

A TÁRSADALMI LÉNY

HERMANN ISTVÁN

A tömegek az észért harcolva, proklamálták az utcához való jogukat, azt a jogukat, hogy közreműködjenek a világ sorsának intézésében. Erről a jogról, az észnek saját ügyükben, az emberiség ügyében való használatáról, arról a jogról, hogy egy ésszerűen vezetett világban, nem pedig a háborús örület káoszában éljenek, nem fognak többé lemondani.

(Lukács György: „Az ész trónfosztása”, Bp. 1954, 681.)

Kétségtelen paradoxia, hogy ha egy elméleti mű nem kezdhet hozzá témája konkrét vizsgálatához. Helyette – ahogy mondani szokás – Ádám és Évánál kezd el. De ez a paradoxia szükségszerű. Szükségszerű, mégpedig azért, mert a téma, amiről szó van, az emberiség sorsa századunk utolsó negyedében. Beleértve ebbe elsősorban kultúrájának sorsát. S lehetetlen újra át nem gondolni, újra fel nem vetni ezt a kérdést, hogyan és miképpen különült el az ember az állatvilágtól, miben áll az ember mint faj lényege, mi az, ami az emberi életet kultúrateremtő erővé változtatta. Ennek a kérdésnek megválaszolása vagy megválaszolási kísérlete igen régi. Régi, hiszen a történelem folyamán arra a kérdésre, hogy mi az ember, már adódott az a válasz is, mely szerint az ember kétlábú tollatlan állat, adódott olyan válasz, mint Frankliné, mely az embert szerszámkészítő állatként jellemezte, és meghatározták az embert mindezeknél a definícióknál rosszabbul is.

Történetileg azonban az igazi válasz csak akkor volt elképzelhető, midőn felfedezték az ember egész speciális sajátosságát, mely szerint az embert minden természeti lénytől az különbözteti meg, hogy társadalmi lény. Az tudniillik, hogy egy egészen új létszférát teremt az ember megjelenése, amely létszférának éppen úgy megvannak a speciális mozgástörvényei, mint minden egyéb létszférának.

Ezért tehát, mint ahogy a tengerész, midőn megpillantja hosszú vándorlás után a szárazföldet és felkiált, úgy reagál a filozófiai gondolat arra az Arisztotelésznél megfogalmazódó tételre, mely az embert társadalmi lénynak tekinti. Ugyanakkor, midőn ez az arisztotelészi gondolat megfogalmazódott, vitathatatlan módon Arisztotelész maga nem tudta levonni a következtetéseket e gondolat mélységéből. Sem az anyaga, sem a történetileg felhalmozódott tudományos megfigyelések tárháza nem volt olyan, hogy akárcsak a közelébe is férközhett volna e gondolat reális mélységének és igazi horderejének. Ha a modern kísérletek közül az alaklélektan jeles művelőjének, Köhlernek a majomkísérleteire gondolunk, azonnal látni fogjuk, milyen anyagok felhalmozódása hiányzott még Arisztotelész korában. Köhler ugyanis megtanított néhány majmot arra, hogy különböző alakú ládákat miképpen lehet oly módon összeállítani, hogy ezáltal egy felfüggesztett banánt elérjenek. A majmok tehát alternatív választásokat vittek véghez, többfázisú munkafolyamatot végeztek el, s végül is elérték a banánt. (Gondolatilag majdnem teljesen mindegy, hogy két, három vagy négy fázisról van szó, a lényeg az, hogy egynél többről.) Viszont midőn ugyanezeket a majmokat egyetlen ketrecbe zárták, a

majmok összeverekedtek a ládákön. Persze emögött is többfázisú elgondolás volt, hiszen úgy érezték, hogy előbb meg kell vívni a ládákért, azután válogathatnak közülük, azután állíthatják össze azokat, majd később felkapaszkodhatnak rájuk, s elérik a banánt. De nem a fázisokon múlt, hanem azon, hogy az ilyen típusú — mondhatnánk quasi — munkafolyamat esetében egyetlen majom sem volt képes a társadalmi együttműködés kalkulációjára.

A társadalmiság érthető módon mindenfajta munka kiindulása, vagyis a munkát mint az emberi lét modelljét feltűntető elmélet mögött — mintegy a munkafogalomba beleértve — ott van. De a munkafogalom egészen speciális, és a társadalmiságénál döntőbb jelentőségét a marxista teória általában abból vonja le, hogy igaznak tartja Marxnak „A német ideológia” elején adott elemzését. Eme gyakran idézett elemzés így hangzik: „Az előfeltételek, amelyekkel kezdjük, nem önkényesek, nem dogmák, hanem valóságos előfeltételek, amelyekből csak a képzeletben lehet elvonatkoztatni. Ezek az előfeltételek a valóságos egyének, cselekvésük és anyagi életfeltételeik, mind azok, amelyeket készentaláltak, mind azok, amelyeket saját cselekvésükkel hoztak létre. Ezek az előfeltételek tehát tisztán tapasztalati úton megállapíthatók.

Minden emberi történelem első előfeltétele: természetesen eleven emberi egyének létezése. Az első megállapítandó tényállás tehát ezeknek az egyéneknek testi szervezete és általa adott viszonyuk a rajtuk kívüli természethez. Itt természetesen nem térhetünk ki se maguknak az embereknek fizikai mibenlétére, sem pedig az emberek által készentalált természeti feltételekre: a földtani, hegy- és vízrajzi, éghajlati és egyéb viszonyokra. Minden történetírásnak ezekből a természeti alapzatokból, valamint abból a módosulásukból kell kiindulnia, amelyet a történelem folyamán az emberek cselekvése idézett elő rajtuk.

Az embereket az állatoktól megkülönböztethetjük a tudattal, a vallással, vagy amivel akarjuk. Ők maguk akkor kezdik magukat az állatoktól megkülönböztetni, amikor *termelni* kezdik létfenntartási eszközeiket; olyan lépés ez, amelyet testi szervezetük szab meg.”¹

A gondolkodók nagy része ebből a fogalmazásból vonta le azt a következtetést, amely szerint a társadalmi lét egészének, sőt olyan jelenségeinek is, mint az esztétikának, megértését egyedül a munkafolyamat elemzése bizonyíthatja. Ennek megfelelően belebocsátkoztak a munkafolyamat elméleti szerkezeti elemzésébe, különösképpen a teleológia, vagyis a munkafolyamat célszerű voltának analízisébe. S mindez nagyon sok termékeny eredménnyel járt anélkül azonban, hogy Marx gondolatának igazi szélességét, összefüggésrendszerét sikerült volna feltárni. Marx ugyanis ebben az idézetben egyáltalán nem az emberről, hanem az emberekről szól, az emberekről, akik létfenntartásuk eszközeit megtermelik. Világos, hogy maga a munka minden bizonnyal középpontja ennek a termelési tevékenységnek, de semmiképpen nem szorítkozik az emberi termelési tevékenység a munkára, hiszen ha az ember a termelési eszközöket termeli meg (a termelési eszközöket), melyekkel létét fenntarthatja, ezen eszközök közé tartoznak mindazok a társadalmilag rendkívül lényeges mozzanatok, melyek nem a szorosan vett munka eredményei. A munka ezen a tevékenységi szférán belül nyilván kiemelt szerepet játszik. Ezért joggal tekinthető sok szempontból modellnek. De az emberek léte mindenekelőtt társadalmi

¹ Marx és Engels Művei 3, Kossuth, Budapest 1960, 22–23.

létük újratermelése, és ezen a totalitáson belül zajlik le az úgynevezett anyagi javak termelése is. És számos esetben történelmileg is megmutatkozik, mert ha nem igaz is, hogy inter arma silent musae, de a társadalmi változásokat hozó vagy azokkal terhes háborúkban és különösen a forradalmakban a munkateljesítmény időleges visszaesése különböző osztályok számára egyáltalán nem jelent semmit, legfeljebb abban a vonatkozásban, ahogyan a termelés a háborúhoz vagy a forradalomhoz kapcsolódik.

A marxizmus klasszikusainak fejtegetése tehát korántsem véletlenül állítja középpontba az adott emberek társadalmi létét és társadalmi létének újratermelését. Sőt mi több, néha egyszerűen konzervatív oldalról ez a társadalmi lét újratermelés olyan erővel és határozottsággal dolgozik az emberek fejében, hogy ehhez képest magának a termelés emelkedésének szempontja alárendelt jelentőségűvé válik. Igen érdekesen ír erről Werner Heisenberg: „Két és fél ezredévvel ezelőtt beszélt már például Dzsuang Dzsi, a kínai bölcs arról a veszélyről, amelyet a gépek használata az emberek számára jelent és itt mindjárt egy olyan részt idézek írásaiból, mely témánk szempontjából fontos: „Amikor Dzsi Gung a Han folyótól északi területre ért, látott egy öreg embert, aki zöldségkertjében dolgozott. Az öntözéshez árkokat ásott. Ő maga ereszkedett alá a kútba és karjaiban hozta föl a vízzel teli vödört, melyet aztán kiöntött. Végletekig fáradozott és kevés eredménnyel. Ekkor Dzsi Gung így szólt: van olyan berendezés, amivel naponta száz ágyást is meg lehet öntözni. Kevés fáradsággal sok érhető el. A kertész kiegyenesedett, ránézett és megkérdezte: és mi volna ez? Dzsi Gung folytatta: egy fából levő emelőkart alkalmaznak, mely hátul nehéz és elől könnyű. Így aztán kimerik a vizet, amely csak úgy fröcsköl. Húzóskútnak nevezik. Erre az öreg embernek arcába szökött a vér s végül nevetve ezt mondta: Én azt hallottam a tanítómától: ha valaki gépet használ, akkor egész tevékenysége gépies lesz. Akinek a tevékenysége gépies, annak gépszíve lesz. Ha azután gépszív van a kebledben, akkor a tiszta egyszerűség veszendőbe megy. Akinél odavan az egyszerűség, az bizonytalanná válik egész szellemében. A szellemi bizonytalanság az olyan dolog, amit igaz értelemmel nem lehet elviselni.”²

S hasonlókat lehet olvasni a keleti társadalmakban végbement történelmi események egész soráról, ahol a társadalmi és szellemi lét önfenntartása és újratermelése olyannyira fontos szempont volt, hogy ennek érdekében akár a termelés emeléséről is lemondottak. A modern világban ez a probléma igen sokszor jelenik meg úgy, mint a modernizálás általános politikai feltételeinek problémája, ahol is nem csupán azt kell kiszámítani, vajon termelésemelkedés jön-e létre, hanem főként azt, hogy a termelésemelkedés milyen társadalmi viszonyváltozásokat teremt és ezeknek a viszonyoknak a változása politikailag a megengedhető mérték és a megengedhető irány jegyében történik-e. Ez az a problematika, amellyel kapcsolatban Lenin a politikának bizonyos értelemben elsőbbséget adott a gazdasági érdekekkel szemben is (hogy ez időleges lehet csak egy fejlődő társadalomban, hogy ennek megvannak a maga határai, az külön kérdés).

