

TANULMÁNYOK

Személyiségdinamika és társadalmi lét

GARAI LÁSZLÓ

A személyiség problémája három lépcsőben nyerte el polgárjogait a tudományos pszichológiában.

Az első lépcsőn pusztán *egyedi* zavaró tényező, kiszámíthatatlan módon kuszálja össze a pszichológia általános törvényeinek rendezett vonalait. A születő kísérleti tudomány ez ellen úgy védekezik, hogy törvényeit vagy olyan elvont általánossággal fogalmazza, hogy érvényességüket semmilyen egyéni eltérés ne veszélyeztesse, vagy pedig eleve pusztán statisztikai érvényességgel számol, amely mellett közömbös, hogy konkrétan milyen belső személyiségi feltételek kedvezőek és melyek kedvezőtlenek a törvényszerű összefüggések fennállása szempontjából.

A kísérleti pszichológia első korszakában az új szaktudománnyal szemben az irracionalista filozófia képviselte a személyiséget. F. Brentano, H. Bergson, továbbá W. Dilthey és az életfilozófia más képviselői az objektív eseményre vonatkoztatott *ismerettel* szemben a pszichikus esemény szubjektív *élményjellegét* hangsúlyozták, a *tudattartalmakkal* operáló pszichológiával a *pszichikus aktusokat* megragadó lélektan követelményét állították szembe, az *általános összefüggések diszkurzív megismerése* helyett a megismételhetetlenül *egyedinek az intuitív megragadását* kérték számon a pszichológián.

A második lépcsőn azután kompromisszum születik. Bár a személyiség bekerül az új tudományba, de még csak az előszobájában foglalhat helyet; az „értelem—érzelem—akarat” skolasztikus hármassága szerint egymástól elszigetelt funkciókat vizsgáló elmélet még nem vesz róla tudomást — a viharos tempójú fejlődésnek induló alkalmazott pszichológia azonban kénytelen számolni vele.

Ehhez viszont a személyiségnek „kezelhetővé” kellett válnia, amiért a korabeli tudományban éppen azon meghatározottságaival fizetett, amelyeket az életfilozófia hangsúlyozott. Az irracionalista filozófiával olyan szaktudomány állott szemben, amely nemcsak analitikus vizsgálódásaiban volt metafizikus jellegű, hanem akkor is, amikor szintézisre vállalkozott (vagy kényszerült). Igazi szintézis helyett tulajdonképpen maximális absztrakció történt mind a külvilágra vonatkoztatott ismeretjellegtől, mind az énrre vonatkoztatott élményjellegtől: a személyiséget redukálták egy vagy néhány olyan tulajdonságra, amelyeket tisztán belsőnek, a szubjektum számára azonban mégis átélhetetlennek tételeztek. A személyiség egyéb meghatározottságait és megnyilvánulásait viszont vagy mint lényegteleneket ignorálták, vagy pedig merev egyértelműséggel hozták őket összefüggésbe a kiemelt tulajdonsággal. Így a

¹ A hasonló című kandidátusi értekezés bevezetése.

személyiség a tudomány fejlődésének ezen a fokán a *típus* statikus képleteként jelentkezik.

A személyiség-tipológiák statikus jellegűek: a már kialakult személyiséget próbálják valamilyen típusba besorolni, nem vizsgálva hogyan, milyen erők hatására alakult ki a regisztrált személyiségkép. A genezis kérdését a leggyakrabban nem csupán zárójelbe teszik, hanem — biológiailag örökölt determinánssokkal (testalkattal, temperamentummal stb.) hozva egyértelmű, genetikai összefüggésbe — kifejezetten tételezik is a személyiség változatlanságát. Az egyes tipológiák lemondanak arról, hogy az osztályozás kritériumává tett tulajdonságnak a személyiség egészét meghatározó jellegét elméletileg igazolják — a kritérium ötletszerűségének gyanúja tehát óhatatlanul felvetődik. A választott kritérium súlyát azzal bizonygatják, hogy minél több egyéb személyiségjeggyel való korrelációját igyekeznek kimutatni — az ötletszerűség azonban így is fennmarad, mivel a különböző személyiségvonások csak pusztán egymásmellettségükben sorakoznak fel, de a környezeti befolyást közvetítő és végső soron a személyiség további fejlődését eredményező belső összefüggéseik a tipológus figyelmén kívül maradnak. Reális időbeli átmeneteinek elhanyagolásáért az eleven személyiség úgy áll bosszút a tipológián, hogy az időtlennek tételezett típusok között mutat „átmeneteket”.

A statikus tipológiában előbb-utóbb fel kell ismerni a következő „határozatlansági relációt”: minél több tulajdonság együttesének írják le a típusokat, annál kevesebb olyan egyén lesz, akit egyértelműen lehetne valamelyikbe besorolni — az egyértelműbb besorolás lehetőségéért viszont a kritériumok korének szűkülésével, mind semmitmondóbbá szegényedésével kell fizetni. Ez az ellentmondás a statikus tipológia felbomlásához vezet.

A tipológia helyét egyfelől a faktor-analízis foglalja el, amely azt vizsgálja, hogy az egyes tulajdonságok milyen fokban vannak meg a személyiségben — éppoly statikusan, az egyes faktorok közötti kölcsönhatást éppúgy figyelmen kívül hagyva, mint a korábbi eljárás. Itt teljesen nyilvánvalóvá válik az ötletszerűség, amelyet a tipológiáknál bizonyos formállogikai viszonyok — sokszor erőltetett — felmutatása többé-kevésbé elfedett. Cattell pl. a következő módszerrel jut azokhoz az alapvonásokhoz, amelyekkel egy-egy személyiség képét meg akarja rajzolni. Kiindul abból a 4505 szóból, amely Allport és Odbert megítélése szerint az angol nyelvben személyiség-tulajdonságokat jelöl. Ezekből — a szinonímákat kiszűrve — kiválaszt 160-at, hozzájuk ad további 11 terminus technicust a pszichológia tudományos szótárából. Az így nyert 171 tulajdonság-jelzőt azután a közöttük fennálló korrelációk szerint 42 „kötegbe” (cluster) csoportosítja. Eysenck, Guilford és más szerzők más és más módon állítják össze a faktorlistájukat. Jellemző tény azonban, hogy 1953-ban egy kézíratos angol dolgozat 109, a témakörbe vágó munkában csaknem 400 különböző kiemelt személyiségfaktort számlált össze, de köztük csak 48 olyant, amelyet legalább két különböző szerző említ (idézi Fraisse-Piaget, *Traité de la psychologie experimentale*. V. köt. 1963. 185. o.). Ezen belül Eysenck 2, Guilford — a képességek faktorait nem számítva — 55, Cattell pedig 100 alapfaktorral dolgozik.

A statikus tipológia helyére másfelől a dinamikus személyiség-elmélet lép. Ez már nem azt kutatja elsősorban, milyen különbségek diagnosztizálhatók az egyes személyiségek között, hanem azt, hogy milyen közös, általános összefüggések alapján vázolható fel a személyiség fejlődésének prognózisa. A személyiség ezen a harmadik lépcsőn az *általános* pszichológia tárgyává válik.

A személyiség dinamikus elméletei

A dinamikus személyiségelméleteknek tulajdonképpen a *szubjektum és objektum kölcsönviszonyának problémáját kell az átfogó megoldás igényével pszichológiailag megközelíteni*ök.

A tudattartalmak metafizikus vizsgálatára korlátozódó pszichológia a személyiség problematikájának fentemlített ignorálásával úgy csukta zárójel közé a szubjektum—objektum-viszonyt, hogy a tudattartalmat vagy objektív determináns passzívan elszenvedett hatására vezette vissza (asszociáció-tan), vagy — lényegét tekintve — szubjektív rendező elvekből származtatta, amelyek mint passzív anyagot kezelik az objektumot (würzburgi iskola), vagy annak — pusztán negatív — kimutatására szorítkozott, hogy az objektum önmagában nem határozza meg a pszichikum aktuális tartalmait, de ezek a szubjektum önmagában vett immanens tendenciáiból sem vezethetők le (Gestalt-pszichológia).² A statikus tipológiák és a faktoranalízis esetében a szubjektum és objektum kölcsönviszonyának kérdését az tette kikapcsolhatóvá, hogy a személyiséget *konstans* belső feltételnek tekintették, amely minden külső ok hatását módosítja ugyan, de ugyanazon egyénnél mindig lényegileg azonos módon, úgy hogy a személyiség prizmáján megtört tények közötti viszonyok végül is hasonlóak lesznek azokhoz, amelyek a magukban vett objektív tények között fennállnak.

A dinamikus személyiségelméletek ezzel szemben, függetlenül gyakran ellentétes konkrét megoldásaiktól, olyan viszonyt fedeznek fel a személyiség és környezete között, amelynek lényegéhez tartozik a személyiségnek a környezet hatására vagy belső erőiből bekövetkező változása. A változásról felismerik, hogy olyan maradandó eredménnyel jár, amely lényegbevágóan módosítja a személyiségnek mind a belső dinamikáját, mind a környezet további hatásai iránti fogékonyságát, ehhez ráadásként egyre több elméleti felismerés számol azokkal a változásokkal, amelyeket a változó személyiség okoz környezetében, és amely maradandó eredmények azután lényegesen változott módon hatnak vissza a személyiségre.

Az a felismerés, hogy a személyiség és környezete viszonylag önálló hatótényezőkként lépnek kölcsönhatásba egymással, állította középpontba a szubjektum és objektum kölcsönviszonyának problémáját.

Szubjektum és objektum viszonyán belül voltaképpen valamennyi pszichológiai megközelítésben három különböző viszony keveredett egymással:

1. *Belsőnek és külsőnek az a viszonya*, amely az emberi személyiségen kívül az állati szervezetnek, valamint általában minden olyan rendszernek és környezetének relációjában is megnyilvánul, amelynek mozgását valamilyen belső program vezérli. A kérdés ebben a vonatkozásban az, hogy a külső hatás hogyan épül be a belső programba, és hogyan válik ezen keresztül maga is a rendszer mozgásának determinánsává.

2. *Eszmeinek és anyaginak az emberi személyiség, illetve az állati szervezet és környezet kapcsolatát közösen jellemző viszonya*. Eszmei a belső minden olyan mozzanata, amely valamilyen külső tárgy vagy jelenség képmásaként funkcionál. Hasonlóképpen eszmeinek fogunk tekinteni az adott

² Jellemző tény, hogy amint a Gestalt-pszichológia tovább akart haladni ettől a pusztán negatív felismeréstől, azonnal szembetalálta magát a személyiség-dinamika teljes problémakörével, amelynek részösszefüggéseit azután Lewin kezdte kísérleti módszerrel és igényes elméleti megközelítéssel kutatni.

viszonyon belül minden olyan külső tárgyat vagy jelenséget, amelynek anyagi valósága csak jelként szolgál valamely belső összefüggésnek megfelelő jelentéstartalom hordozására (ilyen értelemben mondunk pl. eszmeinek egy könyvet vagy egy megszólaló zeneművet, nyomdai jeleinek, ill. hanghullámainak anyagi valósága mellett).

3. *Szubjektívnek és objektívnek* tulajdonképpen csak az emberi személyiségnél jelentkező viszonya. A személyiség szubjektívitásának alapja a *teleológikus tárgyi tevékenysége*, amelynek célja belsőleg motivált, eszmei természetű, de amely célt különböző motoros szervek kooperációja és az általuk működtetett szerszámok anyagilag hatékony módon valósítanak meg valamely külső tárgyon. Az objektív ezzel ellentétben anyagi szükségszerűséggel determináltként határozható meg, akár a külső környezetben, akár a szervezet belsejében található az anyagi determináns, továbbá akár kauzális egyértelműséget, akár sztochasztikus jelleget mutat.

Az elmondottakból következően szubjektív és objektív viszonyának, következésképpen pedig általában a dinamikus személyiség-elméleteknek kulcskérdése így fogalmazható meg: *hogyan alakulnak át a környezeti vagy a szervezetben működő determinánsok motívumokká?* Minthogy pedig hasonló átalakulást állati egyed ontogenezisében is megfigyeltek, a szubjektív—objektív viszonynak a másik két említett viszonytól való elkülönítése megköveteli az *emberi motiváció specifikumának* vizsgálatát.

Naturalista személyiségelméletek

Jóllehet a motiváció a legsajátosabban személyiségdinamikai jellegű probléma, valamilyen vizsgálata jóval megelőzte a dinamikus személyiség-elméletek kialakulását. A motívumokat akarati funkcióknak írták le, minden összefüggést nélkülöző egymásmellettiségükben sorolva fel őket, akár csak a többi pszichikus funkciót.

Hegel „pszichológiai”-nak nevezi Kant módszerét, amellyel az elméleti tudat fő módjait „felsorolja. . . , felveszi egészen empirikusan, anélkül, hogy a fogalomból fejlesztené”. (*Előadások a filozófia történetéről*. Akadémiai Kiadó III. köt. 398. o.) Bírálja Kantot, amiért „az értelemről . . . pszichológiailag halad az észhez; erre is ráakad éppen. Keresgél a lelki zsákban, miféle képeségek vannak benne; véletlenül ott van még az ész — éppolyan jó volna, ha nem volna . . . , közömbös, hogy van-e vagy nincs.” (I.m. 406. o.)

A motívumokat mint akarati funkciókat leíró tudomány az empirikus eljárás ugyanilyen ötletszerűségével vonta elő a „lelki zsákból” az egyes ösztönző tényezőket — ki tovább folytatva, ki hamarabb megunva a felsorolást. A különböző listákon viszonylagos egyöntetűséggel szerepeltek a létfenntartás természetes szükségletei — különbség csupán az ön-, ill. a fajfenntartás körébe tartozó szükségletek további tagolásának részletességében mutatkozott: egyesek csak éhséget és szexualitást különböztettek meg, mások kiegészítették a listát védekezési és utódápolási ösztönrel, agresszív tendenciákkal és nyáj-ösztönrel, sőt voltak akik külön vették számba a légzés szükségletét, valamint a defekálás és urinálás szükségletét. Egyesek a kaoszt valamiféle osztályozással próbálták leplezni — mások a felsorolás végére még odaírták: stb., stb.

Az ötletszerűség igazi tobzódása azonban a sajátosan emberi motívumok körül bontakozott ki. Voltak, akik a teljesség igényével közöltek véget nem érő listát az ember gazdasági, közéleti és kulturális tevékenységét mozgató

motivumokról (pl. E. L. Thorndike), mások csak példákat említettek, jelezve, hogy a sor tetszés szerint folytatható. Itt is történtek osztályozási kísérletek (pl. McDougallnál; jellemző, hogy a 14 alapösztönt tartalmazó listát később további négy „alapösztönnel” bővítette).

Az emberi motiváció problémájának megoldási kísérletei közül kettőről kiemelten kell szólni, mert bennük a dinamikus személyiség-elméletek két alaptípusának csíráját fedezhetjük fel:

1. Az emberi motivumokat az állatéval analóg, öröklöttnek vett szükségletekre vezették vissza, majd kísérletileg vizsgálták, hogy az így felvett kevés számú — lehetőleg egyetlen vagy két, egymással ellentétes — ösztönből hogyan alakulnak ki az ontogenezisben az állat, ill. az ember konkrét szükségletei, valamint azok a viselkedések, amelyek belülről nem motiváltak, de a külső környezethez célszerű alkalmazkodást biztosítanak.

2. Az emberi motivumokat olyan feltételezett alapszükségletekre vezették vissza, amelyek sajátosan emberiek voltak, szembeötlő módon különböztek az állati szükségletektől — de valamely felszínesen hasonló állati ösztön (pl. a szexuális ösztön) analógiájára értelmezték, ahelyett, hogy az antropogenezis kontextusában vizsgálták volna őket. A feltételezett alapösztönből származtatták azután az ontogenezis folyamán kialakuló konkrét emberi motivumokat, valamint egy alkalmazkodásra lényegénél fogva többé vagy kevésbé képtelen élettevékenység egyéb determinánsait.

E kísérletek a biologizmus, a *naturalizmus* kísérletei a motiváció értelmezésére. Az előbbi legkövetkezetesebben a *behaviorizmusban* bontakozott ki, az utóbbi pedig a *freudizmusban*.

A behaviorizmus, ill. a freudizmus a logikai kibontakozásukban — amellyel kialakulásuk konkrét történeti menete jelentős részben megegyezett — tökéletes, bár ellentett irányú párhuzamot mutatnak.

A behaviorizmus első logikai lépcsőjén olyan magyarázó elvet találunk, amely egyedül a — külső — ingerrel operál, mellőzve mindenféle motivációt (Watson), a freudizmus megfelelő magyarázó elve — a libido — belső tényező. Míg ott tulajdonképpen motivumról még nincs szó, itt csakis ezzel van dolgunk.

