

A szabadság dimenziói

A felszabadulás évfordulója sokoldalú, átfogó elmélkedésre készítet a szabadságról, erről az örök, de mindig új formában jelentkező problémáról. Igaz, bizonyos különbséget teszünk felszabadítás és felszabadulás között. Az előbbin rendszerint az ösztönző objektív körülmények megteremtését, az utóbbin viszont már a szabadság kiteljesítésére irányuló cselekvés folyamatát értjük. A népi forradalomnak utat nyitó nemzeti, antifasiszta felkelésben azonban — potenciálisan — mindkét mozzanat benne rejlik. Mint minden forradalmi aktus, az augusztus 23-i nemzeti antifasiszta és antiimperialista fegyveres felkelés olyan kor nyitánya volt, amely áttörve a szabadság addig kialakult korlátait, magasabb szabadságszint elérését munkálja. A harminc esztendővel ezelőtt lezajlott küzdelem sikere ugyanis további harcok számára biztosított — elmúlt századok során robbanásig felgyült — kezdeti energiát és sebességet, mintegy bizonyítva a tételt, hogy a történelem sodrában a szabadság, a lehetőség sferája — tudatosítás és következetes erőfeszítés árán — bővíthető.

Escape from Freedom (New York, 1941) című, sok vitát kiváltó könyvében Erich Fromm arról ír, hogy nem szabad a kényszertől, a külső akadályoktól való mentesülést azzal a szabadsággal azonosítanunk, amely már alakító cselekvésre, új értékek megvalósítására képesít. Fromm tehát joggal emeli ki a pozitív szabadság döntő funkcióját, ám az is kétségtelen, hogy a két forma egymástól elválaszthatatlan. A szabadság drámája — többek között — éppen a kétféle szabadság sokszor ellentmondásos, konfliktusos viszonyából származik, s e relációban a kényszermentesség, a függetlenség szavatolja, hogy az „örizd meg szabadságod” igyekezetén túlmenően a „tedd magad szabaddá” törekvése érvényesülhessen. Az 1944. augusztus 23-i felkelés megdöntötte az antoneszkánus-fasiszta diktatúrát, felszabadította az országot a hitlerista megszállás kényszere alól, s ezzel sikerült az emberi emancipáció soron levő szakasza elé — az adott pillanatban — tornyosuló fő akadályokat elhárítania.

A teljes emberi emancipáció követelménye a szabadságfilozófiaként felfogott marxizmus lényegét foglalja össze. A szabadság oly sok áldozatot követelő, annyi reményt, lelkesedést, de csalódást is kiváltó története a szabadságharcok és szabadságfilozófiák történetében jut kifejezésre. A szabadságról szóló bölcséleti, társadalmi, etikai nézetek között a marxizmus úgy egyesíti a folytonosság s a szakítás momentumát, hogy termékenyítő indítékul szolgál önmaga alkotó továbbfejlesztéséhez.

Ami a folytonosságot illeti, a marxista szabadságfilozófia — e vonatkozásban is — a kritikai szintézis igényei szerint viszonyul az elődök teljesítményéhez. Így hivatkozhat a politikai jellegű antik filozófiai szabadságfogalomra, amely elismeri az egyén jogát a közösség ügyintézésében való részvételre és erkölcsi autonómiájának megőrzésére. A vallás human-alapjaira utaló Marx viszont — feltehetően — azt is értékelte, hogy a keresztény szabadságfogalom ontológiai-antropológiai megalapozású volt, s a szabadság kritériumát az akaratba helyezve, a felelősséget erősen tudatosította. (Vö. Heller Ágnes: *A mindennapi élet*. Budapest, 1970. 173—174.) A polgári szabadságkoncepciók sorában Marx nézeteit főként Spinozával, Kanttal és Hegellel szembesítette. Míg Kant esetében a szabadakaratnak attól a liberális felfogásától határolta el magát, amely a Másikban csak az egyén szabadságának korlátját látva, a jogállamtól várta, hogy biztosítsa az egoista egyének akaratának egyeztetését, Hegelnél egyrészt a szabadság lényegét a Szellemben, közegét pedig az Államban megjelölő koncepciót bírálta, másrészt pedig a szükség-szerűség és szabadság már Spinozánál jelentkező korrelációjának tételére támaszkodott. (Vö. Iring Fetscher: *Karl Marx und der Marxismus*. München, 1967. 34—40.)