Az ellenvetések ezzel a felfogással szemben azért szükségszerűek, mert mindeddig jobbra a munka középpontba állításával próbálta megoldani a marxista filozófia a kultúra egészének levezetését. Holott Marxnál a leghatározottabban szerepelnek azok a gondolatok, melyek világosan mutatják, hogy Marx a társadalmi viszonyok egészét totalitásként fogta fel. Ugyancsak „A német ideológia”-ban arról ír, hogy az anyagi életnek a

² W. Heisenberg: „Das Naturbild der heutigen Physik”, Hamburg 1955, 15–16.

termelése az első történeti tett, a második az, hogy a kielégített szükséglet, a kielégítés cselekvésbe új szükségletekhez vezet. A harmadik viszony pedig, amely már itt eleve belép a történelmi fejlődésbe, az, hogy azok az emberek, akik saját életüket naponként újra megtermelik, szaporodni kezdenek, vagyis a férfi–nő, szülők–gyermekek közötti viszony a család. S ehhez a gondolatmenethez Marxék hozzáfűzik: „Egyébként a társadalmi tevékenységnek ezt a három oldalát nem három különböző fokozatként kell felfogni, hanem csak három oldalként, vagy, hogy a németek számára világosan írjunk: három ’mozzanatként’, amelyek a történelem legkezdeté és az első emberek óta egymás mellett léteztek és a történelemben még ma is érvényesülnek. — Az élet termelése, mind a saját életé a munkában, mind az idegen életé a nemzésben, most már azonnal kettős viszonyként jelenik meg — egyfelől természeti, másfelől társadalmi viszonyként —, társadalmiként abban az értelemben, hogy ezen több egyén együttműködését értjük, egyre megy, hogy milyen feltételek között, milyen módon és milyen célból történik.”³

„A német ideológia” tehát magát a társadalmi létet, az ember társadalmiságát tekinti totalitásnak, ami azt jelenti, hogy az ember mint társadalmi lény viszonylik a természethez és az egyedek mint társadalmi lények viszonyulnak egymáshoz is. Ez a társadalmiság nyilatkozik meg minden emberi kapcsolatban, legyen az alapvetően biológiai meghatározottságú vagy pedig — s ez természetes — alapvetően társadalmi meghatározottságú. Az ember elképzelheti ugyan azt, hogy valamiféle elvont emberi erő segítségével önmagában mint individuum jut el egy fejlődési fokra, azonban a valóságban neki mint egyénnek társadalmi története, s a társadalom egész története határozza meg mozgáskörét. Ez határozza meg munkáját is minden szempontból.

Ennek következtében egyáltalán nem csodálkozhatunk azon, hogy Engels „A család, a magántulajdon és az állam eredete” című munkájában arról szól, hogy Morgan érdeme, hogy az észak-amerikai indiánok nemzetségi kötelékeiben (sic!) megtalálta a kulcsot a régi görög, római és germán történelem eddig meg nem oldott talányaihoz. És ezzel kapcsolatban Mihajlovszkij, a narodnyik ideológus arra az eredményre jut, hogy a marxizmus maga is eltávolodott az úgynevezett gazdasági materializmustól. Lenin viszont a következő ellenvetést teszi Mihajlovszkijjal szemben: „Ha mármost Mihajlovszkij úr e tannak *szemére veti*, hogy először is, a legnehezebb történelmi talányokat olyan ember fejtette meg, aki ’teljesen távol áll’ a gazdasági materializmus elméletétől [ti. Morgan — *H. I.*], akkor csak csodálkozhatunk azon, hogy az emberek mennyire képtelenek megkülönböztetni azt, ami javukra szól, attól, ami a leghatározottabban megcáfolja őket. Másodszor, okoskodik filozófusunk, a gyermektermelés nem gazdasági tényező. De hol olvasta ön Marxnál vagy Engelsnél, hogy okvetlenül gazdasági materializmusról beszéltek? Amikor ők világnézetüket jellemezték, azt egyszerűen materializmusnak nevezték.”⁴

Mint látható, adott körülmények között Marx, Engels és Lenin is oly módon foglaltak állást, hogy társadalmi, sőt biológiai viszonylatok sokkal nagyobb hatással vannak a társadalmi életre, mint maga az egyéni produkció vagy a társadalmi produkció. A társadalmilag kifejtett munka mindig az egyik mozzanata volt csupán a totalitásnak, amelyen belül az emberek a maguk életét újrateremtették. Ehhez hozzátartozott az

³ Marx és Engels Művei 3, 30.

⁴ Lenin: Kik azok a népbarátok . . . ? ; LÖM 1, Kossuth, Budapest 1963, 137.

emberi viszonyok, köztük a nemi viszonyok egészen cizellált szabályozása is, s például a nemzeti társadalomban, legalábbis annak a társadalomnak fő mozgási törvényeiben még ezek az úgynevezett természetadta viszonyok igen nagy szerepet játszottak. Meg kell jegyezni, hogy Sztálin annak idején mind Morgan és Engels, mind pedig Lenin e fel fogásával szembehelyezkedett, amit nagyon világosan bizonyít az előbb idézett Lenin kötet 26. megjegyzése. Eszerint a társadalom nemzeti törzsi szervezete és az ősközösségi rend klasszikus jellemzését Sztálin „A dialektikus és történelmi materializmusról” című munkájában találjuk meg állítólag, ahol Sztálin a közös munka, a közös termelési eszközök és a közös tulajdon alapján vezeti le az ősközösség termelési viszonyait.⁵ Ilyen módon teljes joggal véljük úgy, hogy a munkafolyamat kiszakítása a társadalmi lét totalitásából először éppen Sztálinnál jelent meg. Ez nem jelenti viszont azt, hogy bárki is, aki ezt a fonalat felvette, gondolatilag és módszertanilag minden tekintetben vagy lényegileg a sztálini gondolatvilághoz kötődne.

De folytassuk tovább megkezdett gondolatmenetünket. Itt nem az a lényeges, hogy a nemzeti társadalomban adott esetben az úgynevezett természetadta viszonyok határozták meg a társadalmi lét bizonyos mozgásait. Ennél sokkal lényegesebb számunkra, hogy a munka része ugyan a társadalmi lét fejlődése totalitásának, de nem minden esetben és nem is minden szituációban a legdöntőbb faktor az emberi történelem folyamán. Kétségtelen, hogy maga a munkafolyamat az ember és természet viszonyát állandóan magasabb szintre emeli, de éppen azáltal, hogy egyfelől azokat az úgynevezett természetadta viszonyokat, melyek már a kezdetben is, már a legdurvább és legbornírtabb formájukban is mint társadalmi viszonyok jelentek meg, oldotta. Másfelől a munka maga vagy megfelelt a társadalmi követelményeknek és a társadalom továbbfejlődése követelményeinek, vagy pedig új feladatokat állított a társadalmi fejlődés további lehetőségei számára. Vagyis nyilvánvaló, hogy a munka igen dinamikus szerephez jut általában a történelmi fejlődés során, ez a dinamikus szerep azonban csupán a totalitáson belül képzelhető el, amely totalitást a társadalmi viszonyok, szokások, hiedelmek stb. jelentik.

Marx a későbbi fejlődésben még többször visszatér erre a társadalmi létre mint döntő és minden szempontból meghatározó totalitásra. Szimbolikus tény szinte, de tény, hogy „A tőke” munkálatainak kezdetén a „Nyersfogalmazvány” „Bevezetésében” Marx éppen a zoon politikon fogalmából indul ki. Ez a fogalom, mely „A tőké”-ben is visszatér⁶, a „Nyersfogalmazvány”-ban a következő kifejtést kapja: „Minél mélyebben visszamegyünk a történelemben, annál inkább jelenik meg az egyén, ennél fogva a termelő egyén is, önállótlannak, egy nagyobb egészhez tartozónak: először még egészen természetes módon a családban és a törzssé kiszélesedett családban; később a törzsek ellentétéből és összeolvadásából létrejövő különböző formájú közösségekben. Csak a XVIII. században, a 'polgári társadalomban' lépnek szembe az egyes emberrel a társadalmi összefüggés különböző formái az ő magáncéljait szolgáló pusztá eszközökként, külső szükségyszerűségként. De az a korszak, amely ezt az álláspontot, az egyedülálló egyes ember álláspontját létrehozta, éppen az eddig legfejlettebb társadalmi . . . viszonyok korszaka. Az ember a szó legszorosabb értelmében zoon politikon, nemcsak társas állat, hanem olyan állat, amely csak társadalomban tud egyedülállónak válni. Az egyedülálló egyes ember társa-

⁵ Uo.