A továbbiakban a behaviorizmus belső, a freudizmus külső közvetítő tényezőket kapcsol be magyarázó elveinek körébe. Amaz belső motivumul felveszi a táplálkozási ösztönt, emez — mint a libido külső tárgyválasztását — az Ödipusz-komplexust. A külső inger által kiváltott és a táplálkozási motivum által ösztönözött viselkedés konkrét irányát a korábban elsajátított belső készségek szabják meg — a libido által ösztönözött és az Ödipusz-komplexusnak megfelelő tárgyat választó viselkedést külső, később interiorizálandó tilalmak fojtják el. A megszokott kapcsolatok nemcsak készségként rögződnek, hanem az eredeti ösztönbe beépülő szokásként is, amely az eredeti mellett új szükségleteket teremt az egyed számára — az elfojtás olyan tárgyakra irányítja az ösztönt, amelyek az eredeti, tiltott tárgyat szimbolizálják az egyed számára, akinek így az eredeti helyett új szükségletei támadnak.

A következő logikai lépcsőn a behaviorizmus olyan motivumot fedez fel, amely a külső ingerrel együtt kívülről adott: a fájdalomingert. Freud viszont azt véli felismerni, hogy a veleszületett ösztönnel együtt belülről adva van bizonyos tilalmi rendszer is, amelyet az egyénnek nem kell külső tilalmakból interiorizálnia: a felettes-én. A felettes-énhez a rendszernek szüksége van a libidóval azonos természetű, de ellenkező előjelű ösztönre — ez a halálösztön,

amely a szexuális ösztönrel konfliktusba kerülhet, ennél fogva energiát szolgáltathat a felettes-én számára a libidó elfojtásához. Ezzel párhuzamosan a másik rendszer is kiegészül egy, az ingerléssel azonos természetű, de ellenkező előjelű folyamattal: a gátlással, amely éppúgy konfliktusba keveredhet ellentétpárjával, ahogyan a halálösztön a magáéval. A konfliktusok megoldásukra ösztönöznek — és ezzel újabb konfliktusokat készítenek elő. Az ellentétes tényezők felvétele tette tehát alkalmassá a két rendszert arra, hogy *dinamikus* személyiségelméletté fejlődjenek. A freudizmuson belül maga Freud tette meg ezt a lépést a *Jenseits des Lustprinzips*-szel kezdődő második alkotói korszakában. A behaviorizmus megfelelő gazdagítása I. P. Pavlov kutatásainak érdeme.³ A freudizmuson belül az így felvázolt dinamika *személyiségi* aspektusát az biztosítja, hogy az objektív természetű ösztönöknek és felettes-énnek a konfliktusa az én eszmei természetű szubjektivitására reflektálódik. Ugyanígy reflektálódik Pavlovnál a külső serkentés és gátlás közötti konfliktus az agy belső anyagi természetű működésére.

Az így kialakult elméletek azonban lényegüket tekintve naturalisták voltak: a személyiség helyett tulajdonképpen az egyedet vizsgálták — a behaviorizmus a külső természethez való alkalmazkodásában, a freudizmus veleszületett ösztöneinek kiélésében. Metodológiailag az egyik számára az állat, a másik számára a neurotikus szerepelt modellként. Ezen a modellen próbálták azután a normális személyiséget a maga emberi specifikumában megmagyarázni.

A személyiség társadalmiságának naturalista és spiritualista értelmezése

Amikor az elmélet a normális emberi személyiséggel kezd foglalkozni, egyre inkább fel kell ismernie, hogy a természet vonatkoztatási rendszere egymagában elégtelen: *az egyént a társadalom relációjában is vizsgálni kell.* Sőt mindinkább kitűnik, hogy külső és belső, anyagi és eszmei, kiváltképpen pedig objektív és szubjektív dialektikus viszonya, vagyis kölcsönhatásuk és egymásba való kölcsönös átmenetük a legkoncentráltabban egyén és társadalom relációjában jelentkezik problémaként.

A felismerés a behaviorizmusban, ill. a freudizmusban különböző időpontokban érett meg; a két gondolatrendszer többször is átfogalmazta a maga válaszait. E válaszokból azonban ennek ellenére mégis kimutathatók olyan közös jellegzetességek, amelyek a két rendszernek, mégpedig kialakulásuk mindegyik logikai lépcsőjén, egyaránt sajátjai voltak abból fakadóan, hogy *mindkettő a maga naturalizmusát alkalmazta egyén és társadalom viszonyának értelmezésére.* Ilyen közös jellegzetességek a következők.

a) A társadalom külső erőként áll szemben az egyénnel. A személyiségnek ugyanúgy kell alkalmazkodnia társadalmi környezetéhez, ahogyan az

³ Maga a magasabbrendű idegműködés pavlovi *fiziológiai* elmélete természetesen nem azonosítható a behaviorizmussal, amely *pszichológiai* elmélet. Sőt ez utóbbitól lényeges módon éppen az különbözteti meg előnyösen, hogy a kísérleti állatok viselkedésének adataiból levonja azokat az agyműködésre vonatkozó következtetéseket, amelyek kérdését a klasszikus behaviorizmus zárójelbe tette, „black box”-nak tekintve a külső ingerre külső viselkedéssel válaszoló egész állati szervezetet. A pszichikumra vonatkozatható következtetések tekintetében azonban a két gondolatrendszer között semmilyen lényeges különbség nincs — ilyen értelemben idézzük a pavlovizmus bizonyos elméleti eredményeit végig a behaviorizmussal kapcsolatban.

állati egyed alkalmazkodik a természeti közeghez: a környezeti ingerekre adekvát módon reagálva. A behaviorizmus szerint az egyetlen lényeges különbség itt a nyelvi ingerek és nyelvi válaszok bekapcsolódása. Az alkalmazkodás az egyén belső tendenciáinak legátálásával, elfojtásával jár. A freudizmus éppen a civilizáció előtti ösztönök elfojtásában véli felfedezni a civilizált ember specifikumát.

b) Amennyiben a társadalom magában a személyiségben mélyen rögződő belső képviselettel bír, úgy ez nem dinamikus mozgósító erő, hanem valamilyen statikus barrier vagy statikusan rögzített mozgássor. Ilyen társadalmi képviselő a személyiségben a freudizmus „felettes-én”-je, ill. a behaviorizmus szerzett készségei és szokásai. Az ilyen személyiségelmélet azután hallgatólagos előfeltevésként statikus társadalommodellt implikál. A behaviorizmus esetében ez az implikáció viszonylag könnyen tetten érhető: a személyiségben mélyen rögződő szokások csak akkor alakulhatnak ki, ha a környezeti feltételek (adott esetben a társadalmiak) igen nagy fokú állandóságot mutatnak. A freudizmust illető összefüggések bonyolultabbak: a felettes-én a történelem előtti múlt terméke, minthogy pedig valamennyi egyénben ez képviseli a társadalmiságot, ennek történelmi korszakoktól függetlenül ugyanazon társadalmi képletben kellene manifesztálnia.

c) A társadalmi változások, valamint személyiségpszichológiai konzekvenciáik egy teljes következetességgel végiggondolt behaviorizmus, ill. freudizmus álláspontjáról merőben véletlenszerű események, amelyek egymásutánjában sem a társadalom, sem a személyiség szintjén nem fedezhető fel semmilyen egységes tendencia. A következetes behaviorista ugyanis csak a „trial and error” („próba-szerencse”) modelljével tudna magyarázni minden olyan tevékenységet, amelyet sem a közvetlenül jelenlevő, alkalmazkodást követelő társadalmi környezet nem vezérel aktuális ingerekkel, sem pedig a már rögződött dinamikus sztereotípek nem szabályoznak. Az ilyen véletlenszerű próbálkozásra pedig akkor kerül sor, amikor a társadalmi környezetben valamilyen váratlan, előreláthatatlan változás következik be, amelyhez az egyén még nem tanult meg alkalmazkodni. A végiggondolt freudizmusban a véletlenszerű, tendencia nélkül bekövetkező társadalmi állapotváltozás nem oka, hanem következménye a személyiség hasonlóan véletlenszerű, tendencia nélküli megnyilvánulásának. Ebben vagy az elfojtott ösztönenergia jelenik meg, a „cenzura” számára rejtjelezett módon, vagy maga az elfojtás terjed ki önmagában véve ártatlan tudattartalmakra (vö. Freud, *A mindennapi élet pszichopatológiája*. Bp. 1958.) — társadalmilag csak a determinált, hogy minek kell feltétlenül elfojtódnia, de hogy e folyamatot milyen járulékos elfelejtések kísérik, ill. hogy az elfojtott energia milyen formában „szublimálódhat”, ez tisztán véletlenszerű asszociációkon múlik. Az egyén asszociációi nemcsak a társadalomra vonatkoztatva véletlenszerűek, hanem a személyiség nézőpontjából tekintve is, minthogy kialakításukban részt vesz valamennyi, az individuum életútja során a környezetében lejátszódott esemény.

d) Végül is mind a behaviorizmus, mind a freudizmus rákényszerül, hogy egyén és társadalom viszonyára alkalmazott naturalista alapelvét kiegészítse az eszmei kommunikáció spiritualista elvével. Eközben a behaviorizmus úgy tesz, mintha csupán a reakciót kiváltó ingerek egy sajátos fajtájáról, ill. sajátos reakciótipusról volna szó: előbbi esetben a viselkedést nem a környezet tárgyaitól érkező primer ingerek, hanem ezeket képviselve helyettesítő másodlagos jelzések váltják ki, utóbbi esetben pedig az ingerek nem szomatikus

reakciót idéznek elő, hanem nekik valamilyen módon megfelelő szavak kimondását vagy belső beszédben történő megjelenítését. A freudizmus ugyanakkor úgy kezeli a jelenséget, mintha a verbális közlés, lényegét tekintve, az ösztönreakciót elfojtó atyai fenyegetés megfogalmazása, ill. az elfojtott ösztön kielégítésének közvetítője lenne. Az előbbi vonatkozásban a tényleges atyai büntetést vagy a szóbelileg megfogalmazott tabuk rendszere helyettesíti (Freud, *Totem és tabu* Bp. 1918.), vagy a múltbeli bűnért való lelkiismeretfurdalás ideológikus tételezése (*Mózes és az egyistenhit*. Bp. 1946), az utóbbi vonatkozásban a közlés vagy az elfojtott ösztöntendenciák közvetlen kielégítését szolgáló fantáziaműködést fogalmazza meg, vagy a tiltott ösztöntárgy helyettesítéséhez szolgáltat asszociációs átmeneteket (S. Freud *Összegyűjtött művei*. 1. köt. *Bevezetés a pszichoanalízisbe*. 3. köt. *Álomfejtés*. Bp. Somló kiad. é.n.).

Valójában azonban a szó elsősorban eszmei jelentéstartalma révén tölti be akár csak a fentemlített funkciókat is a kommunikációban. Ez két kérdést vet fel: 1. honnan ered a szavak által közölt eszme? 2. honnan ered az eszme anyagi hatékonysága, amely különféle cselekvések kiváltásában, ill. elfojtásában nyilvánul meg?

Ha a behaviorizmus vagy a freudizmus e két kérdést saját elméleti alapjain tudná megválaszolni, úgy rendszere immanens logikáján belül megdöntetlen elmélettel rendelkezne a társadalmilag determinált dinamikus személyiségről. A már kialakult és már hatékonyra vált eszme ugyanis a behaviorizmus, ill. a freudizmus társadalominterpretációjának mindhárom már említett korlátját segíthetne meghaladni, mivel *a*) nem külső erőként, hanem belülről vezérli a személyiséget, úgy hogy ez, miközben társadalmi kötelességet teljesít, méltán érezheti úgy, hogy legegységesebb szenvedélyét követi (vö. Rubinstein: *Два модхола к проблеме сознания*. 1959.), *b*) nem statikus képződményként létezik, hanem valamilyen társadalmi célnak a személyiséget mozgósító eszméjeként, *c*) az eszmék váltakozása nem véletlenszerű, hanem történelmi egymásutániségükben egységes tendencia fedezhető fel (vö. Hegel, *Előadások a filozófia történetéről*. I. köt. Akadémiai Kiadó, 1958. A filozófiatörténet fogalma c. fejezet).

De sem a behaviorizmus, sem a freudizmus nem mutat fel saját rendszerén belül támadhatatlan választ a fenti kérdésekre. A behaviorizmus az első korszakában úgy kerülte meg a két kérdést, hogy a szóingert a többi fizikai ingerrel teljesen analóg módon fogta fel, hatásának feltételét pedig ennek megfelelően a kondicionálásban jelölte meg. Megmagyarázatlan maradt azonban a sohasem kondicionált szavak hatóképességének oka, valamint a kondicionált szavak hatásának számos esetben való elmaradása. A freudizmus a beszéd, valamint az elfojtott pszichikus tartalmakat önkéntelenül kifejező egyéb megnyilvánulások között tételezett analógiát (nem teoretikus, de a pszichoanalízis mindennapi gyakorlatában). A szavak itt csak „hátsó” értelmükkel jöttek számításba, manifeszt, szótári jelentéstartalmuk különösebb figyelmet nem keltett.

Pavlov „második jelzőrendszer”-elmélete egy gondolatrendszeren belül következetes megoldást látszott kínálni. Eszerint a szó jelentéstartalmát a benne általánosított „első jelzőrendszer”-beli ingerek alkotnák, hatékonyságának forrása pedig ezen ingerek eredeti reflexkiváltó hatásának helyettesítése a szó által (az elmélet legrészletesebb összefoglaló kifejtését l. K. I. Platonov, *A szó mint fiziológiai és gyógyító tényező*). A behatóbb analízis azonban itt is válasz nélkül maradó kérdőjeleket tár fel. Teljesen érthetetlen marad pl.

a tulajdonképpeni fogalomalkotás pszichológiai folyamata, még hozzá nem csupán az elvont fogalmak esetében. Milyen „első jelzőrendszer”-beli bázisa van pl. akár az olyan egyszerű, korán elsajátított fogalomnak, mint amelyet a „játéktárgy” („játék”) szó jelöl? Hiszen játék a fekete, szögletes, kemény, fémes szagú, meghatározott hangot kibocsátó játékvonat is, meg a piros, kerek, rugalmas, gumiszagú, másféle hangot adó labda is — mi közös lehet az általuk nyújtott ingerekben, amelynek képviselését a szó mint a „jelzés jelzése” átvehetné? De továbbá: ha fel is mutatható a közös érzéki jegyek egy csoportja az azonos fogalomhoz tartozó különböző tárgyak mindegyikén, ilyenkor sem merítik ki ezek az érzéki jegyek a megfelelő szó jelentését (már a régi görögök bíralták pl. az ember „kétlábú tollatlan állat”-ként való meghatározását). A pszichológiának a maga speciális eszközeivel az egyén vonatkozásában újra kell megoldania a filozófiatörténet többévezredes problémáját: hogyan sajátítja el és hogyan használja az egyén a szó jelentéstartalmát, amely eszmei, noha a szó által megjelölt tárgyokban létezik, e tárgyakból kerül a személyiség ismeretkészletébe, jöllehet a tárgy észleleti képében nincs, vagy csak esetleges módon van adva.⁴

És itt még csak a szó által közölhető legegyszerűbb eszmei jelentéstartalomnál vagyunk. Tovább bonyolódnak az összefüggések, ha az informatív jelentéstartalomtól a normatív eszme problémájához haladunk. Ismeretes, hogy Freud, munkásságának második korszakában a „felettes-én” fogalmának bevezetésével a normatív eszmének és anyagi hatékonyságának forrását próbálta felkutatni. Az az inkább implicit előfeltevésként meglevő, mintsem kifejezésre juttatott felismerése, hogy a normatív eszme nem fogható fel a környező valóság tárgyainak visszatükrözéséül,⁵ és hatóereje, amellyel rákényszeríti érvényességét az ember élettevékenységére, sokkal intenzívebb, mint a társadalmi környezettől kívülről kapott alkalmi vagy akár megszokottá vált parancsoké és tilalmaké, ahhoz a téves következtetéshez vezet, hogy a normatív eszmét az egyén az ösztönökkel analóg módon öröklí. Ha az „én” erkölcsi tapasztalatai, úgymond, „gyakran és elég erősen nemzedékről nemzedékre következő számos egyénnél ismétlődnek, úgyszólván az ösvalami élményeivé tevődnek át, amelyeknek benyomásai az öröklés útján megmaradnak”. A gondolatot később az erkölcs normatív eszméjéről kiterjeszti a vallásos ideológia informatív jelentéstartalmaira: „... az ember archaikus öröksége nemcsak diszpozíciókat, hanem tartalmakat is magában foglal, emléknymokat korábbi

⁴ „Az asszociációs pszichológia hívei úgy gondolták” — írja Rubinstein —, „hogy a szavak jelentésének megértése az asszociációs kapcsolatokon alapszik, a reflexológusok pedig azt állítják, hogy ez a kapcsolat feltételes reflex jelleggel rendelkezik. El kell ismerni, hogy igazuk van: a szó elsődleges kapcsolatának a szituációival, amelyhez az tartozik, a reakcióval, amelyet létrehoz, asszociációs vagy feltételes reflex jellege van. Ehhez azonban hozzá kell tenni, hogy amíg ez a kapcsolat asszociációs vagy feltételes reflex jellegű, ez még nem beszéd a szó igazi értelmében. A beszéd akkor jön létre, amikor a szó és a jelentés közötti kapcsolat már nem csak feltételes-reflex vagy asszociációs jellegű, hanem értelmi, szignifikatív jellegű lesz.” (*Az általános pszichológia alapjai*. II. köt. Akadémiai Kiadó, 1964. 661. o.)

