerők, a technikai tartalom és a gazdasági forma, az alap és a felépítmény, a társadalmi lét és a társadalmi tudat ellentmondásait foglalja magába, továbbá – a terméktöbblet létrejöttétől a termékbőségig – lényegi elemként az osztály-ellentmondásokat is. Az ellentétes oldalak konkrét történelmi egysége egy-egy társadalmi-gazdasági alakulat szerkezetét alkotja, harcuk – idézőjelben vagy anélkül – a mozgás hajtóerejét, a két tényező kölcsönviszonya pedig *kijelöli a társadalmi fejlődés irányát*. Maga a fejlődés a társadalom és a természet közötti alapvető ellentmondásból indul ki, amelynek *fő oldala a társadalom, döntő mozzanata a termelési mód*. Az „emberi önteremtés” felvilágosodáskori és hegeli eszméjének racionális magja éppen abban rejlik, hogy a társadalom és a természet ellentmondása a természet feletti uralom növekedésében oldódik meg, vagyis az emberi tevékenységtől függ, és az uralom mértéke a megfelelő érdekméchanizmusok közvetítésével magához igazítja az egész társadalmi szerkezetet, az emberek életmódjának, magatartásának, gazdasági és ideológiai arculatának meghatározóját. Az emberek tehát maguk csinálják történelmüket, de *szigorúan szabályozott, törvényszerű keretekben*. Ez az objektív öntörvényűség hozza bizonyos vonatkozásban közös nevezőre a társadalmi folyamatokat a természetiekkel, amit a marxizmus klasszikusai úgy fejeznek ki, hogy a történelem *természettörténeti folyamat*. Nem arról van szó, mintha a társadalom egynemű volna a természettel, ahogyan a Marx előtti materializmus vélte – a munka szerepének tisztázásával éppen a marxizmus vonta meg elsőként a valóságos *minőségi határt* a természet és a társadalom között –, hanem arról, hogy a természethez hasonlóan a társadalom is *anyagi törvények* szerint mozog, és objektív törvényei ugyanolyan *egzakt tudományos* törvényekben ábrázolhatók, mint a természeti törvények.

A társadalmi törvény mechanikus-bürokratikus értelmezésének reakciójaként lábra kapott az a nézet, hogy a törvények csak az elidegenült társadalmakban hatnak, a kommunizmusban, a szabadság birodalmában eltűnnek. Ez a nézet nem számol sem a törvény, sem általában a determináció természetével, a dolgok rendszer-jellegével.

Minden dolog rendszer-jellegű: a tulajdonságok kimeríthetetlen szerves összessége, egymással meghatározott módon összefüggő alkotóelemek együttese, amely önálló egész,

de egyúttal más, átfogóbb rendszerek eleme, része, alrendszere. A rendszer elemeinek együttesét *anyagi tartalomnak*, az elemek tartós kapcsolatát *szerkezetnek* nevezzük. Az anyagi tartalomnak azok az elemei, amelyek nélkül a dolog vagy rendszer nem volna az, ami, a szerkezettel együtt a dolog *minőségét* alkotják. A minőség a dolog létezési módjában, *funkciójában* fejeződik ki, és megszabja egyrészt az elemek „viselkedését”, tulajdonságaik sajátos megnyilvánulását az adott egésznek az alárendeltségében, másrészt ennek az egésznek a lehetséges funkcióit más, átfogóbb rendszerek keretében, ahol a szóban forgó egész csak rész, alrendszer. A dolgoknak minőségükből adódó és azt jellemző tartós belső és külső összefüggései a *törvények*. A „törvény”, a „minőség” és a „lényeg” azonos rendű fogalmak. Aki úgy véli, hogy a társadalomnak nincsenek törvényei, vagy legalábbis a kommunizmusban nem lesznek, az nem állít kevesebbet, mint hogy a társadalom minőségek nélküli, ismertetőjegyek nélküli valami, azaz semmi – vagy legalábbis a kommunizmusban lesz egyenlő a nullával.

Minden anyagi rendszer szakadatlanul részt vesz olyan kölcsönhatásokban, amelyek „önmagukban” szükségszerűek ugyan, de az adott rendszer minőségével nincsenek lényegi összefüggésben, hozzá képest véletlenek – annál inkább azok, minél kevésbé vannak vele ilyen összefüggésben. A belső kölcsönhatásokra éppúgy vonatkozik ez, mint a külsőkre, mivel a rendszer elemei maguk is rendszerek, alárendeltségükben nem vesznek el teljes önállóságukat. Sem a rendszer nem határozhatja meg tehát egyértelműen saját elemeit, sem a rendszert nem határozhatja meg egyértelműen saját minősége: arculatán nyomot hagynak mind az elemek önálló tulajdonságai, mind a gyakorlatilag végtelen külső kölcsönhatások.

A fentiek alapján meg kell különböztetnünk az általános vagy rendszerszintű és a konkrét vagy jelenségszintű meghatározottságot. A jelenség – a konkrét dolog, esemény – éppen azért egyedi és megismételhetetlen, mert nemcsak a rendszer általános minőségi jegyei határozzák meg, hanem hozzájuk képest többé-kevésbé véletlenszerű tényezők is. Valamely jelenség létrejöttéhez tehát a meghatározók nagyobb halmaza szükséges, mint amekkorát a rendszer általános minősége képvisel; más szóval, *a törvény sohasem határozza meg* a jelenséget abszolút egyértelműséggel, mert mindig szűkebb a feltételek – térben és időben változó – teljes halmazánál. A törvény az egyedi jelenségekre vonatkoztatva csak *tendencia*. Ezért a determinációt *folyamatként* kell felfognunk, amelynek során felhalmozódnak a jelenség létrejöttének általános feltételeit kiegészítő különös feltételek, és az alternatív lehetőségeket fokozatosan kizárva, a sokértelműséget egyértelműséggé alakítják. Enélkül a jelenség létrejötte nem szükségszerű, helyesebben, szükségszerű, hogy a feltételek összességének hiánya miatt a jelenség *ne* jöjjön létre.