⁶ Lásd Marx és Engels Művei 23, Kossuth, Budapest 1967, 306.

dalmon kívüli termelése... éppoly képtelenség, mint a nyelv kifejlődése *együtt* élő és egymással beszélő egyének nélkül.”⁷

Látható tehát, hogy eme felfogás szerint az ember nem egyszerűen társas állat. Lényege éppen társadalmiságában van, abban, hogy csak társadalmi körülmények között és azok által képes egyedé is válni. Egyénisége minél erősebb, minél határozottabb, történetileg minél fejlettebb — annál inkább feltételezi a társadalom létét. Ugyanez vonatkozik minden tevékenységére is. Munkája vagy társadalmi élete egyénivé válhat ugyan, adott körülmények között, de egyénivé válásának létalapja éppen a társadalmiság. Ezért bármely reprodukció egyúttal nemcsak saját létének reprodukciója, hanem annak a társadalomnak reprodukciója is, mely egyéni munkáját létrehozta.

Éppen ezért gondoljuk úgy, hogy a dialektikus materializmus felfogásán belül maga a társadalmi lét a totalitás, s ennek a létnek az egészét kell az egyes embereknek újra-termelni, amennyiben az emberek egyéniségek akarnak maradni. Illetve ennek a létnek egészét kell megváltoztatni, amennyiben az emberek egyéni helyzetüket, sőt, egyéniségük vonásait változtatni akarják. Mindazok a kísérletek, melyek az atomizált ember kísérletei, ebben a vonatkozásban szükségképpen halálra vannak ítélve. Az atomizált ember csak azáltal képes társadalmi változásokat vagy egyéni változásokat létrehozni, ha utólag mégis atomizáltsága ellenére bekapcsolódik a társadalmi létbe. Igaz, atomizáltsága maga ennek a létnek a terméke, de minden, a társadalmi létől elszakított tevékenység esetleg utólag hozzákapcsolódhat a társadalmi léthez. Ez az, amit a magántermelők vonatkozásában az elszigetelt magántermelő esetében Marx bebizonyított. Tudniillik konkrét munkája, konkrét magánjellegű tevékenysége abban a pillanatban, ha áruja piacra kerül — saját tudatos elképzelései ellenére is —, társadalmi tevékenységnek bizonyul.

Amennyiben az ember legfőbb meghatározottsága abban áll, hogy a lét egészén belül egyedül, képes társadalomalkotásra, akkor már pusztán ennek alárendelten jelenik meg maga a munkatevékenység. Ennek következtében minden típusú emberi tevékenység lényeges jele az, hogy az ember szükségképpen nem pusztán a tevékenység közvetlen céljához ragad, hanem a tevékenység közvetlen céljával kapcsolatosan egy sor dolgot mindenképpen át kell gondolnia. Nem is a bonyolult tevékenységekre gondolok itt, ahol eléggé világos, hogy pl. egy új bánya megnyitása új lakótelepülést, új közlekedési hálózatot, valamint új szolgáltatási hálózatot stb. teremtet. A legegyszerűbb és legprimitívebb tevékenységek, pl. egy latrina ásása is felvet egy sor nem magán, hanem társadalmi problémát. Nem csupán arról van tehát szó, hogy emberek latrinát ásnak, hanem arról is, hogy ez a tevékenység az adott embercsoport egésze számára felveti a latrina helyének kérdését, a latrina helyének viszonyát az ivóvíz nyeléshez, valamint a településhez.

Hegel a „Fenomenológia”-ban a következőképpen írja körül ezt a problematikát: „Amit általában ismerünk, csak azért, mert ismerjük, még nem megismert valami. A legközönségesebb önámítás és mások ámítása, ha a megismerésben ismertnek veszünk fel valamit, s ezért elfogadjuk; minden ide-oda beszélés ellenére az ilyen tudás nem halad előre, anélkül hogy tudná, mi történik vele. A szubjektum és objektum stb. isten, természet, az értelem, az érzékiség stb. látatlanul mint ismertek és mint valami érvényes, szolgálnak alapul s a kiindulásnak is, a visszatérésnek is szilárd pontjai. Maguk mozdulatlanul maradnak, a mozgás közöttük megy ide-oda s így csak felületükön megy végbe. Így

⁷ Marx és Engels Művei 46/I, Kossuth, Budapest 1972, 12.

a felfogás és vizsgálás is abban áll, hogy azt nézzük, vajon mindenki megtalálja-e saját képzetében is a róluk mondottakat, vajon így tűnik-e neki s ismeretes-e előtte vagy nem.”⁸

Ez a hegeli fejtegetés nagyon eleven módon mutat rá arra, hogy egyfajta megismerés – előbbi példánkban a latrina megismerése – még nem megismerés, mert hiszen ha ilyen ismerettel van dolgunk – akkor az a gyakorlatban semmi. A megismerés akkor válik el az egyszerű ismerettől, ha bármely konkrét tárgyat gondolatilag társadalmi funkciója alapján ítélünk meg. Tekintetbe vesszük az adott kategóriával kapcsolatos körülményeket, tekintetbe vesszük azt, hogy praxisunk nem egyszerűen egy dolog megteremtésére irányul, hanem bizonyos mértékig a következményekkel is tisztában vagyunk.

Hegel azért beszél olyan gúnyosan arról, midőn egy-egy fogalmat a tárgy valóságos eleven lététől megfosztottan tárgyalnak, vagyis elszakítják a társadalmi gyakorlatban betöltött szerepétől, mert az ilyenfajta átbeszélése egy fogalomnak voltaképpen semmiféle új ismerethez, megismeréshez, gondolathoz nem juttathat. Igaz, létezik bármely tárgy vagy fogalom immanens léte is. A praxisban azonban – s éppen ez a fogalom lényege – ez az immanens lét csak mint társadalmi hatás, a társadalomra, az emberi létre gyakorolt hatás érvényesül.

Lukács György „Ontológiája”-nak egyik legnagyyszerűbb következtetése éppen erre a hegeli gondolatmenetre épül. Idézi Hegel fogalmazását, mely szerint az ismert még nem megismert, majd Hegelre utalva a következőket mondja: „Ezzel pontosan jellemzi az itt jelzett ugrást: hogyan nyomul előre minden emberi gyakorlat a munkából kiindulva és ezt továbbfejlesztve az ismeretlenbe, ennek megismerése felé (csak ha már ismerjük, akkor válhat az emberek mindennapi élete számára megismertté), ahol is minden megismerés extenzíven és intenzíven kibővíti az ismeretlent. Mármost a nyelv ennek a gyakorlatnak, minden belőle fakadó megismerésnek fontos szerve. Az állat ezzel szemben a pusztán ismert környezet keretei között él, az ismeretlen természetesen itt is jelen van, de ezt nem észleli... Láttuk, hogy ehhez ezeket a változásokat feltétlenül tudatosítani kell, mégpedig kettős értelemben: megőrző és továbbfejlesztő módon, ahol is a reprodukciós folyamatban ez a két mozzanat szükségképpen egymásba folyik...: a megőrzés kifejleszthet ugyan olyan tendenciákat, amelyek az egyszer kivívott eredményeket végérvényesen rögzítik, és ez gyakran elő is fordul a történelem folyamán, funkciójának mégis az a fő iránya, hogy a múltban elért vívmányokat a továbbfejlődésnek, a társadalom által felvetett új problémák megoldásának alapjává tegye.”⁹

Az, amit itt Lukács Hegel nyomán kifejt, voltaképpen nem más, mint a társadalmi lét egyik alapvető jellegzetessége. Az állat egyfelől megtanítható ugyan újszerű és számára ismeretlen cselekvésre, de csak abban az esetben, ha az számára valami konkrét céllal függ össze. Az állatnál tehát bármely eredményt akkor lehet elérni vagy akkor ér el maga az állat, ha az a feltételes reflexszel valamilyen értelemben kombinációba hozható. Ha tehát valamit megtanul, akkor az számára feltételes reflexszé változik. Az állat tanulását ilyen módon döntő módon befolyásolja az, hogy néhány fázis után vagy táplálékhoz vagy pedig valami számára kellemetlen következményhez jut (pl. áramütés stb.). Az embernél ez is szerepet játszhat. Azonban, mint Lukács kifejti, a lényeges különbség az, hogy az ember

⁸ Hegel: „A szellem fenomenológiája”, Budapest 1961, 24.

⁹ Lukács György: „A társadalmi lét ontológiájáról”, II, Budapest 1976, 193–194.

nem egyszerűen több fázisban tevékenykedik, hanem az, hogy az ember mindenképpen komplexumok komplexumaiban kénytelen tevékenykedni. Az, ha a vadászat nem csupán azt jelenti az ember számára, hogy ő maga egyedül hajtja a vadat, hanem primitív munkamegosztás alapján már vannak felhajtók, vannak kilövők stb. — akkor ez katexohen megkülönbözteti az emberi vadászatot az állatitól. S Lukács joggal emeli ki a tudatos munkamegosztás emberi jellegzetességeként a nyelvet. Egyébként Marx maga is a társadalmi lét, az ember mint társadalmi állat jellemzése után azonnal a nyelvre tér rá, mint ennek a létnek kézzelfogható és tapasztalható bizonyítékára.

A komplexumok komplexumai (Lukácsnál ez alfejezet cím) azt mutatják, hogy nincs olyan emberi tevékenység, ahol a tevékenység alapvető célkitűző mozzanatában, vagyis a tevékenység teleológiájában ne szerepelnének más — a konkrét céllal és a konkrét tevékenységgel össze nem függő mozzanatok. Ilyen értelemben nem csupán az árutermelő munkának kell szükségképpen konkrét és absztrakt munkára oszlania, ahol is a konkrét munka egyfajta minőség, míg az absztrakt munka léte pusztán a piacon derül ki, ahol is a piaci törvények minden konkrét munkát a munkára általában vezetnek vissza. A konkrét munka és az absztrakt munka különbsége a nem árutermelő társadalomban semmiképpen nem válik szét. Azonban minden munkának, illetve minden tevékenységnek megvan a konkrét célja és megvan az absztrakt társadalmi hatása, szférája is.