⁵ Ténylegesen nincs a környező valóságban olyan tárgy — sem természetes, sem mesterséges —, amelynek akár érzéki felszínét, akár lényegi magvát akár adekvát módon, akár torzítván visszatükrözné pl. a „Ne öl!” norma, szemben olyan megfogalmazásokkal, mint pl. „az ember nem öl”, vagy „az emberek *N* ismertetőjegy szerint kiválasztott csoportja nem öl”, vagy az olyanokkal, amelyek az ölés implikációit („ha valaki öl, akkor...”) vagy erkölcsi értékelését fejezik ki. Az ezzel kapcsolatos ismeretelméleti problémáknak itt csupán jelzésére vállalkozhatunk.

nemzedékek élményeiről. . . Amikor egy nép körében fennálló régi hagyományról vagy a népi karakter kialakításáról beszélünk, többnyire erre az átöröklött hagyományra gondolunk és nem arra, amely közlés útján maradt fenn. . .” (Mózes és az egyistenhit. 139. o.) A gondolat igen figyelemre méltó premisszája: „Egy olyan hagyomány, amely csak közlésen alapulna, nem léphetne fel olyan kényszer jelleggel, mint a vallásos jelenségek. Az emberek meghallgatnák, véleményt mondanának róla, esetleg elutasítanák, mint minden más kívülről jövő hírt, de sohasem szabadíthatná ki magát a logikus gondolkodás kényszere alól.” (I.m. 141—142. o.) Az öröklésre vonatkozó következtetését illetően azonban Freud maga is megjegyzi: „Helyzetünket mindenesetre megnehezíti az élettani tudomány mai állásfoglalása, amely a szerzett tulajdonságok átörökléséről mit sem akar tudni.” (I.m. 139. o.) Az igazi nehézséget azonban, amelyre Freud nem figyelt fel, a történettudománynak az a jól ismert ténye jelenti, amely szerint ugyanazon nép körében, tehát azonos történelmi hagyomány mellett különböző vallásos vagy vallástalan ideológiákat találunk, méghozzá nem csupán különböző korszakokban, hanem egyidejűleg, egymás mellett létezve és egymással hadakozva. Eközben mindegyik ideológia ugyanolyan kényszerjelleggel lép fel saját hívei körében, mint amilyent idézett könyvében Freud az egyiptomi Mózes által hirdetett egyistenhitnek tulajdonít.

Az ellentétes ideológiáknak ezzel a harcával és az új értékeket tételező ideológiának ebből való megszületésével a „felettes-én” freudi koncepciójával operáló elmélet éppúgy nem tud pszichológiailag mit kezdeni, ahogyan a „második jelzőrendszer” koncepciója alapján sem lehet az új dolgokat megtervező alkotó gondolkodásnak magyarázatát adni. Az egyéneket a társadalomhoz kapcsoló eszme az egyik elmélet szerint csak olyan tényezőket tartalmazhat, amelyek a nép archaikus emlékezetében, a másik szerint pedig csak olyanokat, amelyek a környezet tárgyaiban már adva vannak. De, továbbá, ami ezt az új elemekkel nem gazdagodó eszmét illeti, erről is kitűnik a fenti vázlatos elemzésből, hogy csupán látszólag vezethető le a behaviorizmus, ill. a freudizmus naturalista alapjaiból: a különböző „első jelzések” éppúgy nem jelenthetik a hozzájuk rendelt „második jelzés” azonos lényegét kifejező jelentéstartalmát, ahogyan az ember feltételezett egységes „archaikus öröksége” nem alapozhatja meg az egymás mellett létező ellentétes ideológiákat.

A személyiség társadalmiságának naturalista elve mellett ily módon fel lép egy belőle ténylegesen le nem vezethető spiritualista elv. Spiritualistának itt az olyan személyiségpszichológiai felfogást nevezzük, amely a személyiség társadalmisága forrásának az egyén és a társadalom, a személyiség és a másik személy közötti szellemi kommunikációt tünteti fel.

A spiritualista pszichológián belül a fent vázolt dualista változatok mellett (amelyeknek ti. a spiritualista elv — mintegy önmaguk számára is észrevétlenül — naturalista alapelvük kiegészítő mozzanata) elkülöníthetők „steril” változatok is. Ezeknek lényege, hogy az embert csupán annyiban tekintik társadalmi lénynek, amennyiben életvitelét a szellemi kommunikáció határozza meg, leküzdve naturalísis, tehát társadalomellenes ösztöneit és reflexeit.

A spiritualista személyiségfelfogáson belül két egymással ellentétes irányzat különíthető el: az intellektualizmusé és az antiintellektualizmusé.

Az intellektualista személyiséginterpretáció modellje a következő:

Az egyén veleszületett adottságainál fogva hajlamos arra, hogy a környezet hatásait felfogja és rájuk értelmes reakciókkal válaszoljon. A tanulás és nevelődés folyamatában megismeri a környezetét és önmagát, továbbá

felelősséget, a tudomány által felhalmozott ismeretekhez; ugyancsak felnőtt nevelői révén ismeri meg kötelességeit is, amelyek közül az állandóbbak teljesítését meg is szokja; hasonló módon közlik vele a társadalma (osztálya, rétege) által elfogadott ideológia tantételeit is; a művészet alkotásából megismeri más korok és tájak embereinek, valamint jobban megismeri saját kor- és honfitársainak életét és érzelmeit; végül rutint szerez a mindennapi környezetében előforduló, a kényelmét elősegítő vagy a munkájához szükséges technikai berendezések kezelésében. Ekkorra az egyén kialakult felnőtt személyiséggé vált, aki most már saját tudatában hordozza mindazon társadalmi tartalmakat, amelyeket tanulása és neveltetése idején még a felnőttekkel való eleven kommunikációban kapott.

A kialakult szocializálódott személyiség potenciái tekintetében azután már megoszlanak a felfogások. A racionalista érénytanonok szerint az így kialakult személyiség képes mindenkori szenvedélyeit a megtanult kötelességeknek alárendelni, életvitelét a megismert ideológiai elveknek megfelelően megszervezni. Az értelmes önzés elve szerint a felnőtté vált személyiség képes ismereteit okos kompromisszumokra, létfenntartásának érdekeit jól szolgáló kerülőutak kiválasztására felhasználni, beleértve a társadalmi szerveződés kerülőútjait is. A történeti megközelítések a szocializálódott személyiség gondolkodását képessé nyilvánítják arra, hogy a tudományokat új, a valóságot mélyebben tükröző fogalmakkal, a technikát új, nagyobb hatásfokú találmányokkal gazdagítsa, továbbá a társadalmi berendezkedés alapjaként tételezett eszmerendszert időről-időre kritikusan felülvizsgálja és az éppen korszerű követelményeknek megfelelően felújítsa. A potenciák mindegyik megközelítése megegyezik tekintetben, hogy a már felnőtt személyiség társadalmiságának realizálásához tartja szükségesnek az eleven kommunikációt más személyekkel. A társadalmi megnyilvánuláshoz a személyiségnek a társadalommal mint totalitással kell kommunikálnia, nevezetesen a társadalmi égsznek valamilyen eszmei objektívációjával.

Ezzel ellentétes modellt nyújt az antiintellektualista személyiséginterpretáció:

Eszerint az egyén függetlenül attól, hogy neveltetése során milyen szociális hatások érték, önmagában véve mindenféle társadalmi tartalomtól steril individuum. Racionális vagy irracionális volta tekintetében megoszlanak a felfogások. A racionalista tudatpszichológiák az önmagában vett steril individuumot az analitikus érzékelés vagy a strukturális észlelés képességével, továbbá az érzéki adatok asszociációs vagy a priori kategóriák szerint történő feldolgozásának képességével ruházzák fel; az így felfogott steril individuumban a társadalmiságot a benne „néma nem”-ként jelenlevő emberi természet vagy az a priori adott kategorikus imperativusz helyettesíti, amely szerint az ember minden szándékával az embert mint olyant kell, hogy tételezze; a másik személlyel való eleven kommunikáció helyébe a másik embernek emberként való kontemplálása (a Platón *Lakomájában* kibontakozó vagy Feurbach *A kereszténység lényege* c. munkájában kifejtett modell szerint) vagy pedig különösségének az ítélőerő által általános kategóriák alá történő besorolása lép. (Kant) Az irracionalista pszichológiai irányzatok a szociális meghatározottságtól mentesnek felfogott steril individuumnak az egyedi objektumok sajátos belső tartalmát meglátó intuíciót (Bergson), ill. megismételhetetlenül egyedi műalkotásban objektíválódó alkotó ihletet (Dilthey) tulajdonítottak; a társadalmiságot itt az „essence” nélkül, pusztán „existence”-szal született indivi-

duum megismétlődő választása, „invention de l'homme”-ja,⁶ vagy a „saját halál” tragikus gesztusával történő értéktételezés helyettesíti, a másik személylyel való eleven kommunikációt pedig a „regard”, az „autrui”-nak irracionális aktusként felfogott erkölcsi megítélése, ill. az erkölcsi büntetés tragikus gesztusa.

Ami már most a személyiség társadalmi determinációját illeti, ez az antiintellektualista modell szerint olyankor valósul meg, amikor a — akár racionális, akár irracionális lényként felfogott — steril individuum kommunikációba kerül más individuumokkal: eggyel az interperszonális érintkezésben, néhánnyal, akiket „face to face” ismer a csoportban, vagy a tömeg számtalan sok jelenlevő egyedével. E kommunikációnak az egyedet dezintellektualizáló hatást tulajdonítanak, függetlenül attól, hogy a kommunikáción kívül racionális vagy irracionális lénynek fogták-e fel az individuumot. A kommunikáció hatásának ilyen megítélése azzal kapcsolatos, hogy benne nem a közlés objektív jelentéstartalma kap hangsúlyt, hanem a szubjektivitás kifejeződése: a tárgy lényegét tükröző fogalom helyett a felszíne által keltett benyomás, norma helyett parancsban kifejeződő önkény, a valóság célszerű megváltoztatására irányuló terv helyett a tényeket képzeletben megmásító fantazma, értékeket tükröző ideológia helyett az értékelő vonzódás vagy averzió érzelme. Ezért aztán a kommunikáció nemcsak azon — elsősorban verbális — jelek révén bonyolódik, amelyek meghatározott jelentéstartalommal a kulturális fejlődés világtörténelmi folyamatában csiszolódtak ki a közlés eszközeivé, hanem minden olyan aktus révén, amelyet az egyik individuum a másik számára felfogható módon szándékosan vagy önkéntelenül végez. Ugyanakkor ezek az aktusok nem mint tárgyi eredményre irányuló cselekvések kerülnek számításba, hanem mint a szubjektív tartalmakat kifejezésre juttató gesztusok, mint interakció, amelynek során az egyes individuumok aktusai kölcsönösen gerjesztik egymást és a szubjektivitás síkján nekik megfelelő érzelmi kísérőjelenségeket (G. H. Mead, R. F. Bales).

A kommunikációban dezintellektualizált individuumnak azután különböző irracionális funkciókat tulajdonítanak: a közvetlenül adott környezet torzított percepcióját kölcsönösen szuggerált fantazmák hatására (az ismert jelenség első kísérletes vizsgálata M. Sherif érdeme); emocionális fertőzéssel kölcsönösen indukált tömegcselekvést (erre a tömeg vonatkozásában elsőnek G. Le Bon hívta fel a figyelmet — azóta csoportpszichológiai és interperszonális megnyilvánulásait is számos kísérlet kutatta); újabban kialakul az a felismerés, hogy az eleven kommunikáció az alkotó aktivitást is elősegítheti (A. P. Osborn).

A spiritualista személyiségpszichológiák eleinte csak a társadalmi meghatározottságtól mentesnek felfogott steril individuumot tekintették személyiségnek. Később, amikor felismerték olyan társadalmi képleteknek a hatékonyságát az egyénre, mint az ideológia vagy a norma, a tömeg vagy az interperszonális kapcsolat stb., a felismerést realizáló spiritualista elméletek ugyanazokat a közös jellegzetességeket mutatták, amelyeket a naturalista személyiség elméletek esetében sorra vettünk:

a) A társadalom itt is külső erőként áll szemben az egyénnel. Az antiintellektualizmus esetében a kommunikációs közegnek tulajdonítanak deperzonalizáló hatást: az egyén emocionális fertőzés, szuggesztív befolyásoltság

⁶ „... l'homme sans aucun appui et sans aucun secours est condamné a inventer l'homme.” (J. P. Sartre) *L'existentialisme est-il un humanisme?*

stb. hatására más megnyilvánulásokat mutat, mint egyéniségéből következ-
nék. Az intellektualizmuson belül ugyanez az ellentét jelentkezik legalitás és
moralitás szembeállításában, vagy a nevelődés során kapott ideológia és a
veleszületettként felfogott belső természet összeütközésében.

b) A spiritualista személyiségelméletek is csak abban az esetben képesek
a személyiségben mélyen gyökeredző társadalmi reprezentációt magyarázni,
ha ezt statikus képződménynek fogják fel, implikálva egyszersmind a társa-
dalom egészének statikus jellegét is. Az intellektualizmus felfogásában
e mélyen rögződő képletek csak abban különbözhetnek egyéb individu-
ális tudattartalmaktól, hogy forrásuk nem az alkalmi jellegű egyéni tapasztalat,
hanem az oktatás és a nevelés, amikor is az individuum úgy sajátítja el őket,
mint a társadalmi tudat már kimerült evidenciáit (ilyen evidenciák gyanánt
jut hozzá az egyén a tudománynak nemcsak olyan operációs formáihoz, mint
amilyeneket a matematikai diszciplínák összegeznek, hanem a természettudo-
mányok bizonyos tárgyi tartalmaihoz is, továbbá nemcsak tudományos fogal-
makhoz, hanem az ideológia meghatározott formális-normatív és tartalmi-érték-
tételező komponenseihez is). Ehhez azonban a társadalmi tudatban már egzisz-
tálnia kell mindannak, ami később az egyes individuumok tudatában részletei-
ben meg fog jelenni — utóbbi nem tartalmazhat semmi olyan lényegeset,
amit ne a társadalmi tudatból merített volna. Ilymódon a társadalmi tudat
vagy stagnálásra van ítélve, vagy pedig olyan fejlődésre kényszerül, amelyben
minden új tartalmát önmagából fejleszti, anélkül, hogy a konkrét egyének
konkrét tudata bármilyen tudományosan értelmezhető módon aktívan be-
kapcsolódhatnék e folyamatba. Az antiintellektualizmus kétféle módon értel-
mezheti a személyiségnek az individuálisan túlmutató mélyen rögződött kép-
leteit: 1. mint a kommunikációtól függetlenül létező, eleve adott, a társadalmi-
ságot tulajdonképpen helyettesítő általánosságot (emberi természet vagy kate-
gorikus imperatívusz); 2. mint olyan kommunikáció termékét, amelynek sta-
bil közege biztosítja a személyiségben való mély megrögződést. Az értelmezés
mindkét esete csak statikus képződményekre vonatkozhat.

c) A naturalista személyiségpszichológiákhoz hasonlóan a spiritualista
megközelítések is teljességgel esetlegesként, bármiféle egységes tendenciát
nélkülözőként kénytelenek bemutatni a felnőtt személyiség lényeges változásait
és az okként vagy következményként bemutatott társadalmi változásokat is.
Az antiintellektualizmus számára véletlenként kell léteznie minden kommuni-
kációs kapcsolatnak, amelybe a személyiség belekerül: interperszonális kap-
csolat esetén véletlenszerűen térhet el egymástól a partnerek jelleme vagy
egzisztencialista értelemben felfogott „választása”⁷, tömegkommunikáció
esetén véletlen tényezőként jelentkezhet a tömeg nagysága, összeverődésének
oka, a személyiség aktuális állapota a tömegbe való belekeveredéskor, az eset-
leges „vezérek” személyisége stb. A kiemelkedő személyiség váratlan felbuk-
kanásával operálhat az intellektualista kísérlet is az individuum vagy a kollek-
tívum tudatában bekövetkező változás magyarázata céljából: eszerint a társa-
dalom „felvilágosítója”, „nevelője” véletlen egyéni kvalitásai vagy a körül-
mények szerencsés összejátszása folytán olyan felismeréshez jut, amelyet a
szóban forgó társadalmi képlet eddig nélkülözött, ezután viszont, birtokába
jutva az új eszmének, ezt fogadja el érvényesnek, és a továbbiakban ezt örö-