A szükségszerűség fogalmának több jelentése van, aszerint, hogy a törvényre vagy a jelenségre vonatkozik-e. Minden megvalósult jelenség szükségszerű, mert nem valósult volna meg, ha bármelyik feltétele is hiányzik, az összes feltételek együttléte esetén viszont lehetetlen meg nem valósulnia. Mivel azonban a feltételek teljes halmaza nagyobb a törvényben tartalmazott részhalmazuknál, a szükségszerűség és a törvény nem azonos: az utóbbi csak az általánosság szintjén működik, az előbbi az egyediség szintjén is. *Minden törvény szükségszerűség, de nem minden szükségszerűség törvény.*

A determinációs folyamat a törvény általános szükségszerűségének specifikálódása a jelenség egyszeri és megismételhetetlen, *hic et nunc* szükségszerűségévé. E folyamat bonyolultsága a mozgásformákéval arányos, hiszen minél magasabb helyet foglal el egy

rendszer a mozgásformák hierarchiájában, annál sokrétűbb minőségeket egyesít, annál változatosabbak a belső és külső összefüggései. Az sem közömbös, hogy a rendszer milyen fejlettségi szintet ért el, történetének melyik szakaszát éli, a szervezethez milyen fokán áll. Ha kevésbé fejlett és szervezett, elemeinek önálló sajátosságai és a külső tényezők erősebben módosítják a rendszerjellegű tulajdonságokat, s ezek csak az összfejlődés csúcspontján bontakozhatnak ki a maguk teljességében.

## 2. AZ ALTERNATÍVÁK TERMÉSZETÉRŐL. AZ ADEKVÁT DÖNTÉSEK

A társadalmi mozgás – a legbonyolultabb mozgásforma – szubjektív cselekvések eredője: az objektív feltételek nem merítik ki meghatározóinak körét, és mindig *alternatív lehetőségeket* kínálnak a cselekvés számára. Az alternatívák legfőbb forrása abban rejlik, hogy az emberi cselekvés elsődrendű mozgatóerői, az objektív szükségletek és érdekek, sokrétűen tagolt, történelmileg változó, osztálytársadalmakban antagonisztikus elemekből összetevődő együttest alkotnak, természetes következményük a lehetséges célok, eszközök, módszerek sokasága. A mérlegelés és válogatás feladata a tudatra hárul, amelyeknek korlátozottsága újabb bizonytalansági tényezőket visz a társadalmi folyamatokba. Ilyen tényező az az objektív körülmény, hogy az összefolyamat – amelybe az egyes cselekedetek beleszövődnek – az összefüggések gyakorlatilag végtelen száma miatt egyetlen valamennyire is számottevő társadalomban sem tekinthető át minden részletében, azaz sohasem látható előre teljes pontossággal, hogy az eredmény mennyiben fogja fedni a szándékot. Magántulajdon és osztályantagonizmus esetén pedig az összefolyamat tudatos irányítása, legalábbis hosszabb távon, elvileg lehetetlen. Tovább bonyolítja a dolgot, hogy a megismerés a jelenségtől halad a lényeg felé, a valóságot csak megközelítően tükrözheti, és viszonylagos önállósága folytán örökösen a tévedés veszélye fenyegeti. A cselekvés ennél fogva többféleképpen alakulhat, aszerint, hogy a vezérfonalául szolgáló helyzetmegítélés mennyire egyezik a tényekkel, a választott eszköz és eljárás a céllal. A cselekvési lehetőségeknek ezt a mozgásterét az objektív alternatívák közötti választás elmulasztathatatlan kötelezettségét *formai szabadságnak* nevezzük.

### *Hogyan hat a formai szabadság társadalmi szinten?*

A társadalom az egyének tevékenységében és viszonyaiban létezik, az egyéni cselekvés *közvetlen* meghatározója pedig a tudati döntés, az alternatív lehetőségek közötti választás. Következésképpen, a társadalom éppoly kevésbé képzelhető el ilyen lehetőségek nélkül, mint egyének nélkül. Mit jelent mármost a választási lehetőség? Azt, hogy a dolgok történhetnek így is, úgy is, lefolyásukban nem állapítható meg szükségszerűség, hacsak nem utólag, amikor már megtörténtek. Ez a retrospektív szükségszerűség azonban csak jelenségszintű, nem a törvényt jellemzi, hanem a törvény hiányát. Úgy látszik tehát, hogy az egyéni cselekvés alternatív természetű, az emberek formai szabadsága kizárja a társadalmi mozgás törvénytörését.

Valóban így van? A kérdés megvilágítása érdekében vegyünk sorra néhány példát az alternatívák voltaképpeni természetéről.

A borogyinói csata és Moszkva égése után „Napóleon előtt két út maradt nyitva. Az első: tudomására hozni Sándor cárnak, hogy kész a legenyhébb, legtisztességesebb fel-

tételek mellett békét kötni; a második: kibocsátani egy kiáltványt, amelyben megszünteti a jobbágyságot a franciák által elfoglalt területeken. Megkísérelni, hogy ezen az úton fellájítsa a parasztságot Kutuzov hadseregének hátában, s egyben megbontsa a jobbágyságonak fegyelmét, akik Kutuzov hadseregének zömét alkották. Tudjuk, hogy Napóleon mindkét megoldásra gondolt, és beszélt is róla.” „Miután a cártól nem kapott választ, Napóleonnak már csak egyetlen lehetősége maradt: fellájíítani az orosz parasztságot.” Lett volna rá módja, hiszen a parasztok 1812-ben sorozatosan keltek fel a földesurak ellen, és küldöttségeket menesztettek a francia császárhoz, akitől felszabadításukat remélték. De Napóleon még csak kísérletet sem tett a parasztforradalom kirobbantására. „Az új európai burzsoázia császárijának szemében a muzsikok forradalma elfogadhatatlan megoldás volt, még akkor sem folytamodhatott ehhez, amikor egy feudális abszolutisztikus monarchia ellen harcolt, még abban a pillanatban sem, amikor ez a forradalom a győzelem egyedüli lehetősége volt.”<sup>1</sup>

Elbai száműzetése után a hatalmat másodszor is megragadva, Napóleon ismét világosan átfáta a helyzetet: „tökéletesen tisztában volt vele, hogy az adott pillanatban csak egy nagyszabású forradalmi mozgalom tolna előre a szekerét, a mérsékelt liberális reformcskák és alkotmányos cífraságok nem sokat lendíthetnek rajta”.