Most már anélkül, hogy a piac híján is konkrét és absztrakt munkára akarnánk osztani minden egyes munkát és minden egyes tevékenységet, világos, hogy minden tevékenységnek megvan a maga konkrét, közvetlenül célszerűen tételezett oldala és az ezzel a céllal kapcsolatban felmerülő egyéb szempontok, mint absztrakt szempontok, befolyásolják az emberi tevékenységet. Szétválás még nincs, szétválás nem is lehet a primitív körülmények között, de már a legprimitívebb munkatevékenység is magában rejtje a konkrét és az absztrakt, mégis a gyakorlat követelményeinek megfelelően fogalmazható célrendszert. Ezért ha az ember komplexumok komplexumaiban tevékenykedik, ha minden egyes konkrét tevékenység egészen világosan egyúttal bizonyos e tevékenységhez közvetlenül nem tartozó elemek figyelembevételét is megköveteli, akkor elmondhatjuk, hogy a legelembb, a legprimitívebb emberi tevékenység is többek között a társadalmi felelősség jegyét viseli magán. Felelőtlenül nem lehet egy házat felépíteni. Felelőtlenül nem lehet az elejtett vad maradványait otthagyni. Vagyis nemcsak közvetlenül praktikus szempontok, hanem közvetetten praktikus szempontok is befolyásolják az embert a maga tevékenységében. Ez a közvetett gyakorlati mozzanat, mely minden gyakorlathoz kapcsolódik, a történelem folyamán lehet egyszerűen technikai, lehet esztétikai, lehet nevelési és bármilyen jellegű, de létezik. Alapvetően azonban éppen a társadalmiságból következik, hogy mindenütt felmerül e közvetett praktikumnak, vagyis a komplexumok komplexumának az a mozzanata, mely társadalmi felelősséget és felelősségvállalást jelent. Lukács nagyon világosan érzékelteti ezt: „Gyakorlatilag tehát aligha van olyan ember — és minél fejlettebb a társadalom, annál kevésbé —, aki élete során ne kerülne sokszoros érintkezésbe egy sereg komplexussal. Mármint tudjuk, hogy minden komplexus különös, specializált, cselekvésszerű reagálást kíván meg azoktól az emberektől, akik az ő területén hajtának végre teleológiai tételezéseket. Természetesen nem kell és nem is lehet mindenkinek, aki aktívan vagy passzívan érintkezésbe kerül a jogi szférával, jogásszá válnia, de éppilyen magától értetődő, hogy ha valaki egy számára fontos ügy kapcsán többé-kevésbé tartós, többé-kevésbé intenzív gyakorlati kapcsolatba kerül valamely társadalmi komplexussal,

akkor tudatának bizonyos mértékig meg kell változnia. De mint minden társadalmi-emberi viszonylat, ez is alternatív jellegű: egyrészt lehetséges, hogy az illető ember tudata a különböző komplexusokban teljesen másként van megformálva, hogy tehát személyisége valamiképpen 'feldarabolódik'. (Az alárendelt hivatalnok mint zsarnoki családfeje.)¹⁰

Ez a leírás is mutatja, hogy maguk a komplexusok, amelyek a gyakorlat célkitűző mozzanatával kapcsolatos komplexumokkal objektíve összefüggenek, társadalmi tények. Ezek tehát nem tudati termékek, hanem abból következnek, hogy az ember társadalomban él. Mint ahogy Diogenész Laertius szerint egy püthagoreus úgy válaszolt a kérdésre: mi volna a legjobb nevelés a fia számára? ha fiamat egy jól berendezett nép polgárává teszed. Vagyis a társadalmiság, annak mikéntje, fejlettségi foka, történelmi hagyományai és kifinomodottsága nagymértékben belejátszanak abba, hogy bármely cselekvés célja milyen komplexusokban szerepelt objektíve. A természetadta meghatározottságok nagyon sokszor átadják a helyüket természetadtának tűnő társadalmi meghatározottságoknak. Így Romeo és Julia elvben összeházasodhatnak, hiszen nincs semmi akadály, de Romeo és Júlia Veronában él akkor, amikor a Montague és Capulet családok szembenállnak egymással, s ők az ellenséges érzelmű családokhoz tartoznak – máris egy társadalmi komplexumba ütköznek, mely adott területen tragédiához vezet. Ugyanígy Tom Jones feleségül vehetné szerelmét, ha Blifil furfangja nem teremtené olyan komplexumot, hogy Tom Jonesnak vándorolnia kell, majd azután Blifil lelepleződése nem teremtené meg e komplexum helyettesítését egy másik komplexummal. Ezekből világos, hogy az emberi lét az ismertnek a megismert felé haladásában, a komplexumok komplexumainak tudatosításában áll. Mint társadalmi létnek ez a lényege. Hiszen a társadalom maga objektíve teremti meg azt, hogy a komplexusok csak komplexusokon keresztül érvényesüljenek s mindazok a komplexusok, melyek az adott munkacélhoz viszonyítva közvetettek, már a kultúra területéhez tartoznak.

Itt elemzésünket meg kell szakítani. Ez a megállás azért szükséges, mert – noha tárgyunkhoz ebben a pillanatban még közvetlenül nem tartozik – a felelősségnek mint alapvető másodlagos komplexusnak a kiemelése egy speciális jelentőséggel bír. Ez a speciális jelentőség abban áll, hogy minden emberi cselekvés egy mozzanata, vagyis a komplexumok komplexumainak egy része feltétlenül a társadalmi felelősség. Az a társadalmi felelősség, amely a legegyszerűbb munkafolyamatnál is (mint ezt az előbb láttuk) feltétlenül tudatosítja, hogy e munkafolyamat vagy társadalmi cselekvés nem jár-e bizonyos veszéllyel a környezetre. Nem lehet – s ez magától értetődik – minden esetben teljes mértékben átlátni e komplexum-rendszereket. Még a felelősség komplexumát sem a maga teljes egészében, de a társadalmi élet történeti folyamata azért mégiscsak megtanította az embereket arra, hogy bizonyos értelemben legalábbis közvetlenül cselekvésük társadalmi hatását, kárát és hasznát tekintetbe vegyék. Ismeretelméletileg ez azt jelenti, hogy ennek a felelősségnek a helye az ismert és megismert között van. Rendszertanilag pedig éppen az ilyen felelősségek megítélése jelenti azt a kiindulópontot, amely az etika valóságos kiindulópontja lehet.

A felelősség ugyanis éppen a társadalmi szolidaritás tudatosítása, tehát semmiféleképpen nem kötelesség és semmiféleképpen nem a priori módon megrajzolható kellés. Minden úgynevezett „kellés” etika, sőt, a marxizmus előtt kialakult minden etika

¹⁰ Uo. 230–231.

bizonyos mértékig eltekintett attól, hogy az ismert még nem megismert, hogy az etika ezen az úton bontakozik ki, mégpedig az osztályérdeknek olyan „elhajlásaival”, mint amilyenek az atomok elhajlásai Epikurosnál. Ezen az úton a megfelelő szolidaritás kiválasztásával és a szolidaritás adott esetben cselekvő támogatásával, vagyis a cselekvésbe való belekalkulálásával lehetséges egyáltalán elérni egy etikai szintet. Ezen a szinten azután szükségképpen éppen azok jutnak előbbre, akik részben életük komplexusainak megoldását vagy egyes komplexusok háttérbe szorításának lehetőségét e cselekvéssel kapcsolatban átlátják. Így pl. a munkásmozgalom nagyszerű hőstettei egyfelől annak köszönhetők, hogy voltak emberek, akik életük más komplexusait, pl. családi életet vagy személyes szakmai törekvéseket stb. háttérbe tudtak szorítani egy adott szituációban, illetve nagyon sokszor annak a pszichikai állapotnak, melybe végül is a mozgalom harcai során belekerültek. Mindez rendkívül bonyolult és ellentmondásos módon megy végbe, s egyénileg nagyon sokszor keletkezik a hősiesség benyomása, mely objektíve igaz mindannyiszor, midőn komplexusok háttérbe szorítása árán, célok föladása árán is leszűkül az emberi tevékenység valamely mozgalommal kapcsolatos praxisra. Ezért nem véletlenül váltak hősi példaképpé olyan alakok, mint amilyen pl. Mucius Scaevola, aki adott esetben éppen a fizikai fájdalom megvetésével, tehát egy, az ember biológikumából eredő komplexus háttérbe szorításával a támadóval szemben egészen meggyőző módon tudott viselkedni.

Itt csak jeleztük, hogy a komplexusok komplexusai között mennyire szükségszerűen szerepel éppen az ember társadalmiságából következően a felelősség és a szolidaritás problematikája. Csak utalni tudtunk arra, hogy ez az etikai kiindulópont mennyivel realisabb vizsgálódási lehetőséget adna, mint minden olyan etikáé, mely egyszer és mindenkorra határozottan gondolati elvekből, vagy tapasztalati és gondolati elvekből megkonstruálja a jónak vagy az erkölcsösnek körét. Sőt, teljes mértékben igazat adunk ebben a vonatkozásban Kierkegaard-nak, aki az etikát csak abban az esetben tudja megkonstruálni, hogyha az ember már elszakadt a társadalmi viszonyaitól, mert hiszen a társadalmi viszonyaitól tudatosan leválasztott ember gondolatilag olyan követelmény- és etikarendszert, olyan maximákat szerkeszt magának, melyeket a társadalomtól elválasztottan valóban teljesíteni tud. Egy gondolati elválasztás esetén és egy pusztán gondolati ataraxiában és egy pusztán gondolati etikában megvan ez a lehetőség, de a probléma az, hogy a valóságban ilyen elvonatkoztatás sem az ember, sem a praxis tekintetében nem létezhet.