⁷ Az egzisztencialista módon véletlen „vonzások és választások” kommuniká-
ciós tragikomikumát pompás pszichológiai érzékkel ábrázolja F. Truffaut *Jules és Jim* c.
filmje.

kíti át nemzedékről nemzedékre. A másik séma, amellyel az intellektualizmus értelmezni tudja új eszmék keletkezését: különböző, már létező eszmerendszerek harca, amely az egyes eszmék híveinek katalizmaszerű összecsapásában kulminál, és többnyire az egyik eszme győzelmével végződik, de a győztes eszme magába olvasztja a harcban elbukott nép, osztály, réteg eszmerendszerének bizonyos elemeit, úgy hogy velük együtt lényegében új rendszert alkot. Ez utóbbi ismét csak teljesen véletlenszerű képződményként áll elő, hiszen az intellektualizmus szerint már az összecsapó eredeti eszmék sem lehetnek szűkszervek, mivel eredetüket csak analóg módon lehet magyarázni az eredetkutatást ad infinitum folytatva visszafelé, vagy pedig ennek elkerülésére, az eredeti eszméket további magyarázat nélkül, adottnak kell elfogadni;⁸ motívátlan továbbá a különböző eszmék összeütközésbe kerülése egymással; végül azt, hogy az összecsapásból melyik eszme kerül ki győztesen, olyan véletlen körülmények döntenek el, mint az egymással harcban álló társadalmi erők nagysága és fanatizáltsága az eszmék által, miközben végképpen a véletlen mülk, hogy a legyőzött eszmerendszerből milyen elemek kerülnek át a diadalmaskodóba.⁹

d) Ahogyan a személyiségdinamika társadalmiságának naturalista elméletei kénytelenek saját premisszáikat dualista módon „kiegészíteni” azokból le nem vezethető spiritualista premisszákkal, ugyanígy kényszerülnek a

⁸ Az itt vázolt irányzattípusoknak tulajdonképpen egyáltalán nem feladatuk, hogy a társadalmi eszmék keletkezésének bármilyen magyarázatát adják, minthogy ez nem pszichológiai, hanem társadalomtudományi és filozófiai kérdés. Jelen vázlat csupán a személyiség társadalmiságára vonatkozó különböző interpretációkat kívánja bemutatni az egyes típusokra jellemző logikai összefüggéseikben, tekintet nélkül itt még arra, hogy a konkrét történelmi megjelenés (pl. Durkheim intellektualizmusa vagy Le Bon eklektikus antiintellektualizmusa esetében) miben gazdagítja vagy torzítja a különböző értelmezési modelleket. Ezért nem érintjük itt azt a filozófiai vonatkozásban alapvető kérdést, vajon a szóban forgó modellek materialista vagy idealista jellegűek-e. Az elvonatkoztatást e tekintetben két tény teszi jogosulttá: a) a személyiségpszichológiai konzekvenciái lényegileg azonosak lehetnek pl. egy aufklärista, ill. egy protestáns típusú intellektualizmusnak (az individuumot mindkettő szerint az örök — természeti, ill. isteni — törvényeknek megfelelő, garantáltan értelmes életvitelre teszi képessé, ha a „nevelő” megismerteti vele a megfelelő eszmét, továbbá, ha a születéssel adott normális természeti alapokra szoktatással megfelelő emberi természetet épít ki), függetlenül ontológiai előfeltevéstől; b) ismeretes, hogy a Marx előtti materialista természetfilozófiák materialista igényük ellenére is idealista társadalomfilozófiával egészülnek ki (vö. Marx és Engels Feuerbach-kritikájával: „Ahol Feuerbach materialista, ott a történelem nem szerepel nála, ahol pedig a történelmet tekintetbe veszi, ott nem materialista.” — MEM 3. köt. Bp. 1960. 28. o.) Jelen tanulmány éppen azt (és csakis azt) kívánja bemutatni, hogy a személyiségdinamika társadalmiságának naturalista és spiritualista interpretációs modelljei egyaránt, amennyiben egyáltalán materialista igénnyel lépnek fel, a Marx előtti materializmus eszmei örökösei, ennél fogva olyan társadalommodell implikálnak — kifejtve, mint Freud egyes munkáiban, vagy hallgatólagosan, mint pl. Piaget-nál —, amely a történelmi materializmus társadalomfelfogásával összeegyeztethetetlen.

⁹ A hegeli filozófiához kapcsolódó intellektualizmus látszólag kiküszöböli az új eszmék keletkezésének és uralkodóvá válásának magyarázatából az esetlegességet: az új eszme itt nem véletlen ötletként bukkan fel valakinek a fejében, hanem a világtörténelmi szűkszervezés felismeréseként, és nem a mögötte felsorakozó erők véletlen aránya juttatja diadalra, hanem saját történelmi-logikai ereje. Mindez azonban csak a társadalom szintjén érvényes. Az individuumnak az egész történelmi folyamat a feje felett megy végbe az „ész cselvetése” gyanánt, miközben az esetlegesség fennmarad a személyiség szintjén: teljesen véletlen, hogy adott individuum az új vagy a régi eszme hívei közé áll-e, ill., hogy igyekszik-e távoltartani magát a világtörténelem országútjától a létfenntartás biztosításának szűk körében mozogva vagy ironikusan „felülemelkedve” a harcban álló eszmék mindegyikén.

spiritualista személyiségelméletek naturalista princípiumokkal bővülni. A naturalista teóriák tárgyalásánál ezzel kapcsolatosan két kérdést exponáltunk: 1. az eszmék eredetének és 2. az eszmék hatékonyságának kérdését. A naturalizmus főképp az előbbi kérdésben kényszerül spiritualista pótmegoldások eklektikus beépítésére — a spiritualizmust az utóbbi probléma kényszeríti hasonló eljárásra. Hogyan válik a társadalom *külső eszmei* hatása *anyagilag* is hatékony *belső* motivummá? — így fogalmazódik a személyiségdinamika alapkérdése a spiritualizmuson belül. A kérdés tiszta intellektualista megoldásának kísérlete közismert tapasztalati tények zátonyán szenvedett hajótörést. E megoldási kísérlet szerint valamely tétel igazságának vagy valamely követelés jogosságának értelmes belátása automatikusan kell hogy mozgósítsa az individuum akaratát a tételnek vagy a követelésnek megfelelő cselekvésre. Ilyen interpretáció kénytelen az anomáliák körébe utalni minden olyan jelenséget, amelynek lényege, hogy valaki *saját értelmes belátásával szemben cselekszik, sőt cselekvése esetleg megakadályozza, hogy értelmes belátásra jusson*. Hasonlóképpen nem tud mit kezdeni a tények bizonyos csoportjával az antiintellektualista személyiségértelmezési modell. Eszerint az eleven kommunikáció során közölt eszme akkor válik hatékonná, ha az általa kifejezett érzelem emocionális rezonanciát kelt, vagy a kommunikációs partner irányában támad szimpátia, általában ha valamilyen vágyjellegű *belső* hajtóerő motiválja a megfelelő cselekvést. Itt olyan jelenségek maradnak a normális értelmezhetőség körén kívül, amelyek lényege, hogy az individuumon belül fellépő *gátlások megakadályozzák, hogy a kommunikáció során indukált motivumok realizálódjanak, sőt esetleg maguknak e motivumoknak a kibontakozását is*.

A jelenségeknek ez a két köre kényszerítette rá az intellektualizmust, ill. az antiintellektualizmust, hogy a naturalista modellekből kölesönözzen kiegészítő magyarázó elveket. Az intellektualizmus számára a pótmegoldás magyarázhatóvá tette a korábbi „kivételt”: az igaz tételek vagy jogos követelések eszmei hatóerejét eszerint különféle — behaviorista vagy freudista módon interpretált — biológiai drive-ok anyagi hatóereje ellensúlyozhatja. Ezen belül magyarázhatóvá lesz az a különös eset is, amikor az egyébként normális szellemi képességekkel bíró individuumban bizonyos összefüggésre vonatkozóan maga az értelmes belátás sem alakulhat ki: a pangó ingerületi gócba vonatkozó pavlovi elmélet pszichológiai interpretálása vagy az elfojtás freudi elmélete egyaránt lehetőséget nyújt a magyarázatra. Mindez azonban felvetheti az intellektualizmus számára a kérdést: olyankor, amikor az értelmes belátás ilyen erős biológiai tényezők ellenében is érvényre jut, honnan meríti az energiát a vele szemben ható tendenciák leküzdéséhez? A materialista igénnyel fellépő pszichológiának mindenképpen szembe kell néznie ezzel a kérdéssel; és ilyenkor ismét a naturalista pótmegoldásokhoz folyamodik: a behaviorizmus számára az értelmes cselekvés egyfajta, az emberre specifikus kerülőút, amelynek végén az individuum meghatározott biológiai előnyhöz jut, ill. meghatározott károsodást elkerül; a freudizmus értelmezése szerint ilyenkor a realitáselv láncszeme iktatódik az örömev érvényesülésének láncolatába. Hasonlóképpen hivatkozhat az antiintellektualizmus is mind a számára szabályszerű, mind a számára kivételes jelenségek kiegészítő magyarázata céljából akár a feltételes serkentő és gátló ingerek reflexláncának „rövidre záródására” a szuggesztióban (vö. Platonov: im.; Garai, *La Hipnosis y la Sugestión*. Medicina, Mexico 1961), akár az anyához és az apához fűződő kisgyermekkor viszony látszólag elfelejtett, de tudat alatt ténylegesen megőrzött maradványaira (Freud).

Itt a kör bezárul. A naturalizmus (és ezen belül egyfelől a behaviorizmus, másfelől a freudizmus), valamint a spiritualizmus (és ezen belül egyfelől az intellektualizmus, másfelől az antiintellektualizmus) egymással kölcsönösen összeegyeztethetetlen premisszák alapján próbálták felépíteni a személyiség-dinamika társadalmiságának modelljét. A behaviorizmus premisszája szerint az individuum *alkalmazkodik* társadalmi környezetéhez és ezáltal *ösztönkielégüléshez* jut. A freudizmus modelljében a társadalom az individuumnak *elfojtja ösztöneit*, aminek következtében ez többé vagy kevésbé *alkalmazkodásképtelenné* válik. Az intellektualista módon interpretált személyiség *elsajátítja* az emberiség múltja során felhalmozott szellemi javakat, s így képessé válik aktuális társadalmi környezethez való *alkalmazkodásra* (asszimiláció és akkomodáció). Végül az antiintellektualizmus képlete: az egyént a vele eleven kommunikációt folytató személyek (csoport, tömeg) más társadalmi közegek vonatkozásában *alkalmazkodásképtelenné* teszik, aminek következtében új eszmék *alkotására* (mítoszteremtés, előítéletek képzése) kerül sor valamely más társadalmi csoporthoz való viszonyt érintő tartalommal. Az egymással összeegyeztethetetlen premisszák gondolati kifejtésének során azután kölcsönösen kiténik, hogy az egyes modellek egy bizonyos ponton túl már csak az ellentétes modell kategóriáiban tudnak tovább gondolkodni, ha nem akarják az emberi lét tényeinek nagy részét figyelmükön kívül rekeszteni vagy rendszerük korlátain belül vulgárisan értelmezni; a naturalista premisszák spiritualista konklúziókra vezetnek és viszont.

Az így kialakuló elméleti képződményekből nem alakul ki dialektikus szintézis az ellentétes modellek között, mint ezt marxizáló szerzők időnként állítják, hiszen az egymással összeegyeztethetetlen próbálják összeegyeztetni, aminek az eredménye csak eklektikus egyveleg lehet. Valóban, ha akár behaviorizmus, akár az intellektualizmus alkalmazkodási premisszáját úgy akarjuk szintézisre hozni a freudizmus vagy az antiintellektualizmus alkalmazkodásképtelenségre vonatkozó alaptételével, hogy az ellentmondó tézisek mindegyikét pozitív módon fenntartjuk, akkor semmi más eredményre nem juthatunk, mint egy olyan személyiség képletéhez, aki *egyfelől* alkalmazkodik, *másfelől* képtelen az alkalmazkodásra, anélkül, hogy e két meghatározottságát dinamikus, tehát valóban dialektikus vonatkozásba hozhatnánk egymással. Ugyanígy a naturalista és a spiritualista modell összekapcsolásából sem származhat más, mint olyan elmélet, amely a személyiséget *egyfelől* anyagi, *másfelől* eszmei tényezők által meghatározottként mutatja be, ismét dinamikus vonatkozás nélkül, a két oldal pusztán ellentétes egymásmellettiségében.

A személyiség társadalmi determinációjának dialektikus modellje csak az egymással összeegyeztethetetlen naturalista és intellektualista modellek *negatív szintéziseként* alakítható ki.

Történelmi materializmus és pszichológia

J.-P. Sartre *A módszer kérdése*-ben (*Critique de la raison dialectique*. Gallimard, 1960.) szóváteszi, hogy a marxizmus az osztályok mozgását, harcát, felemelkedését és bukását bemutatva a történelemben, nem dolgozza ki azoknak a személyiség- és szociálpszichológiai közvetítéseknek az elméletét (és az éppen vizsgált problémára történő alkalmazását), amelyek az osztálymeghatározottságot konkrét módon közvetítik az egyes individuumokhoz (interper-

szonális kapcsolatok a családban, a csoport, a történeti-kulturális tradíció, a humanizált tárgyi környezet stb.).

Ezzel kapcsolatban két kérdés vetődik fel: 1. kompetenciájába tartozik-e egyáltalán a marxizmusnak, hogy személyiség- és szociálpszichológiai problémákat oldjon meg? 2. szüksége van-e a történelmi materializmus társadalomelméletének ilyen közvetítések figyelembevételére?

A marxista társadalomfilozófusok is, a pszichológusok is gyakran adnak negatív válaszokat e kérdésekre a sajtóban is, de főképp szóbeli viták során. Az első kérdéssel kapcsolatban a tipikus érvelés azt hangoztatja, hogy amióta az egyes szaktudományok leváltak a filozófiáról, azóta nem várható el tőle — de nem is engedhető meg neki —, hogy spekulatív módszerével olyan problémák megoldását keresse, amelyek kutatására szakosított kísérleti eljárások csiszolódtak ki a tudományok története során: amiképp tehát a marxizmusnak nincs közettana és trigonometriája, hasonlóképpen nem illetékes a pszichológia tekintetében sem. A másik kérdés tagadó megválaszolásakor abból indulnak ki, hogy a társadalmi törvények, amelyekkel a történelmi materializmus foglalkozik, statisztikai jellegűek, az egyes individuumokra vonatkozó érvényességük vagy nem érvényességük teljesen esetleges, de a különböző irányú esetlegességek a totalitás szintjén kölcsönösen kiküszöbölik egymást; következésképpen semmilyen pszichológiai tudás nem gazdagítaná a marxi társadalomtudományt, amely efelől az esetlegesség felől nyújtana közelebbi felvilágosítást, minthogy éppen olyasmire vonatkoznék, amittől e tudomány szükségképpen — és nem egyes művelőinek szeszélyéből vagy hibájából — absztrahál.

Ezt az álláspontot képviseli pl. Molnár Erik: „Azt a tételt, hogy az emberek akaratát, céljait, cselekedeteit a társadalom törvényszerű struktúrája határozza meg, korlátozni kell. Ez a tétel nem az egyes egyénekre, hanem csak a tömegekre vonatkozik. Az *egyének* akaratát és cselekedeteit meghatározó indítók mind mindig véletlenek, *sohasem* következnek szükségszerűen a társadalom törvényszerű struktúrájából, abban az értelemben, hogy az éppen szemügyre vett egyén magatartását tisztára véletlen indítók határozzák meg . . . Tekintsük azonban az egyének magatartását *tömegméretben* . . . Ekkor összeolvad azoknak az eseteknek a száma, amelyekben az egyének magatartását a véletlen határozza meg. S a nagy többség esetében kibontakozik a társadalom törvényszerű struktúrájának, a gazdasági viszonyoknak, az osztályhelyzetnek, az osztályérdeknek meghatározó ereje. (Ez a cselekvő egyénekben igen gyakran nem válik tudatossá, hanem ideális motívumok, mint például a vallási vagy nemzeti eszme álruhájába burkolózik.) Ennek következtében megvalósul — és csak mint *tömegjelenség* valósul meg — az osztályhelyzet törvénye, amelynek értelmében az emberek gazdasági, politikai és ideológiai magatartását a társadalom törvényszerű struktúrájában elfoglalt osztályhelyzetük határozza meg.” (*A dialektikus materializmus és a történettudomány*. Kossuth, 1962. 174—175. o.)