A polgári demokratikus forradalmak kivívta nagy szabadságjogok történelmi jelentőségét mindig hangsúlyozó Marx felismerte — a szakítás jegyében — e jogok formális jellegét. Meglátta a modern polgári államban élő ember kettősségét. Ez az ember az ún. politikai társadalomban az állampolgár elvont szerepét tölti be, az ún. polgári társadalom tagjaként pedig konkrét, érzéki valóságában vesz részt — a konkurrenca megszabta erőviszonyoknak megfelelően — a hobbesi „bellum omnium contra omnes”-ben. A *tőke* szerzője így summázza (ironikusan)

véleményét a polgári szabadság-felfogásokról: „A forgalom, vagyis az árucseré köré, amelyen belül a munkaerő vétele és eladása végbement, valóban igazi paradicsoma volt a velünk született emberi jogoknak. Itt kizárólag szabadság, egyenlőség, tulajdon és Bentham uralkodik. Szabadság! Mert valamely áru, például a munkaerő vevőjét és eladóját kizárólag szabad akarata határozza meg. Mint szabad, jogilag egyenrangú személyek szerződnek egymással. A végeredmény az a szerződés, amely akaratok közös jogi kifejezését tartalmazza. Egyenlőség! Mert csak mint árutulajdonosok kerülnek viszonyba egymással s egyenlő értéket cserélnek egyenlő értékért. Tulajdon! Mert mindegyikük csak a sajátjával rendelkezik. Bentham! Mert mindegyikük csak önmagával törődik.“ (Marx Károly: A tőke I. Budapest, 1948. 190.)

Persze, a liberalizmus tegnapi és mai bírálata nem minősíthető az égisze alatt kialakult szabadságjogok lebecsülésének, még kevésbé ama igény mellőzésének, hogy — a dialektikus megszűntető megőrzésnek megfelelően — a szocializmus szabadságszintjét a polgári demokráziához szintje fölé emeljék. Ha a haladás egyik döntő ismérvének az elért szabadságszintet tekintjük, az említett történelmi feladat teljesítése elodázhatatlan társadalompolitikai-erkölcsi követelményként jelentkezik.

Szabadságfilozófiánk megvilágításában a Másik, az embertárs nem akadály, hanem — éppen ellenkezőleg — feltétele, miliője szabadságunknak. A Kommunista Kiáltványban Marx és Engels — mint ismeretes — olyan eszményi közöséget szorgalmazott, amelyben minden egyén szabad fejlődése a többiek korlátlan kiteljesedésének alapja. Az emberi emancipáció az együttműködés erővonalaiban alakul, s nyilván nem az elszigetelt, önmagába forduló egyén-monádot, hanem azt a közösségi lényt illeti meg, aki számára a szabadság elválaszthatatlan ontológiai státusától. Eszerint a szabadság az ember lényegi, nembeli meghatározottságához tartozik. *Embernek lenni annyi, mint szabadnak lenni.* Ez a nembeli, az ún. antropológiai szabadság, s azt fejezi ki, hogy a homo sapiens, természeti-társadalmi lényként, a munka révén kiszakadt a természetből, illetve megteremtette a második természetet, azt a kulturális-civilizatórikus környezetet, lehetőségeinek bővülő közegét, amelyben fokozódó autonómiának örvendő, alakíthatja világát és önmagát. Ebben a természethez fűződő közvetett viszonyban bontakoznak ki — a szabadság jegyében — jellegzetesen emberi szükségletei és képességei.

Az emberi szabadság nem pusztá állapot, hanem mindenekelőtt cselekvés. Tevékenység, praxis, a fogalom filozófiai értelmében. Szabadság és praxis kölcsönösen feltételezi egymást; az ember csak a praxis lényeként tekinthető szabadnak, s mint szabad lény csak a praxis útján valósítja meg és alakítja önmagát, világát-szabadságát. A szabadság lényege: participáció a szabadság kivívásában, bővítésében.