De térjünk vissza a társadalmi létnek ahhoz a sajátságához, melyről úgy beszéltünk, hogy minden esetben a komplexusok komplexusai, vagyis az eredeti céltételezéssel össze nem függő, közvetlen viszonyban nem levő, de társadalmilag mégis e tételezést viszonyító komplexusok egyúttal a kultúra alapjai is. Ez nem csupán a már meglevő tételezésre, célra vonatkozik. Magának a célnak a kialakulása voltaképpen szelekció és társadalmilag lehetséges elvonatkoztatások eredménye. Ez nem mond ellent annak, hogy sokszor magának egy tudománynak vagy egy technikai ágazatnak, sőt esetleg az esztétikai érzéknek stb. immanens fejlődése hozza létre ezeket a társadalmi céltételezéseket. Ha átgondoljuk pl. azt, hogy a festészet fejlődése miként teremtette meg immanensen Mantegnanál a perspektivikus ábrázolás igényét, akkor ilyen példát az esztétika esetében említünk. De egészen hasonló Leonardo da Vinci tudományos teljesítményének eredete is. Az, hogy Leonardo da Vinci felfedte a repülés alapfeltételét, a levegő sűrítését, szintén immanens

következménye a tudományos gondolkodás fejlődésének. De maga a tudományos vagy az esztétikai fejlődés hatalmas társadalmi bázison nyugodott és attól teljesen elválaszthatatlan. Gordon V. Childe a következőképpen fogalmazza meg ezt a jelenséget: „Az ember nemcsak úgy tanul, mint a patkány, privát individuális tapasztalataiból, hanem a társadalom kollektív tapasztalatából, az élő vagy halott emberekéből, akik átszarmaztatták vagy átszarmaztathatják tapasztalataik gyümölcsét... Ez az a képesség, hogy a tapasztalatok eredményeit közölni tudjuk, mely a mi fajunk számára egyedül biztosította a sikert a fönntmaradás biológiai feltételeiben.”¹¹

Vagyis mindaz, ami pusztán immanens fejlődés eredményének tűnik, valójában nem csupán az, mert az immanens fejlődést a társadalom biztosítja. Biztosítja még akkor is, ha a már meglevő felfedezés eredményeivel kapcsolatosan egyelőre a társadalomnak semmiféle igénye nincs. Ilyen módon alakul ki az érzék ama Engels által dicsért tiszta tudományos kutatás iránt, mely akkor is eredményt akar elérni a tudományban, ha annak van haszna és akkor is, ha nincs, akkor is, ha tetszik a rendőrségnek s akkor is, ha nem.

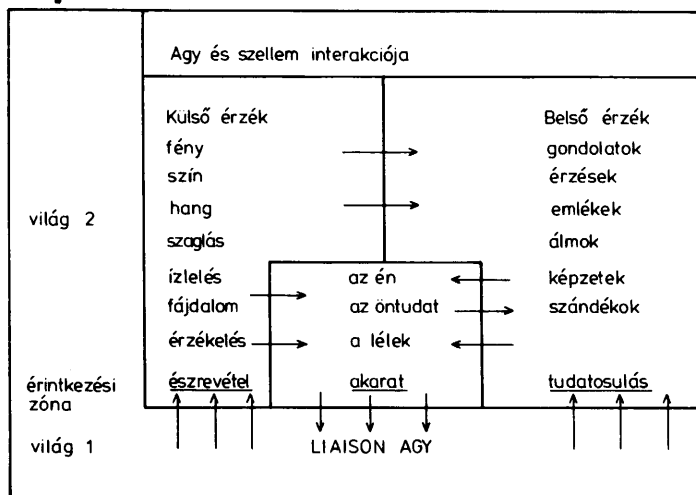
Itt arról van szó, hogy a fejlődés, mint ezt Marx szintén csak a „Nyersfogalmazvány”-ban leírta, minden oldalról és minden szempontból egyenlőtlen. A komplexusok olyan komplexusokhoz vezethetnek, melyeket más társadalmi komplexusok nem követnek. S így jön létre az, hogy egy-egy tudomány előrelép nagymértékben, mert a tudományos komplexus ezt az előrelépést igényli, anélkül, hogy a társadalom egésze, illetve a társadalmi-technikai gyakorlat már az új felfedezést hasznosítaná és jelentőségét ilyen értelemben felmérné. Ugyanakkor az egyéb komplexusok területén pl. a tiszta esztétikai fejlődés vagy a tudományos kifinomultság továbbfejlődése minden pragmatiztikusan vagy prakticiztikusan felmérhető haszon nélkül is, tehát ebben az esetben a felelősség gyakorlati hálóban megnyilatkozó közönyösség esetén is egyfajta fejlődés történik. Sosem lehet ugyanis tudni, hogy éppen melyik érzék tisztán immanens (végső soron csak annak tűnő, de csupán végső soron) fejlődése fogja majd áthatni az ember történeti továbblépéseinek körét. Így tehát nem állítom ugyan azt, hogy Leonardo da Vinci aviatikai elgondolása nélkül Blerioték nem tudtak volna repülni, noha meggyőződésem, hogy megoldásaikhoz az előzmények hozzájárultak, viszont azt állítom, hogy a fizika fejlődésében az egyszer végiggondolt – jelen esetben aviatikai – probléma igen fontos szerepet játszott, s nyilvánvaló pl., hogy Torricelli felfedezésében a levegő súlyával kapcsolatosan része volt a Leonardo da Vinci-féle aviatikai elgondolásnak is.

Ez azt jelenti, hogy a különböző komplexusok másként és másként helyezkednek el a közvetlen társadalmi meghatározottságukhoz viszonyítva, de végső fokon midőn a gyakorlatról van szó, ez a társadalmi meghatározottság közvetlen formában jelenik meg. Tehát mindaddig, amíg az aviatika törvényei elméletiek voltak pusztán, társadalmi eredetük és összefüggésrendszerük viszonylag e gondolati teljesítménytől távol, szinte már felismerhetetlen messzeségben voltak. Abban a pillanatban azonban, ahogy e törvényszerűségeket más társadalmi komplexusok – tehát pl. a benzinmeghajtású motorok – léte aktuálisává érlelte, hirtelen felmerültek a legkülönbözőbb társadalmi problémák. Majd a fejlődés viszonylag kezdeti szakaszán további kérdésként merült fel mint minden instrumentummal kapcsolatosan nem csupán a használat, a repülőgép felhasználás általános kiterjesztése, hanem az is, hogy vajon a repülőgépnek milyen jelentősége van a személy- és

¹¹ Gordon V. Childe: „Society and Knowledge”, London 1956, 8.

teherzállításban békében, s milyen haditechnikai szerepe várható. Vagyis az egyszer gyakorlattá érlelődő komplexusok az újabb gyakorlati problémák egész sorát vetik fel. Ilyen értelemben is komplexusok komplexusáról beszélhetünk, s mindazok a komplexusok, amelyek a társadalmat magát, a társadalmi létet érintik, illetve felkészülést jelentenek társadalmi értelemben valami új létrehozására, a kultúra területét alkotják.

Erre a kérdéskörre majd szükségképpen visszatérünk a későbbiekben, most pusztán azt szeretnénk, hogy ezeknek a komplexusoknak a létezését és összefüggésrendszerét alátámasszuk a következőkben az agyfiziológiai kutatások eredményeivel is. Az emberi agy és az emberi szellem tevékenysége ugyanis mindenképpen tükrözi azt, hogy az ember komplexusok komplexusaiban cselekszik és John C. Eccles a következő táblázatot rajzolja fel:



Már maga ez a táblázat mutatja, hogy Eccles az agy és szellem interakciójáról kénytelen beszélni, vagyis arról, hogy az embernél az egyes megismerési illetve emocionális mozzanatok soha nem mint egyes mozzanatok jelennek meg, hanem mindig komplexus-alkotó mozzanatként. Még jobban aláhúzza ezt Eccles következő fejtegetése: „Az agy-szellem tematika minden probléma legalapvetőbbje. Azok a felületes és kényelmes megoldási tanácsok, — melyek szerint az agyban és a szellemben végbemenő folyamatok szükségképpen a cerebrális folyamat külső és belső aspektusai — tarthatatlannak mutatkoztak. Az anyag és az energia egész világa, mely minden anorganikust éppen úgy magába foglal, mint az egész biológia, (neurális aktivitásával együtt az emberi agyat is) az első világba tartozik. Valamely individuumban tudatos szellemi tapasztalatai a kettes világhoz. Ez az agy — szellem problematika leegyszerűsített ábrázolását engedi meg. A felrajzolt kép demonstrálja, hogy a második számú világnak az emberi agy meghatározott részével, a liaison-aggyal mindkét irányba lejátszódó kapcsolata van. A liaison-agy messzemenően, ha nem is teljesen a cerebrális neocortex egyes területeiből áll össze, különösképpen a beszédterületekből és a baloldali prefrontális cortexéből . . . A második világ ebben a szigorú dualizmusban autonóm egzisztenciával rendelkezik. Szűk ugyan, de időben nincs exakt módon összekötve a neurális folyamatokkal, nincsen sajátos helye, hanem ahogyan a liaison agyra való befolyásáról el lehetett mondani, egyfajta lokalizáció-

val rendelkezik. Sémánk tehát ennek megfelelően egy információs folyamat diagramja, anatómiai jelentőség nélkül.