Mindebből Molnár Erik nem vonja le direkt módon a következtetést arra vonatkozóan, hogy a pszichológia a marxista társadalomtudomány számára felesleges volna. Sőt, könyvébe beiktat egy külön fejezetet A marxista pszichológia alapjai címmel. „A marxizmus megállapítja, hogy milyen konkrét, törvényszerű összefüggések állanak fenn meghatározott történeti-társadalmi viszonyok (az embereknek ezekben adott egymáshoz való viszonyai) és az egyéneknek (az egyének tömegeinek) pszichológiája és viselkedése között” — írja a fejezet bevezetéseképpen, majd rögtön hozzáteszi: „Az egyének magatar-

tása azonban nemcsak a társadalmi viszonyoktól függ, hanem biopszichikai szervezetüktől is.” (I. m. 191. o.) Ez utóbbi toldalék azután mindjárt lehetlenné teszi, hogy ténylegesen megállapíthassunk bármilyen *törvényszerű* összefüggést a történeti társadalmi viszonyok és az egyének pszichológiája között: ha ugyanis az egyének pszichológiája tényleg csak *egyfelől* függ e történeti-társadalmi viszonyoktól, míg *másfelől* biopszichikai tényezők határozzák meg (vö. a naturalista és a spiritualista személyiségmodellek közös konklúziójával), akkor az összefüggések szintén csak statisztikai jellegűek lehetnének, azaz csak olyan mértékben lehetnének érvényesek, amilyen mértékben a tőlük teljesen függetlenül ható biopszichikai faktor esetleges módon megengedi. Az individuum pszichológiájának szintjén azonban a statisztikai jellegű törvény lényegileg semmitmondóvá válik, amennyiben csak olyasféle megállapításokban revelálódhat, melyek szerint x társadalmi determináns y hatáshoz vezet — vagy az éppen vizsgált individuumnál, vagy másvalakinél (itt most nem térhetünk ki arra, hogy más összefüggésben a statisztikai jellegű törvény értelmet nyerhet az individuum szintjén is, pl. idegfiziológiai vonatkozásban, ahol az idegsejtek nagy száma kölcsönöz neki értelmet).

Egy olyan pszichológia mármost, amely éppen a társadalmi determinánsok érvényesülését az individuum vonatkozásában ennyire esetlegesnek mutatja be, alig valamivel járulhat hozzá a társadalomtudományhoz, amely e determinánsok érvényesülésének éppen a törvényszerűségeivel foglalkozik.

Végül is Molnár Erik szerint a marxizmus „az egyén-lélektani tényeket úgy fogja fel, hogy azok a társadalmi törvényszerűségek működésének állandóan előfeltételei”. (I. m. 192. o.) Vagyis nem közvetítő mechanizmusoknak értelmezi őket, amelyek *beiktatódnak a gazdasági alap szükségyszerű mozgása és a politikai-ideológiai felépítmény látszólagos véletlenei közé*. Ha ti. közvetítéseknek fogná fel őket, akkor az „egyen-lélektani tények” tudományos feldolgozása lényeges része volna magának a történelmi materialista társadalomtudomány-nak. A pszichikus jelenségek mindössze olyan „állandóan ható előfeltételek” a számára, amelyeket *mellesleg* éppúgy hasznos figyelembe venni, mint pl. a földrajzi környezet által képviselt előfeltételeket.

A társadalmi különösség és a személyiségpszichológiai közvetítő mechanizmusok

Néhány évvel ezelőtt a modern cinizmus jelenségeinek vizsgálatával foglalkoztunk. Olyan erkölcsi jelenségkörnek a társadalmi okait kellett felderíteni, amelynek lényege *emberi értékek tudatosan partikuláris érdektől motivált vagy motiválatlannak tudott tagadása és rombolása*. Az ezzel kapcsolatos vizsgálódások során kitűnt, hogy a személyiségpszichológiai összefüggések elméleti megközelítésének előbb vázolt módja a marxizmuson belül nem tartható fenn.

Az értéktagadás és az értékrombolás önmagában szemlélve nem modern jelenség sem olyan értelemben, hogy korábbi történelmi korokban ne fordult volna elő, sem pedig abban az értelemben, hogy premarxista társadalomfilozófiák ne ismerték volna és ne kísérelték volna meg a magyarázatát: minden új eszme egyben új értékek tételezését, ezzel együtt pedig a régi értékek tagadását is jelentette, a különböző eszmék híveinek összecsapásakor pedig sor került egymás értékeinek kölcsönös rombolására is — minden olyan társadalomfilozófiai gondolat tehát, amely társadalmi eszmék keletkezésének és harcának problémájára vonatkozott, egyben az értéktagadás és az értékrombolás jelenségkörére is egyfajta magyarázatot kínált.

„Előfeltevésmentes” megközelítéssel is világos volt, hogy e premarxista magyarázó elvek egyike sem alkalmazható a modern cinizmus jelenségeire: nem operálhatunk új eszmei motívumokkal ott, ahol a jelenségkör modern lényege éppen abban áll, hogy az értéktagadást, ill. értékrombolást maguk a cselekvő alanyok tudatosan nem eszmei indítékokkal motiválják, hanem vagy valamilyen partikuláris érdekekkel, vagy *a* semmivel („action gratuite”).

Pl. az atyai tekintély elleni lázadás értéktagadás. Ha az „egyéniség szabadságának” nevében történik, akkor értelmezéséhez elégségesnek tűnhet az eszmei tényezők erővonalainak vizsgálata. Azzal a viszonylag jogosult illúzióval, hogy e jelenség lényegéből valamit megragadunk, pl. a következő kérdések vehetők fel: Hogyan vezet az abszolút eszme dialektikus önfejlődése a patriarchális tekintélyelvűtől az egyéniség szabadságának elvéhez? Vagy: hogyan csap össze két csoport, nemzet, kultúrkör stb., amelyek egyikének az atyai tekintély, míg a másíknak véletlenül az egyéni szabadság eszméje a kohéziós elve? Vagy: hogyan lép fel a megismételhetetlenül egyedi jellem, hogy az egyéniségének egyedül megfelelő eszmét szenvedélyesen, élete árán is tételezze, a vele szemben álló értékrendet megtagadva? Hogyan ismeri fel és hogyan teszi általánossá a felismerést a „felvilágosító”, hogy az emberi természethez egyedül az egyéniség szabadsága a méltó, a patriarchális tekintélyen nyugvó társadalmi berendezkedés pedig csak tévedésnek vagy tudatos megtevesztésnek köszönheti évezredek létét? Ilyen és ehhez hasonló kérdések vehetők fel. Ám az ilyen megközelítések természetlensége azonnal kitűnnék, mihelyt olyan lázadásra akarnák alkalmazni, amelynek egyetlen, tudatosan beismert, legfeljebb képmutatató módon kifelé leplezett célja az apa által megszerzett vagyon vagy hatalom kisajátítása. Ugyanígy: a gyilkosság végzetes értékrombolás. Ha valamely erkölcsi bűn megtorlásaképp vagy valamilyen politikai tett megakadályozása gyanánt történik, akkor felvethetők vele kapcsolatban az előbbi kérdések. Mindezek értelmüket veszítik akkor, ha a gyilkos a tettét „tettvágyból, fényűzésből, játékból” követi el (A. Gide *A vatikán titka* c. regényének hőse, Lafcadio vall így saját tetteinek motívumai felől önmagának), ha az értékrombolás sem egyéni, sem társadalmi, sem anyagi, sem erkölcsi érdeket nem szolgál.

A cinikus értéktagadás és értékrombolás egész jelenségköre extremitásánál fogva pszichiátriai megközelítésre csábítana. Egy ilyen megközelítés abból indulna ki, hogy olyan egyedi anomáliákkal állunk szemben, amelyeket nem az egyénre *egyfelől* ható társadalmi determinánsok, hanem a *másfelől* érvényesülő biológiai tendenciák idéznek elő: bizonyos ösztönök veleszületett vagy betegségben szerzett kóros hipertrófiája, ill. a gátlás-mechanizmusok veleszületett vagy betegségből eredő kóros funkcióelégtelensége. Ebben az esetben a jelenségkört olyan társadalmilag esetleges képletként lehetne kezelni, amelyet az értékek konformista vagy fanatikus túlértékelésének ellentétes előjelű képletei tömegméretekben, statisztikailag kiegyenlítenek, úgy hogy a haladás világtörténelmi folyamatának törvényei e kilengések ellenére is érvényesülnek, utóbbiak tudományát tehát az említett jelenségkörök ismerete semmivel sem gazdagítaná.

Ilyen megközelítést azonban a tényeknek legalább két csoportja megkérdőjelez:

1. A cinikus értéktagadás és értékrombolás jelenségeinek előfordulása össztársadalmilag és világtörténetileg szemlélve tényleg véletlen ugyan, de e véletlenben magában is megnyilvánul egyfajta *konkrét* társadalmi-történelmi

szükségszerűség: szükségszerű korreláció a véletlen előfordulás gyakorisága és a konkrét társadalom életében bekövetkező konkrét történelmi fejlemények között, továbbá az előfordulás gyakorisága és a társadalom konkrét réteg-zettsége között. Hogy csak a legszembetűnőbb tényekre utaljunk: a kapitalizmus egész klasszikus korszakára, az eredeti akkumuláció idejétől a 48-as forradalmakig jellemző egyfajta cinikus gátlástalanság, főképp a gazdasági célok útjában álló, vagy e célok eszközeként felhasználható emberek irányában. E „véletlen” cinizmus, amelyre Marx Ricardóval kapcsolatban hívta fel a figyelmet, legnagyobb gyakorisággal a korabeli nagyburzsoáziánál jelentkezett, valamint a társadalom pauperizálódott periferiáján (az előbbtől lényege-sen eltérően, a puszta létfenntartás szolgálatában), miközben a kispolgárság, a parasztság, az értelmiség, valamint az önálló osztálytudatát még el nem nyert proletariátus a tradicionális értékek iránti konformista vagy fanatikus ragasz-kodását szegezte ideologikusan szembe a kapitalizmus ezen „rossz oldalaival”. A 48-as forradalmak bukása után a megszilárdult polgári társadalmi rend apológiáját képviselő eszmék térhódítása visszaszorította a cinizmust, amely a párizsi kommün sikertelen kísérletét követő évtizedekben, majd különösen az első világháború, a győztes orosz forradalom, valamint az európai forradalmi fellendülés elfojtása után ismét viharos gyorsasággal elburjánzó tünetekkel jelentkezett — ezúttal tipikusan a járadékot élvező parazita rétegeknél, valamint a szabadfoglalkozású, félpazsita humánértelmiségnél az öncélú érték-tagadás és értékrombolás jelenségcsoportjával, továbbá a korábbi értékigenlő oppozíciójának feladására kényszerült kispolgárságnál egyfajta félcinikus-félkonformista attitűddel.¹⁰

2. Jólehet a cinikus értéktagadás és értékrombolás indítékai nem eszmei természetűek, a cinikus életvitelt tulajdonképpen mégis egyfajta cinikus élet-szemlélet teszi cinikussá: az indítékok olyan másodlagos ideológiai meg-munkálása, amely által ezek negativitása nem csupán kendőzetlenül feltárul, hanem kihívó hangsúlyt kap. Ha valaki egyéni hatalmának növelése érdekében gátlástalanul meggyilkolja azt, aki útjában áll, még nem feltétlenül cinikus. Tetteit igazolhatja önmaga előtt a mély meggyőződésévé vált és esetleg mások által is elfogadott ideológiával, hogy ezek a haza, az emberiség, az isteni igazság stb. ügyét szolgálják.¹¹ Ha ez az ideologikus öngazolás elmarad — pl. amikor Macbeth tisztán átlátja gyilkosságsorozatának igazi célját —, ez még mindig nem minősíti cinikussá az életvitelt (függetlenül attól, hogy kifelé is elismerik-e vagy képmutató módon leplezik az igazi partikuláris célokat; függetlenül továbbá attól, hogy az értékromboló eszköznek a cél érdekében történő alkalmazását lelkiismeretfurdalás vagy közömbösség kíséri-e). Egy tett akkor válik cinikussá, ha olyan új ideológia kíséri, amely az öngazolást annak kihívó hangsúlyozásával éri el, hogy a partikuláris cél

¹⁰ Az itt vázolt összefüggések részletesebb vizsgálatára a *Modern szerelem vagy cinizmus?* (Magyar Filozófiai Szemle. 1963/4. sz.), *A modern cinizmus gazdasági alapjai-ról* (uo. 1963/6. sz.) és a *Kaasaegne kiinism* (Looming, Tallin 1965/1. sz.) c. tanulmányok-ban, valamint a II. Országos Etikai Konferencia (Szeged 1965. szeptember 18–21) számára készített tézisekben (MM Tájékoztató 1966/1. sz.) tettem kísérletet.

¹¹ Megjegyzendő, hogy maguknak a tetteknek erkölcsi megítélésén mindez csak annyira enyhíthet, amennyire a szándék beszámítható az ítéletbe (ennek mértékére vonatkozóan I. Heller Ágnes, *Bevezetés az általános etikába*. Jegyzetellátó Váll. 1957. *Szándék és következmény* c. fejezet). Itt mindössze arról van szó, hogy ilyenkor a leg-súlyosabb elítélés sem történhet cinizmus címén.

(példánkban az egyéni hatalom növelése) értékromboló eszközzel (példánkban gyilkosság által) valósult meg. Az öngizolás ilyenkor nem a partikuláris cél általánosként való feltüntetésével történik, hanem az értékromboló eszköz igazolásával azáltal, hogy a lerombolt érték értékességét ideológiakusan tagadják. Még feltűnőbb ez a visszajáról történő öngizolás az öncélú értéktagadás és értékrombolás esetében. Mindennek paradox eredménye pedig az, hogy a cinizmus, amely minden eszme öncélú vagy partikuláris-anyagi érdektől motivált tagadásaként indul, azonnal eljut saját — visszajára fordított, negatív, értéktagadó — eszmerendszerének kialakításához. A cinikus ideológia az embert ragadozó állatnak tünteti fel, aki életre-halálra szóló kíméletlen harcot folytat társai ellen a fennmaradásért vagy (és) a hataloméért, harcot, amely hol nyílt és leplezetlen, hol különböző eszmékkel leplezik, a kultúrfejlődés által kicsiszolt ravasz burkokba csomagolják, megtévesztő szerződések korlátai közé szorítják — a kultúra és a civilizáció mindezen vívmányának egyetlen rendeltetése azonban az, hogy az erősebb egyedek kezében még hatásosabb fegyverül szolgáljanak a harc megvívásában, miközben makroszkópikus méretekben szemlélve az egésznek semmi értelme nincs stb. Ezek az eszmék azután önálló tényezőkké válhatnak, bekerülnek a kor különféle filozófiai rendszereibe, műalkotások eszmeiségeként sugároznak, majd a sajtóban és a tömegkommunikációs eszközök műsoraiban találkozunk velük. Ez pedig már lehetetlenné teszi, hogy a jelenségekört patológikus esetlegességnek tekintsük, amely tömegméretekben kiegyenlítődik és világtörténelmileg nem befolyásolja a társadalmi törvényszerűségek érvényesülését.