Az embernek szabad lényként történő meghatározása, a nembeli-antropológiai szabadság tételezése természetesen nem értelmezhető olyképpen, hogy az ember mindig és mindenütt szabad lett volna. Sőt, a történelmileg amúgy is viszonylagos szabadság csak lehetőségként adott, az emberiségnek, az osztályoknak és egyéneknek a szabadság felé történő fejlődésben, a szabadvá válás folyamatában cselekvéssel s főként harccal kellett és kell azt valósággá változtatniuk. Nyilvánvaló, hogy ez a folyamat — a különböző társadalmi-gazdasági alakulatok feltételei között — ellentmondásos és konfliktusos. Az ellentmondások egyik legsúlyosabb megnyilvánulása pedig, amely egyben a modern idők egyik legaggasztóbb — Fromm diagnosztizálta — tünete: a menekülés a szabadságtól. Már említett — a jelenséget címében exponáló — könyvében, Erich Fromm azt a feltevést fogalmazza meg, hogy a hitlerizmus tömeghatásának egyik oka a gazdasági és politikai hatalom fokozódó nyomása alá került, kiszolgáltatott átlagember menekülése a magánytól, a felelősségtől, attól a szabadság-lehetőségtől, amelyet — áldozatok árán, elkötelezettséggel — kell valóra váltania. A mozaikká töredezett életben egy atomizálódó társadalom tagja, akit otthon, iskolában konformizmusra, feltétlenül tekintélytiszteltetle kondicionálnak, tehernek, elviselhetetlen nyűgnek érzi azt a szabadságot, amely őt személyisége vállalására, önálló gondolkodásra, kritikára és cselekvésre kötelezné, s helyette a karizmatikus Führer „oltalmába“, a totalitárius rend „biztonságába“ helyezi magát. Feladja személyiségét, illetve egy pszeudo-személyiséget vesz fel a fenntartás nélküli alkalmazkodás és teljes függés kötelmében, amely lehetővé teszi számára, hogy mind az alávetettség iránt jelentkező szükségletét, mind romboló tendenciáit kiélje. (Vö. E. Fromm: *Die Furcht vor der Freiheit*. Frankfurt am Main, 1966. 125–234.) Persze, lehet, kell is bírálni Fromm freudista, túlnyomórészt pszichológizáló megközelítését, amely csak a melléhelyeztettség síkján kezeli a hitlerizmus társadalmi meghatározottságát. Nincs igazuk azonban — véleményünk szerint — azoknak a szerzőknek, akik

Fromm tételét a hamis mítoszok sorába utalják. (Vö. Ancsel Éva: *A szabadság dilemmái*. Budapest, 1972. 85—86.) A Fromm leírta jelenség valós, és nem kizárólag a fasizmus világában volt megfigyelhető, hanem működési mechanizmusa mindenütt észlelhető, ahol személyiségsorvasztó, a konformizmus irányába mozgató erők hatnak. A pszichologizmus bírálata nem azonosítható bizonyos jelenségek társadalomlélektani értelmezésének elutasításával. A magunk részéről inkább azokkal értünk egyet, akik a szabadságtól való menekülésben az ember ön-elidegenedésének egyik formáját látják. (Vö. Gajo Petrović: *Marx in the Mid-twentieth Century*. New York, 1967. 119.) Ez az értelmezés csendül össze a fiatal Marx felfogásával, aki a sajtószabadságról folytatott vitában arról írt, hogy a szabadság hiánya halálos veszedelem az ember számára. Valóban, ha az embert szabad lénynek tekintjük, akkor az ontológiai státusához tartozó szabadság hiányának embersége pusztulásához kell vezetnie.

Elidegenedés és szabadság éppúgy taszítja, kizárja egymást, mint ahogy szabadság és humánium elválaszthatatlan egymástól. Az elidegenedésben ama veszedelem egyik megnyilvánulásával találjuk magunkat szemben, amelytől a fiatal Marx oly szenvedélyesen óvott, amikor harcot hirdetett a szabadság bármelyik formájának megcsorbítása ellen. Ha a szabadság autentikus hordozója és megvalósítója az emberi cselekvés, az alkotó, minden irányban nyitott praxis, akkor az az elidegenedés, amely a munka, az akció, a gondolkodás eredményét elleneséges hatalomként a dolgozó, a cselekvő, gondolkodó ember fölé helyezi, tényleg az önmaga ellentétébe csapott szabadságot, valóban a nem-szabadság egyik kifejező alakját képviseli. Akik pedig előszeretettel bizonygatják, hogy az érett Marx szándékosan felejtkezett meg az elidegenedés — általuk eretneké bélyegzett — kategóriájáról, lapozzák át *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai* című, 1857—1859 között írott művét, s győződjenek meg arról, hogy e munka és az 1844-ből származó *Gazdasági-filozófiai kéziratok* között nem húzódik olyan mély szakadék, mint amilyent ők látni vélnék. Az az ellentét, amelyet a Kéziratokban mutat fel Marx az emberi emancipációval azonosított szabadság és az elidegenedés között, ott feszül a Grundrisse gondolatmenetében is. Az ember csak akkor tudja nembeliségét megvalósítani — fejtegeti e nagy fontosságú írásában Marx —, ha sokoldalúan elsajátítja mindazt, amit az emberség, az emberi munka valaha is létrehozott, ha felszabadul mind a munkamegosztásból származó, mind a politikummal összefüggő elidegenedés alól.