Emlékirataiban ő maga írja az 1815-ös eseményekről: „Védekezésem egész rendszere semmit sem ért, mert a mozgósított eszközök nem feleltek meg a veszedelem nagyságának. Újra kellett volna kezdeni a forradalmat, hogy kiaknázhassam általa azokat a lehetőségeket, amelyeket csak az ilyen mélyreható mozgalom adhat. Fel kellett volna kavarnom a forradalom szenvedélyét, hogy vak erejéből meríthessek. Enélkül lehetetlen volt megmenteni Franciaországot.” Napóleon azonban nem léphetett erre az útra: ahogy 1812-ben közelebb állt eszmeileg az ellenséghez, I. Sándor cárhoz, mint Oroszország paraszti tömegeihez, úgy 1815-ben, az ellenséges hordával folytatott harc zászlaja alatt sem kívánta a forradalom segítségét.

„– Nem akarok egy jacquerie királya lenni – mondta Benjamin Constant-nak.”<sup>2</sup>

Az említett esetekben, amikor Napóleon a forradalom vagy a valószínű vereség alternatívája elé került, úgy tűnik, mintha minden ésszerűség az első megoldás mellett szólt volna. De a császár tisztán felismerte az érdekek *objektív* rangsorát: a hierarchia csúcsán álló osztályérdek szempontjából a katonai vereség sem annyira veszélyes, mint a forradalom, amely magát a burzsoázia uralmát tenné kérdéssé. Persze, Napóleon – aki egyébként az általános osztályérdek képviselőjében a burzsoáziát is kordában tartotta – választhatna volna éppenséggel az első eshetőséget is, de csak akkor, ha saját osztálytermészetét meghazudtolva, tudatosan vállalja az előrelátható következményeket, vagy ha egy hirtelen elmezavar szétzilálja politikai logikáját. Mivel nem így történt, Napóleon *nem dönthetett másképpen, mint ahogyan döntött*: az osztálytermészetének megfelelő *egyetlen* lehetőséget választotta, és *adekvát döntést* hozott, noha személyes hatalmára nézve aligha választhatott volna kedvezőlenebbül.

Adekvátnak nevezzük azt a döntést, amely a tulajdonviszonyokkal kapcsolatos legfőbb osztályérdekhez méri a cselekvés tartalmát és módszereit, s ennek alapján oldja meg a rangsor különböző fokozatainak elhelyezkedő érdekek konfliktusát. Közvetlen hatásaiban

<sup>1</sup> Tarle: *Napóleon*. Bp. 1967. 282., 286–287.

<sup>2</sup> Uo. 381.

az adekvát döntés nem mindig előnyös, olykor még az osztályra sem, amelynek javára meghozták, távlatilag azonban feltétlenül egybehangzik az osztály objektív szükségleteivel. Adekvát döntést hozott a magyar feudálkapitalista ellenforradalom 1919-ben, amikor háttámadta az ország nemzeti függetlenségéért küzdő Vörös Hadsereget, vagy 1871-ben, a porosz–francia háborúban a párizsi burzsoá kormány. „Párizst. . . nem lehetett megvédeni anélkül, hogy munkásosztályát fel ne fegyverezzék, sorait magában a háborúban képezzék ki. De a felfegyverzett Párizs – a felfegyverzett forradalom. Ha Párizs győz a porosz támadón, a francia munkás győzött volna a tőkésen és saját állami elősdijein. A nemzeti kötelességnek és az osztályérdekeknek ebben az összeütközésében a nemzeti védelem kormánya egyetlen pillanatig sem tétozavott: a nemzeti árulás kormányává változott.”<sup>3</sup>

Idézzünk végül az adekvát döntésre egy olyan példát, amelyből kiviláglik, hogyan érvényesül az osztálymeghatározottság a legszűkebb magánéletben.

Innstetten báró porosz hivatalnok, Theodor Fontane *Effi Briest* című regényének hőse, véletlenül felfedezi, hogy felesége hat évvel azelőtt megcsalta Crampas őrnaggyal. A báró, aki egyébként művelt, okos, jóhumorú és a maga módján szeretetreméltó ember, úgy dönt, hogy feleségét eltaszítja, az őrnagyot pedig párbajra hívja – jöllehet előrelátja e lépések végzetes következményeit. Barátját, Wüllersdorft kéri fel párbajsegédnek, vele közli elhatározásának indítékát.

„–. . . Szeretem a feleségemet, igen, akármilyen furcsa elmondani, még mindig szeretem, és akármilyen rettenetesnek találok mindazt, ami történt, annyira az ő kedveségének, az ő sajátos, derűs charme-jának az igézetében vagyok, hogy sajátmagam ellenére is szívem legmélyebb zugában hajlandó lennék a megbocsátásra.

Wüllersdorf bólintott.

– Teljesen követni tudom magát, Innstetten, talán én is ugyanígy volnék. De ha így érez ebben, és azt mondja nekem: 'Annyira szeretem ezt az asszonyt, hogy mindent meg tudok neki bocsátani', és ha ehhez még hozzátesszük, hogy mindez messze-messze elmúlt az időben, akárcsak egy más csillagnak a története, igen, ha ez a helyzet, Innstetten, akkor azt kérdem magától, minek ez az egész ügy?

– Mert mégis meg kell lennie. Megfontoltam töviről hegyire. Az ember nem egyedülálló lény, hanem hozzátartozik egy egészhez, és erre az egészre állandóan tekintettel kell lennünk, mindenképpen függünk tőle. Ha lehetséges volna magányban élni, akkor ennyiben hagyhatnám; akkor hordanám a rám rakott terhet, az igazi boldogság odavolna, de hát annyi embernek kell e nélkül az igazi boldogság nélkül élnie, és nekem is így kéne, és . . . tudnék is így élni. Nem muszáj boldognak lenni, még kevésbé lehet erre igényünk. És azt, aki elvette a boldogságunkat, nem kell okvetlenül kipsztitani a világból. Ha a világtól elvonulva tovább akarunk egzisztálni, futni is hagyhatjuk. De az emberek együttélésében kialakult valami, ami itt van, akár tetszik nekünk, akár nem, mi pedig hozzászoktunk, hogy ennek a valaminek a paragrafusai szerint ítéljük meg mindent, másokat is, magunkat is. És ez ellen cselekedni nem lehet; a társadalom megvet bennünket, végül mi magunk is megvetjük magunkat, és nem bírjuk ki, és golyót röpitünk a koponyánkba. . . Szóval még egyszer, szó sincs gyűlöletről vagy efféléiről, és azért a boldogságért, amit

<sup>3</sup> Marx: A polgárháború Franciaországban. *MEM 17*, Bp. 1968, 291. o.