Ebben az összefüggésben elég megállapítani azt, hogy a belső érzékek közepette felsorolt tartalmak a liaison-agy aktivitásainak megfelelően tudatosulnak, mint ezt a fölfelé mutató nyilak szimbolizálják. Valószínűleg minden tartalmat le lehet vezetni a liaison agyban lejátszódó impulzus tehermentesítéseinek tér-időbeli formáiból. Ez az ábrázolás e két terület kölcsönhatásának szélsőségesen leegyszerűsített statikus ábrázolása. A valóságban az észlelő szellem folyamatosan rendkívül komplex dinamikus módon tapogatja le a liaison-agy hatalmas területeit, hogy az onnan egyik pillanatról a másikra leolvasottat képekké állíthassa össze. Nos, mégis megkérdezhetjük, mennyiben lehetséges valamely meghatározott emlékeztetést a szükségletnek megfelelően lehívni a szellem számára, akár csak a legegyszerűbb visszatekintés mint egy név, egy hely, egy arc esetében. Ezt az magyarázza, hogy itt csupán a szellem és az agy speciális esete alkotja a kommunikáció képzetét s ez felismerhető az önkényes mozgás létrejöttéből. Az ábrában az emlék visszahívásának tudatos törekvését a nyilak jelzik, melyek a belső érzék területéről az akarat és onnan a liaison-agy területére vezetnek. Így a visszaemlékezés szinte instruálódik azáltal, hogy az adattár kapcsolókörébe ismételten bekerülünk s így végül az információt közölni tudjuk a második világgal s az emlékeztetésként a tudatba nyomulhat.”^{1 2}

Eccles sémája és hozzáfűzött magyarázata nagyon világosan mutatja: az emberi cselekvések objektív komplexusainak és komplexusok komplexusainak összefüggésrendszere egy egészen ezzel analóg összefüggésrendszert hoz létre az emberi agyban. Nem egyszerűen a két világ és az érintkezési zóna a lényeges itt, hanem az, hogy különböző észleletek, gondolatok egymásba áramlanak és az agynak egy speciális területét, az emlékeztetést, a szóalkotást veszik igénybe ahhoz, hogy a különböző indítékokat, motívációkat egyáltalán fel lehessen dolgozni. Persze világos az, hogy éppen az embernél egészen sajátos módon nem csupán a cselekvések és a gondolatok komplexumok komplexumaiban történő lejátszódása a jellegzetes, hanem egyúttal az is, hogy az ember képes bizonyos esetekben tehermentesíteni magát ezektől a komplexumoktól. Ez a tehermentesítés az állati világban még annyit jelentett, hogy az állat számára azért nincsenek komplexusok, mivel zárt ösztönrendszere egyszerűen reagálni tud magára a valóságra és így az állatot az ösztönösség önmagában is föloldja, tehermentesíti a komplexusok jó részétől. Az embernél bizonyosfajta feltételes reflexszerű beidegződések, sőt, időnként még a fogalmak, szimbólumok is egy ilyenfajta tehermentesítő erővel rendelkeznek. Nagyon helyesen beszél erről Arnold Gehlen: „A szimbólum ezzel szemben a kommunikatív viselkedés terméke, s a legszigorúbb értelemben csak ott fordul elő, ahol leválhat a megjelölt dologról, s így valami mást jelent, mint ami ő maga. Így a kimerítően tárgyalt koncentrációkat és kitüntetett jegyeket, melyeket a kéz és a szem manipulatív tevékenysége hoz létre észlelésünkben, már szimbolikusan nevezhetjük, mert itt is, például az árnyék öblösödést, a fényes felület nedvességet jelent. Ezáltal mindjárt adva van, mint már mondtam, az ilyen szimbólumok egész sora fölötti áttekintés is a szimbólummezőkben, ahol nem csupán a gyors és körültekintő orientáció megy végbe, hanem az a tehermentesítés is lehetővé válik, mely abban áll, hogy nem kell elmerülni a

^{1 2} John C. Eccles: Das menschliche Gehirn—Lernen, Gedächtnis, Bewusstsein; „Hexagon Roche”, 1978/4, 7., 8–9.

dolgok rendkívüli lehetséges gazdagságában. Az áttekintendő dolgoknak ezt a semlegesítését vagy lefedését igen nagy mértékben az ember saját tevékenysége közvetíti.”¹³

Mindebből következik, hogy az ember személyileg, individuálisan csak úgy tud megküzdeni a komplexumok halmazával, melyek az eredeti tevékenységi komplexumra rakódnak, ha adott esetben tehermentesíti magát a komplexumok egy részétől. S erre a technika alapvetően lehetőséget is ad, hiszen a technikának általában az a lényege, hogy rendkívül egyszerű manipulációkkal, anélkül hogy végiggondolnánk pl. egy számítógép szerkezeti elveit, bonyolult matematikai feladványokat oldhassunk meg. A mindennapi életre is vonatkozik ez, hiszen akár a villany fölgyújtása vagy eloltása egy komplexum-sorozat része, azonban teljesen szükségtelen, hogy az ember egyénileg tudatában legyen e komplexum-sorozatnak. Annál szükségesebb viszont az, hogy a társadalom egésze tudatában legyen a komplexum-sorozatnak, az összefüggésrendszernek (anélkül, hogy egyénileg mindenkinek kötelessége volna átlátni), továbbá, hogy az individuum minimálisan annyit tudjon (balesetvédelmi szabályok formájában pl.), hogy egy számára tudatosan át nem látott, de összefüggésrendszer áll cselekvése mögött.

Nagyon sokszor pusztán bizonyos munkavédelmi rendszabályokat, vagy adott esetben jogi szabályozókat sejt az ember a tevékenysége mögött, s ezekhez igazodik. Ezek a szabályozások éppen úgy, mint ahogy a munka technikai fogásainak alapvető előírtsága mutatják, hogy egyfelől az individuum nem köteles a szabályok mögötti összefüggésrendszert ismerni. Másfelől rámutatnak arra, hogy ez az összefüggésrendszer létezik. Ilyen értelemben a szabályok leegyszerűsítik az emberek cselekvését. Teszik ezt annyiban, amennyiben éppen a szabályok léte figyelmeztet arra, hogy a mögöttünk rejlő komplexumok a társadalmi tudáshoz tartoznak, s ugyanakkor feleslegessé teszik e társadalmi tudás ismeretét az individuum számára. Ebből viszont következik, hogy a munkamegosztás ilyen oldalról tekintve része a tehermentesítésnek, amely nélkül az emberek belesodródna az állandóan szaporodó komplexus-rendszerek vizsgálatába. Az embernél tehát a munkamegosztás ugyanazt a szerepet játssza (kiegészítve a konvenciórendszerrel), mint az állatnál az ösztön, mely nyilvánvalóan felszabadít bizonyos szellemi energiák ráfordításától; ami azonban az egyén számára tehermentesítés, az a társadalmi szerkezet s az egész kultúra számára egyáltalán nem az.

Ilyen módon azonban újabb láncolatok kezdődnek, mégpedig a tehermentesítés láncolatai, melyek a komplexumok túlburjánzása ellen irányulnak, s ugyanakkor maguk is széles láncolatot képeznek a mindennapi emberi élet számára. Viszont a tehermentesítés megítélése éppen attól függ: vajon a társadalom magára vállalta-e a komplexusok teljes kidolgozását. Az olyan típusú jelenségekben, melyek az ökológia tárgyai, mint a környezet elrontása és szennyezése, voltaképpen az fejeződik ki, hogy a társadalom elvileg maga is tehermentesíteni akarta magát attól a konfliktustól, melyet a technikai fejlődés okvetlenül létrehoz a természeti környezetben. Engels nagyon korán fölismerte e jelenség általános jellegét, midőn így írt: „De azért ne kérkedjünk túlságosan a természetet aratott emberi győzelmeinkkel. A természet minden ilyen győzelemért bosszút áll rajtunk. Bár mindegyiknek a következményei elsősorban azok, amelyekre számítottunk, de másod- és harmadsorban egészen más, előre nem látott hatásai vannak, amelyek ezeket az első hatásokat nagyon is gyakran megszüntetik. Azok az emberek, akik Mezopotámiában,

¹³ Arnold Gehlen: „Az ember természete és helye a világban”, Budapest 1976, 302.

Görögországban, Kisásziában és egyebütt kiirtották az erdőket, hogy művelés alá vehető földhöz jussanak, nem is áldomták, hogy ezzel megvetették ez országok mostani pusztasággá válásának alapját, mivel az erdőkkel együtt megfosztották őket a nedvesség gyűjtőközpontjaitól és tartályaitól. Az alpesi olaszok, amikor a fenyveseket, amelyeket a hegység északi lejtőjén oly gondosan ápolnak, a déli lejtőn elhasználták, nem is sejtették, hogy ezzel a maguk területén megfosztották gyökereitől a havasi pásztorgazdaságot; még kevésbé sejtették, hogy ezáltal hegyi forrásaiktól az év legnagyobb részének tartamára megvonták a vizet, hogy ezek az esőzés idején annál dühödtebb áradatokkal öntsék el a síkságot.”¹⁴

Ez az engelsi fejtegetés nagyon világosan mutatja azt, hogy az emberek nemegyszer elvételek azt, hogy kultúrájukat a komplexumok megfelelő feldolgozására alapozzák. Itt a célok viszonylatairól van szó. Az adott cél művelés alá vehető földek nyérése volt, ami közeli távlatban megvalósult, ugyanakkor a természet „visszaütése” jelentkezett abban, hogy az erdők kiirtásával pusztasággá változott a tájék. Történelmileg elkövettek az emberek a múltban ilyenfajta hibákat, amelyeket ma már hosszú történelmi tapasztalatok alapján semmiképpen nem követnének el. Azonban a modern társadalmi fejlődés ismét és ismét létrehozza az ezekhez hasonló helyzeteket. Mindez visszavezethető már arra a gondolatra, amely Hegelnél szerepelt, és amely végeredményben az „ész csele” kategóriájában kapott megfogalmazást. „A fentebb leírt összefüggés továbbá azt is tartalmazza, hogy a világtörténelemben az emberek cselekvései révén még valami általában más is létrejön mint amit a cselekvés célzott és el akart érni és mint amit az emberek közvetlenül tudnak és akarnak: végezhetsz érdeküket, de még valami távolabbi is kialakul, ami bensőleg megvan ugyan a dologban, de nem az emberi tudatban és szándékban.”¹⁵

Lenin azután a valóság ravaszágáról beszélt az ész cselével kapcsolatban, kimutatván, hogy a valóság ravaszabb, mint a legravaszabb elmélet. A modern társadalmakban a bonyolult ipari fejlődés szükségszerű következményeként még inkább kell figyelni erre a sajátos ravaszagra és társadalmak továbbfejlődésének, de különösen kultúrájának útját nagymértékben és sokoldalúan befolyásolja az, hogy társadalmilag mennyire van az emberek tudatában az, hogy komplexusok komplexusaira épül minden társadalmi tevékenységük. Ezért szükségszerű például, hogy egész tudományos intézetek fordítsák energiájukat a létrejöhető veszélyek előrejelzésére és annak elhárítására. Még inkább így van ez mindazokkal a fegyverekkel és harci eszközökkel, melyeket napjainkban gyártanak, s melyeknek szükségszerű hatásjellemezéséhez hozzátartozik annak a következtetésnek levonása, mely szerint a békés egymás mellett élésnek végső soron nincs alternatívája.