Ily módon, az elidegenedés kérdése körül az utóbbi évtizedben magasra csapó viták a szabadság marxista filozófiáját közvetlenül érintik. Ha a szabadság bonyolult problematikája nem tárgyalható elméleti síkon az elidegenedéssel való ellentétének boncolgatása nélkül, akkor a gyakorlat vonatkozásában ugyancsak számolni kell azzal, hogy a szabadság korlátai az elidegenedés szférájában keresendők. Ebből viszont az következik, hogy a szabadság új, magasabb szintje elérhetetlen az elidegenedés állandó visszaszorítása nélkül. Ezért tűnik figyelemre-méltónak Pavel Apostol tétele, aki a marxi kommunizmust az elidegenedés forradalmi megszüntetéséként értelmezve, azt a mai ember szabadságához vezető stratégiának fogja fel, s erre kívánja a szabadság — szocializmusban is érvényes — technológiáját, illetve praxeológiáját alapozni. (Vö. Pavel Apostol: *96 Sätze über Tod und Freiheit in Hegel's Philosophie und in unserer Zeit*. Praxis, 1971. 1—2.)

Az elidegenedés és társadalmi szabadság ellentétéről, az utóbbi birodalmáról s határaitól szólva, nem kerülhetjük meg a szükségszerűség és szabadság már érintett korrelációját. Már csak azért is szembesítenünk kell magunkat ezzel az összefüggéssel, mert egyszerűsítő értelmezésében hosszú időn át szinte uralta a marxista szemléletet. Szabadságfilozófiánk alkotó továbbfejlesztésének természetesen számot kell vetnie azzal, hogy a szabadságot felismert szükségszerűségnek tekintő spinozai—hegeli fogantatású, s az antikvitás bölcséletéből merítő felfogás pozitív szerepet töltött be mind a polgári, mind a proletár szabadságmozgalmak bizonyos szakaszaiban. Nem hunyhátunk viszont szemt afölött, hogy elméletileg sebezhető pontjai, valamint dogmatikus szentesítése következtében konzervatív álláspontok igazolására is elméleti fogódzót kínált. Ezek a vonások jellemzik egyébként Roger Garaudynak az ötvenes években közölt *La liberté* (1955) című monográfiáját.

A két nagy polgári szabadságfelfogás, a Spinozáé s a Hegelé, döntő szerepet tulajdonít a megismerésnek, s ebben nyilvánvalóan a szókratészi intellektuális, az erényt a tudásból származtató etikának adózik. Ha a szabadságot csak feltárt szükségszerűségnek minősítjük (főként Hegel kontemplatív szellemében), felmerül a kérdés: mi teszi lehetővé ezt a megismerést? Hogyan alakultak ki az ember episztemológiai képességei? A válasz arra figyelmeztet bennünket, hogy a homo sapiens a munka, a cselekvés során hatolt be mind mélyebben külső környeze-