elvettek tőlem, azért nincs kedvem bevézni a kezemet; de ezt a, ha úgy tetszik, rajtunk zsarnokoskodó társadalmi valamit, ezt nem érdekli a *charme*, és nem érdekli a szerelem, és nem érdekli az elévülés. Nincs választásom. Meg kell tennem.”<sup>4</sup>

### 3. A NEM-ADEKVÁT DÖNTÉSEK

A nem-adekvát döntések sokkal inkább jellemzik az eszmeileg még fel nem szabadult elnyomott osztályokat, mint a hatalom birtokosait. A történelem bővelkedik a reakció szekerébe fogott tömegek öngyilkos mozgalmaiban: gondoljunk a dél-itáliai parasztságnak a feudalizmust támogató megmozdulásaira, a vendée-i parasztok hírhedt felkelésére, a nacionalista uszítástól megrészegült német és francia munkásoknak az első világháború kitörésekor tanúsított „hazafias” lelkesedésére, vagy a német és az olasz fasiszta párt sokmilliós tömegbázisára. Gyakori, hogy a kizsákmányolt osztályok tehetetlenségükben szembeszegülnek a haladás megnyilvánulásaival, mint az angliai géprombolók, vagy az egység és egy erős forradalmi párt hiányában elmulasztják a népellenes terror meg-  
hiúsítására irányuló erőfeszítéseket. Mindezekben az esetekben nem-adekvát döntésekről van szó, az osztály saját érdekei ellen cselekszik.

Marx több alkalommal elemezte a nem-adekvát döntéseket, az objektív érdek és a tartalmában, eszközeiben vagy módszereiben vele ellentétes cselekvés viszonyát. Az 1848. februári párizsi forradalomról írja a következőket: „Az az osztály, amelyben a társadalom forradalmi érdekei összpontosulnak, mihelyt felemelkedett, közvetlenül a saját helyzetében találja meg forradalmi tevékenységének tartalmát és anyagát; le kell vernie ellenségeit, a harc szükségletei által megkövetelt rendszabályokhoz kell nyúlnia, saját tetteinek következményei hajtják tovább... A francia munkásosztály nem volt ezen az állásponton, képtelen volt még saját forradalmának végrehajtására.” A februári győzelem után „a párizsi proletariátus úszott a nagylelkű testvériesülési mámorban”; a munkások „a burzsoázia *mellett* igyekeztek érdekeiket keresztülvinni”, „azt hitték, hogy a burzsoázia *mellett* felszabadulhatnak”. A burzsoázia azonban hamar kimutatta a foga fehérét, és a munkásoknak rövidesen „nem volt más választásuk, mint éhen halni vagy harcot kezdeni”. A harc vereséggel végződött ugyan, de „amit legyőztek, az nem a forradalom volt”, hanem az osztály illúziói, hibás tervei és elképzelései. A vereség nyomán ismerte fel a párizsi proletariátus azt az igazságot, „hogy a polgári köztársaságon *belül* helyzetének legcsekélyebb javulása is utópia marad, olyan utópia, amely büntetté válik, mihelyt meg akarják valósítani. Formájukban fellengzős, tartalmukban kicsinyes, sőt még mindig polgári követeléselei helyébe... a merész forradalmi jelszó lépett: *A burzsoázia megdöntése! A munkásosztály diktatúrája!*”<sup>5</sup>

Amilyen törvényszerű a hatalmat birtokló kizsákmányoló osztályoknak az a mindenkori adekvát döntése, hogy foggal-körömmel megvédelmezik a létük alapjául szolgáló termelési módot, éppoly törvényszerűek az elnyomott tömegek nem-adekvát döntései, amelyek bizonyos vonatkozásban – az eszközök és módszerek megválasztása terén – még az objektív osztályérdek helyes felismerése esetén is jó ideig elkerülhetetlenek, és csak

<sup>4</sup>Theodor Fontane: *Effi Briest*. (Vas István ford.) Bp. 1975, 253–255. o.

<sup>5</sup>Marx: *Osztályharcok Franciaországban 1848-tól 1850-ig*. *MEM* 7, 17–18., 19., 28., 9. o.

véres kudarckok árán küszöbölhető ki. Ezért mondja Marx a proletárforradalmakról: „állandóan bírálják önmagukat, saját menetüket, visszatérnek ahhoz, amit látszólag már elvégeztek, hogy megint újakezdjék, kegyetlen alapossággal gúnyolják ki első kísérleteik felemáságait, gyengeségeit és gyatraságait, úgy tűnik, mintha ellenfelüket csak azért tepernék le, hogy új erőt szívjon a földből, s még nagyobb óriásként egyenesedjék fel velük szemben, újra meg újra visszariadnak saját céljaik bizonytalan nagyságától, míg meg nem teremődik az a helyzet, amely minden visszafordulást lehetetlenné tesz, s a viszonyok maguk kiáltják: *Hic Rhodus, hic salta!*”<sup>6</sup>

#### 4. PANGÁS ÉS HALADÁS A TÖRTÉNELEMBEN

A régészeti és antropológiai kutatásokból kiderül, hogy meglehetősen nagyszámú átmeneti lény indult el az emberrévalás útján, de csak kevesen érték el az előembernek, az ember közvetlen elődjének fejlettségét, s ha elérték is, sok emberfajta vagy alfajta részlegesen vagy teljesen kihalt. Ezt persze aligha lehet a nem-adekvát döntések rovására írni, ahogy később sem feltétlenül az embereken múltott, ha zsákutcába jutottak (az idők előrehaladásával azonban növekszik, majd kizárólagossá válik a történelem megrekedéséért az emberi felelősség). Malájföld, a közép-afrikai őserdők, az északnyugat-ausztráliai és a dél-afrikai sivatagok vagy a Sarkvidék némelyik társadalma jelenleg is a vadság állapotában él; Észak-Afrika keleti részének bennszülöttei, gazdasági szervezet és felszerelés dolgában még 400 évvel ezelőtt is ugyanazon a színvonalon álltak, mint Európa népei 4–5 000 évvel ezelőtt, noha környezetük igen hasonló az európaihoz. Az utóbbi példa arra utal, hogy a földrajzi viszonyokban rejlő objektív lehetőség korántsem elegendő a fejlődéshez. És a példák száma tetszés szerint növelhető. Az afrikai Dahomeyban gazdag kultúrákra alkalmas völgyek maradnak kihasználatlanul, bár a művelők tudatában vannak a lehetőségeknek. Az Ouémé völgye évente hat hónapon át öntözhető, és áradáskor annyira megtermékenyíti a talajt a hordalék, hogy egy egyiptomi típusú csatornahálózat bőséges aratást biztosíthatna; helyenként ástak is csatornákat, de aztán elhanyagolták őket.<sup>7</sup> Másutt és máskor „tökéletlenek maradtak olyan vívmányok, melyeken – ma legalábbis úgy tűnik előttünk – egészen kis erőfeszítéssel nagy javításokat lehetett volna végezni”. A középkorig nem használtak ésszerű lószerszámot és a lovakat nem patkolták, aminek az lett a következménye, hogy a ló erejének kétharmada kárba veszett; azonkívül kerék nélküli és kedvezőtlen alakú ekével szántottak, holott „mai szemmel nézve, nem sok éleselméjűség kellett volna ahhoz, hogy az ekére egy pár kereket szereljenek, és megjavítsák az alakját, s évezredekken keresztül mégsem történt ezen a téren semmi változás”.<sup>8</sup>