Azonban nem csupán Ecclesnél, hanem a modern agyfiziológia más jelentős képviselőinél is állandóan fölmerül az, hogy az agy működésének lényege éppen a komplexusok komplexusaira való reakció. Szentágothai János például a XVI. filozófiai világkongresszuson a következőket mondta: „Noha aláírom azt, hogy a tudat nem tartható epifenomenonnak, sem pedig nem közvetlenül azonos a konvencionálisan ismert neuronális funkciókkal és szenvedélyesen képviselem azt a nézetet, hogy a tudatnak operatív szerepe van agyi aktivitásaink befolyásolásában, beleértve az akarati aktusokat, mint ezek végső konzekvenciáját, ez mégsem ad jogot arra a tudományos fejtegetésre,

¹⁴ Marx és Engels Művei 20, Kossuth, Budapest 1962, 457.

¹⁵ „Hegel Werke”, 9, Berlin 1948, 35.

hogy átugorjunk a gondolkodás és agy interakciós elméletének alternatív választásához. A dinamikus patternek jelenségével a neurális szervekben elérhetjük a magasabbrendű funkciók egész univerzumát — teljességgel a természettudomány keretei között — de ennek az ismerete többségében nincs meg az idegélettan, a pszichológia és a filozófia tudásai előtt.”¹⁶ Szentágothai tehát leszámol azzal a meglehetősen szokványos módszerrel, mely vagy epifenomenonnak jelenti ki a tudatot, vagy pedig egy, az agyműködéstől külön tudati szférát feltételezne, ami természetszerűen idealista gondolat lenne. Számára az igazi feladat azoknak a dinamikus patterneknek a kutatása, melyek az agy működésének különböző területeit, pl. corticalis és subcorticalis területeket összekapcsolnak, vagyis amelyek megmutatják, hogy az emberi tudatosság éppen abban áll: nem egyetlen receptor vagy néhány receptor működik a külső benyomások feldolgozásában, hanem az agy egész idegileg alapozott bázisa működésbe jön egyetlen érzékelés vagy benyomás hatására. Ez a sajátosság azonban másként nem magyarázható meg, mint úgy, hogy az ember soha nem az egyes feladatokkal kerül szembe, hanem a feladatok mint egyes feladatok is szerteágazó láncfeladatot jelentenek számára. Mindezt egyénileg persze nem oldhatja meg, de éppen agyszerkezete is mutatja, hogy a megoldás társadalmi és csupán társadalmi lehet, mivel csak a társadalom egésze képes e láncolat-csomókat feloldani.

Mind Ecclesnél, mind pedig Szentágothainál nagy hangsúllyal szerepel az akarat mint egyfajta szervező kategóriája azoknak a külső és belső érzékeléseknek, melyek az embert cselekedetre indítják. Marxnál ez a gondolat olyannyira szerepel, hogy ő egész egyszerűen a kizsákmányolást, sőt már az uralmi viszonyt is az akarat kisajátításához köti. Ezen túlmenően az ember és az állat között éppen az akarat meglétét, illetve meg nem létét teszi (társadalmi viszonyok között) meg az alapvető különbséggé. Így ír: „A szolgáltatással alapján véve csak magának a földtulajdonosnak a létezési módja, aki már nem dolgozik, hanem tulajdona magában foglalja a termelési feltételek közt magukat a munkásokat is mint jobbágyokat stb. Itt az *uralmi viszony* mint az elsajátításnak lényegi viszonya van. Az állathoz, földhöz stb. alapján véve nem jöhet létre uralmi viszony az elsajátítás által, jöllehet az állat szolgál. Az uralmi viszony előfeltétele idegen *akarat* elsajátítása. Az akaratnélküli tehát, mint pl. az állat, szolgálhat ugyan, de nem teszi a tulajdonost.”¹⁷

Az tehát, amit az idegfiziológia megállapított, hogy tudniillik a neuronális rendszer praxis előtti végpontja az akarat, egészen hasonlóan szerepel Marxnál is. Az idegen akarat elsajátítása, vagyis az idegen célszerű tevékenység kisajátítása jelenti az idegen munka kisajátításának az alapját. Ez a kisajátítás egészen nyilvánvalóan játszódik le a feudalizmus körülményei között, hiszen ott az idegen akarat nyílt kisajátítása történik meg. A kapitalizmus ezt a kisajátítást elleplezi, de éppen a társadalmi szerkezet leplező volta mutatja, hogy itt is az idegen akaratok elsajátítása jelenti a társadalmi lét alapját.

Ilyen módon láthatjuk azt, hogy akár idegfiziológiailag, akár a társadalmi lét objektív törvényszerűségei szempontjából gondoljuk át az emberi cselekvések hálózatát, mindenütt különböző komplexusoknak más komplexusokkal való összefüggéséről van szó. Objektív értelemben éppen úgy, mint szubjektíve, ahol is az emberi gondolati tevékenység és az

¹⁶ Szentágothai János: The Neuronal Machine of the Cerebral Cortex as a Substrate of Psychic Functions; „XVI. Weltkongress für Philosophie”, Düsseldorf 1978, 613–614.

¹⁷ Marx és Engels Műve 46/I, 379.

emberi pszichikai tevékenység általában szintén komplexumok komplexumai formájában játszódik le. Sőt, azt mondhatnánk, végső soron amennyire összetett az emberi cselekvés, amennyire társadalmi értelemben széles komplexus-szféra rakódik rá az eredeti célkitűző-tevékenységgel járó komplexumra, annyira fejlett a társadalom. Illetve fejlettségét másrészt éppen az mutatja meg, hogy az egyént mennyire tudja tehermentesíteni a felmerülő komplexusok egy részétől, s ugyanakkor mennyire képes átvállalni ezeknek a komplexusoknak tudományos és gyakorlati feldolgozását. Hasonlóképpen az emberi pszichikum történelmileg éppen alakult, hogy elsősorban leküzdötte magában a biológiai feltételezett-ségű tehermentesítést, vagyis a zárt láncú és ellentmondást nem tűrő ösztön-tevékenységet, másrészt egyre inkább alkalmassá vált akár biológiai indítékú szándékokkal szemben is érvényesíteni a társadalmilag reá háramló konfliktusok következményeit. Nagyon mélyen ragadja meg ezt a problémát Hegel: „De valójában az öntudat az érzéki és észrevett világ létéből való reflexió s lényegileg visszatérés a máslétből. Mint öntudat: mozgás; de azzal, hogy csak önmagát mint önmagát különbözteti meg magától, a különbség közvetlenül mint máslet megszűnt számára; a különbségnek nincs léte, s az öntudat csak az én vagyok én mozdulatlan tautológiája . . . Az öntudat számára tehát a máslet van mint lét, vagyis mint megkülönböztetett mozzanat; de éppígy van számára önmagának e különbséggel való egysége is, s ez a második megkülönböztetett mozzanat.”¹⁸

Az öntudatnak ez a megragadása, mely éppen a görögség leírása kapcsán merül fel Hegelnél, azt mutatja, hogy az öntudat, ami voltaképpen nem más, mint a komplexusok komplexusaiban történő tudatos cselekvés, vagyis a komplexusok egymásraépülésének tudatosítása – nagyszerűen kifejezi ezt a társadalmi sajátságot. Az ember öntudatra abban az esetben jut Hegel szerint, mint ezt más helyen írja, midőn saját léte adott esetben egyfajta komplexussal szemben is háttérbe szorulhat. Nyilvánvaló, hogy itt a szókratészi történet Hegel példája, s az is, hogy éppen Szókratész önfeláldozása társadalmiságának és társadalmi kötelezettségeinek elismerése jegyében mutatja be ezt a rendkívül bonyolult léthelyzetet.

Az egész emberi történelem tehát ebből a szempontból úgy írható le, mint az egyén állandóan nagyobb megterhelése azzal, hogy saját cselekvésének komplexusai egy társadalmi közegbe kerülnek s egyúttal az itt keletkező újabb komplexusok jó részét maga a társadalom vállalja számára megoldani. Neki mint individuumnak pusztán az a feladata marad meg, hogy társadalmi utasítások, rendszabályok betartása segítségével engedje a társadalom számára azt, hogy e komplexusok megoldásában segítse őt, vagyis meg kell őriznie a tehermentesítés alapvető feltételeit. Így tehát a mozgás rendkívül összetett s ugyanakkor ebben az összetett mozgásban az individuum ismétlődő módon előretör az összefüggések felismerésében, de el is szigeteli magát tőlük. Innen persze rendkívül sok társadalmi konfliktus adódik, mert hiszen a tehermentesítést lehetővé tevő rendszabályok közé igen sokszor pusztá osztályérdekekből belecsempésznek már fölöslegeset. Ilyenkor az egyénnek nincs módjában ellenőriznie, legfeljebb úgy érezheti, hogy itt valamiféle bürokratikus akadállyal találkozunk, de ezt legtöbbször kifejtetni és elemezni nem tudja. Ez az oka annak, hogy az iparosodás általában sokkal több bürokratikus vonást vesz fel önmagába, mint bármely más fejlődés, hiszen abban a pillanatban, amint szabályzatait

¹⁸ Hegel: „A szellem fenomenológiája”, 96.

kikezdik, feltétlenül hivatkozni fog arra, hogy ő maga e szabályzatokkal pusztán tehermentesítő szerepet játszik.