tének és benső világának titkaiba. Ez viszont azt jelenti, hogy a megismerés és a szabadság ugyanazokból a gyökerekből származik. Most már továbbgondolva ezt a kapcsolatot, megállapíthatjuk, hogy a társadalmi szükségszerűség és szabadság ugyancsak kölcsönösen feltételezi egymást. Mindkettő elválaszthatatlan az emberi cselekvéstől. Tudjuk, nincs az embertől függetlenül, rajta kívül létező és működő társadalmi törvényszerűség, szükségszerűség. A szabadság ennyiben tényleg nem független a szükségszerűségtől, ám nem korlátozható csupán felderítésre. A kitapintott szükségszerűség ugyanis nem alakul át magától szabadsággá. Tudatossá válik csupán, de nem vonul vissza, nem tűnik el. Sőt, a gnózis megszárdíthatja, igazolhatja létét és működését. Szabadság sohasem fakadhat az adott helyzet pusztá tudomásulvételéből, hanem mindig változtató cselekvés, mindig valami új alkotása. Igen, az emberi cselekvés eredőjeként kialakuló történelmi-társadalmi szükségszerűséget — a maga tendencia jellegében — fel kell tárni, hogy a *szabaddá válás folyamatának mozzanataként* lehetővé tegye a szabadság áttörésre váró határainak, kitágítandó korlátainak körvonalazását. Ahol azonban a szabadság jelen van, ott nem csupán a kezdetben, hanem gazdagodásának egész végtelen folyamatában a tetté, az alkotásé a döntő szó!

Persze, a Szabadság sehol és sohasem létezett e nagybetűs elvontságban. Mindig és mindenütt konkrét formáinak többdimenziós tagoltságában ösztönzött álmodozásra és küzdelemre. Ezek a szabadságok bonyolult, sokszor konfliktusos hierarchiákban határozzák meg közösségek és egyének helyzetét, tudatát. A szabadságfilozófiák szerzői sok energiát is fordítottak a különböző rangsorolásokból származó elsőbbségek kijelölésére, s ennek során fogalmazódtak meg mind a közösségi (nemzedék, osztály, nemzet, nemzetiség, réteg stb.) szabadság privilegizált helyét tételező, mind az egyénét abszolutizáló nézetek. Ha a marxista szerzők többsége egyetért a tekintetben, hogy a (mindig egy alany és egy objektum közötti korrelációs viszonyt jelentő) szabadság három típusban (a nembeli, a közösségi és az egyéni szabadságok válfajában) ragadható meg, nincs közös vélemény a közösségi és individuális szabadság fajsúlyát, elsőbbségét illetően. Pedig a marxi humanizmus alapátéze az emberről és szabadságról abból indul ki, hogy az egyén csak kollektivitásban lehet szabad lény. Ez egyrészt rávilágít a különböző kisebb vagy nagyobb társadalmi csoportok szabadságának reális jellegére és fontosságára, másrészt nem hagy kétséget afelől, hogy — hiteles értelmezése szerint — végső soron mindig az egyén szabadságáról van szó. A közösségek szabadsága, illetve szabadságai életesen az illető közösségek tagjainak helyzetében, jogaiban konkretizálódnak, még akkor is, ha az adott kollektivitás vagy annak intézményei valóban szabadságalanyoknak tekintendők.

A történelem tanúsága szerint a szabadság határainak kitágítását célzó törekvések mindig valamely közösség jegyében bontakoztak ki. Osztályok, rétegek, nemzetek és nemzetiségek váteszei, költői és gondolkodói fogalmazták meg a mindenkori szabadságesszenciákat, s ugyancsak kollektivitások jogaiért szenvedtek a mártírok. Nincs azonban szabad társadalom szabad egyén nélkül. Csak az a megmozdulás minősíthető autentikus szabadságharcnak, amelynek eredményei magasabb szabadságszintet tesznek az egyének számára lehetővé. Ebben az értelemben szoros junktim állapítható meg közösségi és egyéni szabadság között, ami azonban nem jelenti azt, hogy az erős egyéniség, a kivételes személyiség ne valósíthatna meg — nyilván, konfliktusok és rizikók között — az átlagosnál magasabb szabadságszintet.

E bonyolult, gyakran aszimmetrikus kapcsolódásokat vizsgálva nem szabad szem előtt tévesztenünk, hogy — az előbb említett összefüggésben — az egyéni szabadság sohasem következik automatikusan a közösségből. Mindenkiné önalkotó tevékenységgel, erőfeszítéssel, alkotással kell azt a maga számára kivívnia, realizálnia. Ennek hiányában az elérhető, a társadalmilag lehetséges szabadságszint alatt maradhatunk.