A tapasztalati tények özöne tanúskodik zsákutcákról és megtorpanásokról, pangásról és hanyatlásról, a fejlődést célzó szándék elveteléséről vagy teljes hiányáról. Van azonban más nézőpont is. Ha elszigetelt és egyedi példák helyett az emberiség történelmét nézzük

<sup>6</sup> Marx: Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája. *MEM* 8, Bp. 1962, 108. o.

<sup>7</sup> Vö. Charles Parain: Protohistoire méditerranéenne et mode de production asiatique. *Sur le „mode de production asiatique”*. Párizs 1969, 193–194. o.

<sup>8</sup> S. Lilley: *A történelem, az ember és a gépek*. Pb. é. n. 24. o.

a maga egészében, akkor a tapasztalati tények világtörténelmi fontosságuk szerint objektív rangsorba szerveződnek, és felfelé ívelő fejlődési vonalat alkotnak, amelyen a természet feletti uralom egyre magasabb fokát megtestesítő társadalmi-gazdasági alakulatok visszafordíthatatlan rendben követik egymást. Ez a fejlődési vonal az ősközöségtől halad az osztálytársadalmakon és legfelsőbb, tőkés formájukon át napjainkig, *legáltalánosabb összegezeként* az egyes népek és országok történetének, jóllehet *egyetlen nép sem ment keresztül ennek a fejlődésnek valamennyi szakaszán, a társadalmi-gazdasági alakulatok összes változatain*. Felvetődik a kérdés: ha az alakulatok elméletileg megrajzolt fejlődési vonala egyetlen népre sem érvényes, tekinthető-e többnek pusztán absztrakciónál? Igen: mert maga a világtörténelem sem absztrakció, hanem *reális összefüggések rendszere*, abban a kettős értelemben, hogy a kultúrák eredményei a népek érintkezése révén elterjednek és a folyamatos haladás láncszemeivé válnak, a társadalmak belső fejlődése pedig az érintkezés hiánya esetén is lényeges egyezéseket mutat (például Kínában vagy a prekolumbiánus Amerikában többé-kevésbé hasonlóan zajlott le az átmenet az ősközöségről az osztálytársadalomra, mint a Földközi-tenger mellékén). A társadalmi mozgás legáltalánosabb jellegzetességei *csak a világtörténelemben mutatkoznak meg*, amely különbözik ezért saját alkotóelemeitől, az egyes népek történetétől. De különbözősége természetesen nem azt jelenti, mintha önálló folyamatként, párhuzamosan futna az egyes népek történetével, és külön törvényeket követne. Csupán arról van szó, hogy a társadalmi törvények „tisztán” – Max Weber kifejezésével azt mondhatnánk, „ideáltípusokként” – egyedül a népek nagy csoportját hosszú távon felölelő világtörténelmi folyamatban jelentkeznek, és az egyedi jelenségek szintjéhez közeledve, egyre több tőlük független, hozzájuk képest véletlen meghatározó módosítja hatásukat. Magyarán, a társadalmi mozgásnak a történelmi materializmusban megfogalmazott törvényei *statisztikus törvények*.

## 5. STATISZTIKUS TÖRVÉNYEK ÉS FORMAI SZABADSÁG

A statisztikus törvények halmazoknak a viselkedését vagy hosszú távú kollektív tulajdonságait jellemzik, és nem lehet belőlük egyértelműen arra következtetni, hogy milyen egyedi események fognak megtörténni egy adott helyen és időben. E törvények működését egy kúppal szemléltethetnénk, amelynek palástjában az alappal párhuzamos síkok helyezkednek el. A csúcs képviseli a törvényt, az alaplap az egyediség szintjét, a magasság az eltelt időt, a síkok egymásutánja a törvény és az egyediség közötti determinációs szinteket. Az alaplap kerülete a legnagyobb, jelezve, hogy itt fejt ki hatását a legtöbb determináns; a párhuzamos síkok kerülete felfelé szűkül, a véletlenszerűség csökkenését ábrázolva, ha pedig a magasság végtelen, a csúcs kiterjedés nélküli geometriai ponttá zsugorodik. Ilyen pont persze a valóságban nincsen, ahogy az egyeditől különvált általánosság, a véletlenszerűtől tökéletesen mentes, abszolút egyértelmű meghatározottság sincsen. Szigorúan véve, minden törvény statisztikus jellegű. Mégsem lehet nem megkülönböztetni az egyértelmű meghatározottságot a sokértelműtől, a dinamikus törvényt a statisztikustól, mivel azokon a területeken, ahol a lényeges kölcsönhatások száma viszonylag csekély – például az égitestek mechanikájában –, a véletlenek gyakorlatilag elhanyagolhatók, másutt viszont, így a társadalomban is, *a rendszer lényegéhez tartoznak*.