Hadd fűzzük ehhez még hozzá azt, hogy a tehermentesítés és a tehermentesítésről való társadalmi gondoskodás nagyon sok esetben olyan jellegű, hogy már szinte értelmetlen szabályokban, erkölcsi felfogásokban stb. fogalmazódik meg. Egyetlen példával szeretném ezt megvilágítani. Nyilvánvaló, hogy mindazok a szexuálerkölcsei szabályok, melyek századokon keresztül éltek, valójában annak köszönheték megszületésüket, hogy a társadalom számára és az egyén számára is, aki a társadalomban él, egyedül leányanyaként gyereket nevelni mind anyagilag, mind időbeosztás szempontjából, mind a szokástól való eltérés szempontjából hátrányos. Ha tehát valaki leányanyaként gyermeket szült, akkor szükségképpen olyan komplexusok jöttek létre e körül, melyek feltétlenül még inkább hátrányhoz juttatták a leányanyát. (Ezzel szemben egyes típusú cigányközösségekben pl., ahol a gyerekeket kollektíven nevelik, ez a hátrány vagy nagyon viszonylagossá válik vagy teljesen eltűnik.) Most már a konkrét társadalmi veszély és a belőle keletkező konfliktusok létezése abban a szexuális szabályzatban fogalmazódott meg, mely szerint a nők szűzen kell mennie a házasságba. Ez a szabályzat voltaképpen közvetítője, az erkölcsi követelmény kifejezője a gyerekneveléssel kapcsolatos általános komplexusrendszernek. Hozzá kell ehhez még fűznünk, hogy persze ebbe az erkölcsi tiltó szabályzatba nagymértékben belejátszik még sok minden egyéb társadalmi vonatkozás is, pl. a patriarchális örökös biztosítása stb.

A társadalom azonban nem elégedett meg ezzel a szabályzattal, hanem erre a szabályzatra még egy sor védőszabályt épített rá. Ezek közé tartozott pl. az, hogy a fiatal lány lehetőleg ne is találkozzék fiúkkal, hogy kacérkodása társadalmilag elítélt jelenség volt stb. Vagyis a társadalom érezvén azt, hogy itt egy komplexus láncreakcióról lehet szó, ennek elejét veendő, egy erkölcsi tiltás- láncreakciósort, nevelés- és szokásbeli láncreakciósort alakított ki, amelybe éppen úgy beletartozott a fiatal lány gardedame-ja, mint ahogyan Spanyolországban következetesen a duenna rendszer stb. A nagy társadalmi viták azután mindig akkor robbannak ki, az ilyen típusú védelmi láncreakciók körül, midőn egy új és fejlettebb társadalmi helyzet megkérdőjelezi magát az alapszituációt. Például az anticoncipiensek bevezetése az alapszituációt megkérdőjelezi és ilyen módon az egész probléma gyökere részleges társadalmi probléma marad. Azoknál pedig, akiknél a gyerek jó nevelése és anyagi helyzetük biztonsága nem kérdéses, a társadalmi elítélés vagy eltűnik, vagy egészen jelentéktelen méretűre zsugorodik, ha leányanyák. Egy jól kereső orvosnő pl. sokkal kisebb társadalmi megvetésben részesül, mint egy munkáslány, s ez éppen azzal magyarázható, hogy az előbbinek gazdasági szituációja nem rendül meg, ha férj nélkül szül, míg az utóbbi ténylegesen nehéz anyagi és társadalmi helyzetbe kerül. Itt persze a tudati tényezőknek is igen nagy szerepe van, hiszen városi környezetben inkább sejlik át maga az alapvető komplexus és annak társadalmi jelentősége, mint elmaradottabb környezetben, ahol ezeket pusztán az erkölcsi szabályozók és a ráépülő lánc képviselik.

Látjuk tehát, hogy a komplexusok komplexusaiban történő cselekvés mennyire csak az emberre jellemző és csupán a társadalom hozhatja magával azt, hogy ez a lehetőség egyáltalán felmerüljön. Társadalom nélkül a cselekvés csak cselekvés és itt érvényesül a formállogikai szabály, mely szerint a praxis egyenlő a praxissal. Az ember praxisát persze kiemeli az a jellegzetesség is, hogy az ember konkrét teleológiai, tehát konkrét célkitűző tevékenységet végez, hogy Marx szavaival a legrosszabb építőmestert is megkülönbözteti a

legjobb méhtől az, hogy fejében előre megvan a ház, melyet építeni fog. Ez a kiemelődés azonban éppen azáltal válik lehetségessé és igazában minden ízében teleológiai tevékenységgé, hogy maga a tevékenység nem világnélküli értelemben megy végbe, hanem nincs olyan tevékenység, melynek társadalmi hatása nem lenne. Tulajdonképpen az egzisztencializmus midőn pl. Sartre Zárt ajtókjában meghirdeti azt, hogy a másik ember az ember számára a pokol, szeretne visszatérni ahhoz az elszigetelt egyénhez, akinek praxisa egyenlő a praxissal. Minden úgynevezett praxisfilozófia – még akkor is, hogyha a praxist mitikus méretűen kitágítja és csupán társadalmi praxistról beszél, a praxisnak ezt az őseredeti tisztaságát kívánja vissza, s nem számol azzal, hogy az emberi praxis lényege a társadalmi létben történő praxis, ami azt jelenti, hogy egyúttal minden praxisba következmény szintjén beletartozik annak társadalmi hatása is.

Azt hogy az idegfiziológia csak most érkezett el ahhoz, hogy természettudományos alapon éppen az emberi gondolati vagy tanulási tevékenységben ezt a szerkezetet megközelítse, részben már illusztráltuk. Azonban nagyon szép példáját találjuk ennek a vitának Grastyán Endrénél: „A rokontudományok, többek között a neurobiológiai irányok viszonylag közömbösek maradtak a tanulási jelenségekkel szemben. Ez természetesen a kondicionálási diszciplínák fokozatos elszigetelődését, methodikai beszűkülését is eredményezte és azt, hogy alapvető problémák kutatása elhanyagolttá vált vagy problémává sem vált, illetve a határterületek senkiföldjére került. Ez történt többek között az észlelés keletkezésének problémájával is. Ahogy már korábban is rámutattunk, mindkét kondicionálási koncepció abból a premisszából indul ki, hogy az inger észlelésének képessége eleve adott, illetve amennyiben ez problematikus, annak tisztázása nem rájuk, hanem a pszichofizikára tartozik. A pszichofizika érdeklődési szférája azonban jórészt a receptorok perifériális problémáira, az inger fizikai sajátosságai és a szubjektív észlelés viszonyára, illetve a perceptuális anomáliák mögött meghúzódó törvényszerűségekre korlátozódik még ma is. A korszerű pszichofizika ugyan számontartja a tanulás módosító hatásait az észlelésben, de a tanulás intim mechanizmusainak feltárását nem tekinti saját feladatának. A tanulási koncepciók szerkezetében tehát az észlelés problémájának nincs szerves helye, az észlelés mint tanulási probléma legfeljebb speciális és jelentéktelen részproblémaként, pl. a perceptuális tanulás eseteként jelentkezik. A pavlovi koncepción belül talán Leontyev volt az első, aki határozottan felhívta a figyelmet arra, hogy az észlelés keletkezése nem megoldott probléma. Emlékeztetünk azonban rá, hogy saját kísérleti evidenciáira támaszkodva maga Leontyev is arra a végkövetkeztetésre jut, hogy a pavlovi kondicionálási mechanizmus nem lehet azonos az észlelés keletkezésének mechanizmusával. Mi ezzel szemben a jelen disszertációban kifejtett megfontolásaink és a saját kondicionálási kísérleti tényeink elemzésével arra az álláspontra jutottunk, hogy a kondicionálási procedura lényegében észlelést eredményez és ez a tényleges és egyetlen következménye a kondicionálásnak. Ezzel tehát Leontyevvel részben egyetértve azt állítjuk, hogy az észlelés keletkezése nem megoldott probléma, másrészt vele ellentétben az a véleményünk, hogy az észlelés keletkezése a kondicionálás mechanizmusában adott és a kondicionálási diszciplínák legjelentősebb problémája.”¹⁹

A kondicionálási mechanizmus feltétlenül észleléshez vezet tehát Grastyán szerint, ami egyúttal azt is jelenti, hogy a tanulási mechanizmus semmiképpen nem az észlelésből

¹⁹ Lásd Grastyán Endre: „Orientáció és megerősítés”, II, Pécs 1973, 245–247, kézirat.

indul ki, hanem megfordítva, a megtanult alapján vagyunk képesek észlelni. Ez az az összetettség, ami akár a tanulási, mégpedig a legegyszerűbb tanulási folyamatban is feltétlenül jelzi azt, hogy mindenütt különböző problémák összefonódásáról és ennek megfelelően a pszichikai tevékenységek összefonódásáról van szó. Ez már az állati létben is bizonyos mértékig igaz, az embernél azonban éppen az a megkülönböztető sajátosság, hogy az ember számára egy olyan problematika merül fel, ami az állat számára egyáltalán nem létezik, hogy tudniillik bármely tevékenység, akár egy kondicionált tanulás is jelent-e valamit és mit jelent a többi ember számára. Egy olyan új mozgásformához kell az embernek saját praxisát – mely teleológiai jellegénél fogva máris hallatlanul új mozgásforma – idomítania, melynek semmiféle analogonja a természetben nincsen. S éppen ez az, aminek következtében Marx visszatért az ember társadalmiságának fogalmához, megkülönböztetve a társadalmi állatot az egyszerűen társas állattól, mivel az ember egész gondolkodását éppen ez a társadalmi volta határozza meg. Hogy ebből milyen sok minden következik, azt részben láttuk, részben pedig látni fogjuk.

Még külön megnehezíti azonban dolgunkat az, hogy a munkáról adott eddigi elemzések, melyek részben absztraháltak a társadalmiságtól mint alapvető kategóriától, rendkívül egyoldalúnak bizonyultak. Arról van ugyanis szó, hogy legtöbbször a munkát mint általános tényezőt vették vizsgálat alá. Ahhoz nem kell igazán sok fantázia, hogy bebizonyítsuk: minden emberi közösségben lényeges szerepet játszott a munka, sőt, az emberi fejlődésben magának a munkának döntő része, szerepe volt, márcsak azért is, mert bizonyos értelemben Engels fejtegetéseit követve azt mondhatjuk, hogy a munka segítségével teremti a társadalmi ember önmagát valóban emberré. Azonban éppen a modern kor története tanít meg bennünket arra, hogy a munka általában és így pusztán a munka elvont elemzése semmiképpen nem ad útbaigazítást a modern fejlődések differenciáiról.