Az összetett képletű kortárs társadalmakban élő polivalens személyiségek többirányú kötöttségei, érdekeltségei folytán az egyéni szabadság gyakorlatilag az élvezett szabadságok szerkezetében, belső arányaiban, a szabadsághiány pedig egyik vagy másik jog nélkülözésében, illetve megcsonbitásában jelentkezik. Ezek az artikulációk változatos, bonyolult állapotokat, ugyancsak változatos, gyakran ellentmondásos szabadságtudatokat hoznak létre aszerint, hogy az egyének, de a közösségek számára is melyik szabadságnak van az adott történelmi situációban létfontosságú szerepe. Összeütőközések, átfedések és kompenzálások játékan át érvényesül az érdekek tudatosítása, a lehetőségek felmérése s főként az alkotó cselekvés a szabadság megvédésére vagy bővítésére. „Menekülések“, visszahúzódnások is lehetségesek az egyik szabadság területéről a másikra, amelyeknek során azon-

ban tere nyílik a hamis tudatok, az illúziók, a különféle manipulálás megtevő befolyásának. A korszerű marxista szabadságfilozófiára vár nemcsak az a feladat, hogy elméletileg megvilágítsa mindezeket a kombinációkat, hanem a — már említett — szabadság-praxeológia megalapozásával kell a gyakorlat síkján is a szabadeszményünknek megfelelő helyzet és szint kialakításában segítenie. Ezt az elméleti-gyakorlati törekvést pedig ama felismerésnek kell vezérelnie, hogy közösségek és egyének csak akkor szabadok, ha integrálisan, minden létfunkciójukban azoknak tekinthetik magukat. Bármelyik szabadság megcsorbítása elkerülhetetlenül káros hatást gyakorol a többiek gyakorlására, szintjére. Ezt az összefüggést közvetíti az ismert marxista tétel is, hogy nem lehet szabad az a nép, amely más népet elnyom. A közélet szabadsága szintén illuzórikussá válhat a magánélet szabadságát veszélyeztető — a modern elektronikus eszközöket igénybe vevő —, mindent behálózó ellenőrzés esetén. A sokoldalú ember marxista eszménye a sokoldalú szabadság feltételei között jövő.

A közösségi és egyéni szabadság konvergenciája abban jut nyilvánvaló kifejezésre, hogy az utóbbi tartalma, az önmegvalósítás nyitott folyamata csak az embertársakkal való szolidaritásban, az egyre gazdagodó személyközi kapcsolatok hálózatában teljeshedhet ki. Az interperszonális viszonylatok alkotják szabadságunk életető közegét — hangsúlyozza Kolakowski —, s ebben a mezőben az egyén úgy fejleszti magát egyedí, megismételhetetlen, mások számára fontos személyiséggé, hogy állandó érintkezésben van a számára ugyancsak nélkülözhetetlen, pótolhatatlan személyiségekkel. E kapcsolatok legfontosabb eleme az alkotó munka, a szocialista társadalomnak pedig létérdeke, jövőjének záloga az alkotás serkentése minden területen. Ezért is kell a szabadságot jellegzetes szervezőelvévé avatnia.

A jövő a szabadság legfőbb dimenziói közé tartozik. Az egyenlőséget a szabadsággal párosító szocializmus fejlődésének távlatában, a mindenki számára élvezhető szabadságok felé irányuló törekvésben kell számolnunk a tudományos-műszaki forradalom következményeivel. Mit hoznak a mai és holnapi műszaki mutációk az ember szabadságának? A technokrata ihletésű jövőképek nem sok figyelmet fordítanak erre a nagy kérdésre. A technokratizmus — mondhatni — alkatilag közömbös a human értékek, a szabadság iránt. Mindent a műszaki haladástól, a szinte öncélúnak tekintett gazdasági növekedéstől vár. Marx azonban már a múlt század derekán állást foglalt az öntelt technikai derűlátással szemben, és — ne feledjük — a szükségszerűség birodalmának visszaszorítását a szabadító növekedésével hozta összefüggésbe.

A harmadik évezred felé tartó emberiségnek tudatosítania kell a technikai elidegenedés, az eldologiasodás rá leselkedő új veszélyeit. Éppen a marxista szabadságfilozófia segíthet annak a felismerésében, hogy a technika haladása csak abban az esetben szolgálja szabadságát, ha a humanizáció eszközüvé válva biztosítja az élet új minőségének anyagi eszközeit. Ha — legalább közvetve — lehetővé teszi az „érzékeny emancipációját“ (Marx—Marcuse), az önmegvalósító szabad személyiség dinamikáját.

Károly Sándor: Kezdet