Az a tény, hogy az egyediség szintjéhez – a kúp alaplapjához – közeledve, a véletlen mind nagyobb teret hódít a törvény rovására, nem a meghatározatlanság növekedését fejezi ki, hanem a meghatározottság részleges áttolódását olyan tárgyi zónákba (illetve olyan tudományok hatáskörébe, mint a mikroszociológia, a pszichológia, az örökléstan stb.), amelyekben szükségszerűként jelenik meg az, ami más összefüggésben véletlen. Mint említettük, a véletlen maga is szükségszerű, mihelyt megvalósul. Ezzel azonban még nem lesz törvényszerűvé; nem lépheti át a minőségi határt, amely a törvénytől elválasztja, amiképpen az egyediséghez legközelebb álló törvény sem határozhatja meg a konkrét jelenség minden mozzanatát. A törvény általánossága és a jelenségek egyedisége között rés van, annál tágabb, minél általánosabb a törvény. Azt a rést, amely a társadalom általános törvényei és jelenségszintje között nyílik, formai szabadságnak neveztük.

A formai szabadság lényege egyszerűen annyi, hogy a mindennapi események és az egyéni cselekvések a társadalom filozófiai szintű törvényeihez képest *bizonyos fokig* meghatározatlanok, alternatív jellegűek. Mindjárt hangsúlyozni kell ennek a „határozatlansági relációnak” a viszonylagosságát, tekintettel arra, hogy a törvény nem önálló létező, hanem maguknak az egyedi dolgoknak a tulajdonsága, az alternatívák tehát a legszorosabban összefonódnak vele. Az összefonódás először is abban nyilvánul meg, hogy az alternatívák köre és tartalma az adott társadalmi-gazdasági alakulattól és ennek mindenkor történelmi helyzetétől függ, a közegtől, amely megmintázza az emberek társadalmi arculatát, kialakítja a szükségletek és érdekek rendszerét és rangsorát, kitézi a társadalmi gyakorlat számára a feladatokat, körvonalazza a megoldás lehetséges eszközeit és eljárásait. Másodsor, a történelmi szubjektum – egy nemzet, osztály vagy réteg, illetve az azt képviselő intézmény, testület vagy személy – bármely helyzetben többféle cselekvési lehetőség előtt áll, de adekvát döntés és cselekvés, mint a felsorolt példák közül is kiténik, rendszerint csak egy van.

## 6. A VÁLASZTÁS ÉRTELMEZÉSE

Ez természetesen semmit sem változtat azon, hogy a cselekvést, hacsak nem automatizálódott ösztönszerűvé, választásnak és döntésnek kell megelőznie, vagyis a tudatnak kell közvetlenül meghatároznia. Az idealizmus ebből az egész társadalmi mozgás tudati meghatározottságára következtet, és a tárgyi szükségszerűséget csupán két formában hajlandó elismerni: vagy mint istent – bármilyen nevet viseljen is –, vagy pedig mint a cselekvés mozgásterét, amely tárgyilag határolt ugyan, alternatív lehetőségei közül azonban az ember minden tárgyi meghatározottság nélkül, tiszta lappal választ, aszerint, ahogyan helyzetének adottságait átéli és értelmezi. A második változat – szülőhelye a fenomenológia, az egzisztencializmus és az úgynevezett „praxisfilozófia” vagy „társadalom-ontológia” – úgy tünteti fel a cselekvés objektív feltételeit, mintha csupán a választható lehetőségeket határoznák meg, magát a választást nem; mintha a cselekvés pusztán anyagként állnának szemben a tudattal, amelynek feltétlen autonómiáját az az egyetlen megkötöttség korlátozza, hogy választania a felkínált készletből kell. Csakhogy a valóságban hiába keresnék a külső szükségszerűség és a belső szabadság effajta kettősségét, az égből pottyant szubjektumot, aki minden társadalmi meghatározottságtól érintetlenül válogat az alternatívák között. A helyzet ugyanis az, hogy nem a társadalom tevődik össze az

egyénekből, mint megtakarított fillérekből a vagyon, hanem az egyének születnek bele választásaiktól teljesen független társadalmi viszonyokba, amelyek életük mindennapos újratermelését meghatározzák. Ráadásul, az emberek nem felnőttként születnek, s ami életük első éveiben történik velük, abban kevés önálló szerepük van. Mire önállóvá serdülnek, lapjukat, amely már születésükkor sem volt egészen tiszta, jócskán teleírták tanulságokkal és parancsokkal a létfeltételek. A szocializálás folyamata természetesen felnőtt korban sem szakad félbe, hiszen nem egyéb, mint a tevékenység és a külső viszonyok kölcsönhatása. A kölcsönhatás annyit jelent, hogy az emberek tevékenységükkel a társadalmi összetevékenységbe kapcsolódnak, és a társadalmi viszonyok láncszemeivé lesznek. A mindenkori én ennek a kölcsönhatásnak a terméke: csak a tevékenység formálhatja azzá, ami, a tevékenység pedig társadalomban folyik. Következésképpen, az egyén *az objektív külső viszonyok szubjektív tükörképe*.

A társadalmi viszonyok objektív és szubjektív alakja, a „szociális külvilág” és a „szociális belvilág” *tartalmilag* nem különbözik egymástól. *Minőségileg* azonban van különbség közöttük (a minőség és a tartalom nem mindenben ugyanaz). A külső viszonyok a tudaton átszűrődve válnak személyes élettartalommal, tekintet nélkül arra, hogy helyesen tükröződnek-e vagy hamisan, majd a tudat közvetítésével lesznek újra külsők, amikor az egyén a szubjektivitásába felvett társadalmi tartalmat cselekvésével ismét tárgyiasítja. További különbség adódik abból, hogy a lényeges objektív létfeltételek az emberek nagy csoportja számára közösek, általánosak, de amiképpen nincs két azonos élethelyzet, nincs két azonos egyén sem, és a személyessé asszimilált általános tartalom mindenkiben egyszeri, megismételhetetlen jelenségformát ölt. A jelenségforma azonban, noha az általános tartalomhoz képest véletlen, nem valami külsőlegesség, mint egy álarc, hanem maga az általános tartalom személyes alakja, *a személyiség „emberi lényege”*.

A személyiséget az egyszeri, megismételhetetlen vonások jellemzik, ezeket pedig nyilván nem alkotják sokszorosítható sallangok, mint a külön hajviselet vagy a feltűnő ruha, amely rendszerint hamarosan egyenruhává lesz. Személyiségnek azt az egyént nevezzük, akinek véletlenszerű, jelenségszintű tulajdonságain tisztán és határozottan csillan át az általános társadalmi tartalom: aki ezt a tartalmat következetesen magáévá teszi, és tudatosan ennek a jegyében cselekszik. Ilyen értelmezésben a személyiség *annál egyénibb, minél általánosabb*: annál nagyobb súlyt kap ugyanis magatartásában az idegen minták utánzása helyett a *belső meghatározottság*. Egyszóval, a személyiség megkülönböztető jegyeinek élessége azon múlik, hogy milyen mélyen és tudatosan formálja át az egyén az általános, objektív társadalmi viszonyokba foglalt, különböző és ellentétes történelmi tendenciák valamelyikét saját énjévé.