A tények első csoportja azt a követelményt sugallta, hogy a cinizmus jelenségeinek társadalmi determinánsait kutassuk: olyan determinánsokat, amelyek minden statisztikai esetlegesség ellenére magyarázhatóvá teszik az esetlegességen keresztül megnyilvánuló — tehát az egyéni pszichikum, a személyiség szintjén érvényesülő — korrelációs szükségszerűséget. További követelményként adódott, hogy e determinánsokat ne a társadalmi tudatban keressük, amelynek képződményei csak az egyén tudatán keresztül realizálódhatnak a személyiség tetteivé,¹² hiszen a cinizmusra éppen azt találtuk jellemzőnek, hogy az értéktagadást és az értékrombolást nem valamely más értékrendszert tételező eszme motiválja a személyiség számára, hanem saját partikuláris érdeke vagy az a tudata, hogy teljesen motiválatlanul, öncélúan lép fel. A feladat tehát az volt, hogy ennek az *egyén életvitelét meghatározó partikuláris érdekek, valamint a motiválatlan öncélúságként tudatosuló tényezőnek találjuk meg társadalmi determinánsát a társadalmi tudattól függetlenül létező faktorban.*

A követelmények ilyen megfogalmazása arra a képletre koncentrálja a cinizmus okait kutató érdeklődést, amelyet a történelmi materializmus mint

¹² Idézett művében Molnár Erik azon véleménynek ad hangot, hogy „a szociális tényezőknél a lelki tartalmakat meghatározó befolyása a tudaton át érvényesül”, ha tehát valaki „elhanyagolja a tudatos elemet az ösztönös javára, a szociális elemet is lebecsüli a biopszichikaival szemben”. (198. o.) Ennek azután ellentmond az a korábban már idézett helye, ahol leszögezi: „... a nagy többség esetében kibontakozik a társadalom törvényszerű struktúrájának, a gazdasági viszonyoknak, az osztályhelyzetnek, az osztályérdeknek meghatározó ereje. (Éz a cselekvő egyéneknél igen gyakran nem válik tudatossá, hanem ideális motívumok, mint például a vallási vagy nemzeti eszme áruhájába burkolózik.)” (195. o. — Kiem. — G. L.) Az ellentmondást végül is nem oldja fel. Pedig a marxista személyiség-pszichológia kulcskérdése éppen ez: *hogyan determinálja a személyiséget az osztályérdek, anélkül hogy tudatosulna, és hogyan foglalja el a tudatban a reális motívum helyét az ideális, amely a partikuláris érdeket általánossá tételezi?*

társadalmi létet jelöl meg. Ismeretes, hogy e fogalom tartalmát a társadalom *termelőeri és termelési viszonyai* alkotják. Minthogy a termelőerők egy adott történelmi korszakban egy adott társadalom számára a termelési viszonyoktól absztrahálva egyetemesen adottak, a vázolt követelmények pedig partikuláris determinánsok felmutatását kívánták, azok nyomozó kutatás a termelési viszonyok felé fordult: a cinizmus alapvető társadalmi determinánsait a munkamegosztásnak, az áruterelésnek és a kizsákmányolásnak a modern társadalomra jellemző viszonyrendszerében, ill. abban a partikuláris helyben — meghatározóan az osztályhelyzetben — találtuk meg, amelyet az egyén a termelési viszonyok e rendszerében elfoglal (részletesebben lásd *A modern cinizmus gazdasági alapjairól* c. tanulmányban).

Ezután jelentkezett a tulajdonképpeni pszichológiai probléma: *hogyan válnak a termelési viszonyok rendszeréből és a benne elfoglalt partikuláris helyzetből fakadó alapvető társadalmi determinánsok a személyiség belső motívumaivá?*

A vizsgálódások e pontján kiderült, hogy a cinizmus okait nemcsak a társadalom szintjén, hanem *a személyiség szintjén is a tudattól független tényezőben kell keresni*. Ahogy ugyanis igaz az, hogy a cinikus individuum nem motiválja saját értékromboló életvitelét eszmei indítékokkal, hasonlóan igaz az is, hogy mi sem áll *tudattól* távolabb, mint hogy a termelési viszonyok rendszerében elfoglalt partikuláris helyzetéből vonjon le következtetéseket saját életvitelének irányára vonatkozóan. A cinikus tudat fenomenológikus vizsgálatának ebből az adatából kétféle konklúziót lehet levonni: vagy azt, hogy a cinizmusnak éppúgy nincs semmi köze a társadalmi léthez, ahogy a társadalmi tudathoz sincs; vagy pedig azt, hogy a társadalmi létből eredő determinánsokat nem az egyén tudata, hanem ettől független személyiségpszichológiai tényező közvetíti. Minthogy az előbbi következtetést korábban már kizártuk, amennyiben ez egyértelmű volna annak tételezésével, hogy a cinizmus ösztársadalmi viszonylatban esetleges jelenség, ezért a további gondolatmenetnek a második következtetéséből kellett kiindulni.

Itt azután kitűnt, hogy a cinizmusénál sokkal átfogóbb problémáról van szó. Kitűnt, hogy voltaképpen ugyanezek a kérdések vetődnek fel valamennyi erkölcsi jelenséggel kapcsolatban.

Heller Ágnes definíciója szerint: „Az erkölcs nem egyszerűen kialakult magatartási szabályok összessége. Az erkölcs *viszony*, méghozzá az egyes ember gyakorlati viszonya a) osztálya, b) társadalma, c) az emberiség fejlődési perspektívájának érdekeihez és ezen érdekek teremtette szokások és követelmények összességéhez.” (I. m. 53. o.) E viszony általános, objektív oldala — maga az osztálynak, a társadalomnak, ill. az emberiség fejlődési perspektívájának érdekei által kialakított követelmények, magatartási szabályok összessége — per definitionem társadalmilag determinált. Elmondható-e ugyanez a viszony individuális, szubjektív oldaláról is? Azaz: állítható-e a viszony egészéről, vagyis a tulajdonképpeni erkölcsről, hogy társadalmilag determinált?

Ismeretes, hogy a marxizmus egyértelműen igenlő választ kínál az utóbbi kérdésre. A válasz bizonyítása azonban a cinizmussal kapcsolatban exponált problémát veti fel általánosított formában: *hogyan történik az egyén és társadalom viszonyaként definiált erkölcs individuális oldalának társadalmi determinációja?*

Az erkölcsi jelenségek három típusára kézenfekvő megoldás-sztereotipjei léteznek a problémának:

a) Az erkölcsi normának megfelelő tettek (ill. a tiltott tettről való lemondások) esetében feltételezhető, hogy maga a norma a társadalmi determináns: a társadalmi tudatban kialakult normatív eszme a nevelés során bekerül az egyén tudatába, és e tudati kommunikáción keresztül határozza meg az individuuum életvitelét.

b) Abban az esetben, ha az erkölcsi normának nem megfelelő tett jól kimutatható módon valamilyen partikuláris — gazdasági vagy politikai — érdeket szolgál, kétféle sztereotip feltételezés is létezik. Megoldható a probléma úgy, hogy a társadalmi determinánst ezúttal a társadalmi lét szférájában — a termelési viszonyok rendszerében lényegileg azonos helyet elfoglaló individuuumok objektíve azonos érdekében — jelölik meg, de a személyiség szintjén pszichikus közvetítőnek a tudatot mutatják be, amely felismeri az érdekezésszerűséget és csak ezáltal teszi a szóban forgó tettek motívumává; vagy úgy, hogy az érdekeknek megfelelő és ezért többször ismétlődő tettek megszokásával motiválódnak, amikor is az érdekezésszerűség tudatosítása aktuálisan már nem feltétlenül iktatódik be közvetítőként a determinációs láncolatba.

c) Ha az erkölcsi normát indulatból vagy szenvedélytől hajtva szegik meg, akkor a sztereotip megoldás esetlegesnek tekinti a személyiség megnyilvánulását, és vizsgálatát a társadalomtudomány helyett a pszichológia kompetenciájába utalja.

Ha az erkölcsi szféra gazdagságát ez a három típus kimerítené, következő marxista etikai rendszert lehetne kiépíteni személyiségpszichológiai problémák új megoldása nélkül: ahol valamilyen társadalmi determináció érvényesül (a és b), ott sztereotip módon értelmezhető; ahol viszont a sztereotip megközelítés nem tár fel érvényre jutó társadalmi determinánst (c), ott ki lehet mutatni, hogy a *másfelől* meghatározó, esetleges „biopszichikai” faktorról állunk szemben.

Csakhogy az erkölcs világában ismerünk olyan jelenségeket, amelyek nagy erőfeszítéssel sem sorolhatók be a három típus egyikébe sem. Méghozzá nem olyan jelenségekről van szó, amelyeket kuriozitásként lehetne a tudományos értelmezés körén kívül hagyni.

A tragikus konfliktusban például két olyan erkölcsi norma, mely adott individuuum számára, sőt esetleg ugyanazon ideológiai rendszer alapján egyaránt érvényes, a konkrét szituációban egymást kölcsönösen kizáró követelményeket támaszt — a morális döntés ezúttal semmiképpen sem származtatható a társadalmi (erkölcsi) tudat és az egyéni tudat közti kommunikációból, tehát vagy társadalmilag indeterminálnak kell tekinteni, vagy pedig fel kell kutatni a moralitásnak a társadalmi (de legalábbis az erkölcsi) tudaton kívül létező társadalmi determinánsait, valamint azokat a személyiségpszichológiai közvetítéseket, amelyeken keresztül e meghatározók éppen moralitásként interiorizálódnak a személyiségben.

Továbbá: a partikuláris — gazdasági vagy politikai — érdek meghatározhatja a termelési viszonyok rendszerében azonos helyzetet elfoglalók életvitelét nem csupán anélkül, hogy tudatosulna, hanem úgy is, hogy hamisan, pl. erkölcsi motívumként tudatosul — a társadalmi lét szférájában felfedezett determinánst ezúttal nyilvánvalóan nem a személyiség tudata közvetíti, hanem olyan személyiségpszichológiai tényező, amely a hamis tudati tükrözés ellenére is biztosítja a társadalmi determináns érvényesülését, sőt amely egyszersmind magát a hamis tudat képződését is meghatározza.

Végül az indulat vagy a szenvedély szintén közvetíthet társadalmi determinánst,¹³ mégha közben erkölcsi norma megszegésére ragadja is az individuumot.

Mindezek a tények együttesen azt a meggyőződést sugallták, hogy *a marxista etika nem nélkülözhet egyfajta személyiségpszichológiát; méghozzá olyan pszichológiai elméletre van szüksége, amely a társadalmi tudat és a személyiség tudata közötti kommunikáción kívül azt a kapcsolatot is értelmezi, mely a társadalmi létből eredő determinánsok és a személyiség belső, tudatától függetlenül létező dinamikája között létesül.*

A továbbiakban e felismerést ki kellett terjeszteni a marxista esztétikára: ennek kutatási tartománya is a különösség, mindkettő az egyénin keresztül megjelenő társadalmival foglalkozik — egyik sem lehet meg tehát a személyiségpszichológiai közvetítések elmélete nélkül. Ezt bizonyítja többi között az a tény is, hogy ilyen elmélet híján a marxista esztéták és etikusok arra kényszerülnek, hogy többé vagy kevésbé szisztematikusan kidolgozzák saját pszichológiai előfeltevéseiket.¹⁴

A személyiségpszichológiai előfeltevések szükségessége szempontjából nincs lényegesebb különbség a marxista és a nem marxista etika-esztétika között: nem véletlen, hogy a pszichológia előtörténete a filozófián belül leginkább e két diszciplína kapcsán bontakozott ki. Az alapvető eltérés e tekintetben azon összefüggés felfedezésével körvonalazódott, amelyet korábban már jeleztünk: *a termelési viszonyok rendszerében elfoglalt partikuláris helyzet társadalmilag determinál egyfajta jellegzetes életvitelt, egyszersmind meghatároz egyfajta életszemléletet, amely a partikuláris — lényegileg osztályjellegű — mozgatóerőket általános emberivé ideologizálva, hamisan tudatosítja.*

Általános társadalomelmélet és személyiségpszichológia

Itt az összefüggés további általánosítására van szükség. A gazdasági vagy politikai érdek erkölcsi motívumként való bemutatása nyilvánvalóan csak egyik lehetséges módja az általános emberivé ideologizálásnak. Az ideológiatörténet tarka arzenálját vonultatja fel egyéb megoldásoknak: az osztálypolitikai érdekét be lehet mutatni a *nemzet* politikai érdeke gyanánt, mint közös önvédelmi kényszerűségét és jogát; a gazdasági érdek ugyanígy jelent-

¹³ Zseniálisan mutatja meg ezt Thomas Mann a *Varázshegyben*: Hans Castorp szenvedélyes szerelme az „ázsiaián” irracionális Clawdia Chauchat iránt —, amely szenvedélyről nem véletlenül igyekszik kétségbeesetten „lebeszélni” őt a racionalista-humanista Settembrini éppúgy társadalmilag meghatározott, ahogyan az az indulat, amely a regény végén a sanatórium betegeinek tömegverekedésében, valamint Settembrini és Naphta párbajában robban ki, azonos tőről fakad azokkal az indulatokkal, amelyek az ugyanakkor meginduló világháborúban mutatkoztak meg.

¹⁴ L. ilyen összefüggésben pl. Lukács *Az esztétikum sajátossága* (Akadémiai Kiadó, 1965) számos pszichológiai vonatkozású fejezetét; József Attila kísérleteit — pl. az *Egyéniség és valóság* c. tanulmányban, *Az ifjúság nemi problémái* c. kritikában, az *Esztétikai töredékekben*, a *Hegél—Marx—Freud* c. töredékekben — a freudizmus felhasználására marxista személyiségpszichológiai kidolgozásához (József Attila *Művei* III. Akadémiai Kiadó, 1958); Heller idézett egyetemi etikai jegyzetének az erkölcs természeti feltételeiről szóló fejezetét, valamint az érdekl, a beszéddel, a szokással és a megszokással, a moralitással és az öntudattal, az ösztönösséggel és a tudatossággal, a boldogsággal, a lelkiismerettel, a munkával, a konfliktussal és a katarzissal stb. kapcsolat os fejtegetéseit, valamint Hermann István egészében pszichológiai vonatkozású monográfiáját (*Sigmund Freud aragy a pszichológia kalandja*. Gondolat, 1964.) stb.

kezhet a hamis tudatban a tulajdonos és az alkalmazott együttműködését kívánó *közös vállalati* érdekként, a létért való küzdelem *minden* emberre (és állatra) közös kényszereként, a *haza* gazdasági felvirágoztatására irányuló közös érdek gyanánt stb. Ami mindezen ideológiák közös vonása, az az, hogy az osztályokat mozgató erők partikularitását egyaránt ködbe vonják. Paradox módon kimutatható ez az összefüggés a harcok ideológiáknál is, amelyek pedig éppen hangsúlyozzák bizonyos csoport vagy réteg elkülönülését azzal a céllal, hogy tagjait egy másik csoport vagy réteg elleni harcra mozgósítsák. Ilyenkor a partikularitás visszajára fordított módon tűnik el az ideológiát befogadók szeme elől: az ellenséget mozgató, szintén partikuláris, de törvényszerű társadalmi-történeti tendenciát is hordozó determinánsok jogosultságának, megalapozottságának teljes tagadásával (amelynek módzatai ismét tarka palettán foglalnak helyet a faji alacsonyabbrendűség tételezésétől állítólagos vagy tényleges történelmi bűnök bosszúért kiáltó felemlegetéséig; ide tartozhatnak többek között a cinizmus korábban jellemzett ideologizáló fogásai).

Ismeretes, hogy az ideológiáknak ez a partikularitást eltüntető lényege megtévesztette a Marx előtti történetfilozófusokat, akik az egymásnak ellentmondó látszatok egyikénél vagy másikánál ragadtak meg: vagy annál a látszatnál, amely szerint az ideológia tartalma általános-emberi, amellyel szemben a partikuláris gazdasági és politikai érdekek pusztán egyedinek mutatkoznak; vagy pedig az ellenkezőnél, amely szerint az ideológiák karneváli forgataga csak különféle személyek pusztán individuális vélekedéseit nyújtja, melyekkel jóhiszeműen vagy egoista szándékkal ideig-óráig kisebb nagyobb tömegeket megtévesztettek, ezzel szemben az igazán általános emberi a természetes szükségletekből eredő gazdasági érdekekben, ill. a jogok és kötelességek szintén természetből adott összességében lelhető fel.

Marx társadalomfilozófiájának érdeme, hogy felfedezte a társadalmi létet és a belőle törvényszerű tendenciaként eredő érdekek *partikuláris* jellegét. Lehetővé vált a korábban elfogadott látszatok tudományos felfejtése.

Kitűnt, hogy az individuumot mozgató érdekek sem nem pusztán egyediek, amelyeknek el kell némuulniok az általános-emberi eszme előtt, sem nem általánosak abban az értelemben, hogy minden egyes ember azonos természetes szükségleteiből erednének és objektív lehetőséget hordoznának magukban, hogy kielégítésüknek értelmes korlátokat szabó szerződés által közérdekké váljanak. Az individuális érdeket eredendően mint partikuláris érdek további partikularizációjának eredményét mutatta be a marxizmus: az érdekek csomópontja az osztályérdek, de ez különböző osztályon belüli rétegek és csoportok szűkebb érdekkomplexumainak prizmáján megtörve, valamint osztályközi struktúrákból eredő determinánsokat is közvetítve válik az egyén mozgatójává. Hasonlóképpen kitűnt, hogy az ideológiák ezt a partikuláris érdeket fejezik ki, a *társadalmi tudatot a társadalmi lét határozza meg*.

A marxista történelemfilozófia alaptétele ez — egész társadalomelméletünk és társadalmi gyakorlatunk függ attól, hogyan értelmezzük.

A közkeletű felfogás a visszatükrözés fogalmával operál: a társadalmi tudat tükrözi a társadalmi létet, egyebek közt a társadalom osztályszerkezetét a belőle eredő partikuláris osztályérdekekkel. A séma további folytatása szerint azután a tudatosan felismert osztályérdek határozza meg az osztály tevékeny viszonyát a társadalmi viszonyok egész szerkezetéhez, beleértve az intézményszerű viszonyokat is, mindenekeelőtt az állami intézményeket: forradalmi módon lép-e fel ezek ellen az osztály, erőszakosan konzerválja-e a fennálló viszo-

nyokat vagy megdöntött intézmények restaurálásán fáradozik — mindezt az osztály ideológiája által tükrözött osztályérdek határozza meg.

Csakhogyan eközben szembe kell nézni a ténnyel, hogy a visszautkrözés ugyancsak közkeletű felfogása a tükörkép és a tükrözött objektum közötti adekvátság képzetével terhes, márpedig ilyen interpretációval a fenti tételek nyilvánvalóan tévesek. Hiszen az ideológiákra épp azt találtuk jellemzőnek, hogy társadalmi közegeknek partikuláris érdekét általános-emberiként mutatják be. Marx és Engels A szent család-ban és A német ideológiá-ban kimutatták, hogy az ideológia az osztály hamis tudata, és a fogalmat később is ilyen értelmezéssel használták. Az ideológia torzító optikájának lényege éppen az osztályérdeknek általános-emberivé misztifikálása. Az osztály történelmi fellépésének irányát tehát éppen egy olyan gondolatrendszer határozza meg, amely éppen a partikuláris természetű mozgatóerőket tükrözi a legkevésbé adekvát módon. Az osztály tagjainak mindennapi életvitelét ugyanakkor egyéni érdekek határozzák meg. Az egyik póluson tiszta általánosság, a másikon tiszta egyediség — ezt a felszint mutatja a társadalom mindig a megfigyelőnek. Bármiféle partikularitás itt csak származékosan konstituálódhat: vagy az egyedi érdekből úgy, hogy emberek tetszőleges csoportja tudatosan felismeri, ami kinek-kinek az érdekében közös, vagy az általános-emberi ideológiából úgy, hogy az ideológia szuverén letéteményeseként elismert testület vagy személy — pl. az állam vagy az államfő — tudatosan elosztja az eszme által megszabott kötelelességeket.

A Marx előtti társadalomfilozófiák meg is ragadtak e felszíni összefüggések pólusainak egyikénél vagy másikánál. A legkövetkezetesebben Hegelnél, ill. a felvilágosodás gondolkodóinál találjuk meg a két koncepciót. Hamis tudatról mindkét gondolatrendszerben csak mint tévedésről lehet szó. A tévedés lehetőségét a felvilágosodás elsősorban olyan szubjektív tényezőkben kereste, mint a tévelygő személyek műveletlensége vagy mások által való becsapata; Hegel felfedezte az objektív tényezőket a megismerés objektumának bonyolultságában, amelynek következménye, hogy a szubsztancia ellentétes meghatározottságai csak lépésről-lépésre tárulhatnak fel a szellem fejlődéstörténete során, úgy hogy az utókor retrospektíve szükségképpen fedezi fel az elődök abszolutizált igazságában a tévedés relatív mozzanatát. Nem ismeretlen a két gondolatrendszerben az érdek szerepe sem a tévedésben: az elsődlegesen egyéniként értelmezett érdek arra ösztönözhet bizonyos személyeket, hogy tudatosan kihasználják mások tévedésének lehetőségét a közös érdekek körének hamis kijelölésére, ill. az ideológia által tételezett kötelelességek igazságtalan elosztására.

Ami mindebből számunkra itt figyelemreméltó, az a felvilágosodás, ill. Hegel gondolatrendszerében impliciten tételezett személyiségpszichológia (függetlenül attól, hogy egyes megállapításai mennyire jutnak tényleges kifejtésre). E pszichológia szerint az érdek annyiban mozgósítja a személyiséget, amennyiben a tudat adekvát módon tükrözi és szándékká érni engedi. Ha bármilyen eredetű tévedés torzítja a felismerést, akkor az életvitel maga is az érdeknek meg nem felelővé torzul. Ugyanilyen torzulást eredményez az életvitelben, ha a tudat az objektumát tükrözi inadekvát (Hegelnél a kor ideológiájának nem megfelelő) módon. De a tudatban helyesen tükröződő érdek és az ideológiából levonható kötelelességek konfliktusa is vezethet torz életvitelhez: ha akár hamis ideológia, akár igazságtalanul kiosztott kötelelességeknek nyomatókat adó erőszak megakadályozza, hogy a már felismert érdek szándékká érlelődjék,

ill. ha az individuum enged a tudatosított érdek csábításának és megszegi kötelességét, ill. másokkal szemben (ha teheti) erőszakkal vagy megtévesztéssel igazságtalan kötelességeket támaszt. Hangsúlyozni kell, hogy mindkét gondolatrendszer pszichológiai előfeltevései szerint az előbbi esetben mindig az érdekről való *tudatos* lemondásról, az utóbbi esetben pedig *szándékos* kötelességszegésről, megtévesztésről, ill. kényszerítésről van szó. Hangsúlyozandó továbbá, hogy esetleges tévedésről és a tényleges igazságról bárki *felvilágosítható* (a felvilágosodás szerint ennek csak a tévelygő személy esetleges kóros elmeműködése, Hegel szerint ezen kívül a korszellem végessége szab korlátokat), szándékait tekintve pedig *nevelhető*.

Ez az implikált személyiségmodell megegyezik az intellektualizmuséval. Átvétele a marxista társadalomelméletet a következő alternatíva elé állítaná:

Vagy kezelje az ideológia általános-emberi jellegét úgy, mint a kizsákmányoló osztály szándékos megtévesztő manőverének gyümölcsét, amellyel tudatosan leplezi partikuláris érdekeit, az individuális érdekeknél megrekedő tudatosságot pedig annak jeléül, hogy a megtévesztett elnyomottak még nem ismerték fel, hogy atomizált egyediségüket osztállyá kell egyesíteni; vagy ismerje el, hogy a társadalmi lét csupán egyike a történelem determinánsainak, amely meghatározó szerepében osztozik olyan tényezőkkel, amelyek társadalmiak ugyan, de nem a lét szférájába tartoznak (autonóm fejlődési pályát befutó eszmék, nemzeti karakter stb.), illetve amelyek a lét szférájába tartoznak ugyan, de nem társadalmiak (biológiai adott emberi természet, nemi és utó gondozási kapcsolatok stb.).

Az első esetben a marxista társadalomelmélet sok mindent megragadhat egy történelmi korszak utolsó periódusának bizonyos rétegeinél megfigyelhető pszichológiai jelenségektől. Nevezetesen az uralkodó osztály legfelső és az elnyomott osztály legalsó rétegeinél figyelhető meg a forradalmi helyzet beálltát megelőző időszakban viszonylag tisztán a fenti képlet: az egyik *már* nem hisz saját osztályideológiájában, de az osztály érdekkomplexumánál is szűkebben partikuláris érdekei arra kényszerítik, hogy szándékosan tévesszen meg vele másokat; a másikat reménytelen helyzete *még* akadályozza, hogy az osztály tágabb partikularitásának perspektíváit kifejező ideológiára felfigyeljen. Látszólag azonos jelenségek figyelhetők meg ilyen periódusok középrétegeinél: egyéni számításait még megtalálják a fennálló rendszer keretein belül, ezért új eszmék iránt nem fogékonyak, de a fennállót szentesítő hivatalos ideológiában már nem hisznek. Itt azonban az azonosság csak látszólagos: a középrétegeknél azonnal fellép az ideológiai horror vacui, amely az ideológiátlanság megideologizálására ösztönöz (vö. a cinizmus paradox ideológiájáról mondottakkal). Ilyen időszakok többnyire nem tartanak sokáig: vagy forradalmi helyzetbe mennek át, vagy olyan harcosan reakciós ideológia gyors térhódításához készítik elő a talajt, amely egyszerre alkalmas arra, hogy a legfelső réteg szándékos megtévesztő manipulációinak eszközéül szolgáljon, a legalsó rétegeknek közvetlenül közeli perspektívát nyújtson, és a középrétegeknél betöltse az ideológiai vácuumot, anélkül, hogy ezek életmódjuk lényegesebb megváltoztatására kényszerülneek.

Az összefüggések ilyen megközelítésével azonban a marxista társadalomelmélet megfosztja magát a lehetőségtől, hogy a tipikus jelenségek lényegét tárja fel. Ti. olyan jelenségeket, hogy a kizsákmányoló osztály nagyobb része történelmének nagyobb hányadában maga is elhiszi azt az ideológiát, amellyel saját érdekében másokat megtéveszt, sőt meggyőződéséről adott esetben még

akkor sem mond le, ha ennek vállalása szembeötlő módon ellenkezik egyéni érdekeivel. Olyan jelenségeket továbbá, hogy az egyéni érdekre appelláló legmeggyőzőbb érvelés sem képes közös ideológiát, legfeljebb alkalmi jellegű közös akcióprogramot elfogadtatni, sőt az egyén, ha akár a legmegtévesztőbb ideológiát már meggyőződésévé fogadta, makacsul ellenállhat minden felvilágosító érvelésnek, amely tévedéséről tájékoztatja.

A második esetben a marxista társadalomelmélet számára további alternatíva adódik: kezelheti a társadalmi lét mellett fellépő „kodeterminánsokat” mint merőben lényegteleneket a társadalmi léttel szemben, amelyeknek világtörténelmi szerepe elhanyagolható mint véletlenszerű, statisztikailag kiegyenlítődő tényezőké; vagy kezelheti úgy, mint a társadalmi léttel azonos hatékonysági szintet képviselő tényezőket, amelyek mindegyike saját törvényei szerint működik, egymást keresztező hatásukkal azonban kölcsönösen összekuszálják egymás törvényeit, úgy hogy a végeredményben már semmi törvényszerűen megragadható nincs.

A felvilágosodásban és a Hegel filozófiai rendszerében implikált személyiségpszichológiai modell tudatos vagy ösztönös átvétele tehát olyan alternatíva elé állítja a marxista társadalomelméletet, amelyen belül nem válik lehetővé alapvető felismeréseinek következetes végiggondolása és az így nyerhető tudományos eredmények felhasználása a mai társadalmi-forradalmi praxis elméleti megalapozásához.

Az első esetben elméletileg vulgarizálják a lényeges összefüggéseket. Következésképpen végiggondolva a kizsákmányoló osztály minden egyes tagját „hivatalból” aljasnak kellene tartani, minthogy szándékosan megrabol, és ráadásul be is csap önös érdekből másokat; ugyanígy kellene személy szerint a kizsákmányolt osztály minden egyes tagját erényesnek tekinteni, amennyiben ugyanis egyéni érdeküket tudatosan alávetik az osztály felismert közös érdekének. Elhanyagolható kivételt képviselne egyik póluson az ostoba kizsákmányoló, aki nem ismeri fel és ezért nem használja ki jól az osztályhelyezete által nyújtott harácsolási lehetőségeket, ill. az, akit gyávasága, a következményektől, a kizsákmányoltak bosszújától való félelem fékez e lehetőségek realizálásában — másik póluson a sötétségben tartott kizsákmányolt, akit akadályoznak igazi érdekei felismerésében, ill. a megfélemlített, akit akadályoznak a felismert osztályérdek követésében. A marxista társadalomfelfogás e karikatúrája a jól ismert elméleti impotencián kívül, a gyakorlat vonatkozásában olyan stratégiával és taktikával jár együtt, amely az egyik pólussal szemben az osztályharc minden áron való kiélezését, a kizsákmányolókat (és a dolgok logikája folytán nemcsak a kizsákmányolókat) megfélemlítését és megtévesztését, a másik pólus vonatkozásában pedig a neveléssel kapcsolatos, Marx által tudományosan megcáfolt aufklárista illúziók térhódítását jelenti,¹⁵ s tehetetlennek bizonyul mind az egyéni érdeknél megrekedő életvitellel, mind pedig a fiktív általánosságot tételező életszemlélettel, hamis tudati rendszerekkel (pl. vallás, nacionalizmus) szemben.

A második esetben elméletileg igényesebb megoldáshoz jutunk, amely azonban olyan absztrakciókban mozog, ahonnan szintén nem verhető híd tudományosan megalapozott társadalmi gyakorlat felé.

Ha a társadalomnak a termelőerők és a termelési viszonyok mellett feltelezett önálló kodeterminánsait az elmélet véletlenszerű járulékos tényezők-

¹⁵ L. ennek az aufklárista gyakorlati vonalnak legújabb markáns jelentkezését és bírálatát a szegedi II. Országos Etikai Konferencián. (I. kiad.)

nek fogja fel, akkor felvázolhatja ugyan a történelem elvont sémáját, amely szerint a különböző termelési módok egymást váltják az ősközösségi formációtól a kommunizmusig, ezt kiegészítheti az eszmék önfejlődésének hegeli vagy másféle sémájával, az emberi természet feuerbachi vagy másféle interpretációjával, de a társadalmi mozgás *konkrét* totalitásának elméleti megragadására sohasem lesz képes. Ennek megfelelően a mai társadalmi praxisnak csak stratégiáját tudja tudományosan megalapozni egy ilyen elmélet, kijelölve a termelési mód megváltoztatásának főirányát és az irány megközelítésének csomópontjait (hatalomátvétel, államosítás, szövetkezetesítés stb.). Ami azonban a társadalmi gyakorlat taktikáját illeti, sem a termelőerők tervszerű fejlesztésének, sem a termelési viszonyok időről időre szükségessé váló irányított átstrukturálásának nem biztosít tudományos alapot a jelzett megközelítésmód: hol az derül ki, hogy olyan egyéni érdekek keresztezik az állami tervezést, amelyekkel ez nem számolt, hol a pártnak strukturális reformokra irányuló törekvése ütközik előre nem látott ideológiai ellenállásba.

Ha ellenben az önállónak tételezett kodeterminánsokat az elmélet úgy kezeli, mint amelyek a gazdasági tényezőkkel azonos hatékonysági szintet képviselnek, akkor gyakorlatilag feltérképezheti az adott társadalom szociológiai összetevőit és a közöttük feszülő erővonalakat, de képtelen lesz a társadalmat mint törvényszerű mozgást végző konkrét *totalitást* elméletileg átfogni. Ennek megfelelően a társadalmi praxisnak csak taktikájához képes tudományos megfontolásokat nyújtani, a különböző társadalmi rétegek vagy csoportok között, ill. a rétegeken vagy a csoportokon belül fennálló akut ellentétek feloldásához kínálva javaslatokat. A társadalmi gyakorlat stratégiáját illetően az ilyen elméleti koncepció szükségképpen arra orientálná az állami és a pártvezetést, hogy a feltérképezett szociológiai tényezők spontán kibontakozásától várja a társadalmi haladás irányának körvonalazódását, kizárólag regulatív szerepet gyakorolva a folyamat fölött.

Mindehhez még azt kell figyelembe venni, hogy az ún. „józan ész” személyiségfelfogása minden lényeges kérdésben megegyezik a Hegel vagy a felvilágosodás gondolatrendszerében implikált intellektualista pszichológiával. Ha tehát a marxista társadalomelmélet művelői zárójelbe teszik a személyiségre vonatkozó kérdésfelvetéseket mint illetékességi körükbe nem tartozókat, akkor spontán módon ugyanolyan pszichológiai előfeltevésekkel operálnak, mint amelyekről kitűnt, hogy a történelmi materializmus társadalomelméletét a fenti alternatíva elé állítják.

Számunkra kategórikus logikai érvénnyel adódott az egész gondolatmenet végkövetkeztetéseként: nemcsak a különösség szférájának törvényeivel foglalkozó marxista filozófiai diszciplínák (etika, esztétika) műveléséhez, hanem a *történelmi materializmus általános társadalomelméletének átfogó és következetes kidolgozásához is nélkülözhetetlen a személyiségpszichológiai közvetítések marxista elmélete.*

További kettős kérdés vetődik fel azonban a pszichológia oldaláról: 1. Lehetőséget adnak-e a pszichológia története és előtörténete során feltárt tények (kísérleti és megfigyelési eredmények) a történelmi materializmus társadalomelméletében felmerülő személyiségpszichológiai problémák megoldására? 2. Szüksége van-e a pszichológiának kísérleti és megfigyelési eredményeinek elméleti rendszerbe foglalásához a történelmi materializmus társadalomelméletére?

A korábban vázolt négy személyiségmodell egyaránt tagadó válaszokat implikál mindkét kérdésre.

Az első kérdésre a tagadó válasz a modellek azon közös axiómájából adódik, mely szerint a személyiség csak *részben* társadalmi — *más részében* természeti lény. Természeti oldala értelemszerűen nem állhat semmilyen lényeges összefüggésben a *társadalmi* léttel mint determinánssal, hiszen az egyénnel a természete vagy ösztönként veleszületik, vagy életének olyan korai szakaszában rögződik bizonyos alapszokásokban és alapképességekben, amikor abszurditás lenne vele kapcsolatban akár csak szóba hozni is a termelőerőket vagy a termelési viszonyokat. Amikor viszont ténylegesen bekapcsolódhat a termelésbe, a személyiségnek már társadalmi oldala is kiforrott: különböző, de egyáltalán nem gazdasági jellegű interperszonális kapcsolatokban, csoportokban, szerephelyzetekben megtanulta a viselkedésnormákat, elsajátította az ideológiát, ismereteket szerzett, kialakította életcéljait — azokat a társadalmi hatásokat, amelyek egyebek között a termelés szférájából érik a felnőtt személyiséget, már ilyen értelemben tudatos és öntudatos lényként fogadja, úgy hogy végül is társadalmisága sem közvetlenül a társadalmi *léttel*, hanem a társadalmi tudattal és a legkülönbélebb, többségükben nem gazdasági viszonyokkal áll összefüggésben.