Amikor a szubjektív idealizmus bizonyos válfajai a társadalmat pusztán *külső* viszonyrendszernek tekintik, és az alternatív lehetőségek készleteként helyezik szembe az állítólag abszolút autonómiát élvező tudattal, eleve feltételezik a kölcsönös kizárást a személyiség önmeghatározása és tárgyi meghatározottsága között. A polgári individualizmus szemléletmódja ez, az árutulajdonosé, aki ideológiájában az atomizált egyének elszigetelt magáncselekvéseiből vezeti le a társadalom mozgását – olyan cselekvésekből, amelyek utólag, a cselekvő személyek „háta mögött” egyesülnek elidegenült összfolyammá –, és nem vesz tudomást róla, hogy a kiindulópontjául szolgáló elvont egyén maga is a társadalmi viszonyok történelmi terméke. Pedig logikailag nem nehéz belátni, hogy a társadalomnak elsőbbsége, meghatározó ereje van az egyénnel szemben, hiszen az

emberek ugyanúgy öröklik viszonyaikat, mint génjeiket, életük rendkívül képlékeny első éveiben lényegében teljesen ki vannak szolgáltatva környezetüknek, és soha egyetlen pillanatra sem léphetnek ki a társadalomból. Ezeket az érveket felsorolni is nevetséges, annyira nyilvánvalóak, az individualizmus azonban nem mindig a logika napja körül forog, és arra a még nevetségesebb következtetésre jut, hogy a „tisztá lappal” hozott, tehát minden tárgyi tájékozódást nélkülöző döntés a személyiség autonómiájának legbiztosabb ismérve – magyarán, az lát a legjobban, aki születése óta vak. Az effajta felfogás leszállítja az autonómnak mondott tudatot az ösztönösség, a *tudattalanság* színvonalára, és szabadnak azt az állapotot nevezi, amelyben az egyén papírhajóként úszkál a tarajos véletleneken.

Valószínűleg közelebb járunk az igazsághoz, ha úgy gondoljuk, hogy amikor az egyén a külső mozgástér alternatívái közül választ, döntéseit meghatározza a belsővé vált társadalmi tartalom, és *a meghatározás annál egyértelműbb, annál inkább mentes a véletlenektől, minél tudatosabb ez a tartalom*, minél kevésbé kénytelen a tudat tájékozódási pontok híján sötétben tapogatózni. Sem Napóleon, sem Innstetten nem választhatott másképpen, mint ahogyan választott: mindketten tudatában voltak annak, hogy kicsodák, és mi a személyiségük lényegévé hasonult társadalmi viszonyok parancsa. De itt van éppen a bökkenő: ha nem választhattak másképpen, akkor végtére is milyen alternatíva állt előttük? És állt-e egyáltalán? A parasztforradalom *nem volt reális alternatíva* a polgári rendet az arisztokrácia és a nép ellen egyaránt védelmező Napóleon számára; a nagylelkű megbocsátás *nem volt reális alternatíva* az ízig-vérig porosz Innstetten báró számára. Elvontan persze léteztek ezek az alternatívák, de konkrétan nem: mert ahogyan nincs önmeghatározás társadalmi-tárgyi meghatározottság nélkül, éppúgy nincs objektív mozgástér önmagában, cselekvő személyek nélkül, akik ennek a mozgástérnek a tartalmi és terjedelmi meghatározásában maguk is részt vesznek azzal, hogy tárgyi adottságait átéli és jelentéssel látják el. Visszajutottunk volna a husserli fenomenológiához? Nem egészen: a „jelentésadás” ugyanis nem valamiféle „tisztá lappal” induló tudat tevékenysége, hanem a *társadalmilag megformált* tudaté. Az emberek minden helyzetet objektív társadalmi viszonyaik belsővé vált alakján keresztül érzékelnek, ennek a szemszögéből mérlegelik lehetőségeiket, és döntenek cselekvésük felől; sem tetteikből nem hiányozhat tehát az önmeghatározás, sem önmeghatározásukból a társadalmi szerkezet szubjektív lenyomata, és személyes magatartásuk társadalmi jelentősége azon múlik, hogy milyen mértékben érvényesülnek benne a társadalom általános mozgástörvényei. Világos mármost, hogy ha a külső mozgástér elvont lehetőségei csak a személyes „emberi lényeghez”, a társadalmi tartalom szubjektív alakjához viszonyítva lesznek konkrét és reális lehetőségekké, akkor a reális lehetőségek köre szűkebb az elvontakénál; amit úgy is kifejezhetünk, hogy a formai szabadság *valóságos* mozgástere kisebb, mint amilyen akkor volna, ha „önmagában” létezne, és egy formameghatározottság nélküli tudattal állna szemben. Nagyjából azt mondhatjuk – bár a korszakváltások cseppfolyós átmeneti időszakaiban bonyolultabb a dolog –, hogy *a mozgástér a tudatosság növekedésével csökken*, egészen addig a pontig, ahol a tudat egy kikristályosodott érdekek- és értékrendszerhez igazodva, a véletlenek maximális kiszűrésével hozza meg döntéseit; vagyis *a tudatosság és a formai szabadság fordított arányban van egymással*.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Plehanov írja „A személyiség történelmi szerepének kérdéséhez” című, klasszikus értékű munkájában: „... minden attól függ, vajon az én saját tevékenységem szükségszerű láncszem-e a szükségszerű

A marxista filozófia nem tesz egyenlőséget a szabadság és a meghatározatlan, véletlenszerű, tárgyi támpontok nélküli döntés közé. Marx, mihelyt áttért a polgári radikalizmusról a proletár kommunizmusra, azaz mihelyt marxistává lett, kiemelte, hogy az „emberi lényeg” az objektív társadalmi viszonyok összessége; ehhez a döntő fontosságú felfedezéshez tartotta magát azután mindvégig. „. . . A magánérdek maga is társadalmilag meghatározott” – írja *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonaláiban*.<sup>10</sup>

Marx megállapítja ily módon a társadalom elsőbbségét az egyénnel szemben; de nem „a” társadalomét általában – ennyi még nem különböztetné meg Hegeltől, sőt Fichtétől sem –, hanem a konkrét társadalomét, amelynek szervezete a gazdasági létfeltételeken nyugszik. A gazdasági létfeltételek meghatározó szerepét a társadalmi létnek a társadalmi tudattal szembeni elsőbbsége fejezi ki a legáltalánosabb formában, ez határolja el egymástól a történelem materialista és idealista szemléletét. Az alternatívák szubjektivistá elméletének semmi köze a materializmushoz, így a marxizmushoz sem, bármennyire bizonygassák is hívei az ellenkezőjét.