A pszichológia e tagadó válasz értelmében nem illetékes a társadalom gazdasági, politikai és ideológiai szférájában és a közöttük fennálló összefüggések kérdésében. A pszichológia illetéktelenségének hangsúlyozása legtöbbször a társadalmi problémák „elpszichologizálása” elleni tiltakozásként jelentkezik.

A második kérdésre a tagadó válasz mind a négy személyiségmodell számára abból a tényből adódik, hogy egyiknek premisszái között sem szerepel a történelmi materialista társadalomértelmezés, ám enélkül is sikerült a pszichológia kísérleti és megfigyelési eredményeire elméleti rendszert építeni.

Ami e tagadó válaszokban feltétlenül figyelmet érdemel, az az, hogy sohasem maguknak a tényeknek alapján jutnak el a megfogalmazásig, hanem mindig már e tények naturalista vagy spiritualista elméleti modell szerinti értelmezése alapján. A négy elméleti modell valójában nem egyszerűen *nélkülről* premisszái közül a történelmi materialista társadalomértelmezést, hanem olyan közös premisszákat szerepeltet előfeltevései között, amelyek társadalomértelmezése *ellentétes* a történelmi materializmus társadalomfelfogásával.

A naturalista, ill. a spiritualista személyiségmodelleknek a korábbi elemzés során feltárt közös — többnyire csak impliciten adott — szociológiai előfeltevései:

a) A társadalom éppen olyan külsődleges életfeltételként áll szemben az egyénnel, mint a természet az állati egyeddel (mindössze, Freud kifejezése szerint, a „külső külföld” mellett itt fellép a „belső külföld” jelensége is). A történelmi materializmus értelmezése szerint ezzel szemben a társadalom semmi más, mint a tagjai között alakuló viszonyok összessége, az egyén pedig lényegét tekintve saját — tudatos vagy tudtán kívül létező — társadalmi viszonyainak összessége. Egyén és társadalom tehát ilyen felfogásban ugyanannak a lényegnek két különböző aspektusa, amelyek annál inkább megfelelnek egymásnak, minél szerteágazóbb érintkezési viszonyokat létesítenek és tartanak fenn egymással a társadalom tagjai. Ellentét egyén és társadalom

között annyiban konstituálódik, amennyiben közös lényegük meghasad, és az érintkezési viszonyok kiterjesztésének áthághatatlanként jelentkező korlátok állják útját.

b) A személyiséget belülről érintő, lényeges társadalmi életfeltételek konstansak. A történelmi materializmus értelmezése szerint ezzel szemben a társadalom lényegéhez tartozik az állandó változás, amely jelentkezhet egy stagnáló társadalmi struktúrán belüli lappangó felhalmozódásként vagy nyíltan kirobbanó forradalomként, amely alapvetően változtatja meg az egész társadalmi szerkezetet.

c) A társadalomban bekövetkező változások lényegtelenségüknek megfelelően esetlegesek, semmilyen törvényszerű tendenciát nem mutatnak. A történelmi materializmus értelmezése szerint ezzel szemben a társadalmi változások — a lappangóak csakúgy, mint a forradalmiak — a haladás törvényszerű tendenciájának tengelyére vannak felfűzve.

d) A személyiség determinációja vagy anyagi, de nem társadalmi, vagy társadalmi, de nem anyagi jellegű. Természeti lét vagy társadalmi tudat — végül is ebben a két kategóriában gondolkoznak mind a naturalista, mind a spiritualista személyiségmodellek. A történelmi materializmus alapkategóriája ezzel szemben a társadalmi lét.

Nem a pszichológia mint olyan, hanem az ilyen premisszákra épülő pszichológia illetéktelen arra, hogy a történelmi materialista társadalomelméletbe a személyiségpszichológiai közvetítések elméleteként beépüljön. Az ilyen pszichológiai elmélet fenyeget a társadalmi összefüggések „elpszichológizálásával”.

Hasonlóképpen nem a pszichológiai tények, hanem ilyen premisszák szerint történt rendezésük az, amely nem tud mit kezdeni a történelmi materializmus társadalomtörvényeivel, amely spekulatív „elszociológizálás”, sőt „elökonimizálás” veszélyét sejtí ezek mögött.

A társadalmi összefüggések szintjén kimutattuk, hogy a személyiségpszichológiai közvetítések elmélete nélkül a gazdasági szféra társadalomdetermináló hatásának törvénye vagy vulgáris értelmezésbe, vagy pedig az egyéni érdekek és az általános-emberi ideológia (ill. az általános-emberi természet és az egyedi önkényes ideológiák) dualizmusába torkollik. A behaviorista, a freudista, az intellektualista, ill. az antiintellektualista személyiségdinamikai modellek esetében korábbi elemzésünk d) pontjaiban ugyanilyen fejleményre bukkantunk: mindegyik modell, miután a kísérleti és megfigyelési eredmények bizonyos körén belül helyesen ragadta meg a lényeges összefüggéseket, előbb-utóbb olyan tényekre bukkant, amelyek már csak vulgárizáló erőltetettséggel fértek bele az eredeti modellbe, majd a vulgárizálást elkerülendő szétfeszítették e kereteket, dualista módon a modellel összeegyeztethetetlen principium felvételére kényszerítettek.

Vulgárizáló társadalommodell és vulgárizáló személyiségmodell, dualista társadalomelmélet és dualista személyiségelmélet — meggyőződésünk szerint nem véletlen analógiákról van itt szó, hanem olyan fejleményről, amelyet *a társadalomtudomány és a pszichológia közötti hasadás szükségszerűen egyszerre eredményez mindkét póluson, és amely utólag indokoltnak tünteti fel és ezáltal elmélyíti a hasadást az emberrel mint társadalmi lényvel foglalkozó tudományon belül.*

A társadalomtudomány oldaláról kiindulva már végigjártuk ezt a bővös kört: az az előfeltevés, hogy a társadalmi törvények az egyén pszichológiájának szintjén csak statisztikailag érvényesülhetnek, a személyiségpszichológiai közve-

títések törvényszerűségeinek kérdését kikapcsolta, és ezáltal a társadalmi törvényeknek csak olyan — vulgarizált vagy dualista — megragadását tette lehetővé, amelynek torzító prizmáján keresztül nézve a törvény már tényleg csak statisztikailag érvényes. Ugyanez a búvós kör a pszichológia oldaláról indulva is önmagába tér vissza: ha a pszichikus jelenségek csak részben társadalmilag determináltak, akkor az egyének élettevékenységének társadalmilag indeterminált mozzanatai olyan kaotikus esetlegességgel keresztelhetik egymást, hogy ami a véletlenek e kuszaságában még törvényszerűként ragadható meg, az az egyénnek már tényleg csupán bizonyos momentumait érinti.

Induljunk ki pl. a behaviorista személyiség-modellből. Az individuum eszerint egyfelől a társadalomtól kapott ingerekre reagálva alkalmazkodik a fennálló társadalmi keretekhez — ebben az alkalmazkodásban tételezték társadalmi determináltságát. Másfelől egyedileg determinálják őt különféle szükségletei, amelyek kielégítéséhez „trial and error” módszerrel keresi a legelőnyösebb utakat. Minthogy a társadalom többi tagja is így jár el, kölcsönösen át- meg áthúzzák egymás számítását. E próbálkozások időről időre olyan megoldásokhoz vezethetnek, amelyekről kitűnik, hogy több individuum számára is kölcsönösen előnyös. Ezeket azután konvenciószerűen rögzítik, mint a társadalmiságnak egy új mozzanatát, amelyhez az individuumnak csak egyféle normális viszonya lehet: az alkalmazkodás. Másfelől továbbra is maradnak még olyan egyedi szükségletek, amelyek kielégítését ez az új társadalmi intézmény nem mozdítja elő — ezek tehát újabb individuális próbálkozásokra késztetnek, és így tovább. Ha tehát olyan személyiség modelljéből indulunk ki, akinek társadalmi determináltsága társadalmi ingerekre adott alkalmazkodó reakciókban merül ki, míg másfelől az aktív egyéni kezdeményezései biológiai- lag determináltak, akkor innen olyan társadalommodellhez jutunk, amelyben az individuum számára tényleg nem létezik más funkció, mint az ingerekre reagáló alkalmazkodásé.

Ezt az önmagába visszakanyarodó kört felfoghatnánk annak jeléül is, hogy a behaviorista személyiségmodellben — és (mutatis mutandis) a freudista, az intellektualista és az antiintellektualista személyiségmodellekben is — következetes logikai zártságot mutató gondolatrendszerrel állunk szemben. A tények nyomására azonban egy bizonyos ponton jelentkezik az alternatíva: vulgarizálás vagy dualista eklekticizmus. A behaviorista modell számára ez az alternatíva pl. a művészi alkotásnak vagy a forradalmár élettevékenységének értelmezésekor áll elő: ha el akarja kerülni a komikumba hajló vulgarizálást, amely szerint a forradalmár is valahogyan a fennálló társadalmi viszonyokhoz alkalmazkodik, ill. a művész „trial and error” módon keresi új szimfóniájával szükségletei kielégítésének minél előnyösebb útját (esetleg fordítva: a művész reagál új háromkötetes regény megírásával a társadalmi ingerre, és az életét feláldozó forradalmár próbálgatja a szükségletkielégítés új útjait), akkor arra kényszerül, hogy a vele logikailag összeegyeztethetetlen antiintellektualista modellből kölcsönözzön magyarázó elveket.

A búvós kört csak a társadalomtudományból és a pszichológiából egyszerre indulva lehet megtörni: a tiszta általánosságban és tiszta egyediségben, továbbá a természeti lét és az emberi tudat polaritásaiban mozgó, ill. e pólusok között eklektikus kompromisszumokra kényszerülő két elméletet *a társadalmi lét partikularitásából kiinduló egységes embertudománnyá kell egyesíteni és azonos törvényszerű összefüggések különböző aspektusainak elméleteként kell kidolgozni.*

Научная психология в первый период своей истории отвлеклась от проблемы личности: взаимосвязи психических функций и психических содержаний исследовались ею с такой степенью общности, при которой индивидуальные отклонения становились несущественными. В последующий период была открыта личность, но лишь статично (типологии). Статическую неподвижность типологий попытался преодолеть факторальный анализ, умножив однако лишь количество статических параметров.

В третий период истории психологии появились динамические теории личности, исследовавшие личность в ее развитии и деятельном проявлении. Ключ таких исследований представляет проблема мотиваций. Часть исследователей анализировала мотивы с эмпирической импровизированностью и непосредственностью. Другие пытались свести все богатство человеческих мотивов к животным инстинктам, создав две модели *натуралистических* теорий личности: *бихевиоризм* и *Фрейдизм*. Обе модели проходят много-ступенное логическое развитие, в определенном пункте которого становится ясным, что личность обладает не только естественными, но и общественными отношениями. Для осмысления этого обе модели применяли каждая свой натурализм, вследствие чего общество для них а) внешней противостоит индивиду б) поскольку оно представлено в личности и внутренне, его репрезентирует какое-нибудь статическое образование (привычки), «сверх-я» в) общественно определенные изменения личности в полной мере случайны, г) проблемы, неразрешимые на натуралистической теоретической основе, решаются, наконец, логически противоречивым с помощью спиритуалистических концептов. Между тем сложились такие модели осмысления личности, которые основывались на *спиритуалистических* премиссах: на интеллектуализме или антиинтеллектуализме. Интеллектуализм строит свое восприятие личности на представлении об идейной коммуникации между объективированными содержаниями индивидуального и общественного сознания. Антиинтеллектуализм оперирует представлением о непосредственной коммуникации индивида и другой личности, индивида и группы. Наконец, для спиритуалистических моделей отношение личности и общества также характеризует а) внешнее противостояние, б) статичность, в) случайность изменений и г) эклектическое соединение спиритуалистского и натуралистского начал.

Критики марксизма считали, что в модели общества, созданной историческим материализмом, недостает теории личностно-психологических опосредствований (Сартр). В то же время среди марксистов, занимающихся философией общества, с одной стороны, и среди психологов, занимающихся психологией личности, с другой, сложилось представление, согласно которому, теория общества изучает такие общие связи, которые действительно для личности лишь статистически, так что марксистская философия общества не имеет ни возможности, ни необходимости для того, чтобы создать концепцию о личности. В противоположность этому настоящая работа показывает, что марксистская этика и эстетика на уровне партикулярного, а марксистская философия общества на уровне всеобщего нуждается в теории личностно-психологических опосредствований, поскольку она в отличие от предшествующей философии общества, исходит не из отвлеченного индивидуальности и не из отвлеченной общности, а на основании партикулярности (классового положения) производственных отношений строит свою модель общества. Основная проблема, подлежащая разрешению, состоит в следующем: как становится личностным мотивом партикулярный интерес, каким образом через средство этого он появляется в качестве особенности материального интереса и общности идеологии? Без разрешения этой проблемы марксистская теория связи общественного бытия и общественного сознания получает либо вульгарное, либо дуалистическое осмысление. Ни натуралистические, ни спиритуалистические модели личности не применимы для решения этой проблемы, поскольку сами они приводят в тупик вульгаризирующих или дуалистических решений.

По мнению автора настоящей статьи, путь решения проблемы состоит в объединении науки об обществе и психологии, застревающих в крайностях чистой генеральности и чистой сингулярности, в крайностях человеческого сознания и естественного бытия, в исходящую из партикулярности общественного бытия единую науку о человеке, и разработке их как теории различных аспектов одних и тех же закономерных связей.

PERSONALITY DYNAMICS AND SOCIAL EXISTENCE

L. Garai

During the first period of its history the science of psychology abstracted from the problem of personality. It analyzed the relation between psychic function and psychic content on such a general plane where individual differences became inessential. The next phase in its history was the discovery of personality although this happened only in a static way (typologies). Factor analysis attempted to reduce the rigidity of typologies but it only increased the quantity of static parameters.

The third period of the history of psychology brought about the dynamic theories of personality, examining personality in its development as manifest in activity. These studies were based on motivation. A number of researchers studied motives on the basis of haphazard data. Others tried to trace the entirety of human motives to animal instincts, thus forming two types of naturalist theories of personality: behaviourism and Freudianism. Both theories went through several stages of development and both at a certain point discovered that personality has not only natural but social aspects. For the understanding of these both types developed their own naturalism according to which *a*) society acts as an external force against the individual, *b*) in so far as it is internally represented in the personality it is expressed by static formulae (customs, „Super Ego”), *c*) the socially determined variations of the personality are entirely accidental, *d*) logically self-contradictory spiritualist interpretations were used to attempt to solve the problems which could not be solved on the basis of naturalistic theory. In the meantime there developed an interpretation of personality based on these spiritualist premisses: intellectualism and anti-intellectualism. Intellectualism bases its concept of personality on the ideal communications between materialized contents of the individual and social consciousness. Anti-intellectualism operated with the direct communication between the individual and another person and between the individual and the group. In spiritualism the relation of personality and society is characterized by *a*) external opposition, *b*) static character, *c*) contingency of changes and *d*) the contradictory mixture of spiritualist and naturalist characteristics.

Meanwhile the critics of Marxism felt the lack of the psychology of personality in the model of society provided by historical materialism (Sartre). At the same time, on one hand the Marxian social thinkers and on the other the students of personality formulated a concept in which the social theory concerns such general interconnections which have only statistical validity for personality and thus the Marxian social philosophers have no need of or possibility for developing a psychological concept of personality. In opposition to this the study proves that especially Marxian ethics and aesthetics and Marxian social philosophy generally require the use of the psychological theory of personality since in contrast to the earlier social philosophies it does not begin with the abstract individual and social abstractions but formulates its social model on the basis of the particularities of the relations of production (class status). The basic problem to be solved is how the particular interest changes into a motive of personality and how through this it becomes manifest in the particularity of material interest and the universality of ideology. Without solving this problem the Marxian theory of the relation between social existence and social consciousness is given either a vulgar or a dualist interpretation. Neither the naturalist nor the spiritualist models of personality are suitable for solving this problem since they end up in vulgarized or dualist solutions.

The way of solving the problem, as pointed out in this study, is that social science and psychology, which to the same extent are characterized by pure universality and pure individuality and which moreover move between the poles of human consciousness and natural existence, must be united into a uniform science of man starting its investigations with the particularities of social existence and they must be developed into a theory concerning the different aspects of the same laws.