Az alternatívák valójában *a társadalmi törvények megvalósulási formái*, különös eseti a szükségszerűség és a véletlen egyetemes dialektikus összefüggésének. Ha a társadalmat az egyén felől próbáljuk megközelíteni, ez az összefüggés azonnal eltűnik, és a mozgás egységes folyamata irracionális véletlenekre szóródik szét: az egyéni cselekvések ugyanis nem magyarázzák meg sem önmagukat, sem a társadalom szerkezetét. A termelés anyagi feltételei viszont magyarázatot adnak mind a társadalmi szerkezetre, mind az emberek nagy csoportjainak viselkedésére, amelyet nemcsak kívülről, tárgyi feltételekként határoznak meg, hanem belülről is, a szükséglet- és érdektudaton keresztül. E tudat megegyezése az objektív szükségletekkel maga is történelmi feltételezettségű, és antagonisztikus osztálytársadalmakban csak korlátozott lehet. A magántulajdonos osztályok szükségleteik kielégítése céljából olyan tevékenységre kényszerülnek, amely éppen az általuk kezdeményezett fejlődés hatására előbb-utóbb aláássa anyagi létfeltételeiket, visszájára fordítja szándékaikat. A társadalmi folyamatok irányítása fokozatosan kicsúszik a kezükből, és a gyorsuló ütemű megrázkódtatások kialakítják egy új termelési mód szükségletét. Ebben a válságos időszakban *kitágul a formai szabadság, az alternatív lehetőségek mezeje*, amennyiben a régi viszonyok újratermelésén és az elfogadásukhoz fűződő kicsinyes,

események láncolatában. Ha igen, akkor annál kevésbé ingadozom, és annál határozottabban cselekszem. Ebben pedig nincs semmi csodálatos: amikor azt mondjuk, hogy egy adott személyiség szükségszerű láncszemnek tartja saját tevékenységét a szükségszerű események láncolatában, ez többek közt azt jelenti, hogy az akaratszabadság hiánya egyértelmű számára *a tétlenségre való teljes képtelenséggel*, s hogy az akaratszabadságnak ez a hiánya úgy tükröződik tudatában, hogy *lehetetlen másképp cselekednie, mint ahogy cselekszik*. Éppen ez az a pszichológiai állapot, amely Luther híres szavaival fejezhető ki: „Itt állok, másképpen nem tehetek”, s amelynek következtében az emberek a legellenállhatatlanabb energiát fejtik ki, a legbámulatosabb hőstetteket viszik végbe. Hamlet nem ismerte ezt az állapotot: azért nem tudott mást, mint sopánkodni és elmélkedni.” – Másutt Plehanov a forradalmárt jellemzi. Olyan ember ő – mondja –, aki tisztában lévén azzal, hogy a kapitalizmus megsemmisülése történelmi szükségszerűség, „*ennek a szükségszerűségnek egyik eszközül szolgál, és nem teheti, hogy ne szolgáljon eszközül*, mind társadalmi helyzete, mind szellemi és erkölcsi karaktere alapján, amelyet ez a helyzet hozott létre”. – Majd Hegel *Vallásfilozófiájából* idéz Plehanov egy aforisztikus gondolatot: „A szabadság ez: semmit sem akarni, csak önmagunkat.” (*Plehanov válogatott filozófiai írásai*. Bp. 1972, 330., 334., 335. o.)

<sup>10</sup> MEM 46/I, Bp. 1972, 74. o.

jelenszintű érdekeken túl kirajzolódnak az elnyomott osztály számára a felszabadulás távlatai. Először az ideológiában rajzolódnak ki, több-kevesebb határozottsággal, az osztályharc mélységéhez és terjedelméhez mérten. Reformokkal vagy erőszakkal az osztályharc ideig-óráig tompítható, de ha a válság gyökeres megoldást követel, az elnapolt ellentmondások újra meg újra felszínre törnek, elhúzódnak, állandósulnak, mégpedig saját logikájuknál fogva élesedő tendenciával. Ezért ideológiai lenyomatuk is egyre tudatosabbá lesz, míg végül a legradikálisabb ideológiákban *a forradalom jelenik meg a cselekvés egyetlen lehetőségeként.*

Amikor ezt az ideológiai felismerést az események brutálisan a köznapi tudatba vésik és tömegtapasztalattá változtatják, valóban elérkezik a forradalom ideje – az a pillanat, amelyben „minden visszafordulás lehetetlen”, és *a formai szabadságot, az alternatívák közötti választás lehetőségét megszünteti a reális szabadság szükségszerűsége.* A forradalom pillanatában *a szabadság lép elő a történelmi szükségszerűség jelenségformájává.*

De beszélhetünk-e egyáltalán forradalmi pillanatról? A forradalom elhúzódo folyamat, amely – mint Lenin rámutatott – akkor fejeződik be, ha felszámolta a talaját szolgáló ellentmondásokat; ilyen értelemben a polgári demokratikus forradalom Franciaországban csak 1871-ben zárult le.<sup>11</sup> Ha azonban a forradalom befejezetlen, vagy elbukik, szükségletét fenntartják az anyagi létfeltételek megoldatlan ellentmondásai, és a szükséglet idővel kiváltja a megfelelő cselekvést, még ha apályhelyzetekben erre látszólag nincs is remény. Az elmélet számára tehát nem az a kérdés, hogy miképpen mentesíthető az egyéni tudat a külső-tárgyi meghatározottságtól, hanem az, hogy milyen feltételek mellett lehetnek úrrá az emberek saját társadalmi viszonyaikon, hogy *milyen körülmények között válhat a kényszer helyett a szabadság a társadalmi törvények jelenségformájává.*

<sup>11</sup> V. I. Lenin: Egy publicista jegyzetei. LÖM 19, Bp. 1975, 238. o.